

تلخيص كتاب الدورة القرائية ٣٣

كتاب معالم التلقي والاستدلال العقدي

عند شيخ الإسلام ابن تيمية

د. فيصل بن عبد المجيد الشمراني

ملخص



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي أقام الوحي منارًا هاديًا لأقصد المسالك، ودليلاً به ينجلي سربال الحوالك؛ فسمما في البيان غاية ليس وراءها مطلع لناظر ولا زيادة لمستزيد، وصلى الله وسلم على رسولنا المجتبي الذي به انتظمت الملة، وكمل أمر الدين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

لكل ملة أو مذهب أو دين **أساس ومنهج**، منهما ينطلق في تأسيس رؤاه وتصوراتها ومسائله، وعليهما يُبنى الموقف من الموافق والمخالف، **ويتمثل أساسه** في المصدر أو المصادر التي تشكل القاعدة المعرفية والمورد الذي تستقى وتتلقى منه العلوم والمعارف، **وهذا الأساس المعرفي لن تتحقق الفائدة منه إلا من خلال المنهج** الذي به تنضبط سبل الاستمداد والاستدلال بهذه المصادر، وهذا ما تحقق لهذه الشريعة الغراء؛ فإنها قامت على أساس الوحي، وأرشدت إلى منهج الاستدلال الحق.

ومتى استقام لناظر هذان الأمران انتظم له النظر في المسائل والدلائل، ولاح له سبيل الحق بإذن الله، ومهما اختلا أو أحدهما حصل له من الخلل والاضطراب بقدر ذلك.

وإن مما مني به الفكر الإسلامي -منذ أمد بعيد- أن طرأ عليه الانحراف في هذين الأمرين على درجات متفاوتة، فنشأت مذاهب مُحدّثة؛ أسست لمصادر بدعية متباينة، فمن مقدس للعقل النظري، إلى معلٍ لشأن الكشف والمنامات، وآخر جعل الحق منوطًا بقول إمامه المعصوم، **وقد نتج عن ذلك حصول الانحراف في منهج الفهم والاستدلال بنصوص الوحي.**

ولذا كان من الواجب المتحتم على أهل العلم والديانة تأصيل المعرفة الإسلامية، من خلال ضبط مصادرها وسبل الأخذ والاستدلال بها؛ لكونه السبيل القاصد الموصول للحق وإلى طريق مستقيم، وهو المسلك الأمثل الذي من خلاله تتحد الأمة، ويحد من غلواء

الاختلاف والتشردم، وهو أيضًا حصن منيع لما قررته الشريعة من عقائد وشرائع وأخلاق، من خلال ربط الأمة بمرجعيتها الثابتة وسبيل الفهم الصحيح.

وهذا ما اضطلع به شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (٦٦١-٧٢٨هـ)؛ فإنه رحمه الله -إضافة إلى ما امتاز به من رسوخ علمي، وإحاطة بعلوم شتى- قد عمد إلى إبراز المرجعية الإسلامية والدفع عن حياضها، كما أنه ركّز كثيرًا على الأدوات الصحيحة التي من خلالها يتحقق الفهم القويم لهذه المرجعية؛ لا سيما فيما يتعلق بجانب الاعتقاد؛ فإنه الموجه الأول للتصورات وبناء الأفكار والضابط لحركتها، فاستفرغ في ذلك الوسع وتقصى فيه الغاية، وهو في هذا الغرض كان متوخياً مذهب من سبقه من أئمة الهدى، مقتفياً آثارهم، ومحتذياً مثالهم.

وقد وقع القصد في هذا الكتاب إلى إبراز المجهودات التي بذلها هذا العلم المبرز في هذا المنحى؛ من خلال بيان معالم التلقي والاستدلال في الشريعة عمومًا وفي جانب المعتقد على وجه أخص؛ وذلك باستقراء وتحليل ما دونه إزاء هذه القضية في شتى كتبه، ثم سبره وتقسيمه وعرضه على ما سيأتي بيانه.

ولما كان أساس التلقي قائمًا على مبدأ التسليم للوحي، وكان التسليم مستندًا إلى صحة الدليل في نفسه وانضباط الاستدلال به، **انعقد الباب الأول وهو: معالم التلقي العقدي عند ابن تيمية، لبحث هذه القضية؛ فتكون من فصول ثلاثة:**

الفصل الأول: التسليم المطلق للوحي.

الفصل الثاني: سبر الأدلة.

الفصل الثالث: نصوص الوحي محكمة.

وأما الباب الثاني فقد عالج قضية الاستدلال، من جهة الغاية منه؛ وهي تحصيل مراد المتكلم وقصده، والوسائل والأدوات المحصلة لهذه الغاية، ثم بيان الأنموذج الأمثل لتطبيق هذا المنهج؛ وتمثل هذا في سلفنا الصالح، فضلًا عما لأقوالهم من مزية ترقى لرتبة الحجية، وخُتم البحث فيه بالنظر في أبرز المعارضات المثارة على هذا المنهج وبيان طريق

الرد عليها؛ ليكون هذا الباب وهو: معالم الاستدلال العقدي عند ابن تيمية، قد تكون من هذه الفصول الثلاثة، وهي:

الفصل الأول: الحمل على مراد المتكلم.

الفصل الثاني: الأخذ بفهم السلف.

الفصل الثالث: دفع المعارضات الواردة على نصوص الوحي.

وبهذا يكون عقد الكتاب قد اكتمل انتظامًا، سائلًا الله تعالى أن يكتب له القبول والنفع، وأسأله سبحانه أن يثيب كل من بذل جهدًا أو نصيحة في سبيل تقويم هذا العمل، والحمد لله رب العالمين.

الباب الأول

معالم التلقّي العقدي عند ابن تيمية

الفصل الأول

التسليم المطلق للوحي

المبحث الأول

مفهوم التسليم ومُوجباته

المطلب الأول

مفهوم التسليم

النص الشرعي هو العلاقة الرابطة بين العباد ومعبودهم؛ فبه يعرف الخلق خالقهم، ومن خلاله أرشد الرب عباده إلى سبيل عبادته، ويبيّن لهم مآلهم بعد مماتهم؛ ولكون هذه الثلاث لا سبيل لتحصيلها إلا من خلال النص الشرعي؛ كان تعظيم النص والتسليم له الركيزة الأولى التي يقوم عليها بناء الإيمان.

والتسليم عند ابن تيمية يقوم على مبدأ: الاحتكام الكامل إلى ما ثبت من الوحي، والرضا التام به.

ومراداه بالاحتكام الكامل: الاستناد إلى ما ثبتت صحته من الوحي سواء كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً، والأخذ به دون تعضية أو تبعيض، والنظر في كليات الشريعة كما يُنظر في جزئياتها، واتخاذها منهاجاً، واعتقاد كمالها في مسائلها ودلائلها وأدوات فهمها، دون الحاجة إلى وسيط مستورد من ثقافة دخيلة، وليس المراد بالتسليم لنصوص الشريعة هو الإقرار بحجيتها فقط، فهذا لا يناع في من عرف حقيقة الإسلام، بل الاحتكام أعمق من ذلك.

وأما الرضا: فهو متمم لركنية الاحتكام في قاعدة التسليم، فلئن كان عمل الظاهر لا يتحقق إلا بالاحتكام، فإنه لن يصح إلا بالرضا.

إلا أنه يجدر في هذا السياق التأكيد على ثلاث قضايا ينبغي استحضارها:

الأولى: شمولية التسليم لجميع النصوص قطعية كانت أم ظنية، وهذا درء لتوهم خاطئ يقصر التسليم على الإيمان بالنصوص القطعية فقط؛ إذ التسليم شامل لجميع النصوص قطعية كانت أم ظنية، فالعمل بها جميعاً اعتقاداً وعملاً واجب.

الثانية: أن التسليم للنصوص لا يمنع من ذكر ما قد يرد في الذهن من إشكال إذا ما قصد الاسترشاد والفهم، لا سيما إذا كان مثار الإشكال نابغاً من نص آخر، وقد كان من دأب السلف عدم معارضة الوحي بمعقولات أو مظنونيات لا دليل عليها ولا أمانة، ويعدون هذا أصلاً من أصول الاستدلال والتلقي عند أهل السنة.

الثالثة: القول بالتسليم للوحي لا يتعارض مع الأخذ بما صح من مصادر الاستدلال الأخرى كالعقل، والفطرة، والقياس، والمصالح المرسلة، وغيرها، بل إن الشريعة حضت على ذلك وأمرت به، والأخذ بهذه المصادر هو في حقيقته أخذ بالوحي؛ لأن مآل هذه المصادر للوحي إما استمداداً أو احتكاماً.

المطلب الثاني

موجبات التسليم

تنوعت الدلالات السمعية والعقلية الموجبة للتسليم، ويمكن إجمال ما ذكره ابن تيمية في **خمس دلائل كلية توجب التسليم للوحي، وهي:**

الموجب الأول: أنه مقتضى دلالة العقل:

ليس في الوحي مسألة إلا والتسليم بها قائم على الدليل العقلي؛ وذلك أن المسائل التي ذكرت في نصوص الشريعة تنقسم -من جهة الاستدلال العقلي عليها- إلى نوعين:

النوع الأول: أن يكون الاستدلال العقل على المسألة مباشراً، والقرآن مليء بهذا، كما في إثبات وجود الله ووحديته في ربوبيته وألوهيته، وإثبات النبوة، وغير ذلك الكثير، والأدلة على هذا الجنس من المسائل عقلية؛ لأن صحتها علمت بالعقل، وشرعية؛ لكون الشرع هو من بينها ودل عليها وأرشد إليها.

النوع الثاني: أن تكون المسألة خبرية محضة؛ كتفاصيل ما يتعلق بالأمور الإلهية، والجنة والنار، وغيرها من الغيبات؛ فلا يمكن للعقل أن يدركها بنفسه، وهذا الجنس من المسائل قائم على الاستدلال العقلي؛ من جهة أن هذه الأخبار مما جاء به النبي ﷺ؛ وإثبات نبوته إنما

قام على الدليل العقلي، وإثبات النبوة متفرع عن الإيمان بوجود الله وربوبيته، وهذا أيضًا مما ثبت بالدليل العقلي، وكل ذلك قد أرشد إليه الوحي ونبه عليه.

الموجب الثاني: كمال الشريعة وشمولها:

أتم الله عز وجلّ لعباده هذه الشريعة وأكملها؛ فلا يحتاجون لغيرها أبدًا، ولا يحتاجون الى زيادة فيها، فلا تخلو حادثة واحدة عن حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال، وقد كان ابن تيمية حفيًا بهذا المعنى وحرص على توكيده في مناسبات شتى، ويمكن عرض استدلاله لهذا المعنى **من خلال رتبتين:**

الرتبة الأولى: إثبات كمال الوحي وشموله لكل ما يحتاج إليه العباد في أمور دينهم:

ومما استدل به لتقرير هذا المقصد ما يلي:

أولاً: النص على كمال الدين وتمامه.

ثانيًا: ذكر وظيفة الرسل عليهم السلام وهي البلاغ والبيان، ولا شك أن الأنبياء والرسل عليهم السلام قد بلغوا البلاغ الواضح في نفسه، والموضح لسبيل الحق والهداية.

ثالثًا: ما ورد من كون الكتاب جاء مبيّنًا لكل شيء ومفصلاً له، وبيان الكتاب لا يشترط فيه أن ينص على كل قضية بعينها؛ فإنه قد جاء عامًا يندرج تحته الكثير من الأفراد والقضايا التي لا يمكن حصرها.

رابعًا: بيان أن القرآن روح ونور وهدى وفرقان وشفاء، ولن تكون الهداية بكتاب الله إلا إذا كان كاملاً تاماً من جهة دلائله ومسائله.

خامسًا: وصف الوحي بأنه برهان؛ أي: الدليل القاطع للعدر، والحجة المزيلة للشبهة، وهو القرآن.

سادسًا: الأمر عند التنازع والاختلاف بالرد إلى الوحي، فالأمر بالرد إلى الكتاب عند التنازع دليل على كماله؛ إذ نزاعات الناس فرع عن آرائهم، وآراؤهم لا حد لها فهي متجددة، وفي هذا دليل على كمال الوحي وصلاحيته لكل زمان ومكان.

سابعًا: النص على ظهور الدين؛ بعلوه وفضله ونصره، ولن تكون حُجّة القرآن غالبية إلا إذا كانت تامة

ثامنًا: نصوص التحذير من الابتداع ومخالفة الشريعة، فإن الابتداع إحداث متعلق بالدين، فلولاً أن الشريعة كاملة لما حذرت من هذا الإحداث.

الرتبة الثانية: التأكيد على شمول الشريعة لمسائل أصول الدين:

لا شك إن ما سبق الاستدلال به في الرتبة الأولى يدخل فيه كل المسائل الشرعية، إلا أن التأكيد على هذه المسألة جرى لكون كثير من سجلات ابن تيمية كانت حول هذه القضية، ومما استدل به لتقرير هذه المسألة:

أولًا: أن الشريعة نصت على فروع الدين؛ بل على أدق وأهون الفروع كآداب قضاء الحاجة، فكيف لا تنص على أصول الدين وما يجب على الخلق أن يعتقدوه في خالقهم ومعبودهم سبحانه وتعالى، وما يتبع ذلك من أركان الإيمان به سبحانه؟! فهذا من باب أولى.

ثانيًا: توفر الهمم والدواعي على طلب العلم بمسائل أصول الدين؛ لأنها من أجلّ علوم الدين، وما كان كذلك فيمتنع شرعًا وعادة عدم بيان الرسول ﷺ له.

ثالثًا: أن المرء إذا دعا إلى شيء؛ فإن أول وأظهر ما سيدعو إليه هو أصوله؛ وعليه فالرسول ﷺ قد بين أصول هذا الدين لضرورة العادة.

رابعًا: إذا ثبت أن القرآن هدى وشفاء؛ فمن المحال في العقل والدين أن يكون الرسول ﷺ قد ترك أمر الإيمان ملتبسًا مشتبهاً فلم يبينه.

خامسًا: معلوم أن الشريعة قد جعلت الفوز والنجاة منوطًا باتباعها؛ فيلزم عن ذلك أنها قد بينت كل ما تحصل به النجاة.

سادسًا: أن العلم بمسائل الأصول؛ إما أن يكون من الدين أو لا يكون، ومن المعلوم قطعًا أنها من الدين؛ بل أهم ما في الدين، فإن كانت من الدين، فالدين قد بينه الله تعالى، فوجب أن تكون هذه المسائل مما بينه الشارع.

الموجب الثالث: هداية الوحي إلى الصراط المستقيم:

جاء الحق في نصوص الوحي خالصًا مِنْ أي شائبة تمنع من الاهتداء به؛ بل إن الهداية في المسائل الدينية لا تكون إلا بالوحي، ومن أوضح الآيات القرآنية التي قررت هذه الحقيقة وفصلتها قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) [البقرة: ١٨٥]؛ فقد وصف سبحانه كتابه بأنه: هدى، وبيّنات، وفرقان؛ **ولكل منها دلالة على ما نحن فيه:**

فأما البيّنات: فهي جمع بينة؛ وهي الأدلة والبراهين، وهذا شأن الأدلة؛ فإنها تكون بينة في نفسها؛ لأنها تنتهي إلى مقدمات ضرورية، كما أنها مبينة لغيرها، وهذا متحقق في نصوص الوحي؛ فإنها بينة في نفسها، فالتصديق بها يستند إلى الضرورة العقلية في منتهاها، وهي أيضا تبين الحق وتهدي إليه.

وأما الهدى: فهو مصدر هداه هدى؛ وهو بيان ما ينتفع به الناس، ويحتاجون إليه، وهو ضد الضلالة؛ والله تعالى وصف كتابه بأنه هدى؛ وهذا يتضمن أمرين: أنه عرّف العباد بمقصودهم ومعبودهم وهو الله تعالى، وعرفهم الطريق الموصول إليه فعلمهم طريق عبادته، ففي الهدى: بيان المعبود، وما يُعبد به.

والعلاقة بين البيّنات والهدى علاقة سبب ونتيجة؛ فالهدى هو النتيجة، والدليل الذي يوصل لهذه النتيجة هو البيّنات.

ثم وصف الله تعالى كتابه بوصف ثالث وهو: الفرقان، فهو المفرق بين الحق والباطل، والخير والشر ... إلخ؛ إذ الدليل لا يتم إلا بالجواب عن المعارض؛ فالأدلة قد تشتبه بما يعارضها، فلا بد من الفرق بين الدليل الدالّ على الحق، وبين ما عارضه، ليتبين أن ما عارضه باطل.

فالرسول ﷺ قد أرسل بالبينات والهدى، فبيّن الأحكام الخبرية والطلبية وأدلتها الدالة عليها، وبيّن المسائل والوسائل، وبيّن الدين، وبيّن أصوله التي يُعلم بها أنه دين حق، وبيّن الفرقان في ذلك.

ولا يرد على هذا الأصل: ضلالٌ مَنْ ضَلَّ وهو ينظر في نصوص الوحي فإن الناظر ربّما تعرض له عوارض خارجية كالهوى والجهل والعجز وغيرها تمنعه من الاهتداء أو كماله.

الموجب الرابع: أمر الشريعة بالتسليم:

تظافت النصوص تقريراً لهذا المعنى، وتنوعت أساليبها في البيان، **ومن ذلك:**

١. الأمر بالاستجابة لله تعالى ورسوله ﷺ، والتحذير من مخالفة أمر الله عزّ وجلّ.
٢. النهي عن التردد القلبي.
٣. الأمر بالتحاكم إلى الشريعة، ونفي الإيمان عمن ترك ذلك.
٤. الأمر بالأخذ بما جاء به الرسول ﷺ.
٥. الأمر بالرد إلى نصوص الوحي عند التنازع.
٦. النهي عن النظر في مصادر تشريع أخرى غير الوحي.
٧. الثناء على من استسلم وسلّم للشريعة.

الموجب الخامس: أن المتكلم بالوحي أعلم الخلق وأفصحهم وأنصحهم:

من المعلوم أن اجتماع القدرة التامة مع الإرادة الجازمة يوجب تحصيل المراد، وقد تحقق هذا لرسولنا الكريم ﷺ فكان أعلم الخلق بالله تعالى، وأنصح الخلق للخلق، وأفصحهم بياناً. فما بينه الرسول ﷺ من أمر الدين حصل به مراده من البيان، وما أراداه مطابق لعلمه، وعلمه أكمل العلوم.

وأما من سوى الرسول ﷺ؛ فهو إما أن يكون في علمه نقص أو فساد، وإما ألا يكون له إرادة في بيان ما علمه لعجز أو كسل أو خوف أو غير ذلك، وإما أن يكون بيانه ناقصًا عما استقر في قلبه من علم، فليس كل من علم شيئًا استطاع التعبير عنه.

المبحث الأول

ثمرات التسليم، وأسباب ضعفه

المطلب الأول

ثمرات التسليم

إذ تحلى العبد بالتسليم ظهر أثر ذلك على اعتقاده وسائر تصرفاته، **ومن المظاهر التي يهتدى بها على تحلي أصحابها بالتسليم:**

أولاً: رد التنازع في المسائل الشرعية إلى نصوص الوحي.

ثانيًا: الإيمان بجميع النصوص؛ من خلال الإيمان بجميع ما جاء به الوحي وعدم التمييز بين النصوص بحجة موافقتها للعقل أو الواقع أو غير ذلك، أو التفريق بين نصوص الكتاب والسنة.

ثالثًا: العناية بالنصوص ثبوتًا ودلالة؛ من خلال جمعها وحفظها وضبطها، والسعي في تحقيق دلالتها وتحرير معانيها، وعدم الاختصار على أحد الأمرين دون الآخر.

رابعًا: التوقف على النصوص؛ وذلك بالسير على ما أتت به النصوص، ففسير معها حيث سارت، ويقف معها حيث وقفت.

خامسًا: الاستغناء بأدلة الوحي، فلا يُطلب سبيل للهداية في المسائل الشرعية خارج عن الأدلة الشرعية؛ لما تقرر من كمال الشريعة واستيفائها لكل مطلوب.

سادسًا: الهداية والتوفيق للفرقان بين الحق والباطل.

سابعًا: السلامة من الاضطراب والتناقض؛ لكون الوحي متشابهًا يصدق بعضه بعضًا؛ ولذا كان من مزايا أهل السنة والجماعة أن كثيرًا مما يقررونه في المطالب العقدية مجمع عليه.

ثامنًا: تحصيل السعادة؛ فكلما كان العلم صوابًا كانت السعادة أعظم.

تاسعًا: زيادة الإيمان؛ فكلما ازداد المرء تسليمًا للنصوص انعكس أثر ذلك على قلبه وجوارحه وإيمانه، والمؤمنون في التسليم يتفاوتون بحسب تفاوتهم في العلم بالشريعة؛ فكلما كان المرء أعلم بالشريعة كان تسليمه أعظم.

المطلب الثاني

أسباب ضعف التسليم

يتفاوت المسلمون في تمسكهم بمبدأ التسليم على حسب قوة إيمانهم وعلمهم ويقينهم؛ فيزداد عند أناس ويضعف لدى آخرين، وإن كانوا جميعًا يتفقون على أصل التسليم بنصوص الوحي، **وفي هذا المطلب عرض لجملة من الأسباب الموجبة لضعف التسليم:**

أولاً: ضعف الحفاوة بالنصوص؛ إذ التعظيم للنصوص والتسليم بها يقوم أولاً على الإقرار بحجيتها والإيمان بثبوتها، ثم الإقرار بما دلت عليه والعمل به، فهذان هما ركني التسليم بالنصوص، ومن ثمَّ كان من أسباب ضعف التسليم تسلل الخلل إلى أحد هذين الركنين، ويمكن رصد صور الخلل فيما يلي:

١. عدم العناية بالنصوص من حيث جمعها وحفظها وتدوينها، وضبطها، وتمييز صحيحها من ضعفيها.
٢. توهين دلالتها؛ كأن تجعل كلها من قبيل الظن، فلا تفيد القطع، ولا تورث اليقين.
٣. إبطال معانيها الظاهرة؛ بحجة مخالفة العقل أو الواقع ومن ثمَّ تأويلها أو تفويضها.
٤. معارضتها بلا سلطان؛ والسلطان في الأمور الشرعية: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ.

٥. تعضيبتها؛ بحيث يؤمن ببعضها دون بعض؛ بحجة موافقتها للعقل أو الواقع، أو الإيمان بالقرآن وحده دون السنة.

ثانيًا: هجران الحقائق الشرعية؛ فالألفاظ والكلمات الشرعية تميزت بكونها جامعة محيطية عامة وشاملة لما كان متفرقًا ومنتشرًا في كلام الغير، وهي أيضًا حينما تدل على شيء فإنما تدل عليه بصفته المناسبة للحكم المذكور مع بيان وجه دلالاته.

ومع هذا الامتياز للحقائق الشرعية في ألفاظها ومعانيها إلا أن هناك من هجر هذه الحقائق، وهذا الهجران له صورتان:

الصورة الأولى: هجران المعاني، من خلال التلاعب في مضامين الألفاظ الشرعية وتفريغها من دلالتها، واستبدالها بمعانٍ مبتدعة لا علاقة لها باللفظ، ولا بالسياق.

الصورة الثانية: هجران الألفاظ؛ بأخذ المعاني التي تضمنتها هذه الألفاظ الشرعية وتسميتها بأسماء بدعية لا علاقة لها بالمسمى، والهدف من ذلك التصرف في المعاني الشرعية والتنفير منها.

وقد كان من آثار هذا الهجران:

١- حصول النزاع والخلاف بين المسلمين.

٢- التباس معاني الشرع وإضعاف الصلة بنصوص الشرع.

ثالثًا: الوقوع في الشك والحيرة والتناقض؛ إذ البعد عن نصوص الوحي وعدم العناية بها والارتكان إلى ما سواها من الأدلة طلبًا للهداية، مورث للحيرة والتناقض والاختلاف، وقد أدى هذا البعض إلى القول بتكافؤ الأدلة في نفسها؛ مما آل ببعضهم إلى الاشتغال بالشهوات فرارًا من جحيم التناقض والشك والاضطراب.

رابعًا: التقليد والتعصب؛ وهذا المسلك ذمه وحذر منه القرآن والسنة كثيرًا، فالحجة إنما هي لله تعالى ورسوله ﷺ لا لأحد من الناس؛ ولذا اتفق العلماء على أن المرء إذا عرف الحق؛ فلا يجوز له تقليد أحد في خلافه.

خامسًا: اتباع الهوى؛ وخطورته تتمثل في كموه في النفوس، وتحكمه في رغباتها وتوجهاتها، فربما تجد المرء يستدل بنصوص الشريعة ظنًا منه أنه يتبعها، وهو في حقيقته إنما تمسك برسومها دون حقائقها، ومشكلة الهوى أنه لا يتفرد بمظهر يمكن للناس أن يعرفوه به، فهو يتشكل لكل شخص بحسب ميوله ورغباته ومداخل نفسه.

سادسًا: ضعف التزكية والعمل؛ وذلك أن للعمل أثرًا في تحصيل العلم؛ بل إن الله يكشف للعالم العامل ما لا يكشفه لغيره ممن ضعف علمه؛ ولذا يظهر أن العمل يورث المرء إيمانًا و يقينًا لا يحصله إلا به، وكلما ازداد إيمان العبد و يقينه ازداد تمسكًا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ؛ وبناء عليه فإن العمل والتزكية من أعظم الروافد الإيمانية المدعمة لمبدأ التسليم.

الفصل الثاني

سبر الأدلة

تمهيد

البحث في الدليل بحث في منبع العلم وركنه الأساس؛ إذ العلوم كافة تستند إليه، فالمعرفة التي لا تستند إلى دليل لا يمكن أن تُسمى علمًا، ومن هنا اعتنى العلماء بالأدلة، وجعلوا المعرفة بها شرطًا للكلام في دين الله عز وجل؛ ولذا فلا غرو أن تكون هذه المسألة حاضرة عند ابن تيمية، لا سيما وهو يكابد كثيرًا من الأقوال التي تفتقر إلى ثبوت المدلالة عليها، ومن هنا كان له عناية ظاهرة بمسألة الدليل من جهة سبره، وتحريره، وبيان قواعده وضوابطه المفضية لصحة الاستدلال به.

المبحث الأول

تعريف الدليل، وأقسامه، ومظاهر عناية ابن تيمية به

المطلب الأول

تعريف الدليل

يطلق الدليل في اللغة ويراد به: الأمانة التي تبين الشيء وتدل عليه، أو ما فيه إرشاد ودلالة، وقد يُطلق على من يدل على الشيء كأهل العلم.

واختلف في إطلاق لفظ الدليل على الله من باب الإخبار؛ فمنع منه بعض أهل العلم كالباقلاني وابن عقيل، وأجازه الجمهور وهو اختيار ابن تيمية. ومن ذلك قول الإمام أحمد في الدعاء: (يا دليل الحيارى دُلّني على طريق الصادقين، واجعلني من عبادك الصالحين).

وقد يُطلق اسم المدلول على الدليل مجازًا.

أما في الاصطلاح: باستقراء كلام ابن تيمية نجده يعرف الدليل من خلال النظر في **اعتبارات ثلاثة:**

الأول: تعريف الدليل باعتبار معناه اللغوي، فيقول في تعريفه: (الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود).

والثاني: تعريفه بالنظر إلى وظيفته، فيقول: (وهو ما يكون العلم به مستلزمًا للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصولاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح).

والثالث: تعريفه باعتبار حقيقته وعلاقته بالمدلول، فيقول: (والدليل أبداً هو ما استلزم المدلول، فكل ما كان مستلزمًا للشيء كان دليلاً عليه).

المطلب الثاني

أقسام الدليل

للدليل عند ابن تيمية عدة تقاسيم تنوعت بحسب الاعتبار المنظور إليه، فمن ذلك:

التقسيم الأول: باعتبار الطريق الذي عُلم به، وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون خبراً محضاً، وهو ما يسمى بـ(السمعي)، وهو نوعان:

النوع الأول: الخبري الشرعي، وهو المتعلق بالمطالب الشرعية.

النوع الثاني: الخبري غير الشرعي، وهي الأخبار التي تُعلم بغير طريق الشرع كمرويات التواريخ وغيرها.

القسم الثاني: أن يكون عقلياً، وهو نوعان:

النوع الأول: العقلي الشرعي، وهو المتعلق بالمطالب الشرعية.

النوع الثاني: العقلي غير الشرعي، وهو المتعلق بالأمر غير الشرعية، كالصناعات من الطب وغيره.

يقول ابن تيمية: "كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذمّاً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به عُلم، وهو السمع أو العقل".

التقسيم الثاني: أنواع الأدلة الشرعية

حينما يورد الشرع أمراً أو خبراً فإنه يورده بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن يكون الطريق -أي: الدليل- عقلياً، أي: أن العقل يعلم صحته إذا بُه إليه، وهذا الجنس من الأدلة هو شرعي أيضاً؛ لأن الشرع أرشد إليه ونَبّه له.

وقد حكى الشيخ إجماع طوائف النظار على أن القرآن مشتمل على الأدلة العقلية في المطالب الدينية.

الطريق الثاني: أن يكون الدليل خبراً محضاً، بمعنى: أنه لا يُعلم إلا من خلال الخبر، وقد يُسمى هذا الجنس من الأدلة بالأدلة (السمعية) وذلك في مقابل العقلية.

والشرع دلّ على جميع ما يُحتاج إلى علمه بالعقل؛ على أكمل صورة صافية من الكدر الذي أتى به الفلاسفة والمتكلمون.

يقول ابن تيمية: "ويتبين بهذا التحرير أن ما خرج من العلوم العقلية عن مسمى الشرعية، وهو ما لم يأمر به الشارع ولم يدل عليه، فهو يجري مجرى الصناعات كالفلاحة والبنائية والنساجة، وهذا لا يكون إلا في العلوم المفضولة المرجوحة، ويتبين أن مسمى الشرعية أشرف وأوسع، وأن بين العقلية والشرعية عمومًا وخصوصًا، ليس أحدهما قسيم الآخر، وإنما السمعي قسيم العقلي".

التقسيم الثالث: أقسام الدليل باعتبار حكمه، وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة الشرعية -أي: ما شرع الاستدلال به-، وهي نوعان:

النوع الأول: ما أثبته الشارع ودل عليه، وهو أيضاً نوعان:

1. ما يُعلم بالعقل، ولكن الشرع نبه عليه وأرشد له، فهو عقلي شرعي.
2. ما لا يُعلم إلا بالخبر، وهو السمعي.

النوع الثاني: ما أباحه الشرع وأذن بالاستدلال به، ويدخل فيه: دلالة الموجودات وشهادتها على الخالق سبحانه وتعالى، وهذه الأدلة وإن لم ينص عليها القرآن تفصيلاً إلا أنه نبّه عليها.

القسم الثاني: الأدلة البدعية، وهي: التي حرمها الشارع؛ وذلك لعدة أسباب من ذلك:

١. أن يكون الدليل كذباً في نفسه، كأن تكون إحدى مقدماته باطلة؛ قال الله تعالى:

(أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) [الأعراف: ١٦٩].

٢. أن يكون المتكلم يتكلم بالدليل بلا علم به، وإنما تخرّصاً؛ قال الله تعالى: (وَلَا تَقْفُ

مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) [الإسراء: ٣٦].

٣. أن يكون جدالاً في الحق بعد ما تبين: (يَجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ)

[الأنفال: ٦]، أو جدالاً بالباطل: (وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ)

[الكهف: ٥٦]، أو جدالاً في آيات الله سبحانه: (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ

كَفَرُوا) [غافر: ٤].

التقسيم الرابع: باعتبار الكلية والجزئية، وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يدل على أمر معين، فلا يكون مدلول الدليل أمراً كلياً يشترك فيه جملة

من الأفراد، كدلالة الشمس على النهار، ودلالة آيات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم على

نبوته، وهذا الجنس من الأدلة أيسرها.

القسم الثاني: ما يدل على أمر كلي مشترك، والقياس المنطقي -وهو الشمولي- داخل

في هذا القسم.

التقسيم الخامس: باعتبار مأخذه -أي: الموضع الذي أخذ منه الدليل-،

وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون مأخوذاً من العقل، وهو النظر والاعتبار.

القسم الثاني: أن يكون الدليل مأخوذاً بطريق الإحساس والمشاهدة الباطنة والظاهرة.

القسم الثالث: أن يكون الدليل مأخوذاً من الخبر.

التقسيم السادس: باعتبار العلم به، وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون الدليل معلوماً ضرورة، كدلالة المخلوقات على الخالق، وهذا الجنس من الأدلة يكفي فيه مجرد تصويره، ولا يمكن أن يُستدل عليها؛ لأنها هي أصول الاستدلال.

القسم الثاني: أن يكون الدليل علم نظراً، أي: من جهة الاستدلال والاستنباط والكسب، فهذا الدليل لم يثبت ضرورة، وإنما أقيم الدليل على إثباته، فلما أثبت استُدل به على مطلوب آخر.

التقسيم السابع: باعتبار الوضع أو القصد، وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وهو الدليل الذي يدل بنفسه، وهذا الجنس من الأدلة قد يسمى بالدلالة (العقلية).

القسم الثاني: وهو الدليل الذي جعل دليلاً بدلالة الدالّ، وهذا الجنس من الأدلة قد يسمى بالدلالة (الوضعية)؛ لكونها إنما دلت بوضع واضح؛ كالإشارة باليد على الشيء، وكالأعلام التي نُصبت على الطرق.

المطلب الثالث

مظاهر عناية ابن تيمية بالدليل

من أوجه ومظاهر عناية ابن تيمية بالدليل ما يلي:

أولاً: إبرازه لمنزلة الدليل، والتأكيد على أهميته في إقامة الحق، وإبطال الباطل.

ثانيًا: بناء الكلام في المسائل العلمية على الأدلة الشرعية.

ثالثًا: عنايته بثبوت الأدلة الشرعية.

رابعًا: العناية بطرق فهم الدليل من خلال التأكيد على الأدوات الشرعية المحصّلة لفهم النصوص.

خامسًا: دفع الصّيال على نصوص الوحي من أهل الباطل، واعتبار ذلك من الجهاد في سبيل الله.

سادسًا: اهتمامه بالتمييز بين الدليل الصحيح والدليل الفاسد.

سابعًا: عنايته البارزة بذكر ضوابط الأدلة وقواعدها، وسمات ما صح منها.

ثامنًا: بيانه لاستدلالات أهل الباطل، ومناقشتها وتمحيصها.

تاسعًا: التأكيد على استحالة التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية السمعية؛ لأن: (أدلة الحق لا تتناقض).

عاشرًا: النص على استحالة التعارض الحقيقي بين الدليل السمعي الصحيح والدليل العقلي الصحيح.

الحادي عشر: بيان أن العمل بالدليل الصحيح الذي يُفضي إلى الحق مصدر للسعادة والهداية في الدنيا والآخرة.

المبحث الثاني

قواعد الدليل

إن ضبط الأصول والقواعد من أعظم المعينات على بلوغ الهدى، والبعد عن الاضطراب، والعدل مع المخالف؛ ولذا كان ابن تيمية شديد العناية بضبط القواعد المفضية إلى

تحقيق الأدلة في نفسها، وكذا الاستدلال بها، وتفعيل ذلك في أبحاثه وتقريراته ومناقشاته؛ لعظيم الأثر المترتب على ذلك.

والجهل بقواعد الأدلة وضوابطها، وتمييز صحيحها من فاسدها؛ يفضي إلى أمرين:
الأول: عدم بلوغ الحق وإدراك الصواب.

الثاني: الخلط بين الأدلة الصحيحة والفاسدة، وهذا يؤدي إلى الأخذ بالفاسد منها؛ مما يلزم عنه الجهل المركب في النظر.

والمراد هنا بقواعد الدليل: القواعد المتعلقة بجنس الدليل، أي: المعايير المعتبرة في إفضاء الدليل إلى المطلوب. فلا نعني القواعد المتعلقة بمصدر الدليل كقواعد الاستدلال المتعلقة بالقرآن والسنة ... ونحوها، ولا القواعد المتعلقة بعوارض الدليل كالعموم والخصوص ... ونحوها، فهذه غير مقصودة في هذا المقام.

المطلب الأول

ضابط الدليل وما يتفرع عنه من القواعد

ضابط الدليل هو: كونه مستلزمًا للمدلول. وهذا الضابط من أهم الضوابط وأوسعها، وأكثرها تكرارًا عند ابن تيمية؛ **وذلك لأمرين:**

١. أنه جوهر الدليل وصفته المميزة له عن غيره، وبه تتفاضل الأدلة قوة أو ضعفًا، قبولًا أو ردًا.
٢. لأنه الشرط الذي به يتحقق الاستدلال، وبفقدانه لا يمكن أن يحصل الاستدلال، ولا فهم للأدلة.
٣. لأن من حقق هذا الضابط وأحسن تنزيله فسيستقيم له استدلاله، وتزول عنه كثير من الإشكالات المتعلقة بالمسائل المختلف فيها أو المشكلة.
٤. أنه يعتبر ضابطًا أو قاعدة كلية تدرج في ضمنها جملة من القواعد المتفرعة عنها.

وعلى هذا فحقيقة الاستدلال ترجع إلى إثبات التلازم بين أمرين: أحدهما دليل، والآخر مدلول، ونقض الاستدلال يقوم على إثبات بطلان هذه الملازمة.

والكلام على هذا الضابط من خلال أمور:

الأمر الأول: معنى اللزوم

المراد باللزوم هنا: الارتباط العقلي بين اللازم والملزوم؛ بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر دائماً - وهو الأصل - أو غالباً.

الأمر الثاني: درجات التلازم

التلازم بين الدليل والمدلول له درجتان:

الأولى: أن يكون التلازم قطعياً، وهو الذي لا ينفك فيه اللازم عن الملزوم بحال، كلزوم دلالة المخلوقات على الله عز وجل.

الثانية: أن يكون التلازم ظنياً، وهو الذي يكون اللزوم فيه ظاهراً يفيد الظن، أي: أنه ربما يتخلف في بعض الحالات، كلزوم بعض الدلالات المستنبطة التي يذكرها العلماء من بعض الأدلة.

الأمر الثالث: بيان معنى الملزوم واللازم

الملزوم هو: الدليل، وأما اللازم فهو: المدلول، وهو يطلق على معنيين: الحكم، ومحل الحكم.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) [النساء: ٢٣].

فالملزوم: هو الآية، **والحكم:** التحريم، **ومحل الحكم:** الأمهات ومن ذكر معهن في الآية.

الأمر الرابع: طريقة معرفة التلازم بين الدليل والمدلول

العلم بالتلازم بين الدليل والمدلول موقوف على تصور ثلاثة أمور معًا، وهي:

الأول: تصور الدليل وفهم معناه.

الثاني: تصور المدلول عليه.

الثالث: تصور وجه الملازمة بين الدليل والمدلول، واستحضارها في الذهن.

الأمر الخامس: ما يحترز عنه بقيد التلازم في الدليل

حينما يجعل التلازم قاعدة من القواعد الواجب تمثيلها في الأدلة، فإنه بهذا يصبح شرطًا وقيّدًا، وهذا القيد يحترز به عن عدة صور:

الأولى: ألا يكون الدليل مستلزمًا للمدلول؛ لأنه إذا لم يستلزمه فلن يكون دليلًا عليه.

الثانية: وجود ضد المدلول في الدليل، بمعنى: أن يتضمن المدلول معنى يناقض المعنى المستفاد من الدليل.

الثالثة: الأمور الاتفاقية - وهي: الأمور التي لا تدوم ولا تكثر - لا تعتبر في الدليل؛ لأنها غير لازمة له.

الرابعة: أن وجود المعارض الخارجي للزعم الدليل لا يمنع من تسميته دليلًا على الصحيح.

الأمر السادس: القواعد المتفرعة عن هذا الضابط

القاعدة الأولى: الدليل يجب طرده:

الطرد: هو الملازمة في الثبوت، بمعنى: أنه كلما وجد الدليل وجد المدلول، ويسمى الاطراد بـ(الدوران الوجودي).

القاعدة الثانية: الدليل لا ينعكس:

العكس: هو الملازمة في الانتفاء، بمعنى: أنه إذا انتفى الدليل انتفى المدلول، ويسمى بـ(الدوران العدمي)، والمراد هنا: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول، فإن الشيء قد يوجد ولا نعلم دليله.

القاعدة الثالثة: إذا تلازم الدليل والمدلول فكلُّ منهما دليلٌ على الآخر:

إذا كان التلازم من الجانبين -أي: من جانب الدليل والمدلول- فإن كلاً منهما حينها يصبح دليلاً على الآخر، وتعتبر هذه القاعدة استثناء من القاعدة السابقة.

القاعدة الرابعة: من الممتنع تناقض الدليل والمدلول:

تناقض اللازم والملزوم محالٌ عقلاً؛ لأن ثبوت الملزوم -وهو الدليل- يقتضي ثبوت اللازم -وهو المدلول-، والقول بتناقضهما يعني أنهما لا يجتمعان، وهذا يتنافى مع مفهوم الدليل والمدلول.

القاعدة الخامسة: يمتنع ثبوت دليل بلا مدلول، ومدلول بلا دليل:

إذا وجد دليل فلا بد من أن يكون له مدلول يدل عليه، وكذا إذا وجد مدلول فلا بد من أن يكون له دليل يدل عليه.

القاعدة السادسة: يلزم من تحقق الدليل تحقق المدلول:

الدليل إذا تحقق ووجد فإنه يجب حينها وجود المدلول، بمعنى: تحقق العلم به، وليس المراد وجوده الخارجي، كما أنه لا يجوز أن يتخلف المدلول عن دليله بحال من الأحوال مادامت الشروط متوافرة والموانع منعدمة.

القاعدة السابعة: الدليل مختص بالمدلول:

هذه القاعدة مرتبطة بالسابقة، بل إنها متفرعة عنها، ومفادها: أن هذا المدلول المتحقق يجب أن يكون معيناً قد اختص الدليل به.

القاعدة الثامنة: انتفاء المدلول دليل على انتفاء الدليل:

سبق معنا أن الدليل يكون مطرداً، بمعنى: أنه إذا وجد الدليل وجد المدلول؛ وعليه: فإذا عُدِمَ الدليل فلم يوجد لزم منه عدم الدليل الذي جعل مقابلاً لذلك المدلول المعين؛ إذ لو كان تَمَّ مدلول لوجد دليل يرشد إليه.

القاعدة التاسعة: دليل الشيء مشروط بتصور المدلول عليه ووجه الملازمة بينهما:

وهذه القاعدة وإن كانت الإشارة إليها قد سبقت، إلا أنه من الضروري التأكيد عليها؛ لأن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعد تصورهما، وتصور وجه التلازم بينهما، ويكون هذا بإدراك الصورة في الذهن من غير حكم عليها بنفي أو إثبات.

القاعدة العاشرة: الدليل لا يكون أعم من الحكم:

إذا كان المدلول بمعنى: الحكم فإن الدليل حينها لا يكون أعم.

القاعدة الحادية عشرة: الدليل يكون مساوياً لمحل الحكم أو أعم منه:

إذا كان المدلول بمعنى: محل الحكم -أي: المحكوم عليه- فإن الدليل يجب أن يكون مساوياً لمحل الحكم، أو أعم منه، فلا يكون أخص من محل الحكم.

المطلب الثاني القواعد المكملة

في المطلب السابق كان الحديث عن ضابط الدليل، وما يتفرع عنه من قواعد، وهذه القواعد تعتبر بمثابة العمود الفقري المكونة للدليل، وفي هذا المطلب سنعرض لجملة من **القواعد المكملة** والتي يحسن مراعاتها واعتبارها في النظر إلى الدليل.

القاعدة الأولى: الدليل كاشف للحكم:

حقيقة الدليل: أنه معرّف بالمدلول؛ وذلك أن الناظر فيه يستبين له -بعد النظر في الدليل- العلم بالمدلول، ولا يصح أن يكون الدليل منشئاً وموجدًا للمدلول.

القاعدة الثانية: لكل دليل صفات ذاتية قائمة به:

لكل دليل صفات تقوم بذاته، وهذه الصفات تفيد العلم بمدلوله، فمن كان علمه بهذه الصفات قطعياً كان علمه بمدلول الدليل قطعياً، ومن كان علمه بها ظنياً كان علمه بالمدلول كذلك.

والمراد بالصفات الذاتية هنا: ما يقوم بالدليل من صفات ومعانٍ لا تنفك عنه، كأن يكون عاماً أو خاصاً، مطلقاً أو مقيداً، مجملاً أو مبيناً إلى غيرها من الأوصاف التي ضبطها الأصوليون في باب دلالات الألفاظ.

القاعدة الثالثة: أدلة الحق لا تتناقض:

إذا وُجد دليلان صادقان فلا يجوز أن يكون مدلول كلٍّ منهما يناقض مدلول الآخر من كل وجه.

القاعدة الرابعة: بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة:

إذا ثبت بطلان دليل ما على حكم، فلا ينبغي التعجل وإصدار الحكم، فربما أن هناك أدلة أخرى صحيحة تثبت الحكم.

القاعدة الخامسة: الدليل هو دليل، سواء استدل به أم لم يستدل به:

هذه القاعدة مفيدة في الاستدلال من جهة أن الدليل على حكم معين لا يقتصر على ما ذكره السابقون، فقد يكون الحكم الثابت له أدلة أخرى لم تذكر، فيذكر المتأخر ما لم يأت به المتقدم.

القاعدة السادسة: الدليل غير المدلول:

لا بد من أن يكون بين الدليل والمدلول مغايرة، فالمدليل ليس هو المدلول، وهذا لا يعني أنهما متناقضان كما سبق، ولكن التلازم لا يكون إلا بين شيئين متغايرين.

القاعدة السابعة: حصول المقصود من الدليل تابع لصحة الدليل في نفسه:

من يريد الاستدلال على مطلوب ما، فلا بد أن يقيم على مطلوبه دليلاً صحيحاً في نفسه.

القاعدة الثامنة: الدليل متبوع لا تابع:

إذا ثبت كون الشيء ما دليلاً فالواجب اتباعه، بغض النظر عن المستدل، حتى ولو كان على دين آخر؛ لأن الحجة في الدليل نفسه.

المطلب الثالث

القواعد المتعلقة بالاستدلال

الاستدلال بوجه عام لفظ فيه إجمال كما يقرره ابن تيمية، فإنه يدل على معنيين:

أحدهما: القدرة على التعبير عن قواعد وطرائق نظم الأدلة، وكيفية الجواب عن الممانعات والمعارضات، ومعرفة الاصطلاحات الخاصة التي وضعها أهل علم الجدل.

الثاني: نفس طلب العلم بالشيء، وطلب النظر فيما يدل عليه، وهذا مركوز في فطر الناس، وما منهم من أحد إلا وعنده نوع استدلال وجدل بحسب ما هداه الله إليه.

أما الاستدلال عند الأصوليين؛ فله عدة معانٍ يهمنها ما كان بمعنى: طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلى المطلوب، أو يقال: هو طلب الدليل. فالاستدلال متعلق بفعل المستدل، لا الدليل في نفسه، وإن كان بينهما ترابط.

وفي هذا المطلب سيكون الاهتمام بالقواعد المتعلقة بالاستدلال في نفسه، دون النظر إلى ما يُستدل به، فلن يكون التعرض لقواعد الاستدلال بالقرآن أو بالسنة ... ونحوها، ولا إلى القواعد المتعلقة بعوارض الدليل كالعموم والخصوص ... ونحوها، فهذه لها مقام آخر.

وتجدر الإشارة إلى أن قواعد الاستدلال متأخرة عن قواعد الدليل، فإذا ما صح الدليل حينها يُنظر في قواعد الاستدلال الضابطة لطريقة تناول الدليل وكيفية التعامل معه.

القاعدة الأولى: الأدلة الضرورية يستدل بها لا لها:

الأدلة الضرورية: هي ما يستوي الناس في إدراكها، والضروري أو البديهي: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، فبمجرد تصور طرفيه وتوجُّه النفس إليه فإنه يحصل العلم به. وهذا الجنس من الأدلة يُستدل به لا له، وهذه الأدلة هي الأصل الذي تستند عليه كل الأدلة النظرية.

القاعدة الثانية: لا يمكن إبطال الدليل الضروري بالنظري:

الضروريات هي أصل النظريات، فلو قُدح في الضروريات؛ لكان ذلك قدحًا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات.

القاعدة الثالثة: العلم النظري لا بد له من دليل:

ما سوى الضروريات -وهي: النظريات- لا بد لها من دليل ينظر فيه.

القاعدة الرابعة: الواجب على من يريد أن يستدل بشيء ما أن يبين صحته في نفسه ودلالته على المطلوب:

قال ابن تيمية: (والمستدل بالحديث عليه: أن يبين صحته، ويبين دلالته على مطلوبه).

القاعدة الخامسة: العلم الحاصل من الدليل مرتب على شيئين: تحقق الدلالة فيه، وإدراكها:

من ينظر في دليل طالبًا تحصيل العلم منه، فيجب أن يتوفر في نظره **أمران:**

١. أن يكون الدليل نفسه مشتملاً على الدلالة على المطلوب، فإذا لم يشتمل فلا يمكن الاستدلال به حينها على المطلوب.

٢. إدراك الدلالة، وهذه يتفاوت الناس فيها، فالبعض قد يدرك الدلالة على وجه اليقين، والبعض على سبيل الظن، وقد لا يدركها بعضٌ آخر، فيكون الدليل في حق هؤلاء كالمعدوم.

القاعدة السادسة: لا يكفي في الاستدلال إيراد الدليل، بل لا بد من بيان دلالاته:

لا يكفي في الاستدلال لمسألة ما إيراد دليلها فقط، بل لا بد من تقرير هذا الدليل، وبيان وجه الاستدلال به على الوجه الأمثل.

القاعدة السابعة: ذكر الدليل يكون بحسب حال المستدل له:

حينما يريد المرء أن يثبت مسألة لأحد، وهذه المسألة لها أكثر من دليل، فالواجب عليه حينها أن يستدل بالدليل الموافق لحال من أمامه.

القاعدة الثامنة: النافي عليه الدليل كالمثبت:

الدليل لازم للمستدل، سواء في حال الإثبات أو النفي، فيما عدا الضروريات كما سبق.

القاعدة التاسعة: العلم بدلالة الدليل تبطل أي معارض له:

إذا علم المستدل بثبوت الدلالة لدليل معين، فإن علمه بتلك الدلالة مبطل لأي دلالة تخالفه؛ لأن الدليل لا يدل على الشيء وعلى ضده.

القاعدة العاشرة: تمام الاستدلال يكون بدفع المعارضات:

من يستدل بدليل على مطلوب، فالواجب عليه إذا وجدت معارضات تحول دون تمام الاستدلال به، وتوهمها طائفة من الناس؛ أن يدفع هذه المعارضات.

القاعدة الحادية عشر: يشترط للاستدلال صحة نظم مقدماته:

من يريد أن يستدل على مطلوب، فالواجب عليه أن يُنظم ويُرتب مقدمات الدليل على وجه منتج؛ لأن اختلال النظم يؤدي إلى فساد الاستدلال، وإن كانت المقدمات صحيحة في نفسها.

القاعدة الثانية عشر: عدم العلم بالدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول:

إذا جهل المستدل الدليل على مدلول ما؛ فهذا لا يعني عدم المدلول، كما أن الدليل المعين إن كان ظنيًا فلا يلزم أن يكون مدلوله ظنيًا، فربما تتضافر أدلة أخرى على هذا المدلول ليكون قطعياً.

القاعدة الثالثة عشر: لا ينبغي أن يُستدل على الأظهر البين بالأخفى:

إذا كان المدلول أمرًا ظاهرًا جليًا فسيكون ظهور الدليل كظهور مدلوله، ولا ينبغي حينها أن يجنح المستدلُّ إلى الأدلة الخفية المشتبهة ليستدل بها على أمر جلي.

القاعدة الرابعة عشر: مقدمات الدليل تكون بحسب الحاجة:

مقدمة الدليل: هي ما يتوقف عليه صحة الدليل، كمقدمات القياس ونحوها، وهذه المقدمات منها ما يكون ضروريًا فيُدرَك بمجرد تصويره فلا يحتاج إلى أن يستدل عليه، ومنها ما هو نظري فيحتاج إلى استدلال وتقرير.

القاعدة الخامسة عشر: كلما كانت الحاجة للدليل أشد كان ظهوره أعظم:

هذه القاعدة مفيدة في الرد على من حصر أدلة معرفة الله ووجوده وكذا دلائل صدق النبي ﷺ في أدلة محدودة، مع أن الحاجة لمعرفة الله وصدق النبي ﷺ شديدة.

المبحث الثالث

القطع والظن في الاستدلال العقدي

تتفاوت الأدلة في دلالتها على المطلوب، فهناك أدلة تفضي إلى مدلولها على جهة القطع، وهناك أدلة هي أدنى من ذلك؛ ولذا كان من الضروري على من يخوض في مسالك الاستدلال عامة والعقدية منها على وجه الخصوص التمييز بين رتب الأدلة، ودلالتها على مطلوبها، وكذا التمييز بين رتب المسائل وما تتطلبه من دلائل.

المطلب الأول المسائل العقدية

وهي على نوعين:

النوع الأول: مسائل يشترط في أدلتها العلم -أي: القطع واليقين-، وهي المسائل الأصول الكبار كالإيمان بوجود الله تعالى وصفاته ووحدانيته في ربوبيته وألوهيته، وكالإيمان بالنبوة والكتب والملائكة والقدر واليوم الآخر. وكما تقرر فالدليل لا بد من أن يكون مفيداً لليقين والقطع؛ ولهذا كان من أبرز المآخذ التيمية على الأدلة الكلامية في هذه المطالب أنها جاءت طويلة ودقيقة، وعليها اعتراضات كثيرة، فضلاً عما أشكل منها وأورث مخالفات في أصول الاعتقاد.

النوع الثاني: مسائل لا يشترط في أدلتها العلم بل يكفي فيها الظن -أي: غلبته-، سواء كان الظن في الثبوت أم الدلالة، مثل: رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج، وغير ذلك الكثير، ويدخل في هذا الجنس: المسائل العقدية التي وقع فيها خلاف بين أهل السنة، فإن من يختار أحد الأقوال؛ فغاية ما يصل إليه غلبة الظن ولا يمكنه القطع في ذلك، مع التأكيد على أن المصيب في هذه المسائل واحد.

وهذا الجنس من المسائل وإن قلنا بأن الظن فيه مقبول فهذا من حيث الأصل، ويشار إلى أمور:

الأول: أن هذا التقرير فيه مباينة لما يشترطه أهل الكلام من وجوب القطعية في كل مسائل أصول الدين، وهذا بخلاف ما يقرره ابن تيمية رحمه الله؛ فإنه يفرق بين المسائل؛ من حيث اشتراط القطع أو الظن، كما سبق بيانه.

الثاني: أن مسائل العقيدة ليست كلها من أصول الدين؛ بل إن منها ما هو كذلك، ومنها ما هو من الفروع، فأصول الدين جنس يشمل مسائل عقدية وفقهية وغيرها، وكذا الفروع.

الثالث: أن من مسائل هذا الباب ما أصبح قطعياً للإجماع عليه، وهذا ليس لكونه مما يشترط فيه القطع، وإنما لأن الأدلة جاءت فيه قطعية.

المطلب الثاني الأدلة العقدية

وهي باعتبار القطع والظن لها حالتان:

الأولى: أن يكون الدليل قطعياً؛ أي: قطعي الثبوت والدلالة.

فالواجب اعتقاد موجهه -أي: مدلوله- علماً وعملاً، وأنه لا يسوغ فيه الاختلاف، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة.

الثانية: أن يكون الدليل ظنياً، وله ثلاث صور:

١. أن يكون الدليل قطعي الثبوت، ظني الدلالة.

٢. أن يكون الدليل ظني الثبوت، قطعي الدلالة.

٣. أن يكون الدليل ظني الثبوت، ظني الدلالة.

وحكم هذا النوع من النصوص -في الصور الثلاث-: وجوب العمل به، سواء كان الحكم عقدياً أو عملياً.

ولا يرد على هذا التأصيل ما ذمه الله عزّوجلّ من اتباع الظن، وذلك أن العلم له رتبتان: الرتبة الأولى: أن يُعلم الشيء على جهة القطع، أي: ألا يحتمل النقيض، وهذا ما يسمى بـ(اعتقاد الرجحان)، ولا خلاف في كون هذه الرتبة من العلم.

الرتبة الثانية: أن يُعلم بالشيء على جهة الظن، وليس المراد هنا أن تصوره أو حكمه على هذا الشيء مشكوك فيه قد استوت فيه الاحتمالات عنده؛ بل المراد أن المجتهد حينما اختار هذا القول أو الرأي فإنما اختاره ورجحه بناء على ما قام لديه من الأمارات والقرائن والبيانات التي أعانته على ترجيح هذا القول، وإن كان الحق في نفس الأمر قد يكون في غير هذا القول الذي رجحه، ولكن الواجب على المجتهد في مثل هذه الحال هو هذا؛ أي أن المجتهد اعتقد أن الصواب في هذا القول؛ بناءً على ما ترجّح لديه، فهذا الحكم مستند إلى علم لا إلى ظنّ.

ولمزيد إيضاح يقال: المسائل المظنونة لها درجتان:

الأولى: ألا يعلم المجتهد الراجح فيها وتستوي عنده فيها الاحتمالات، فهذا هو الظن الذي نهى الشرع عن اتباعه، وحكم المجتهد في هذه الحال كالمقلد.

الثانية: ألا تستوي عنده الاحتمالات؛ بل يترجح له منها رأي، فهذا علم يجب عليه اتباعه، وهو المراد بالكلام في الرتبة الثانية.

ونختم الكلام عن الأدلة الظنية في مجال البحث العقدي بعدد من التنبيهات:

الأول: أن ما بُسِّط تقريره فيما سبق متعلق بدلالة الدليل المعين على مدلوله، ولكن حينما نبحث المسألة، فلا ينبغي الاقتصار على دليل واحد؛ بل لا من جمع الأدلة. وفائدة التقسيم المذكور معرفة رُتب الأدلة، وهو مَعْقَد مهم من معاهد فقه الشريعة.

الثاني: أن الأدلة الظنية ربما تتضافر على دلول معين، فتنتهض به ليندرج في سلك المسائل المقطوع بها.

الثالث: قد يكون المدلول المستفاد من دليل ظني مما أجمع عليه، فيكون حينئذٍ مقطوعاً به، وكثير من مسائل الاعتقاد مجمع عليها، فلا يؤثر حينئذٍ القول بظنية الأدلة.

الرابع: قد يكون أصل المسألة مجمع عليه، وإنما الظن وقع في أحد فروع هذه المسألة، وهذا الظن لا ينبغي له أن يسري إلى الأصل.

الخامس: كون الشيء قطعياً أو ظنياً هذا من الأمور النسبية الإضافية، فربما يقطع أحد بشيء لمزيد علم تحصّل عنده، بخلاف آخر لم يبلغه ذلك العلم فلا يبلغ به إلى القطع.

الفصل الثالث

نصوص الوحي محكمة

تمهيد

تعد مسألة إحكام نصوص الوحي من المسائل التي أخذت حظًا وافراً من البحث عند العلماء متقدمهم ومتأخرهم، وما زالت هذه القضية مثار بحث ونقاش، إلا أن الملاحظ على جملة من هذه الأبحاث عدم وصولها إلى ضابط محايد نابع من داخل الشريعة؛ فكثير منها ينطلق من محور الذاتية، جاعلاً منه معياراً يحتكم إليه؛ ولذا كانت الحاجة ملحة إلى وجود ضابط ومعيّار محايد، يفرق الناظر في النصوص به بين المحكم والمتشابه منها.

ومن هنا تظهر أهمية المعالجة التيمية لهذا الموضوع، والتي اتسمت بالحياد التام، والمعالجة المتزنة، والاستقراء الشرعي.

المبحث الأول

ليس في القرآن ما لا يُعلم معناه مطلقاً

المطلب الأول

تقرير هذا الأصل وأدلته

المسألة الأولى: تقرير الأصل

لما بدأ الخوض في مسائل الصفات والقدر، وظهر الانحراف فيها، توهم بعض الناس أن معنى التأويل -على قراءة الوقف- في قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) [آل عمران: ٧] هو: العلم بالمعنى -أي: التفسير-، أو أنه التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين؛ وهو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به، وليس للتأويل في هذه الآية معنى آخر سواهما، ولما رأوا أن المشهور عن جمهور السلف الوقف على قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) زعموا أنه لا يعلم معنى هذه النصوص إلا الله تعالى.

فأخذوا يطرقون هذه المسألة ويبحثونها تحت لقب: "هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يُعلم معناه؟"، أو "ما تُعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم"، أو "هل يُدرك معنى المتشابه؟".

والحق أنه (لا يجوز أن يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه؛ كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ)، ولا يُعرف هذا القول عن أحد من السلف، وإنما قال كثير منهم: إن الوقف على قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)، ولكن لم يريدوا المعنى الذي ذكره هؤلاء؛ وإنما أرادوا الحقيقة والكيفية كما سيأتي.

والقول بأن القرآن كله معلوم المعنى لا يعني أن الكل يعرف معناه، فقد يخفى على بعض العلماء شيء ويعلمه غيرهم، ولا يصح أن يُجعل هذا الأمر ذريعة للقول بأن في كتاب الله سبحانه وتعالى ما لا يُعلم معناه؛ غاية ما في الأمر أن ذلك إنما كان لنقص في علم المستمع، وكتاب الله عز وجلّ منزّه عن هذا القصور، كما أن القول بأن القرآن كله معلوم المعنى لا يعني أن جميع ألفاظه على درجة واحدة من الظهور، فقد يظهر للناظر في بعض المواطن ما تكون معرفته بدلالة يقينية، وتكون في مواضع أخرى ظنية.

وبذا يظهر تفصيل الجواب عما إذا سألنا: هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟

فالجواب يكون على النحو الآتي:

١. فإن أراد السائل بأن القرآن مشتمل على ما لا سبيل لبعض الناس إلى العلم به؛ لقصور في الناظر، فذلك ممكن.
٢. وإن أراد أنه لا سبيل لأحد مطلقًا إلى معرفة معناه وتفسيره، فهذا غير واقع.
٣. وإن أراد بأنه لا سبيل لأحد إلى معرفة حقيقة وكيفية وهيئة ما استأثر الله بعلمه، كعلم وقت الساعة، أو حقيقة وكيفية صفات الله تعالى ونحو ذلك، فلا سبيل لنا إلى العلم بذلك.

المسألة الثانية: أدلة هذا الأصل

أطال ابن تيمية رحمه الله في تقرير أدلة هذا الأصل، وأفاض في الاستدلال له، وسيكون إيراد هذه الأدلة من خلال ذكر المعاني والمقاصد الكلية للأدلة، **ويمكن إجمال ما قرره في عشرة مقاصد، هي:**

الأول: تصريح السلف بمعرفة تفسير القرآن ومعناه، وحضهم على تعلم معانيه.

الثاني: تفسير الصحابة والتابعين للقرآن، وعدم امتناعهم عن تفسير آية من كتاب الله إذا كان يعلم معناها.

الثالث: ذم الله تعالى لمن يقرأ القرآن ولا يفهم معناه.

الرابع: أن الله تعالى بين الغاية من إنزال الكتاب، وهي تدبره والتفكر في معانيه وألفاظه، واتباع ما جاء فيه، وهذا لا يكون إلا بعد العلم بمعناه.

الخامس: ما نقله الصحابة عن النبي ﷺ من طريقة تعلمهم منه.

السادس: تفريق السلف بين: مفهوم التأويل - وهو الحقيقة الخارجية -، والتفسير - وهو العلم بمعاني نصوص الوحي -.

السابع: أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ بالبلاغ المبين، وجعله منذراً بهذا الكتاب العظيم، وأخبر عن وظيفته وهي تبينه للناس، ونحن لا نشك، بل نشهد أن الرسول ﷺ قام بالرسالة كما أمره الله، فيكون بيانه للوحي قد كمل وتم.

الثامن: أن الله تعالى وصف كتابه بأوصاف عدة، من ذلك: أنه تبيان لكل شيء، وهدى، ورحمة، ونور ... وغيرها، وهذه الأوصاف لا يمكن أن تكون إلا إذا كان معناه معلوماً.

التاسع: أن الله تعالى أخبر في كتابه أنه إنما يرسل الرسل بلسان أقوامهم ليبينوا لهم الحق، فيفهمه الناس عنهم.

العاشر: أن الله جعل كتابه حكماً بين المتنازعين، ومردداً عند الاختلاف، وهذا لن يتحقق إذا كان معناه غير مفهوم، أو فيه قصور.

المطلب الثاني

الجواب عن شبهات المخالفين

الشبهة الأولى: الزعم بأن المتشابه غير معلوم المعنى

وقد احتجوا على ذلك بالوقف على قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) [آل عمران: ٧].

ووجه احتجاجهم بالآية ما يلي:

١. أن التأويل هنا بمعنى التفسير، أو بمعناه عند المتأخرين، وهذا لا يعلمه إلا الله.
٢. أن الله تعالى قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء التأويل، وذلك في قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) [آل عمران: ٧].
٣. أن النبي ﷺ ذم مبتغي المتشابه؛ فقال: (إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم)؛ ولهذا ضرب عمر رضي الله عنه صبيغ بن عسل لَمَّا سألَه عن المتشابه.
٤. ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بحكمه وبمتشابهه ولا يعلمونه).

الجواب: أما احتجاجهم بقراءة الوقف: فقراءة الوقف صحيحة بلا ريب، وهي القراءة المشهورة عن جماهير السلف، ولكن لا تصح نسبة هذا الرأي للسلف لما يلي:

١. إجماعهم على أن القرآن معلوم المعنى؛ بل إن منهم من تكلم في تفسير القرآن كله كابن عباس رضي الله عنهما.
٢. أن المراد بالتأويل على قراءة الوقف هو الحقيقة الخارجية التي يؤول إليها الشيء، فالיום الآخر وصفات الله تعالى المذكورة في نصوص الوحي معلومة المعنى، ولكن حقيقتها -أي: كيفيتها- غير معلومة، وهذا هو التأويل.
٣. كما أن تخصيص الراسخين في العلم بالذكر في آية آل عمران يفيد علمهم بمعرفة المعنى والتفسير؛ ولذا قال عقيب ذلك: (وَمَا يَدَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ).
٤. ومما يدل على أن المتشابه معلوم المعنى؛ سبب نزول هذه الآية؛ فإنها نزلت في وفد نصارى نجران حينما احتجوا بضمائر الجمع التي عبر الله بها عن نفسه نحو

قوله تعالى: (إنا) و(نحن)، واحتجوا أيضًا بنحو قوله: (كلمة)، و(روح) في قوله تعالى: (وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ) [النساء: ١٧١] على أن عيسى عليه السلام إله، وهذه الألفاظ معلومة المعنى إجمالاً، مع أن الله سمي ما تمسك به هؤلاء النصارى متشابهًا.

• أنه أثر عن بعض السلف الوقف على قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) فيكون الراسخون ممن يعلم تأويله.

وأما احتجاجهم بأن الله تعالى قرن ابتغاء الفتنة بالتأويل، وذم النبي ﷺ لمبتغي المتشابه، وصنيع عمر رضي الله عنه مع صبيغ بن عسل، فليس لهم فيه حجة؛ لأن الذم إنما وقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة؛ طلبًا للشبهات، واللبس على المؤمنين وإضلالهم، أو ابتغاءً لتأويله؛ بتفسير القرآن على ما يريدون، تحريفًا له وفق أهوائهم، فهؤلاء يطلبون المتشابه ويقصدونه دون المحكم، وهذا حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن، وهؤلاء هم الذين عناهم النبي ﷺ بقوله: (إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم)،

وهذا كصنيع صبيغ بن عسل؛ فإنه قصد بالسؤال عن المتشابه الفتنة، وهذا كمن يورد أسئلة وإشكالات على كلام الغير، ويقول: ماذا أريد بكذا؟! وغرضه التشكيك والطعن فيه، ليس غرضه معرفة الحق؛ ولذا ضربه عمر رضي الله عنه، وأما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ويزيل ما عرض له من الشبه، وهو عالم بالمحكم متبع له، مؤمن بالمتشابه، لا يقصد فتنة؛ فهذا لم يذمه الله تعالى، وهكذا كان الصحابة رضي الله عنهم.

الشبهة الثانية: الاحتجاج بالحروف المقطعة في أوائل السور؛ من حيث كونها غير معروفة المعنى.

الجواب:

١. المنع من كون هذه الأحرف كلامًا؛ فهذه الأحرف ليست كلامًا منظومًا تامًا من الجمل الاسمية والفعلية؛ فلا تدخل في مسمى الآيات كما هو الحال عند أهل مكة

والمدينة والبصرة، بخلاف أهل الكوفة الذين عدوها آية، وبكل حال: فهي أسماء حروف يُنطق بها، مثل ما ينطق بحرف الألف فيقال: ألف، وحرف الباء؛ فيقال: باء، وهذا كأسماء العدد؛ واحد، اثنان، ثلاثة، وهذه كلها غير معربة؛ فإنَّ الإعراب إنما يكون بعد العقد والتركيب، وهذه غير مركبة، وعلى هذا التقدير تكون هذه الحروف قد أنزلت لجِكم أخرى غير الخطاب.

٢. التسليم بأن هذه الأحرف كلام، ولكن السلف قد تكلموا في معاني هذه الحروف، وكلامهم في ذلك مشهور.

٣. أن هذه الدعوى يلزم منها أن الرسول ﷺ لم يكن عالمًا بمعناها، وليس لمدعي ذلك دليل.

الشبهة الثالثة: احتجاجهم بما روي عنه ﷺ: (إن من العلم كهية المكنون، لا يعرفه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله).

الجواب:

أن هذا الأثر ليس له إسناد صحيح، وإن صح دل على أن من الناس من يعلم المتشابه، فيكون دليلاً عليهم لا لهم.

الشبهة الرابعة: أن الله تعالى قد أمرنا بأفعال لا نعلم حكماتها؛ فيقاس على ذلك الأقوال؛ بأن الله عز وجل قد خاطبنا بأقوال لا نعرف حكماتها ولا معناها، والجامع في ذلك هو أن الطاعة فيما لا تعرف حكمته أتم.

الجواب:

١. أن الأعمال والأفعال المأمور بها ينتفع بها العامل، ويحصل بها المقصود، وإن لم يعرف العامل الحكمة منها، بخلاف الأقوال التي يخاطب بها الناس؛ فلا يمكن أن يُنتفع بها إلا بمعرفة معناها.
٢. أنه يجوز أمر الناس بأعمال ينتفعون بها، وإن لم يعرفوا حكمتها، كما يقع ذلك من المؤدّب والوالد والطبيب، وأما مخاطبة الناس بكلام لا سبيل لهم إلى فهمه، فهذا لا يفعله أحد من العقلاء.
٣. أن القول بأن الطاعة فيما لا تُعرف حكمته أتمّ، غير مسلّم؛ بل معرفة الحكمة التي يحبها الله تعالى، فالامتثال فيه والطاعة أتمّ.

المبحث الثاني

المُحكّم والمتشابه

المطلب الأول

المراد بالمُحكّم والمتشابه

المسألة الأولى: المراد بالمُحكّم والمتشابه في اللغة

أولاً: المُحكّم:

مأخوذ من مادة (ح ك م) وهي بمعنى: المنع. فالحكم هو المنع من الظلم، ومنه الحكمة؛ لأنها تمنع صاحبها ما لا يليق به. ويأتي الإحكام أيضًا بمعنى: الإتقان.

ثانيًا: المتشابه:

التشابه: هو التماثل بوجه دون وجه. كقول الله تعالى في وصف ثمر الجنة: (وَأَنْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا) [البقرة: ٢٥] أي: متفق المناظر، مختلف الطعوم.
إلا أن التشابه بين الشيئين قد يؤول إلى الالتباس والغموض كقول القائل: "شَبَّهْتُ عَلِيًّا": إذا لبست الحق بالباطل.

المسألة الثانية: المراد بالمُحكّم والمتشابه في الشرع:

جاء وصف القرآن تارة بأنه مُحكّم كله، وأنه متشابه كله، وتارة أخرى بأن بعضه مُحكّم وبعضه الآخر متشابه، ومن ثم يمكن تقسيم المحكم والمتشابه في القرآن إلى قسمين:

القسم الأول: الإحكام والتشابه العام

وصف الله كتابه بأنه كله مُحكّم، أي: أنه متقن، ووصفه بأنه كله متشابه، أي: متفق غير مختلف يصدق بعضه بعضًا، وهذا التشابه يعم القرآن، كما أن إحكام آياته يعمه كله، فلا تعارض بين الوصفين.

القسم الثاني: الإحكام والتشابه الخاص

كثُر حديث ابن تيمية عن هذا القسم؛ لتعارض الوصفين، ولكثرة الخائضين فيه؛ ولأن البعض قد اتخذ من حديث القرآن في هذا الأمر دهليزًا لينفذوا من خلاله لتمرير أقوالهم الفاسدة؛ وذلك أن الله وصف بعض كتابه بالإحكام في مقابل البعض الآخر الموصوف بالتشابه، وقد التبس الأمر على جملة من الناظرين، وحاروا في الضابط المميز بين الإحكام والتشابه بهذا المعنى الخاص، وكان لابن تيمية عناية بتحرير هذا الأمر، وتوجيه أقوال السلف لتظهر متسقة مكتملة لا تناقض بينها، ومن خلال تتبع لكلامه ظهر أنه يقسم الإحكام والتشابه في كتاب الله إلى تقسيمين باعتبارين؛ ومدار تقسيمه يقوم على آيتين من كتاب الله من خلالهما حرّر الشيخ الكلام في مسألة الإحكام والتشابه في كتاب الله:

إحدهما: قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) [الحج: ٥٢].

وأما الأخرى: قول الله سبحانه: (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 مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) [آل عمران: ٧].

فأما التقسيم الأول: فهو باعتبار النسخ

ومدار هذا التقسيم على ما ورد في سورة الحج، فإن الله تعالى جعل المُحكّم في مقابل المنسوخ، ومن ثمّ فالمُحكّم بهذا الاعتبار هو: الناسخ، والمتشابه هو: المنسوخ. وهذا

القول مأثور عن ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، والسدي، وغيرهم، وكثير من عبارات السلف تدور على هذا المعنى.

والنسخ باصطلاح السلف -وهو المراد هنا- يشمل كل رفع، أو يقال: كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح، فيشمل النسخ باصطلاح السلف: ما يلقيه الشيطان، وإلقاء الشيطان قد يكون في: نفس لفظ المبلّغ، أو في سمع المبلّغ، أو في فهمه، (فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) ويشمل أيضًا هذا التبيين: تخصيص العام، وتقييد المطلق، والمجمل، والمشارك، فتبينه نسخ له، ويشمل أيضًا: النسخ باصطلاح المتأخرين، وهو رفع حكم الخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه.

فعلى هذا يكون المتشابه هو ما يلقيه الشيطان في الخطاب أو معناه، أو العام قبل تخصيصه، والمطلق قبل تقييده والمجمل أو المشترك قبل تبيينه، وكذا المنسوخ باصطلاح المتأخرين.

ويكون المحكم هو بقاء التنزيل بعد رفع ما يلقيه الشيطان، وهذا صادق على القرآن بأكمله، وكذا العام بعد تخصيصه، والمطلق بعد تقييده، والمجمل أو المشترك بعد تبيينه، والناسخ؛ ومن ثمّ يكون الراسخون في العلم ممن يعلم المتشابه بهذا المعنى.

التقسيم الثاني: باعتبار العلم به

ومدار هذا التقسيم على آية آل عمران السابق ذكرها، وفي قراءة الآية وجهان كلاهما صحيح:

الوجه الأول: الوقف على قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) [آل عمران: ٧] وهي قراءة جمهور السلف، والتأويل هنا بمعنى: العاقبة والحقيقة التي يؤول إليها الشيء.

الوجه الثاني: الوصل، بحيث يكون الوقف على قوله: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) [آل عمران: ٧]؛ أي: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، والتأويل هنا بمعنى: التفسير والعلم بالمعنى. وهي مأثورة عن جملة من السلف منهم: مجاهد، والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، وهم ينقلون ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما.

ولا يصح أن يحمل لفظ التأويل في الآية على معناه عند المتأخرين وهو: صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المرجوح لقريظة؛ لأنه معنى حادث، لم يكن معروفًا للسلف ولا في اللغة.

وبالتالي يكون معنى الإحكام والتشابه بهذا الاعتبار ما يلي:

فالمُحكّم: هو ما يمكن العلم به، والقرآن كله مما يمكن العلم به، وإن كان العلم به غير متحقق في كل آحاد الناس، إلا أن الأمة بمجموعها لا يخفى عليها شيء من معاني القرآن.

وأما المتشابه: فهو يتنوع إلى نوعين باعتبار العلم والجهل المطلق والنسبي:

فالنوع الأول: المتشابه الحقيقي:

وهو ما لا يمكن العلم بتأويله مطلقًا، وهذا مما استأثر الله بالعلم به، والمراد بالتأويل هنا: الحقيقة والعاقبة التي يؤول إليها الشيء، وهذا هو التشابه الحقيقي، وهو مما أنزله الله تعالى، وقد دل على هذا النوع من التشابه قراءة الوقف من آية آل عمران، وهي الوقف على قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) [آل عمران: ٧]، والمراد بالتأويل على هذه القراءة: العاقبة والحقيقة الخارجية.

والتشابه هنا لا يعود إلى المعنى، بل يعود إلى تحقق الأمر في الخارج -وهو التأويل-، وعليه فلا يتعلق التشابه بمعنى الألفاظ، وإنما بحقائقها الخارجية. مثل قيام الساعة، فالمعنى معلوم ولكن الوقت -وهو تأويلها- مجهول لنا.

ووجه تسمية هذا النوع من الآيات متشابهًا ظاهر؛ إذ التشابه هو التماثل من وجه دون وجه.

وهذا القول في معنى التشابه في آية آل عمران هو المأثور عن جابر بن عبد الله، والشعبي، وسفيان الثوري، وهو اختيار الطبري، والقرطبي، ونسبه ابن الجوزي للجمهور.

النوع الثاني: المتشابه الإضافي:

وهو التشابه العائد إلى الناظر، والتشابه بالإضافة إلى الناظر ينقسم إلى قسمين:

١. تشابه معين، والتشابه فيه متعلق بالخطاب نفسه بمعنى: أن التشابه فيه واقع في اللفظ بعينه وذاته، أي: في حال تجرده عن جميع القرائن، **ويدخل في هذا النوع:**

-الألغاز المشتركة: وهي اللفظ الواحد المدال على حقيقتين مختلفتين فأكثر، كما في بعض الأسماء نحو (القرء) فيُطلق على الحيض والطهر.

-المُجمل ونحوه مما يحتاج إلى بيان من خارج الخطاب أو داخله.

والتشابه بهذا المعنى وإن كان ذاتيًا إلا أنه مقرون بالإحكام والبيان، فليس في القرآن ما لا يُعلم معناه مطلقًا.

٢. تشابه مطلق، والتشابه فيه متعلق بالمخاطب، فالمخاطب بسبب قصوره وعجزه ربما يشته عليه المعنى، وتبعية ذلك على المخاطب والناظر، لا على المتكلم، ووقوع الاشتباه هنا لا يتعلق بنوع معين من الألفاظ؛ كما هو الحال في التشابه المعين، فإن نصوص الوحي في الجملة عرضة لأن تشته على الناظر؛ لطروء العوارض المانعة من الفهم عليه.

ووقوع الاشتباه في هذين النوعين عائد إلى المعنى لا إلى الحقيقة الخارجية كما في التشابه الحقيقي، وقد دل على هذا النوع من التشابه قراءة الوصل في آية آل عمران إذ الموقف فيها يكون على قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) [آل عمران: ٧]، أي: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، والمراد بالتأويل على هذه القراءة: التفسير، وهو مروي عن بعض السلف، وعلى هذا فيكون مآل هذا القسم إلى الإحكام.

ووجه تسمية هذا النوع بالمتشابه هو ما سبق من معاني المتشابه في اللغة وأنه يأتي بمعنى الغموض والالتباس مما يُشكل فهمه على الناس.

ويجدر التنبيه إلى أن المتشابه بمعنى المنسوخ في التقسيم السابق مندرج ضمن التشابه الإضافي هنا؛ وذلك لأن آيات القرآن محكمة، وحصول اللبس من جهة المعنى -ويدخل فيه: إلقاء الشيطان، وعدم معرفة المخصص والمقيد والمبين والناسخ- راجع للناظر، لا إلى نفس اللفظ.

ومن خلال ما سبق من التقاسيم يتضح أنها من اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد.

المطلب الثاني

أثر تحرير معنى المَحْكَم والمتشابه في الشرع

أولاً: بطلان القول بأن المتشابه غير معلوم المعنى:

سبق التقرير بأنه لا يوجد في القرآن ما لا يُعلم معناه مطلقاً؛ ومن ثمّ فلا يصح أن يُدعى بأن المتشابه غير معلوم المعنى، والذي دعا بعض الطوائف إلى ادعاء ذلك هو تعلقهم بقراءة الوقف على قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) [آل عمران: ٧]؛ ظانين أن المراد **بالتأويل هنا**: التفسير، أو معناه عند المتأخرين، وقد سبق بيان بطلان هذه الدعوى.

والصواب: أن المتشابه إن أُريد به التشابه الحقيقي، فهذا لا يعلم تأويله -أي: حقيقته- إلا الله تعالى؛ وهذه قراءة الوقف، وإن أُريد به النسبي، فهذا يعلمه الراسخون؛ وهذه قراءة الوصل.

ثانياً: المغايرة بين الإحكام والتشابه في آية آل عمران على درجتين:

يقول الله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) [آل عمران: ٧] فالناظر في الآية يظهر له التمييز بين الآيات المحكمة وكذا المتشابهة، بدلالة (مِنْهُ) وقوله: (وَأُخَرُ)؛ وذلك أن قوله تعالى: (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ) يُفيد أن بعض القرآن محكم؛ حيث إن "مِنْ" هنا للتبعيض، وعلى هذا سيكون البعض الآخر مغايراً لهذا القسم، وهو ما عبرت عنه الآية صراحةً بقوله تعالى: (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) أي: إن التشابه مغاير للإحكام، **ولكن هل المغايرة بينهما على درجة واحدة؟ الجواب: أن في ذلك تفصيل بناء على قراءة الوصل والوقف:**

١. فعلى قراءة الوقف على قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) تكون المغايرة حقيقية؛ فالآيات المتشابهة هي الآيات التي أخبرت عن الغيبات مما لا نعلم تأويله -أي: حقيقته-. وبالتالي فالآيات المحكمة مما نعلم تأويله كآيات الأحكام والآداب والقصص وغيرها.

٢. وأما على قراءة الوصل، فتكون المغايرة نسبية؛ أي: إن كل شخص قد يكون المحكم عنده متشابهاً عند غيره، كلٌ بحسب علمه وفهمه.

ثالثًا: نصوص الصفات متشابهة باعتبار وغير متشابهة باعتبار آخر:

نصوص الصفات معلومة المعنى بإجماع السلف؛ ومن ثمّ فلا يصح أن يُطلق القول فيها بأنها متشابهة بمعنى: أن معناها غير معلوم، أو غامض وملتبس، بدليل أنهم تكلموا في تفسيرها، أما إذا أريد بالتشابه عدم العلم بحقيقتها وكيفيتها -أي: تأويلها- فهي متشابهة بهذا الاعتبار.

رابعًا: المرجع في المتشابهات إلى نصوص الشريعة:

المعيار في معرفة التشابه من الإحكام هو الشريعة، ولا يصح أن يحكّم في نصوص الشريعة مصدرٌ سواها، كما تفعله بعض الطوائف الذين حكّموا عقولهم وجعلوها المعيار في معرفة وتمييز الإحكام والتشابه.

ولذا فمن حصل له التشابه النسبي أي: الغموض ولبس معاني التنزيل؛ فالواجب عليه الرجوع إلى النصوص المحكمة من الشريعة نفسها، لا من خارجها، يقول الله تعالى واصفًا الآيات المحكمات: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) [آل عمران: ٧] أي مرجعه وأصله والمفزع عند الحاجة.

خامسًا: الصواب في الحكمة التي من أجلها أنزل المتشابه:

كثير ممن يخوض في الكلام على المتشابه يقصد به: ما لا يعلم معناه مطلقًا، أو يعني به: ما لا يتفق مع مذهبه؛ ومن ثمّ فالناظر عندهم أمام موقفين:

الأول: إما أن يؤمن باللفظ مجردًا عن المعنى، وهم المفوضة؛ ومستندهم في ذلك قراءة الوقف في آية آل عمران، ويقصدون بالتأويل: التفسير، أو معناه عند المتأخرين، وهؤلاء يجعلون الحكمة من إنزال المتشابه: الابتلاء والاختبار.

الثاني: أن يسعى لمعرفة معاني ألفاظ نصوص الوحي، ولكن المعنى عندهم خلاف ما يدل عليه ظاهر اللفظ، ومعتمدهم قراءة الوصل، والتأويل عندهم بمعنى: صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المرجوح لقريئة، وهؤلاء يظنون أن المتشابه هو الملبس والغامض،

ويقرون أن ما وافق مذاهبهم فهو المحكم، وما خالفها فهو المتشابه؛ ومن ثمّ فلا بد من البحث عن معنى المتشابه.

وبناءً على هذا التأصيل، يحكون الحكمة التي من أجلها أنزل المتشابه؛ فيزعمون أن الله جعل الوصول إلى معرفة معنى المتشابه متعسراً؛ ليضاعف به أجر الناظر، ولأن العوام لا تحتمل عقولهم المعاني التي ينسبها هؤلاء لله تعالى، ومن ثمّ استعمل القرآن تعابير تناسب ما يتخيله العوام ويتوهمونه، وتكون هذه التعابير مقرونة بما يدل على الحق الصريح! تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وكلا الفريقين -المفوضة والمتأولة- يجعلون نصوص العقائد كالصفات والمعاد وغيرها من قبيل المتشابه، على تفاوت بينهم في ذلك.

وكلا الفريقين وقع في خطأ منهجي وهو: الخطأ في تصور معنى التشابه، وظنهم أن التشابه النسبي -والذي بمعنى الغموض والالتباس- مما أنزله الله جل جلاله، وهذا التصور غير صحيح.

والصواب في الحكمة التي من أجلها وُجد المتشابه في نصوص الوحي أن يُقال بالتفصيل:

١. **فإن أريد بالمتشابه: التشابه النسبي،** فهذا النوع لم ينزله الله تعالى؛ ومن ثمّ فلا يصح أن يقال: إن الله جل جلاله امتحن عباده بهذا الجنس من التشابه؛ إذ التشابه عائد إلى الناظر، وكلُّ يحصل له تشابه وإحكام بحسب ما أوتيته من علم وفهم.
٢. **وأما إن أريد بالتشابه: التشابه الحقيقي،** الذي استأثر الله جل جلاله بالعلم بتأويله -أي: حقيقته-؛ كنصوص الصفات والوعد والوعيد، فهذا مما يصح أن يُقال فيه: إن الله جل جلاله امتحن عباده بالإيمان والتصديق به، وهذا النوع لا يجوز البحث عن تأويله؛ لأن تأويله لا يعلمه إلا الله جل جلاله.

سادسًا: التفصيل في علم الراسخين بتأويل المتشابه:

في آية آل عمران قراءتان كما سبق -كلاهما صحيح-، وبناءً على القراءتين يكون التفصيل في علم الراسخين بتأويل المتشابه:

١. **فعلى قراءة الوقف** على قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)؛ فالراسخون لا يعلمون تأويل المتشابه؛ لأن المراد بالتشابه هنا: الحقيقي، وبالتأويل: معرفة الحقيقة، وهذا مما استأثر الله سبحانه به؛ بل لا يجوز البحث عن تأويله أصلاً.
٢. **وعلى قراءة الوصل**، بحيث يكون الوقف على قوله: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، يكون الراسخون ممن يعلم تأويل المتشابه، على أن المراد بالتشابه هنا: النسبي، وبالتأويل: التفسير.

الباب الثاني

معالم الاستدلال العقدي عند ابن تيمية

الفصل الأول

الحمل على مراد المتكلم

تمهيد

إن الفهم السليم للكلام لا يُقاس بمجرد عقل ألفاظه وتراكيبه؛ بل إن ذلك يكون بالإدراك السليم لمراد المتكلم من كلامه، وما لم يُحسن المخاطب إدراك مراد المتكلم فلن يستطيع فهم خطابه؛ لأن مدلول اللفظ تابع لقصد المتكلم وإرادته.

ومن هنا كان الأخذ بمراد المتكلم وحمل الكلام عليه واجبًا، وقد كان اهتمام ابن تيمية بهذه القضية بارزًا؛ لعظيم أثرها في فهم الكلام، كما أنه كان معنيًا بالرد على الطوائف التي أغفلت اعتبار هذا الأصل في التعامل مع نصوص الشريعة، **والتي يمكن حصر المواقف التي تبنتها في اتجاهين:**

الأول: من يزعم أن المتكلم - وهو هنا الله ورسوله ﷺ - لم يبين مراده من كلامه، وهم أهل التجهيل (المفوضة).

الثاني: من ينسب للمتكلم غير ما أراد، وهم أهل التخييل من الفلاسفة، وأهل التأويل من سائر فرق أهل الأهواء.

المبحث الأول

البيان النبوي

لا يتم الاستدلال بنصوص الشريعة وتحصيل فهمها على الوجه المطلوب إلا حين تؤخذ نصوصها على هيئة نص واحد، وينظر فيها على وفق ما تقرر في قواعد الاستدلال، وبهذا يحصل البيان من الله ورسوله ﷺ.

ومن هنا كان حمل الآية القرآنية على نظائرها من الآيات من أبلغ الطرق التفسير، فإن المتكلم أدرى بكلامه، ومن أبلغ طرق التفسير القرآن حمله على البيان النبوي، فرسولنا الكريم ﷺ هو المفسر الأول للقرآن، وهو المرجع المقدم فيه؛ دل على ذلك النص والإجماع، ومما قرره ابن تيمية في هذا الصدد أن الرسول ﷺ بلغ معاني القرآن كما بلغ ألفاظه، وكثيرًا ما يؤكد هذا المعنى، **ولعل السبب في ذلك:**

١. ما رآه من إعراض أهل البدع عن هذا الأصل، والركون إلى مصادر أخرى يفسرون بها القرآن، وهم وإن زعموا أنهم يفسرون القرآن بمقتضى دلالة اللغة ونحو ذلك؛ إلا أنهم في الحقيقة يفسرونه بما يوافق ما اعتقدوه مسبقًا، بل إن الرجوع إلى اللغة مع توفر التفسير النبوي لا ينبغي أن يُطلق فيه الأمر.
٢. الرد على المفوضة المذنب زعموا أن نصوص الصفات غير معلومة المعنى، وأن الصحابة كانوا غير عارفين بمعاني تلك النصوص؛ وذلك أن إثبات البيان النبوي لهذه النصوص يجتث هذه البدعة من أصلها.
٣. أن التفسير النبوي يدل على أن القرآن كله معلوم المعنى، وفي هذا رد على من زعم أن نصوص الصفات ونحوها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه.
٤. إثبات علم السلف بمعاني نصوص القرآن كله، ومنها نصوص الصفات؛ فإن السلف هم نقلة التفسير النبوي.
٥. الرد على من لا يأخذ بالسنة المبيّنة لحكم ما سكت عنه القرآن كالخوارج وغيرهم.
٦. أنه لا يوجد في تفسير القرآن ما أخفاه الرسول ﷺ عن بعض الصحابة وعلمه بعضهم عن قصد.

المطلب الأول

المراد بالبيان النبوي

أصل البيان: الكشف والظهور. **والبيان:** إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب.

والقرآن منه ما هو بيّن في نفسه؛ فهذا لا يحتاج إلى إيضاح وإظهار؛ كما في لفظ السماء والأرض ... ومن القرآن ما يحتاج إلى بيان، وهذا مما اضطلع الرسول ﷺ ببيانه، فالرسول ﷺ بيّن معاني القرآن كما بيّن ألفاظه، بل بيانه لمعاني القرآن كان أبلغ من ألفاظه.

ومراد ابن تيمية بالبيان النبوي للقرآن هو: كل قول أو فعل أو تقرير صدر من النبي ﷺ يمكن أن يستفاد منه في فهم القرآن.

وما يزيد من فهم رأي ابن تيمية في هذه المسألة اعتبار ما قرره فيما يلي:

الأول: أن التفسير النبوي لا يعني أن النبي ﷺ قد فسر كل لفظ وتركيب في القرآن، بل إن ابن تيمية انتقد هذا المسلك؛ إذ البيان إنما يكون على الوجه الذي يحصل به كشف المعنى الذي يحتاج إلى بيان.

الثاني: أن البيان النبوي لا يشمل الكلام في المسائل النحوية والصرفية والبلاغية، وكذا تعليل الأحكام؛ لأن معرفة المراد بالنص الشرعي غير موقوف على ذلك.

الثالث: أن البيان النبوي لا يشمل ما لا يُحتاج إلى معرفته كلون كلب أصحاب الكهف .. فهذا مما لا يُفيد، وإن كان النقل قد يأتي ببعض ذلك، وأما ما كانت فيه فائدة، وللمسلمين به حاجة؛ فإن الله نصب على معرفة الحق فيه دليلاً.

الرابع: أن تلقي الصحابة للبيان النبوي وفهم ما جاء به النبي ﷺ ليس على درجة واحدة، فبعضهم أعلى من بعض، فهم في ذلك على درجات.

الخامس: أن البيان قد يحصل على جهة العموم دون التفصيل، إذا كان التفصيل لا أثر له في المعنى.

السادس: أن القول بالبيان النبوي للقرآن لا يمنع من الاستنباط؛ إذ الاستنباط متفرع عن المعنى الأصلي للنص القرآني.

وبعد هذا قد يثار إشكال مفاده: لو أن الرسول ﷺ قد علم الصحابة كل معاني القرآن؛ للزم من ذلك ألا يختلفوا، أما وإنهم قد اختلفوا فهذا دليل على عدم بيان الرسول ﷺ لكل القرآن.

وقد أجاب ابن تيمية عن ذلك بعدة أجوبة، وهي تعود إلى المعاني الآتية:

الأول: أن سبب الخلاف لا يُشترط أن يكون في عدم البيان النبوي، بل قد يكون لأسباب أخرى كخفاء الدليل، أو الذهول عنه، وغير ذلك.

الثاني: أن غالب اختلافهم تنوع لا تضاد، والخلاف الحقيقي أو المعنوي الذي وقع بين الصحابة في التفسير قليل جداً، والحق لا يخرج عما اختلفوا فيه؛ وإلا للزم منه غياب الحق عن الأمة في عصر من العصور، بل وهو أشرف العصور.

الثالث: أن وقوع الخلاف في بعض المسائل القليلة لا يعني إلغاء الحكم عن الأعم الأغلب.

المطلب الثاني

ألفاظ القرآن بالنسبة للصحابة، وكيفية انتقال معانيها

كانت ألفاظ القرآن بالنسبة للصحابة حينما خاطبهم النبي ﷺ بالقرآن **على نوعين:**

الأول: ما لا يمكن أن يُدرك إلا ببيان من النبي ﷺ، وهذا كالأسماء الشرعية كالإيمان وغيرها.

الثاني: ما يعرفه الصحابة بمقتضى لغتهم كالأرض والسماء ونحوها، أو بمقتضى عرفهم كاسم البيع والنكاح ونحوها، فهذا وإن كان الرسول ﷺ لم يشرحه ويفسره بلفظه، إلا أنه حينما قرأ عليهم القرآن علم أنهم لم يفهموا من هذه الألفاظ إلا المعاني المتقررة في لغتهم أو عرفهم، فهذا إقرار من النبي ﷺ لما فهمه الصحابة، وهو بمثابة البيان النبوي.

والمراد هنا مجمل الصحابة، وليس كل فرد من أفرادهم؛ إذ قد يفهم بعضهم بعض النصوص خطأ، ولكننا نقطع بأن من الصحابة من فهم النص على وجهه، وهذا من أسباب وقوع الخلاف بينهم وإن كان قليلاً.

وقد استخدم ابن تيمية هذا المسلك في الرد على التأويلات البعيدة، كالتأويلات الباطنية التي حملت ألفاظ القرآن الظاهرة على غير محملها المعروف في اللغة، كما في لفظ الشمس والقمر وغيرها، **فابن تيمية حينما رد هذه التأويلات ردّها من جهتين: من جهة أنها غير معلومة للعرب، ولا يدل عليها سياق الكلام، ومن جهة أخرى: أنها مخالفة لإقرار النبي ﷺ لهذه المعاني على وفق المعهود في لسان العرب الذي نزل عليهم القرآن.**

ويرد على هذا التقرير سؤال وهو: إذا كان نقل معاني القرآن كنقل ألفاظه، فهل كل معاني القرآن متواترة كألفاظه؟

يقرر ابن تيمية أن المتواتر من معاني القرآن هو ما اتفق عليه منها؛ فكل معنى من معاني القرآن اتفق المسلمون عليه فهو مما تواتر عندهم عن نبيهم، ويدخل في هذا التواتر: المعاني الظاهرة المعلومّة باللغة كالشمس والقمر، ويدخل فيه أيضاً: معاني نصوص الاعتقاد، فإنها مما اتفق على معناه الصحابة، وإن وقع الخلاف ففي نصوص قليلة جداً، والحق لا يخرج عما اختلفوا فيه.

بل إن ابن القيم قرر أن غالب معاني القرآن والحديث مما أجمع عليه الصحابة والسلف، وعلى هذا تكون غالب معاني القرآن والسنة منقولة إلينا نقلاً متواتراً.

المطلب الثالث

أدلة ابن تيمية على ما قرره في مسألة البيان النبوي

الدليل الأول: قول الله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل: ٤٤] والمراد بالبيان هنا: بيان التلاوة -أي: الألفاظ- وبيان المعاني؛ بإيضاح المجمل منها، والمشكل ونحو ذلك، ويكون أيضاً بتأكيد هذه المعاني وتقريرها لترسخ في النفوس.

الدليل الثاني: عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: (إنا أخذنا القرآن عن قوم، فأخبرونا أنهم كانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يجاوزوهن إلى العشر الآخر حتى يعلموا ما فيهن من العلم، قال: فتعلمنا العلم والعمل جميعًا)، وهذا فيه دلالة على أن النبي ﷺ كان إذا علم الصحابة القرآن علمهم ما فيه من العلم والعمل.

الدليل الثالث: بقاء الصحابة مدة في حفظ السورة، قال أنس رضي الله عنه: (كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جلّ في أعيننا)، والمكث بهذه المدة الطويلة لا يكون لمجرد الحفظ، بل للتفقه في المعاني.

الدليل الرابع: أمر الله بتدبر كلامه كما في قوله تعالى: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ) [ص: ٢٩]، والتدبر لا يكون إلا بعد فهم المعنى.

الدليل الخامس: أن الله أخبر عن كتابه بأنه بيان للناس فقال تعالى: (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ) [آل عمران: ١٣٨]؛ فلو خاطبهم بلفظ لم يفهموا معناه لم يكن ذلك بيانًا.

الدليل السادس: قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف: ٢]، وقوله: (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) [الدخان: ٥٨] فبين سبحانه الغاية من إنزال القرآن، وهي أن يعقلوه ويتذكروا بما فيه، والعقل والتذكر لا يكون إلا مع العلم بمعانيه.

الدليل السابع: أن الله ذم من لا يفقه كلامه، كما في قوله تعالى: (قَمَالٍ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا) [النساء: ٧٨]، وذرهم أيضًا من لا يعلمون الكتاب إلا أماني، أي: تلاوة بلا فهم للمعنى، فقال تعالى: (وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) [البقرة: ٧٨]، وكذا ذم من لم يكن حظه من السماع إلا سماع الصوت دون فهم المعنى واتباعه، كما في قوله تعالى: (أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) [الفرقان: ٤٤]، فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضًا لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به.

الدليل الثامن: أن الله قد أمر نبيه ﷺ بالبلاغ، وأخبر عن تمام دينه وكمالته، فقال تعالى: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) [العنكبوت: ١٨]، وقال سبحانه: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة: ٣].

الدليل التاسع: أن المقصود عادة من أي كلام فهم معانيه، لا الاكتفاء بمجرد الألفاظ، والقرآن أولى بذلك.

الدليل العاشر: أن العادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من الفنون كالطب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي به نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم وديناهم؟!.

الدليل الحادي عشر: قلة النزاع بين الصحابة في معاني القرآن؛ مما يدل على علمهم بمعانيه، بل النقول المتواترة عن ابن عباس رضي الله عنهما تشهد بأنه تكلم في جميع معاني القرآن.

الدليل الثاني عشر: أن من التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها).

الدليل الثالث عشر: قول جندب بن عبد الله رضي الله عنه: (كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حزاورة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن، ثم تعلمنا القرآن فزددنا به إيماناً)، فهذا دليل على أن النبي ﷺ كان يعلم الصحابة معاني القرآن، وهو المراد هنا بالإيمان.

المطلب الرابع

أوجه البيان النبوي

للبیان النبوي للقرآن الكريم أوجه عديدة، ويمكن تصنيف هذه الأوجه إلى عدة اعتبارات:

الوجه الأول: من حيث مصدره

أولاً: بيان بالقول، ومثاله: ما جاء عنه ﷺ في تفسير قوله تعالى: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) [الفاتحة: ٧]، فعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن المغضوب عليهم اليهود، وإن الضالين النصارى).

ثانياً: بيان بالفعل، ومثاله: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عند قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا) [النساء: ٥٨]، قال (رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه وأصبعه التي تليها على عينه)، وهذا بيان بالإشارة، والإشارة داخله في الفعل، فهو بيان فعلي من النبي ﷺ.

ثالثاً: بيان بالإقرار، ومثاله: ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: (جاء خبر إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد -أو يا أبا القاسم-: إن الله تعالى يمسك السماوات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً مما قال الخبر، تصديقاً له، ثم قرأ: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) [الزمر: ٦٧].

الوجه الثاني: من حيث كونه مباشراً أو غير مباشر

أولاً: البيان النبوي المباشر، والمراد به: أن يكون النبي ﷺ قاصداً لتفسير الآية، ومثاله: ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، أين لا يظلم نفسه؟ قال ﷺ: (ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعون ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: (يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) [لقمان: ١٣]).

ثانياً: البيان النبوي غير المباشر، مثاله: ما رواه جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: (ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ اسكنوا في

الصلاة) قال: ثم خرج علينا فرآنا حلقًا فقال: (ما لي أراكم عزين؟) قال: ثم خرج علينا فقال: (ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟) فقلنا: يا رسول الله، وكيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: (يتمون الصفوف الأول، ويتراصون في الصف)، وهذا يفسر لفظ (عزين) في قوله تعالى: (عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ) [المعارج: ٣٧]، فالنبي ﷺ هنا لم يظهر منه قصد التفسير كما يبدو، ومع ذلك فكلامه هنا من أولى ما ينبغي أن يفسر به كلام الله.

الوجه الثالث: من حيث تعدد النصوص الواردة عن النبي ﷺ

أولاً: أن يؤخذ التفسير النبوي من نص نبوي واحد، وهذا كما سبق في الأمثلة السابقة.

ثانياً: أن يؤخذ التفسير النبوي من مجموع النصوص الواردة في الباب، وهذا كما في الأسماء الشرعية كالصلاة وغير ذلك، فمن ذلك: ما ورد عنه ﷺ من تفسير الإيمان الوارد في نصوص القرآن، كما في حديث وفد عبد القيس، وفيه أن النبي ﷺ قال: (أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟) قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس)، ففسر الإيمان بالعمل الظاهر مما يدل على دخول العمل في مسمى الإيمان، وكذا فسر ﷺ الإيمان في حديث جبريل الطويل بالعمل الباطن.

المبحث الثاني

استثمار القواعد الأصولية والمقاصد الشرعية

توطئة

من المتقرر أن الشريعة -بكافة علومها- قائمة على أدلة ومدلولات، فالمبدأ هو الدليل من الكتاب والسنة وما تفرع عنهما، والمنتهى والغاية والمدلول هو الحكم المطلوب من المكلف امتثاله، ولا بد من واسطة بين الدليل والمدلول؛ وذلك حتى نستبين المدلول من

الدليل، ولعل من أظهر ما تتمثل فيه هذه الواسطة علم أصول الفقه؛ لأن قواعده هي في حقيقتها قواعد لفهم أدلة الشرع كلها خبرية كانت أو طلبية.

وإذا ثبت هذا الأصل؛ فإنَّ أوَّل وأولى ما يندرج فيه علم التوحيد والاعتقاد؛ فإنه عبارة عن مسائل استندت إلى دلائل، وعليه فإنه ما من مسألة عقدية؛ بل ولا دليل من أدلة تلك المسألة المستندة إلى نصوص الوحي؛ إلا وله ارتباط وثيق بقاعدة أصولية مؤثرة في الاستدلال بل ربما عدة قواعد.

وعلى هذا كان على الناظر في نصوص الشريعة، أن يتحقق بهذا العلم وما يتفرع عنه من علوم كمقاصد الشريعة، ليتمكن من معرفة مراد المتكلم، وحمله على ما يقتضيه.

المطلب الأول

استثمار القواعد الأصولية

المسألة الأولى: علاقة علم أصول الفقه بالعقيدة:

علم أصول الفقه لا يختص بعلم الفقه، بل إنه شامل لكل العلوم؛ لأن الغرض منه كما يقول ابن تيمية رحمه الله: "أن يفقه مراد الله ورسوله ﷺ".

بل إن لعلم العقيدة ارتباطًا خاصًا بعلم الأصول من عدة جهات، منها:

الأولى: أن علم العقيدة من مصادر استمداد علم أصول الفقه.

الثانية: الاشتراك بين العلمين في بحث جملة من المسائل، كما في مسألة كلام الله تعالى فهي مبحوثة في كثير من كتب الأصول، وكما في مسألة الاجتهاد والتقليد فهي مبحوثة في كتب العقائد.

الثالثة: أن الأصوليين عقدوا جملة من المسائل؛ كانت الغاية منها الرد على الطوائف المخالفة في الاعتقاد.

إلا أن هذه العلاقة بين العلمين لا تمنع من إبداء المآخذ التي تسلفت إلى هذا العلم؛ نظرًا لأن كثيرًا ممن كتب فيه لهم توجهات وعقائد مخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة،
ومن المآخذ التي نبه إليها ابن تيمية رحمه الله ما يلي:

الأول: تأثير المعتقدات الفاسدة على جملة من مباحث أصول الفقه.

الثاني: وقوعهم في افتراضات ذهنية، لا وجود لها في نصوص الشريعة، ولا في لسان العرب، وإنما هي أفكار في الذهن لا مساس لها بالواقع، وليس وراءها محصلة علمية.

الثالث: الفصل بين علم العقيدة وعلم أصول الفقه، وذلك من خلال وسيلتين:

الأولى: أنهم اشترطوا اليقين في كل مسائل الاعتقاد، ثم قرر جملة منهم أن نصوص الوحي لا تغيد اليقين، وعلى هذا فلا يصح أن يستدل بنصوص الشريعة على تقرير مسائل الاعتقاد - خاصة العقلية منها، وهي: الإلهيات والنبوات -، وحينما يوردونها فعلى سبيل الاعتضاد لا الاعتماد.

ومما ترتب على هذا أنهم جعلوا علم أصول الفقه مرتبطًا بالفقه - بمعناه الاصطلاحي -؛ لكونه مما يجوز العمل فيه بالظن.

الثانية: اشتراط السلامة من المعارض العقلي للاستدلال بالنص الشرعي، فإن النص الشرعي وإن صح ثبوتًا، إلا أن قبول دلالاته مرهون بالسلامة من المعارض لما قرره عقولهم، وحينها لا جدوى لأصول الفقه؛ لأن الغاية منه وهي معرفة مراد الله تعالى ورسوله ﷺ لا يمكن أن تتحقق؛ وذلك أن النصوص عند هؤلاء إما أن توافق عقولهم؛ فالمعتمد حينها هو العقل، والنص تبع، وإما أن تخالف عقولهم، فيتصرفون حينها في دلالات الألفاظ بما لا يتناقض مع عقلياتهم.

وتظهر أهمية علم أصول الفقه في علم الاعتقاد من عدة جهات، منها:

أولاً: أن هذا العلم -أعني: الاعتقاد- معني بالبحث في أهم مسائل الدين وأخطرها، ومن المتقرر عند أهل السنة أن مصدر التلقي في هذا العلم إنما هو نصوص الشريعة، ومن أعظم وسائل فقهها علم أصول الفقه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثانياً: أن علم أصول الفقه يميز بين رتب الأدلة والدلالات.

ثالثاً: أن علم أصول الفقه يعين على التمييز بين أقوال المخالفين، ومعرفة قريها من الشريعة وبعدها عنها، كما أنه معين على معرفة ما فيها من الحق.

رابعاً: أن المناهج البدعية والمذاهب المنحرفة؛ قديمها وحديثها كثيراً ما تُحرف دلالات النصوص لتتسق مع ما يقررون؛ ولذا كان من الضروري ضبط أدوات الفهم، والتمكن من تنزيلها على النصوص، ومن ثمّ محاكمة الواقع وتأويلات المخالفين إليها.

خامساً: أن مباحث أصول الفقه اختلطت بجملة من مسائل علم الكلام؛ بل إن بعضها تأسس على تصور أصحابها العقدي المغلوط.

المسألة الثانية: تطبيقات عقدية على القواعد الأصولية

المراد بالتطبيقات العقدية على القواعد الأصولية: هو تقرير المسائل العقدية أو الرد على العقائد المخالفة، من خلال إعمال القواعد الأصولية في الأدلة الموصلة إليها.

ومن ثم يكون حكم المسألة العقدية مطابقاً لما تقرره القاعدة الأصولية في النص الشرعي.

وفيما يلي عرض لجملة من التطبيقات:

التطبيق الأول: استدل ابن تيمية بقول النسوة عن يوسف عليه السلام: (قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ) [يوسف: ٥١] على أن يوسف عليه السلام لم تقع منه بعض المقدمات كحلّ السراويل والجلوس مجلس الخاتن ونحو ذلك؛ وذلك أن لفظ (سُوءٍ) نكرة

وقعت في سياق النفي، فتعم جميع أنواعه، ويلاحظ أنها سبقت بـ (من) فيكون العموم قطعياً، ويرى رحمه الله أن يوسف عليه السلام لم يقع منه إلا الهمّ وقد تركه لله تعالى فكتب له به حسنة، ونفي المرأة للسوء عن يوسف عليه السلام لا يندرج فيه الهمّ؛ لأنه لا مطلع لها عليه بخلاف المقدمات.

التطبيق الثاني: الاستدلال بقوله ﷺ: (لا تُشَدُّ الرحال إلا لثلاثة مساجد: مسجدي هذا، ومسجد الحرام، ومسجد الأقصى)، فالفعل (تُشد) وقع في سياق النهي، والفعل في سياق النفي أو النهي يفيد العموم، وعليه فهذا "النهي يعم السفر إلى المساجد والمشاهد، وكل مكان يُقصد السفر إلى عينه للتقرب".

التطبيق الثالث: عطف العمل على الإيمان كما في قوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) [يونس: ٩]، لا يقتضي أن العمل خارج مسمى الإيمان في بقية المواضع التي لم يقترن فيها الإيمان بالعمل؛ وذلك أن عطف بعض أفراد العام على العام الموافق له في الحكم لا يقتضي تخصيصه، والتنقيص على الخاص في هذه الصورة إنما هو لمزيد اهتمام، ولا يعني المغايرة.

التطبيق الرابع: الاستدلال بقول الله تعالى: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) [القلم: ٤٢] على إثبات صفة الساق لله تعالى، حملاً لها على قوله ﷺ: (يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، فيبقى كل من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة، فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طبقاً واحداً). فـ (سَاقٍ) في الآية نكرة وقعت في سياق الإثبات، فهي مطلقة، فلا تدل في هذا الموضع بمجردده على صفة الله تعالى، ومن جعل ذلك صفة لله -وهو ما قرره ابن تيمية- حملة على الحديث، فإن القاعدة الأصولية تقرر بأن المطلق يحمل على المقيد إذا اتحد الحكم والسبب.

التطبيق الخامس: الرد على الأشاعرة القائلين بأن الكلام يراد به المعنى القائم بالنفس؛ بناءً على القاعدة الأصولية: أنه لا يجوز أن يكون اللفظ المشهور المتداول موضوعاً لمعنى خفي لا يعرفه إلا الخواص؛ وذلك أن لفظ (الكلام) يُطلق ويُراد به عند أهل اللغة ما يشمل اللفظ والمعنى جميعاً؛ ولذا فمعتقد أهل السنة أن كلام الله تعالى حروف ومعانٍ.

المطلب الثاني

استثمار مقاصد الشريعة

المسألة الأولى: مفهوم المقاصد وأهميتها

علم المقاصد ومنهج تعليل أفعال الله تعالى منهج سلفي أصيل، فأهل السنة يعتقدون أن لأفعال الله تعالى وأحكامه غاية محبوبة، وعاقبة محمودة؛ ولذا كانت المقاصد سارية في جميع أبواب الشريعة.

وعلم المقاصد وإن كان حادثاً بهذا الاصطلاح، إلا أنه جاء عن أهل العلم التعبير عنه بألفاظ متنوعة كالْحِكم، والمصالح، والغايات، ونحوها، وهي كلها تدل على: المعاني والحكم والمصالح الدنيوية والأخروية التي لاحظها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا، لتحقيق منافع العباد، وهو بهذا المعنى ليس حادثاً بل دارج مع أهل العلم.

وهذه المقاصد يمكن تحصيلها من خلال ما يلي:

أولاً: الاستقراء، ويحصل ذلك بتتبع نصوص الشريعة وأحكامها للوقوف على عللها وحكمها؛ فمعرفة العلل المتمثلة لحكم واحد؛ يجعلنا نجزم بأنها مقصود الشارع.

ثانياً: الأمر والنهي الابتدائي الصريح، فالشارع حينما أمر بالشيء أو نهى عنه، قصد إيقاع المطلوب، ومن ثَمَّ فيكون هذا سبيلاً لدرك مراد الشارع؛ لأنه ما من مطلوب شرعي إلا وفيه جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

ثالثاً: التعبيرات الواردة في نصوص الشريعة والتي يُستفاد منها معرفة المقاصد، كالتعبير بلفظ (الإرادة) الشرعية وهي التي يحبها الله تعالى كما في قوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ يَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ يَكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: ١٨٥].

المسألة الثانية: مفهوم المقاصد وأهميتها

فيما يلي جملة من الأمثلة الدالة على أثر المقاصد في التعامل مع النص الشرعي:

المثال الأول: أن الشريعة جاءت بقصد امتثال المكلف لها، وهذا يلزم عنه أن يكون فهم الشريعة مقدورًا للمكلف، وأنها جاءت بحسب ما يعرفه ويعهده المخاطبون في زمن تنزل الوحي من الألفاظ والمعاني، **ومن آثار هذا المقصد:** ضرورة حمل ألفاظ الشريعة وأساليبها على المعهود من لسان العرب، وإبطال التأويلات المخالفة لهذا المقصد، وكذا إبطال القول بتفويض معاني نصوص الصفات الإلهية؛ لأن هذا يلزم منه أن الشريعة قد أمسكت عن البيان وتركت العباد في هذه المهالك؛ إذ الناس في زمن تنزل نصوصها لم تكن تفهم منها إلا ما يظهر منها مما ينكره هؤلاء.

المثال الثاني: أن الشريعة جاءت -أيضًا- لتحقيق مقصد العبودية والتوحيد لله تعالى، وهذا يلزم منه أن يكون بيان هذا الباب قد وقع على غاية التمام، **ومن آثار هذا المقصد:** بطلان البدع المتعلقة بالدين، سواء كان ذلك إحداثًا لعبادة جديدة، أو إحداث أوصاف جديدة للعبادة، وهذا كمن أحدث أذكارًا وأورادًا أو صلوات لم يأت لها بيان في النصوص، ومن آثاره أيضًا إبطال كل فهم أو تأويل للنصوص يتعارض مع هذا المقصد، كالتأويلات المتعلقة بجواز الاستغاثة بالموتى ونحوها؛ بل إن فقه هذا المقصد معين على بيان وجه العبودية في تشريعاتٍ ربما يعتبرها البعض من محض العادات كالمبايعات وما جرى مجراها.

المثال الثالث: أن المقاصد التي جاءت الشريعة بها جاءت موافقة للفطرة ومكملة لها، ومن هنا كانت الفطرة السليمة أصلًا في النظر عند أهل السنة، وعُدت مخالفتها انحرافًا عن جادة الصواب، **ومن آثار هذا المقصد:** بطلان كل قول صادم صريح الفطرة، كما في دعوى إنكار علو الله تعالى، ونفي النقيضين عنه سبحانه، وما نحا هذا النحو، وكلما كان القول أفسد في الشرع، كان أفسد في العقل والفطرة؛ "فإنَّ الحق لا يتناقض، والرسول إنما أخبر بالحق، والله فطر عباده على معرفة الحق، والرسول بعثت بتكميل الفطرة، لا بتغيير الفطرة".

ومن خلال هذه النماذج يظهر أثر المقاصد في التعامل مع النصوص؛ إذ العلاقة بين النصوص والمقاصد تلازمية؛ وذلك أن النص يتضمن حُكمًا وثمرًا، وهذا الحكم يسعى لتحقيق مقصد من مقاصد الشارع، فإذا ما تحقق ثبوت هذا المقصد فينبغي إجراؤه في فهم نصوص الشريعة، وعدم مناقضته بفهم أجنبي عنه؛ ولذا كان الجهل بمقاصد الشريعة وعدم اعتبارها في النظر إلى النصوص من أسباب الزيغ والانحراف.

على أنه لا ينبغي الإسراف في تفسير النصوص وفق المقاصد، مما يؤدي إلى إهدار دلالات الألفاظ في مقابل اعتبار المقاصد، وهل فهمت المقاصد إلا وفق النصوص الجزئية؟! فالضابط في اعتبار مقادير المصالح والمفاسد إنما هو ميزان الشريعة.

المبحث الثالث

عادة المتكلم والسياق واللغة وأثرها في العلم بمراد المتكلم

المطلب الأول

عادة المتكلم

المسألة الأولى: المراد بعادة المتكلم

حينما يتكرر تصرف ما من الشارع، ويدأب في خطابه على طريقة ثابتة أو أغلبية في موارد متنوعة، ومقامات مختلفة، قاصدًا بها دلالة معينة؛ فإن ذلك دالٌّ على أن للشارع عادة ينبغي للناظر في نصوصه الالتفات إليها، واعتبارها في نظره أثناء تطلبه فهم النصوص، وهذا ما نعينه بالأخذ بعادة المتكلم.

وهذه العادة تمثل جزءًا أساسيًا، ومكونًا رئيسيًا من مكونات فهم النص الشرعي، ولا يصح تفسير النص إلا باعتبارها، فهي من القرائن المعنوية المرتبطة بالنص؛ ولذا كانت معرفة عادة المتكلم وعرفه في الخطاب شرطًا في فهم كلامه.

والعناية بعادة المتكلم في الخطاب تُورث الناظر فقهًا دقيقًا لنصوصه، وتمنحه قدرة على النظر إلى النصوص الجزئية وفق رؤية كلية منضبطة، وتؤهله لاستشفاف أسرار الشريعة

ومنتطقها في وضع الأحكام، وتعينه على الترجيح بين المعاني التي يحتملها النص، كما أنها تحمي من حمل الكلام على خلاف مراد المتكلم وقصده.

المسألة الثانية: طرق معرفة عادة المتكلم

استمداد عادة المتكلم ومعرفة عُرْفه في الخطاب سبيله الاجتهاد، إلا أنه ومن خلال التأمل في كلام ابن تيمية رحمه الله نجده قد أشار لجملة من الطرق التي من خلالها يمكن تحصيل عادة المتكلم، **فمن هذه الطرق:**

الطريق الأول: بيان الشارع وذلك بأن يخبر الشارع صراحة، أو يشير في نصوصه إلى عاداته في الخطاب، **من ذلك:** دخول الأمة فيما خوطب به النبي ﷺ ما لم يدل الدليل على اختصاصه به.

الطريق الثاني: اطراد الاستعمال والمراد به: تتبع موارد اللفظ، أو المسألة، أو الحكمة؛ في نصوص الشريعة واستقراؤها في مظانها، والخروج بمعنى مطرد، وهذا المعنى هو عادة الشرع، **وهو على أنواع:**

الأول: أن يكون الاطراد في اللفظ، وذلك بأن يُتبع اللفظ ويُستقرأ في موارد المختلفة في النصوص، ثم يخرج بمعنى ذلك اللفظ؛ وهذا ما يسمى بـ(النظائر).

الثاني: اطراد في المسألة، فإذا ما تُتبع الموارد التي ذكرت فيها المسألة وجدنا نصوص الوحي قد قررتها على وجه واحد.

الثالث: اطراد في الحكمة، وذلك بأن تُتبع نصوص الشارع وينظر في أحكامه وتصرفاته، ومن خلال تكرار العلة أو الحكمة وتتابعها يظهر لنا مقصد الشارع.

الطريق الثالث: الحقيقة الشرعية وهي ما استعمله الشرع بإزاء معنى معين، وهذا المعنى مرتبط بالمعنى اللغوي، ولكنه يختلف عنه بأن يكون المعنى اللغوي عامًّا ثم أتى الشرع وخصه ببعض معانيه، أو أضاف له معاني ليست من معناه اللغوي، كما في لفظ (الصلاة) فإنها لغة: الدعاء، وهذا لا يتطابق مع المدلول الشرعي لها.

وبهذا يتبين الفرق بين الحقيقة الشرعية والاطراد في الاستعمال، فإن الحقيقة الشرعية ليست هي اللغوية، بخلاف الاطراد في الاستعمال فإنه موافق للاستعمال اللغوي؛ غاية ما في الأمر أنه باطراده قد خصص اللفظ بأحد معانيه إن كان اللفظ مشتركًا، أو أنه جاء ليقرر دلالة معينة.

وإذا تبين مدلول اللفظ من جهة الحقيقة الشرعية فالواجب حينها الأخذ به وعدم الالتفات إلى المعاني اللغوية الأخرى.

الطريق الرابع: الاستقراء وذلك بتتبع الناظر استعمالات الشارع، وموارد الخطاب المتنوعة، ليخلص إلى عادة الشارع، وهو من أهم الطرق وأوسعها.

المطلب الثاني

دلالة السياق

توطئة

لا يوجد لفظ يُستعمل إلا وهو مُحاط بقيود وقرائن سياقية تحتف به؛ ولذا كان من الضروري على من رام معرفة قصد المتكلم اعتبارها والعمل بها؛ ليعصم فهمه من معانٍ أجنبية عن اللفظ.

والسياق يُطلق ويُراد به في اللغة: ما يُساق ويقدم مهرًا للعروس -كالإبل على سبيل المثال-.

ويمكن تعريف دلالة السياق في الاصطلاح بأنها: الأخذ بالقرائن الدالة على مقصود المتكلم في خطابه.

ومن هنا تظهر المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي؛ فكما أن الإبل سيقّت لأجل تقديمها مهرًا للعروس؛ فكذلك الألفاظ والتراكيب بما يحتفها من قرائن سيقّت لأجل تحصيل مراد المتكلم.

المسألة الأولى: أنواع السياق وأثر القرينة العقلية في معرفة مراد المتكلم

أولاً: أنواع السياق

يتكون السياق من عدة قرائن، وهذه القرائن تتنوع بحسب هيئتها وصورتها إلى:

النوع الأول: القرائن اللفظية أو المقالية وهي: الألفاظ التي تقترن بكلام المخاطب فتبين المراد به، أو تقوي دلالته أو ثبوته. كما في قوله تعالى: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) [الدخان: ٤٩] فالمراد الإهانة والإذلال؛ دلّ عليه سياق العذاب والنكال.

النوع الثاني: القرائن الحالية وهي: المتعلقة بحال المتكلم، وحال المخاطب، فإذا اقترنت بالنص بيّنت المراد منه، ويُقصد بالأحوال: ما يختص بالمتكلم أو المخاطب من أحوال، وكذا ما يحيط بألفاظه وأفعاله من أسباب ومقاصد وعادات، وتُسمى أيضًا بالـ(القرائن المعنوية) أو (المقامية)، وهي كثيرة لا تدخل تحت الحصر، منها الحس، والعقل، وعادة المتكلم في الكلام، وسبب الكلام وتاريخه وأحوال من حُوطبوا ... وغير ذلك.

ثانياً: القرينة العقلية وأثرها في معرفة مراد المتكلم

للعقل منزلة أساسية في فهم النصوص، فإن إدراك القرائن بأنواعها والنظر فيها والمواءمة بينها لتحصيل مراد المتكلم لا يتم إلا بالعقل، وهي على درجتين:

الأولى: القرائن العقلية الضرورية، وهو ما يشترك في درّكه جميع العقلاء؛ مما يُعلم بالحس أو البديهة، ولا يمكن أن يُعرف مراد المتكلم إلا بها، وهي أبلغ القرائن كما أن أعمال

هذا الجنس من القرائن في الكلام لا يصرفه عن ظاهره. ومثاله كما في قوله تعالى في ملكة سبأ: (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) [النمل: ٢٣] فإن العقل والحس قاطعان بأنها لم تُؤْت من كل شيء، وإنما أُوتيت ما يؤتاها أمثالها من الملوك.

الثانية: القرائن العقلية النظرية وهي: ما يُحتاج فيها إلى إعمال فكر ونظر، وهذه القرائن ليست على حكم واحد، بل إن منها:

أ. الصحيح، الذي يستفاد منه في فهم النص الشرعي، من ذلك: إعمال دلالة الالتزام في باب أسماء الله تعالى وصفاته فمثلاً: اسم الله الخالق: دلّ على صفتي العلم والقدرة؛ فيلزم من كونه سبحانه خالقاً: أن يكون سبحانه عالماً بما خلق وقادراً عليه. وكذلك مفهوم المخالفة؛ كما في قوله تعالى: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) [المطففين: ١٥] قال الشافعي: "فلما حجبهم في السخط كان هذا دليلاً على أنهم يرونه في الرضا".

ب. ما لا يصح إعماله في النصوص وهي: ما دل الشرع والعقل على فسادها، أو قصورها، كالأدلة العقلية الكلامية على وجود الله جل جلاله فإن إعمالها في النصوص يُحرف معانيها. بل أن اشتراطها يجعل القرآن ليس بحجة ولا يفيد معنى.

المسألة الثانية: أثر السياق في معرفة مراد المتكلم

للسياق أثر عظيم في بيان المعنى؛ إذ الكلام تتنوع دلالاته بحسب سياقه، فهو كاشف عن مراد المتكلم من كلامه، وهو أيضاً معين في تحصيل مقاصد الشريعة، والكشف عن حكمها وغاياتها، كما أن إهدار السياق مؤذن بحصول الخبط في الفهم، وتحريف مراد المتكلم وصرفه عن مقصده، ومثال هذا الأثر:

• **مسألة الجنب:** فالصواب أنه لا تصح نسبة الجنب صفةً لله تعالى استناداً إلى قوله تعالى: (أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ

السَّاحِرِينَ) [الزمر: ٥٦]، فبدليل سياق الآية؛ هذا إخبار عما تقوله هذه النفس، الموصوفة بما وُصفت به في الآيات؛ من ثَمَّ يكون المراد بالآية: بيان تقصير الكافرين وتحسرهم على ما فرطوا في الإيمان والفضائل.

المطلب الثالث

الأخذ بمعهود اللسان العربي

تمهيد

تُعَدُّ العربية أصلاً من أصول الإسلام، وجاءت نصوص الشرع على وفقها، فكان فقهها شرطاً في تحصيل معاني الوحي، ومن هنا كان تعلم العربية واجباً على كل من قصد الفقه في كلام الله ورسوله ﷺ.

والمعرفة باللغة لا تقتصر على مجرد الدراية بمعاني الألفاظ، فهذا وإن كان مهماً إلا أن الأهم من ذلك هو العلم بأساليب العرب وطرائقهم وأعرافهم ومعهودهم في التعبير والخطاب.

المسألة الأولى: أثر اللغة في فهم الوحي

للغة أثر بالغ في فهم نصوص الشريعة، والتقصير فيها مؤذن بالانحراف لا سيما في مباحث العقائد، **ومن الأمثلة على ذلك:** من تأوّل النصوص الواردة فيها ذكر استواء الله جل جلاله على عرشه، وزعم أن المراد بالاستواء هنا: الاستيلاء، وهذا غير معروف في لغة العرب، كما ذكره جملة من أئمة اللغة كالخليل، وابن الأعرابي، ومن ذكره من أهل اللغة فذكره مستعملاً فيمن كان عاجزاً ثم ظهر، وهذا لا يَصْدُقُ على الباري تعالى، فإنه مُنَزَّهٌ عن هذا المعنى سبحانه.

وكما أن اللغة تُعدُّ مصدرًا أساسيًا في فهم الوحي، إلا أنها أيضًا غير كافية في تحصيل فهمه، ولا يصح الاقتصار عليها دون بقية مصادر التفسير، بل إنه يؤدي بصاحبه إلى الخطأ في الفهم؛ ولذا تتابع الأئمة في التحذير من ذلك.

ومن تأمل اتساع اللغة وجد أنها لا تعوز أحدًا يريد تحميل نصوص الشريعة ما يريد؛ ولذا كان أهل البدع شديدي التعلق والتأكيد على كفاية اللغة في تفسير القرآن، والاعتماد عليها دون مصادر التفسير الأخرى. **ومن الأمثلة على ذلك:** ما وقع في تفسير (الإيمان) الوارد في نصوص الوحي فقد حمله طائفة من المفسرين على أن المراد به التصديق، وهذا المعنى وإن كان فيه قصور من جهة اللغة؛ إذ هو تفسير للشيء بجزء معناه، فالإيمان يدل على التصديق المقرون بالسكون والطمأنينة، ومع هذا فإن تُنزل وقيل بأن معناه في اللغة التصديق؛ إلا أن الإيمان قد فسرت به بقية نصوص الشريعة بما يدل على دخول العمل فيه، فكان الواجب المصير إلى هذا المعنى، وعدم الاقتصار على مجرد اللغة.

المسألة الثانية: ضوابط تفسير القرآن باللغة

لم يكن إعمال اللغة في فهم نصوص الشريعة مرسلاً على عواهنه، بل إن العلماء ضبطوها بضوابط، ويمكن إجمال ما قرره ابن تيمية في الضوابط الآتية:

الضابط الأول: لا بد من التثبت في نقل اللغة؛ بنقل العدول عمن يُحتجّ بقوله.

الضابط الثاني: التفسير المستفاد من كلام الشارع نفسه، مقدم على التفسير المأخوذ من مجرد اللغة.

الضابط الثالث: تفسير الصحابة والصدر الأول من التابعين يُعتبر لغويًا؛ فأقوالهم حجة من جهة اللغة.

الضابط الرابع: لا ينبغي للمفسر باللغة أن يخرج بتفسيره عن أقوال السلف؛ وذلك أن التفسير الذي يعلمه علماء الشريعة، أخص من التفسير الذي تعرفه العرب من كلامها.

الضابط الخامس: ليس كل ما جاز لغةً؛ جاز تفسير القرآن به.

الضابط السادس: في تفسير القرآن بمقتضى اللغة، يراعى المعنى الأغلب والأشهر، دون الشاذ والقليل.

الضابط السابع: لا يصح تفسير اللفظ الوارد في نصوص الشرع مجردًا عن سياقه.

الضابط الثامن: من الضروري التمييز بين اصطلاحات علماء اللغة؛ حينما سُمُّوا عواملها ونصُّوا على قواعدها.

المبحث الرابع

الظاهر والتأويل وعلاقتهما بمراد المتكلم

المطلب الأول

الظاهر

المسألة الأولى: المراد بالظاهر

الظاهر: في اللغة ضد الباطن، ويرجع معناه إلى: الانكشاف، والبروز، والوضوح.

أما من حيث الاصطلاح، فقد حصل فيه إجمال؛ نظرًا لتنوع استعمالاته، ويمكن الاختصار **على المعنى الراجح**: هو ما يظهر من النص مع اعتبار قرائنه المتصلة؛ المقالية والمعنوية، وهذا المعنى هو المعروف المتداول عند السلف، وعليه تُحمل عباراتهم، وهو مراد أهل السنة؛ حينما يطلقونه في أبواب العقائد، وهو المراد هنا، والظاهر بهذا المعنى ينبغي أن يكون مطابقًا لمراد المتكلم.

ويُستثنى من المطابقة بين الظاهر من النص ومراد المتكلم منه: صورة واحدة، وهي: ما إذا كان بيان مراد المتكلم من نص معين لا يتم إلا من خلال نص آخر يبينه، كما في النص العام، الذي خص بمخصص منفصل، فإن النص العام المخصوص بمخصص منفصل، يراد به خلاف الظاهر. **مثاله:** استثناء من يدخل الجنة بغير حساب ممن يُحاسب حسابًا يسيرًا.

وعلى هذا فالعلاقة بين الظاهر ومراد المتكلم لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الظاهر ومراد المتكلم متطابقين.

الصورة الثانية: أن يكون ظاهر النص غير مراد للشارع.

المسألة الثانية: أحكام الظاهر

أولاً: يجب حمل نصوص الشارع على ظاهرها، وهذا هو الأصل؛ لأن نصوص الوحي جاءت مبينة، ولم تأت بالتلبيس.

ثانياً: الظهور والبطون من الأمور النسبية، فقد يظهر للمرء ما لا يظهر لغيره؛ لتفاوت الناس في العلم والفهم، إلا أن الحق من المعاني موجود ثابت، يمكن أن يتوصّل إليه.

ثالثاً: لا يجوز ترك دلالة ظاهر النص الشرعي، إلا بناسخ على مصطلح السلف، وهو: أن يأتي دليل آخر يخصص النص، أو يقيده، أو يبينه، أو يرفع حكمه.

رابعاً: الأخذ بالظاهر لا يعني عدم الالتفات إلى بقية النصوص.

خامساً: لا يمكن أن يعارض الظاهر المراد للمتكلم صريح العقل.

سادساً: ظواهر نصوص الصفات، والوعد والوعيد، ونحوها من الغيبيات، معلومة؛ باعتبار المعنى، ومجهولة؛ باعتبار الحقيقة والكيفية.

المطلب الثاني

المجاز

المسألة الأولى: المجاز وعلاقته بالتأويل

يقسم جملة من الأصوليين والبلاغيين الألفاظ من جهة الاستعمال إلى: حقيقة، ومجاز، ويعنون بالحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب، والمجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب؛ لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

ويعتبر المجاز إحدى الوسائل التي من خلالها أعمل المخالفون أداة التأويل في نصوص الشريعة، كما أنه وسيلة استعملها المبطلون في سائر أبواب الدين ليجعلوا من الحقائق الشرعية مجرد مجازات لا تدل على الحقيقة في نفس الأمر، **إلا أن ابن تيمية نقد ذلك نقدًا متينًا بناء على** تتبع التاريخي، وطبيعة التخاطب، والأصول العقلية، والنظرة الواقعية، **كما أنه طرح بديلاً، وهو:** اعتبار السياق، والقرائن، والقيود اللفظية والمعنوية للألفاظ.

المسألة الثانية: موقف ابن تيمية من المجاز

يقوم المجاز على أساس فكرة الوضع، **ويُراد بالوضع:** جعل اللفظ دليلاً على المعنى، أي: أن يجعل اللفظ ابتداءً لهذا المعنى، كتسمية الوالد لولده حين ولادته زيداً، أو غلبة استعمال اللفظ في معنى معين حتى يصير أشهر فيه من غيره، وإذا استُعمل اللفظ في غير معناه الوضعي فيكون حينها مجازاً.

وتقوم فكرة الوضع على التجريد، بمعنى: أن اللفظ حينما يجرد عن جميع القيود، فإنه يدل على معناه الوضعي، وهذا شبيه بموقف المناطقة والفلاسفة؛ الذين يريدون تجريد المعاني، وعزلها عن جميع المقيدات.

ومن هنا ابتدأ الجانب النقدي لابن تيمية في التعامل مع هذا النظرية، فبحث فكرة الوضع وبيّن عدم صحتها، وأنه ليس لها أساس علمي، ولا مستند تاريخي تقوم عليه، ويتلخص موقف ابن تيمية من نظرية الوضع فيما يلي:

أولاً: تناقضها مع طبيعة الأمور التاريخية، وطريقة التخاطب؛ حيث إن اللغة لم توجد إلا مستعملة، ومن ثمّ يستحيل أن يأتي اللفظ مجرداً عن سائر القيود في الخارج.

ثانياً: بطلانها تاريخياً؛ إذ لا يستطيع أحد دعوى وجود تواضع واصطلاح بين طائفة من الناس في زمن معين، كما أن الفرض يأباه النظر العقلي؛ لأن بني آدم متباينون في اللغات، ولا يمكن أن يحصل بينهم تواضع واصطلاح.

وقد انتقد ابن تيمية فكرة المجاز في نفسها، ويّين بطلانها بعد أن أبطل أساسها الذي قامت عليه وهو الوضع، فمما انتقد به ابن تيمية المجاز:

أولاً: بطلان هذا القول تاريخياً؛ إذ العرب لم يتكلموا بالتفريق بين الحقيقة والمجاز، ولم يتحدثوا بمصطلح المجاز، القائم على فكرة الوضع، وإنما هو مصطلح حادث نشأ بعد القرن الثاني، وظهرت أوائله في الثالث، واشتهر في الرابع، ومن استعمله قبل ذلك كالإمام أحمد، وأبي عبيد فمراده: الاتساع، وأنه مما يجوز في اللغة، لا على الاصطلاح الحادث.

ثانياً: أن التفريق بين الحقيقة -وهو المعنى الموضوع ابتداءً- والمجاز غير معقول، وليس له ضابط صحيح مطّرد.

ثالثاً: ما يترتب على القول بالمجاز من مفاصد شرعية، منها:

- أ.** أن القول بالمجاز يوهّم أنه أنقص درجة من الحقيقة، ومن ثمّ فإذا قيل: إن صفات الله مجاز -كما يقوله طائفة من المتكلمين- وحقيقة في العبد، فهذا يوهّم معنى فاسداً يتنزه الله جل جلاله عنه.
- ب.** جعل عامة القرآن مجازاً.

وقدّم ابن تيمية بديلاً مبنياً على النظرة الواقعية لطبيعة الأشياء الخارجية؛ على مبدئين:

المبدأ الأول -وهو الأهم:- الاستعمال؛ إذ اللفظ لا يكون إلا مستعملاً، بمعنى: أنه مرتبط بمقيدات يتحدد بها معناه، وهذه المقيدات إما أن تكون لفظية أو حالية سواء كانت وجودية أو عدمية، ولا يمكن تجريده عنها. وكذلك حال المتكلم، فلا بد من استحضاره، ومعرفة عاداته في الخطاب، وكيف يتعامل ويتكلم مع المخاطب.

المبدأ الثاني: القدر المشترك بين الألفاظ، وهذا مختص بالأسماء العامة لا أسماء الأعيان كزيد وعمرو، وغالب اللغة مسمياتها عامة، وكل اسم عام منها فهو يتضمن عدة معانٍ مشتركة فيما بينها بقدر مشترك.

ومؤدى رأي ابن تيمية في نهاية المطاف هو أن اللفظ يدل على معناه الذي سيق فيه، ولا يجوز تأويله وصرفه عن دلالاته التي سيق فيها، سواء سُمي حينها هذا المعنى حقيقة أو مجازًا؛ لأن العبرة إنما هي فيما يؤدي إلى مراد المتكلم، ومن ثمّ فيكون الخلاف حينها لا أثر له.

المطلب الثالث

التأويل

المسألة الأولى: المراد بالتأويل

التأويل لغة: يعود إلى الصيرورة، والعاقبة، والرجوع، والتفسير.

والتأويل اصطلاحًا: جاء بإزاء ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: العاقبة والمصير، والحقيقة التي يؤول إليها الشيء في الخارج، وهذه لغة القرآن والسنة، وهو الموافق للدلالة اللغوية.

المعنى الثاني: التفسير، وهو البيان والكشف لمعنى اللفظ، وهذا الاصطلاح مستعمل عند السلف أيضًا، فهم يستعملون التأويل بالمعنى الأول -وهو الأصل-، وبهذا المعنى.

المعنى الثالث: صرف اللفظ عن معناه الراجع إلى المرجوح لدليل. وقد فشا هذا المعنى عند الأصوليين، وكذا في كتب أهل الكلام، وهذا الاصطلاح لا يصح أن يُحمل لفظ التأويل في نصوص الشرع عليه، ولم يجعل أحد من السلف لفظ التأويل الوارد في القرآن والسنة بهذا المعنى الحادث.

المسألة الثانية: شروط قبول التأويل

يعتبر التأويل باصطلاح المتأخرين -وهو الوارد في كتب الأصوليين- صرفاً عن الظاهر، ومعلوم أن الأصل في الكلام هو الظاهر، والخروج عن الأصل لا يكون إلا بشروط لا بد من توافرها ليصح هذا التأويل، وهذه الشروط هي:

١. أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يُراد تأويله إليه؛ من حيث اللغة والتركيب الذي وقع فيه.
٢. قيام الدليل الصارف للفظ من معناه الراجح إلى المرجوح.
٣. سلامة الدليل الصارف عن معارض راجح.

وجماع هذه الشروط يعود إلى اعتبار واحد، وهو: أن يكون التأويل مبيّناً لمراد المتكلم؛ وأما إذا كان التأويل على خلاف مراد المتكلم فلا ينبغي أن يُقبل، بل هو باطل لا يصح، ويعتبر تحريفاً، وهذا مكمّن الإشكال في تأويلات أهل البدع، فإنهم لم يراعوا الشروط السابقة، ولم يقصدوا تحقيق مراد المتكلم، بل إنهم ابتغوا صرف الألفاظ عن مدلولاتها إلى أي معنى اتفق، دون اعتبار لمراد المتكلم.

الفصل الثاني

الأخذ بفهم السلف

تمهيد

يعتبر فهم السلف أحد الركائز الأساسية المقومة لمنهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة، ومن أهم ما يحصل به التمايز بينهم وبين المخالفين.

وذلك لما ثبت للسلف من الفضائل والمزايا والخيرية، التي شهد لهم بها رسول الله ﷺ في قوله: (خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)، والخيرية هنا عامة، تشمل الأقوال والأعمال والاعتقادات والفهم وغيرها، فهم أفضل من الخلف في كل فضيلة، وهذا مجمع عليه عند أهل السنة والجماعة؛ ولذا كانت أقوالهم وتصرفاتهم من أحسن ما يستدل به على معاني نصوص الوحي.

ونظرًا لهذه المنزلة السَّامقة لفهم السلف، كان من الضروري الكشف عن مفهومه، وسبل تحصيله، والجواب عما يُثار حوله من إشكالات.

المبحث الأول

المراد بفهم السلف وطريقة تحصيله

المطلب الأول

المراد بفهم السلف

المسألة الأولى: المراد بفهم السلف باعتباره مركبًا

الفهم لغة: هو معرفة الشيء والعلم به.

وأما السلف فالمراد به من حيث اللغة: التقدم والسبق والمضي.

وأما من حيث الاصطلاح فله استعمالان:

الاستعمال الأول: إطلاقه على حقبة زمنية معينة، والمعتمد في تحديد هذه الحقبة هو قوله ﷺ: (خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)، فالسلف هم أصحاب هذه

القرون الثلاثة التي وقع تفضيلها في الحديث، ومن ثم كان لا بد من بيان مفهوم القرن ليتحدد معنى السلف، **والقرن لغةً له إطلاقان:**

الأول: باعتبار الزمان، فهو الوقت من الزمان.

الثاني: باعتبار الأشخاص، وهم أهل كل زمان.

وتبعًا للاختلاف اللغوي وقع الاختلاف في المعنى الاصطلاحي على قولين:

الأول: من حدده بالزمن، وأصحاب هذا القول اختلفوا في تحديده على أقوال عدة ما بين عشرة أعوام إلى مئة وعشرين عامًا، وإن كان أشهرها تحديده بالمئة.

الثاني: من حدده بالأشخاص، وأقوالهم تؤول إلى أن المراد بالقرن هو مقدار التوسط في أعمار أهل كل زمان، وهذا ما قرره ابن تيمية؛ وذلك أن القرن مشتق من الاقتران، فيكون المراد به جمهور القوم الذي اقترنوا في زمان واحد.

وبناء على هذا التقرير فالمراد بالسلف هم أهل القرون الثلاثة الذين أثنى عليهم النبي ﷺ، وهم على رأي ابن تيمية: جمهور الصحابة، وقد انقرضوا بانقراض الخلفاء الأربعة، حتى إنه لم يبق من أهل بدر إلا نفر قليل، وجمهور التابعين بإحسان، وقد انقرضوا في أواخر عصر أصاغر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين، وقد انقرضوا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية.

الاستعمال الثاني: فهو إطلاقه على منهج ومذهب معين، **والمراد به:** ما كان عليه الصحابة الكرام وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم، وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، من علم وعمل واعتقاد وفقه وأخلاق وسلوك وعبادة، وسائر شؤون الدين، ولا يدخل في ذلك من رُمي ببدعة، أو انتسب لغير أهل السنة.

المسألة الثانية: المراد بفهم السلف باعتباره لقبًا

(فهم السلف) أو (فهم الصحابة) مصطلحان يردان في كلام ابن تيمية كثيرًا، وإن كان الأخير أكثر ورودًا، وهذان المصطلحان يدخلان في معناهما كل ما فهمه السلف الصالح واستنبطوه من معاني الكتاب والسنة، ويدخل فيه أيضًا منهجهم في التعاطي مع النصوص والتعامل معها فهمًا واستدلالًا، وكذا ما استفادوه من النصوص من معان وأحكام وشرائع وعقائد وأخلاق وغير ذلك.

والقول بأن المراد بـ(فهم السلف) هو منهجهم في الاستدلال؛ قول لا يحصل به التمايز التام في الجملة؛ وذلك لأن فهم السلف هو أحد المعايير التي بها يتميز منهج أهل السنة والجماعة عن بقية الفرق.

ومن ثم فإن المراد بفهم السلف المحتج به، والذي به يمتاز أهل السنة عما سواهم؛ هو ما حققوه من مناهات قواعد الاستدلال، وما طبقوه على النصوص. وبعبارة أخرى: فهم السلف؛ هو فهم مخصوص بأمر معين، وهذا الفهم من خلال تتبع لعبارات ابن تيمية في مواطن عديدة يتمثل فيما أجمع عليه السلف في المطالب الشرعية، سواء كان إجماعهم صريحًا، أو سكوئيًا، أو ضمنيًا، كما أن إجماعهم شامل للمسائل والدلائل، وإجماعهم ربما يكون على حكم مسألة، أو تفسير دليل، كما أن إجماعهم قد يكون على مسألة جزئية؛ كرؤية الله في الآخرة عيانًا، وقد يكون على مسألة كلية منهجية لها فروع وتطبيقات تمتد في أبواب كثيرة، كإجماعهم على قبول خبر الواحد في سائر مطالب الدين؛ في العمليات والعمليات.

لماذا عبر بـ(فهم السلف) أو (فهم الصحابة) عن الإجماع، ألا يفترض أن يعبر بمصطلح (الإجماع) لكونه مصطلحًا متداولًا ومشهورًا عند العلماء، كما أن التعبير به يزيل كثيرًا من الوهم الذي تغشى بعض الأوهام فظنت أن فهم السلف يباين الإجماع؟

لم أقف على نص لابن تيمية يبين سبب هذا الإطلاق، إلا أن هناك أمرًا يمكن أن يلتبس منها السبب، وهي:

الأول: أن الإجماع المنضبط هو إجماع السلف، وهذا ما أشار له ابن تيمية.

الثاني: أن السلف قد استوفوا الكلام على تفسير القرآن ومطالب الاعتقاد المتقررة في الكتاب والسنة.

الثالث: لأن أهل البدع يدعون الإجماع على عقائدهم، فالتعبير بالإجماع يوهم أن إجماعهم معتبر، والأمر ليس كذلك؛ إذ الإجماع المعتبر -خاصة في أبواب الاعتقاد- هو إجماع السلف ومن سار على منهجهم لا غير.

الرابع: أن لفظ الإجماع ينصرف حين إطلاقه -غالبًا- إلى الإجماع على المسائل، فوقع التعبير بمصطلح **يشمل:** الإجماع على المسائل، وكذا الإجماع على معاني نصوص الوحي، وكذا المسائل الكلية المنهجية التي تندرج ضمنها مسائل فرعية.

المطلب الثاني

طريقة تحصيل مذهب السلف

المسألة الأولى: كيفية نسبة المذهب للسلف

الطريق الأول: النقل؛ وذلك من خلال نقل النصوص المبينة لمذهب السلف، **والنقل له منهجان:**

الأول: تحصيل مذهب السلف من خلال نفس أقوالهم، واستقراءها والنظر في متونها وأسانيدها، والتثبت من ذلك وكثير من أقوال السلف صريح في الدلالة على معناه.

الثاني: الحكاية عن استقرأ أقوال السلف وتثبت منها، من أئمة وعلماء المسلمين.

والكتب المصنفة على هذه الطريقة كثيرة جدًا، فالأمة قد أوعبت في نقل أقوال السلف، والنقل عن استقرأ أقوالهم من أئمة المسلمين، فصار مذهب السلف منسوبًا إليهم من جهة التواتر والإجماع.

وهذا الطريق هو الطريق الصحيح في نسبة العقائد إلى السلف، وهي الطريقة المعتمدة والمأمونة لمعرفة مذهبهم.

الطريق الثاني: الاستنباط والاجتهاد، والمراد به: نسبة الأقوال للسلف من خلال النظر في أقوالهم غير الصريحة واستنباط مذهبهم منها، أو من خلال الاجتهاد بنسبة القول لهم؛ بناء على ما يعتقده الناظر فيهم، وهو نوعان:

الأول: الاستنباط، وهو: النظر في أقوالهم غير الصريحة في دلالتها على مسألة معينة، واستنباط ما قد يُفهم أنهم يقولون به، وهذا المسلك في نسبة العقائد إلى السلف ليس هو الأساس في نسبة الأقوال لهم، وإنما يُسلك فيما لم ينصوا عليه.

وهذا المسلك من الاستنباط يشترط فيه:

١. أن تكون عبارات السلف فيه محتملة للمعاني المنسوبة إليها.
٢. أن يكون للقول المستنبط مستند من نصوص الشريعة.
٣. ألا يخالف القول المستنبط منهج السلف أو من يُنسب إليه القول منهم في الدلائل والمسائل.
٤. أن يكون القول أو المذهب الذي حصل الاستنباط منه صحيح النسبة إلى قائله.

الثاني: الاجتهاد المحض: وذلك من خلال نسبة المذهب أو القول للسلف من غير استناد إلى النقل عنهم، ولا عمن نقل عنهم، وليس للسلف في ذلك القول المنسوب إليهم كلام، وإنما هو اجتهاد محض ممن نسب القول إليهم، وهذا بناء على ظنه بأن السلف لا يمكن أن تقع منهم مخالفة لما يعتقده هو.

وهذا المسلك استعمله بعض المتكلمين وغيرهم من أهل البدع في نسبة العقائد للسلف؛ بناء على أن قولهم صواب، وأن السلف لا يقولون إلا ما هو صواب، فيكون السلف قائلين بقولهم.

المسألة الثانية: ضوابط فهم كلام السلف

حتى يفهم كلام السلف على وجهه ومراده، ينبغي لمن ينظر فيه أن يستحضر جملة من الضوابط، وهي:

الأول: أن تفهم ألفاظهم وتعابيرهم وفق معهود لغة العرب والحقائق الشرعية.

الثاني: حمل مجمل كلامهم على مبيّنه، ومتشابهه على محكمه، ومطلقه على مقيده.

الثالث: معرفة القول أو المذهب أو الشخص الذي توجهوا بالرد عليه، وفهم عباراتهم؛ بناءً على ما قام بذلك المردود عليه من معتقد.

المبحث الثاني

الإجماع وقول الصحابي

توطئة

تقرر فيما سبق أن فهم السلف مآله إلى الإجماع، وأن الإجماع المنضبط هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ ولذا كان من الحسن بيان هاتين المسألتين، وما يرتبط بهما من مسائل، ليتجلى المراد بفهم السلف على وجهه المقصود.

المطلب الأول

الإجماع

الإجماع لغة: مأخوذ من الجمع، وهو: ضم الشيء إلى الشيء، أو تأليف المتفرق.

وأما اصطلاحاً فقد عرف بعدة تعاريف، والمراد به هنا: اتفاق مجتهدي العصر من أمة محمد ﷺ على أمر ديني؛ سواء كان هذا الاتفاق على حكم مسألة، أو تفسير دليل.

ويعد الإجماع الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة، وهو من أصول الاستدلال، خاصة في أبواب العقائد، وهو حجة يجب العمل به في جميع مسائل الدين؛ العلمية والعملية، خلافاً لمن خص العمل به في العمليات دون العلميات، وخلافاً لمن أنكره جملة.

ولا بد للإجماع من مستند يقوم عليه، والصحيح أن قول المبتدع لا يقبل ولا يعتد به في الإجماع العقدي، كما أن الإجماع منه ما هو قطعي؛ ومنكره قد يكفر، ومنه ما هو ظني.

وينقسم الإجماع من حيث هيئته إلى نوعين:

الأول: الإجماع القولي، وهو المتعلق بالقول، سواء كان تلفظاً به، أو سكوتاً عنه.

الثاني: الإجماع التركي، وهو متعلق بترك أمر على سبيل التشريع

المسألة الأولى: الإجماع القولي

والإجماع القولي من حيث تحققه له ثلاث صور:

الأولى: الإجماع الصريح أو النطقي، وهو: ما كان اتفاق المجتهدين فيه نطقاً؛ بأن صرح كل واحد منهم بالحكم.

الثانية: الإجماع السكوتي، وهو: أن يقول بعض الأئمة قولاً، ويسكت الباقون، مع اشتهاار هذا القول فيهم.

وهذا الصورة من الإجماع حجة، وحكى ابن حزم الإجماع على حجية إجماع الصحابة السكوتي.

والإجماع السكوتي حجة ظنية من حيث الأصل، إلا أنه قد يفيد القطع إذا احتفت به القرائن، وتتابع على ذلك.

ولا يسع أحداً أن ينكر هذا الضرب من الإجماع، أو لا يعتبره، فلا يحتج به؛ إذ غالب الإجماعات سكوتية، وقد سمى ابن تيمية هذا النوع من الإجماع بـ(الإجماع الإقرارى)، فالأمة بسكوتها عن هذا القول مع انتشاره تعتبر مقرة له.

الثالثة: الإجماع الضمني أو المركب، وهي المسألة المعروفة بما إذا اختلف أهل عصر على قولين أو أكثر، فهل يجوز لمن بعدهم أن يحدثوا قولاً ثالثاً؟

والصواب: أنه يحرم إحداث قول ثالث يناقض القولين السابقين؛ لأنه يلزم منه أن الأمة قد جهلت الحق في عصر من أعصارها، وهذا محال، ومن ثمَّ كان اختلافهم على قولين إجماع منهم على عدم إحداث قول ثالث.

ويُلحق بهذه المسألة كذلك: تحريم إحداث تأويل أو تفسير ثالث، ولا يعني هذا إغلاق باب الفهم والتدبر والاستنباط من كلام الله، بل ذلك مشروع ومندوب إليه، وابن تيمية أنموذج مبرز في هذا الباب، **إلا أن هذا الاستنباط ينبغي أن يتحقق فيه ما يلي:**

١. ألا يناقض ما ورد عن السلف في تفسير الآية؛ إذ الاستنباط فرع عن المعنى.
٢. أن يكون بين الاستنباط والمعنى ارتباط وتلازم.
٣. أن يكون موافقاً لمقتضى اللغة.
٤. أن يكون المعنى صحيحاً في نفسه.

المسألة الثانية: الإجماع التركي

الترك لغة: مصدر ترك يترك تركاً، وهو: ودَّع الشيء وتخلَّيته. **واصطلاحاً:** عدم فعل المقدور قصداً.

فيشترط في الشيء المتروك: أن يكون مقدوراً عليه، فإن ترك ما لا يقدر عليه، لا يسمى تاركاً اصطلاحاً، **ويشترط فيه أيضاً:** أن يكون مقصوداً ليتعلق به المدح والذم، والثواب والعقاب؛ وعليه فلا يقال: ترك النائم الكتابة؛ لأنه لا قصد له.

والترك ينقسم -بحسب من صدر عنه- إلى نوعين:

الأول: الترك الصادر من النبي ﷺ، وهو ما تركه ﷺ مع وجود مُقتَضيه بياناً لأَمته في أمر شرعي. وترك النبي ﷺ حجة يجب الأخذ به كما يؤخذ بفعله، وهو مشروط بكون المُقتَضَى قد قام في زمنه ﷺ وانتفى المانع.

الثاني: الترك الصادر من المجتهدين بعد النبي ﷺ، وهو المراد بالإجماع التركي، وهو المقصود هنا. **والمراد به:** اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على ترك أمرٍ شرعاً. والترك شامل للأقوال، والأفعال، والمعتقدات، والإجماع التركي حجة في قول جمهور الأصوليين، وهو مسلك مستخدم في الاستدلال لدى كثير من العلماء، فإنه صورة من صور الإجماع.

ويشترط في الإجماع التركي -إضافة إلى ما يشترط في الإجماع من حيث الأصل- حتى يعمل به ما يلي:

١. قيام المقتضي في عصر المجمعين.
٢. انتفاء المانع من الفعل في زمن المجمعين.
٣. ألا يوجد ما يخالف مقتضى الترك قبل الحكم بانعقاده.

واستصحاب هذه الشروط مهم فيها يُفَرِّق بين البدعة، والمصلحة المرسلّة، وغيرها مما قد يلتبس على بعض الناس.

والأمثلة على هذا المسلك من الإجماع كثيرة في كلام أهل العلم، وقد استعمله ابن تيمية كثيراً في استدلالاته من ذلك: الإجماع على ترك تأويل نصوص الصفات، والنهي عن تحري الدعاء عند قبور الصالحين.

المطلب الثاني

قول الصحابي

الصحابي: هو من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به، ومات على ذلك، ولو تخللت ذلك ردة.

وما يصدر عن الصحابي في حكم مسألة، أو في تفسير آية أو حديث لا يخلو من حالات:

الأولى: أن ينتشر قوله، ولا يعلم له مخالف، وحقيقة هذا القول هو الإجماع السكوتي.

الثانية: أن يخالفه غيره من الصحابة؛ فهنا يرجح بين أقوالهم، ويرد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، وهذه المسألة تؤول إلى الإجماع الضمني أو المركب.

الثالثة: ألا يشتهر القول، ولا ينقل مخالفة أحد الصحابة رضي الله عنهم له، فهنا وقع النزاع، وهذه الصورة هي محل بحث العلماء، وهو المراد حينما يطلق القول في هذه المسألة، وقد نسب ابن تيمية الاحتجاج بقول الصحابي في هذه الصورة إلى جمهور العلماء.

ومما يلحق بهذه الحالة: قول الصحابي مما لا مجال للرأي فيه، سواء كان تفسيرًا لآية أو حديث، أو كان إخبارًا مجردًا عن نصوص الوحي، كما في تعيين ثواب أو عقاب، أو الإخبار عن المغيبات من أمور الدنيا أو الآخرة.

وهذه المسألة اختلف فيها العلماء على قولين:

الأول: أنه من قبيل المرفوع المتصل حكمًا؛ وهو قول الجمهور، المنقول عن جمع من الأئمة كالشافعي، والبخاري، ومسلم، والطبري، وابن عبد البر، وابن تيمية، وابن القيم. وقد قيده بعض العلماء بما إذا كان الصحابي لم يعرف بالنظر في الإسرائيليات، ولم يرتض السخاوي ذلك.

الثاني: أنه موقوف على الصحابي، وممن قال به ابن حزم، وأحمد شاكر.

ويلحق بهذه المسألة: قول التابعي فيما لا مجال للرأي فيه، فقليل: له حكم المرفوع المرسل، وقيل: بل هو مقطوع عليه، ولا يحكم برفعه، وعلى كل حال فالقول في هذه المسألة ليس كسابقتهما، وينبغي أن يفرق بين ما كان من قول الرسول ﷺ وما كان من قول غيره.

المبحث الثالث

الشبهات المثارة على حجية فهم السلف

الشبهات المثارة على حجية فهم السلف كثيرة، وقد تصدى ابن تيمية للجواب عن جملة منها، أو ما يحتمل أن يثار، وربما صرح الشيخ بالشبهة قبل أن يجيب عنها، وربما لا يصرح وإنما يشير إليها في ثنايا كلامه، **وفيما يلي عرض لأهم الشبهات التي تصدى ابن تيمية للجواب عنها:**

الشبهة الأولى: أن في الكتاب والسنة كفاية، وفيهما غناء عن كل مذهب وقول؛ فلا حاجة معهما إلى قول السلف.

الجواب:

القول بكفاية الكتاب والسنة حق لا مرية فيه، ولكن لا يصح الاستدلال بهذا على بطلان الأخذ بفهم السلف، لما يلي:

أولاً: إن هذه الحجة مبنية على تصور خاطئ لفهم السلف، وسبق التقرير بأن مآله للإجماع، ومن المتقرر أن الإجماع لا بد له من مستند.

ثانياً: إذا كان مآل فهم السلف للإجماع، فإنه لا يمكن معرفته إلا بحفظ أقوال السلف فهم الذين يُعرف بهم الإجماع والنزاع، وعلى هذا فإن القول بحجية الإجماع مع التزهيد في كلام السلف غير مستقيم؛ بل متناقض.

ثالثًا: إن الأخذ بفهم السلف لا يتعارض مع العمل بالكتاب والسنة، فمن غايات الأخذ بفهم السلف ضبط الفهم لنصوص الوحي، وضمان عدم الخروج عن مراد المتكلم وقصده.

رابعًا: أن القائل بهذه الدعوى لا يخرج في فهمه للنصوص الشرعية عن أحد أمرين: إما أن يفهمها من تلقاء نفسه، أو يفهمها بواسطة غيره؛ وهذه الوسطة إما أن تكون من السلف، أو من غيرهم، واعتماده على نفسه، أو على من لم يكن من طبقة السلف؛ فيه استبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير، وأخذ بفهم من هو أقل علمًا وفضلًا، ومقتضى النظر أن يأخذ بفهم من ثبت له الفضل، وتحقق بأدوات النظر، وكانت سجية له، وهذا ما تحقق للسلف.

الشبهة الثانية: أن السلف قد وقع بينهم اختلاف، فكيف نحتج بأقوالهم.

الجواب:

سبق بيان أحوال قول الصحابي، وأن الحجة فيما كان من قبيل الإجماع السكوتي، أو الضمني، كما أن كثيرًا من اختلافهم خاصة في التفسير هو من قبيل اختلاف التنوع لا التضاد، وإذا ورد عن السلف معنيان للآية وكلاهما موافق للغة والسياق فيحمل اللفظ على كلا المعنيين؛ من ذلك تفسيرهم للصمد: بأنه لا جوف له، وبالسيد الذي كمل في سؤدده، وكلا القولين حق. والسلف لم يختلفوا في مسائل الدين الكبار، وكثير من مسائل الاعتقاد لم يختلفوا فيها، وخلافهم إنما هو في مسائل فرعية قليلة، وكثير منه حينما يُحقق لا يكون خلافًا حقيقيًا.

الشبهة الثالثة: أن أقوال الصحابة لم يُعتنَ بجمعها وتدوينها اعتناء تامًا، كما أنه لم يعتن ببيان مجملها، وحمل عامها على خاصها، ومطلقها على مقيدها، كما فعل أتباع المذاهب المشهورة مع أقوال أئمتهم.

الجواب:

هذه الدعوى غير صحيحة؛ بل إن علماء المسلمين اعتنوا بألفاظ الصحابة والتابعين ونقلوها وأوعبوا في ذلك، فإن هذا كان هو العلم عندهم بعد ألفاظ القرآن والسنة؛ بل إن أقوالهم أعظم نقلًا وتواترًا من مذاهب الأئمة المشهورين، كما أن الكتب المصنفة في

أقوالهم كثيرة جدًا، فمنها مصنف عبد الرزاق، وابن أبي شيبة، وموطأ مالك، وكتب الصحاح والمسانيد، كما أن أقوالهم في مسائل الاعتقاد قد أفردت بالجمع والتصنيف كما في (السنة) لعبد الله ابن الإمام أحمد، و(الشریعة) للآجري، و(الإبانة) لابن بطة، وغيرها الكثير، وهذا لا يعني أن كل ما ذكر منها فهو صحيح؛ بل منها ما هو صحيح ومنها ما هو دون ذلك، كما أن هذه الأقوال ربما تخفى على بعض العلماء، وربما يفهم بعضها خطأ، وهذا واقع لأتباع المذاهب المشهورة ولم يترتب عليه بطلان الأخذ بأقوالهم أو فساد مذاهبهم.

الشبهة الرابعة: أن كلام السلف المنقول وفتاويهم، لا يُدرى ما أرادوا بها، ولا ما اقترن بها من القرائن، التي قد تغير فهم أقوالهم المنقولة عنهم.

الجواب:

أن هذه الدعوى غير مسلم بها؛ والواقع شاهد بخلاف ذلك، فإن كثيرًا من كلامهم معلوم مرادهم به، خاصة فيما يتعلق بمسائل الدين الكبار؛ كما في مسائل الصفات والإيمان وغيرها؛ فكثير من كلامهم فيها هو من قبيل الدلالة النصية أو الظاهرة.

الشبهة الخامسة: أن ما يُنسب للسلف في الاعتقاد هو مذهب الحنابلة فقط، بدليل نسبته للإمام أحمد.

الجواب:

هذا التصور غير صحيح، فالإمام أحمد في هذا الباب جارٍ على كلام من تقدم من أئمة الهدى، وليس له قول ابتدعه، ولكنه أظهر السنة وبيّنها، وكان له في هذا الباب من الكلام أكثر من غيره؛ لكونه قد انتهى إليه من السنة، ونصوص السلف، أكثر مما انتهى إلى غيره، وابتلي بالمحنة، والرد على أهل البدع أكثر من غيره، فلما كان الأمر كذلك قرنت الإمامة في السنة باسمه، فصار متبوعًا، كما كان تابعًا، وإلا فالأمر كما قال بعض أهل العلم: (المذهب لمالك والشافعي، والظهور لأحمد بن حنبل).

الشبهة السادسة: أن العلوم انضبطت وتفرعت واستقامت قواعدها، وتنوعت التصانيف فيها، كما هو الحال في علوم العربية، مما يجعلنا نستطيع أن نفهم النصوص كما فهمها السلف، فلا حاجة مع هذا لفهمهم.

الجواب:

أولاً: لا أحد يقول إن فهم النصوص محجور على السلف؛ بل الفهم والاستنباط ممكن؛ إذا ما التزم بشروط الاستنباط.

ثانياً: أن المقصود بمعرفة النحو، واللغة، وعلم الرجال، والأصول وغيرها؛ التوصل إلى فهم كلام الله ورسوله ﷺ، والصحابة قد استغنوا عن هذه العلوم؛ لكمالهم، واحتاج إليها من بعدهم؛ لنقصهم، فمن جعل هذه العلوم مقصودة لنفسها؛ رأى أصحابها أعلم من الصحابة، ومن علم أنها مقصودة لغيرها؛ علم أن الصحابة الذين علموا المقصود بهذه النصوص أفضل ممن اكتسبها بعدهم؛ بل إن الصحابة قد اجتمع لهم من العلم بأحوال النزول، وأمور الرسول ﷺ، ما لم يجتمع لغيرهم؛ ولذا فقد يخفى فهمهم لبعض النصوص على بعض من جاء بعدهم.

الشبهة السابعة: أن القول بحجية فهم السلف يلزم منه عصمتهم، وهذا لا يقول به أحد، وعليه فيكون قول أحدهم عرضة للصواب والخطأ، فكيف يحتج به بعد هذا؟!

الجواب:

أن هذا مبني على تصوّر خاطئ للمراد بفهم السلف، فإن المراد به ما أجمعوا عليه، والله تعالى قد عصم الأمة أن تجمع على خطأ.

هذا ما أمكن الوقوف عليه من كلام ابن تيمية فيما يتعلق بجوابه عن الشبهات المثارة على حجية فهم السلف، وهناك شبهات أخرى معاصرة كثيرة أثارت حول حجية (فهم السلف) إلا أنه من خلال الاطلاع على كثير منها نجدها لا تخلو من أحد أربعة أمور:

الأول: أن تكون هذه الإشكالات نابعة من سوء فهم وتصور للمراد بفهم السلف عند من يقول بذلك، وكثير من الشبهات والإشكاليات المعاصرة هذا سببها، وجوابها كامن في البحث والسؤال؛ فإنما شفاء العي السؤال، وسبق توضيح المراد به، وأن مآله إلى أدلة شرعية معتبرة معمول بها.

الثاني: أن تكون هذه المآخذ قد أخذت على أفراد ممن يتقلد (فهم السلف) ويتخذه منهجاً، ولا ينبغي لمن هذه حاله، أن يجعل تصرفات الأفراد حاكمة على المنهج؛ إذ لا يخلو أتباع أي منهج أو مذهب أو دين من أخطاء، وتبعية هذه الأخطاء إنما هي على من أخطأ، دون أن تنسب إلى دينه أو منهجه؛ إلا أن يكون مذهبه هو من يأمره بفعل ذلك، فهذا شأن آخر، وينبغي لكل من يدعي هذا في حال المنتسبين لمذهب السلف، أن يقيم الدعوى، ويبرهن على وجود التلازم بين أخطاء المنتسبين ومنهج السلف، وأنى له ذلك؟!

الثالث: أن تكون الإشكالات مُثارة على (فهم السلف) كما يصوره أصحابه القائلون به، فهنا ينبغي أن تتجرد عن المسميات، ويناقش هذا المبدأ بمفهومه الحقيقي؛ وهو الإجماع وقول الصحابي، وهنا ستضيق دائرة الخلاف كثيراً، ولن يكون الخلاف مع القائلين بحجية فهم السلف فقط، وإنما مع كل من يقول بالإجماع، وقول الصحابي؛ وهم جمهور الأمة.

الرابع: أن يكون الخلاف على جزئية، أو فرع، أو مسألة منسوبة إلى فهم السلف، مع الاتفاق على المنهج العام، كأن يحصل النزاع في حكاية الإجماع على مسألة ما، أو ثبوت القول عن الصحابي؛ فالحجة في هذا المقام للدليل؛ فإن استقام الدليل على صحة نسبة هذه المسألة لمذهب السلف؛ فالمتعين حينها التسليم والقبول، وإن لم يصح الدليل بذلك؛ فلا ينبغي نسبة هذا الأمر لمجموع السلف.

الفصل الثالث

دفع المعارضات الواردة على نصوص الوحي

تمهيد

من تمام الاستدلال وبيان الحق درء الشبهات والاعتراضات الواردة عليه، خاصة إذا كانت الشبهة قد راجت وانتشرت، ومن نظر في موقف المخالفين لأهل السنة من نصوص الوحي، نجدهم قد أطلقوا جملة من الدعاوى تمنع من تحصيل الفائدة التي من أجلها نزل الوحي، وهذه الشبهات تدور على أمرين:

الأول: القدح في النصوص من جهة الثبوت، فزعموا ظنية أخبار الآحاد.

الثاني: وكان فيه القدح متجهًا إلى دلالات النصوص ومعانيها.

وبناء على هذين الأصلين أبطلوا الاحتجاج بنصوص الوحي في المطالب العقدية؛ لأن النصوص -عندهم- ظنية، والظن لا يحتج به في أصول الدين؛ ولعظم هذه البدعة تصدى ابن تيمية لإبطالها، وبيان تهافتها.

المبحث الأول

تثبيت حجية خبر الآحاد

استفاض عند جمهور المتكلمين القول بعدم جواز الأخذ بأخبار الآحاد في باب معرفة الله وصفاته، وقد كان نشوء هذه البدعة في أول الأمر على أيدي المعتزلة، وذلك بعد المئة الأولى من الهجرة، ثم استقر على ذلك مذهب متأخري الأشاعرة.

وقد بنى القائلون بعدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد قولهم على أصليين:

الأصل الأول: أن العقائد لا يقبل فيها إلا الأدلة القطعية، وأما الظن فلا يقبل فيها.

الأصل الثاني: أن أخبار الآحاد تفيد الظن مطلقًا.

فيقال: الأحاديث الواردة في المطالب العقدية لا تخرج عن نوعين:

النوع الأول: الأحاديث المتواترة إما لفظاً أو معنى:

والمتواتر مما يفيد العلم، ويجزم بأنه صدق، وهذا قول كافة أهل العلم، والعلم بالتواتر له طرق منها:

١. كثرة العدد، والصحيح أن التواتر ليس له عدد محصور.
٢. صفات المخبرين.
٣. حال المخبر عنه.
٤. قوة إدراك المخبر وفطنته.

والمعتبر في العلم بالتواتر هنا هم أهل الحديث، أما من سواهم فهو تبع لهم في هذا الأمر.

النوع الثاني: أحاديث الآحاد، ولها حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون مما تلقته الأمة بالقبول، عملاً به أو تصديقاً له، كجمهور أحاديث الصحيحين، من ذلك حديث عمر رضي الله عنه: (إنما الأعمال بالنيات)، وفي خارجهما كحديث: (لا وصية لوارث).

والمراد بالأمة هنا: أهل الحديث العالمين به، فإجماع أهل الحديث في هذا الشأن حجة قطعية.

وحكم هذا النوع من الحديث أنه يفيد العلم اليقيني، عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة.

والدليل على أن الحديث من هذا النوع يفيد العلم: أن في تلقي الأمة له تصديقاً وعملاً؛ إجماعاً منهم على ذلك، والأمة لا تجمع على ضلالة.

وقد ناقش ابن تيمية من يزعم أن الحكم في هذا النوع من الحديث: هو وجوب العمل به فقط، دون الجزم به، وبين أن هذه الدعوى تقوم على أصليين:

الأصل الأول: استنادها إلى أن العلم بالخبر -أي: اليقين والجزم به- لا يكون إلا عن طريق تواتر عدد كبير من الرواة على الخبر.

وهذا القول غير صحيح، فإن العلم بالخبر لا يقتصر على مجرد العدد، بل هناك طرق أخرى تفيد العلم بالتواتر، **منها:** انضمام القرائن واحتفافها بالخبر.

الأصل الثاني: القول بالتلازم بين الإثم والخطأ في مسألة الاجتهاد، وخلاصة هذا الرأي أننا إذا قلنا بأن الإثم مرتفع عن المجتهد كما صح عن الرسول ﷺ، فالخطأ أيضًا يجب أن يكون مرتفعًا عنه، ومن ثم يكون كل مجتهد مصيب.

ويجب عن هذا بأمرين:

1. إن هذا القول خاطئ، فإنه لا تلازم بين الخطأ والإثم، فقد يكون المجتهد مخطئًا ومع ذلك فإنه مأجور عند الله تعالى، فليس كل مجتهد مصيب.
2. إن هذا القول بجواز العمل بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول، دون العلم والقطع به؛ يفضي إلى القول بأن الأمة قد تجمع على ضلالة، وهذا خطأ قطعًا.

وفي ختام الحديث عن هذا النوع تجدر الإشارة إلى أن عامة الأحاديث المحتج بها في المطالب العقدية لا تخرج عن المتواتر اللفظي أو المعنوي، أو ما تلقته الأمة بالقبول.

الحالة الثانية: أن يكون الحديث مما رواه العدل الضابط، ولكن لم تجمع الأمة على تلقيه، **ففي إفادته العلم قولان:**

الأول: أنه يفيد العلم، وهو رواية عن أحمد، وكذا مالك، وقول الحارث المحاسبي، وابن خوير منداد، وطوائف من أهل الحديث، وأهل الظاهر، وطائفة من أصحاب أحمد.

الثاني: أنه لا يوجب العلم، وهذا قول جمهور أهل الكلام، وأكثر متأخري الفقهاء، وطوائف من أهل الحديث.

والصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم.

المبحث الثاني

درء دعوى التعارض بين العقل والنقل

المطلب الأول

بيان أصل الشبهة

يقرر أهل السنة أن إثبات وجود الله وصدق النبي ﷺ قائم على الدلائل العقلية، إلا أنهم حينما يقررون ذلك فهم أيضاً يؤكدون أن هذه الدلائل ليست بمعزل عن نصوص الوحي.

وبهذا يتميز أهل السنة عن سائر الفرق الكلامية التي ابتدعت الدلائل وما تفرع عنها من مسائل، ثم إنهم حكموا هذه الدلائل العقلية المبتدعة في نصوص الوحي، فنشأ عندهم التعارض بين عقلياتهم ونصوص الوحي.

وقبلولوج في مناقشة هذه الدعوى يحسن التقديم ببيان الأصليين الذين قامت عليهما فرضية تقديم العقل على النقل، وهما:

الأصل الأول - وهو الأهم وبه يقول جمهور المتكلمين-: أن العقل أصل للنقل.

ومعناه: أن هناك أصولاً تسبق التصديق بالسمع، وهذه الأصول يقوم عليها الإيمان بوجود الله، وصدق الرسول ﷺ، وقد أطلقوا على هذه الأصول مسمى (العقليات)، وهي: معرفة الله وصفاته، وإثبات النبوة.

وقد تفرع عن هذا الأصل أمران:

الأمر الأول: أن الاستدلال على العقليات لا يكون إلا بالعقل، ولا يصح أن يستدل عليها بالشرع لسببين:

السبب الأول: أن ذلك يفضي إلى الدور؛ وذلك أن العقل -كما يقررون- أصل للنقل؛ إذ به عرفت صحة الشرع، ومن ثمّ فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة، وإلا صار الأصل فرعاً، وذلك دور باطل وتناقض؛ ومن ثمّ فلا يقبل الدليل السمعي في المسائل العقلية، وهي أمهات مسائل أصول الدين.

السبب الثاني: أن الأدلة النقلية مجرد أخبار محضة، وهذه المسائل -أي: معرفة الله والنبوات- من قبيل العقليات التي لا يصح الاستدلال عليها بالأخبار المحضة.

الأمر الثاني: أنه في حال حصول التعارض بين العقل والنقل، فالواجب تقديم العقل؛ لأنه أصل النقل، وهذا ما عبر عنه الرازي بقانونه الكلي.

الأصل الثاني: أن الأدلة النقلية ظنية، والمطلوب في أصول الدين هو القطع، ومن ثمّ فلا يصح أن يستدل بها على المطالب العقديّة.

إلا أن القول بإطلاق ظنية الأدلة النقلية لا يصح نسبته لكافة المتكلمين كما نبه ابن تيمية على ذلك، فإن المعتزلة -وهم رؤوس المتكلمين- لا يطلقون القول بذلك.

وقد ذكر ابن تيمية أن أول من ابتدع هذه البدعة هو الرازي؛ إلا أنه مما ينبغي التأكيد عليه في هذا المقام أن سائر المتكلمين يقولون بظنية الأدلة السمعية في حال معارضتها لما هو عندهم من القواطع العقلية.

والذي حمل الرازي على القول بظنية دلالات النصوص الشرعية، اشتراطه لتحقيق القطع في الدلالات النقلية، توفر عشرة أمور بحيث لا تكون دلالة النقل يقينية إلا باجتماعها

وتحقق هذه الأمور ظني لأنه مبني على مقدمات ظنية: فهو مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية وما بني على ظني فهو ظني. ولذا فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن -في زعمه-!

وبناء على هذين الأصلين؛ فلا يصح عند الرازي، وكذا المتكلمين، الاستدلال بالأدلة النقلية على أصول الدين فضلاً عن تقديم النقل على العقل عند التعارض.

المطلب الثاني

الرد على الشبهة

سيكون الرد على الشبهة التي قامت على الأصلين السابقين من خلال أربعة محاور:

المحور الأول: مناقشة القول بأن (العقل أصل للنقل)

عبارة (العقل أصل النقل) تحتل أمرين:

الاحتمال الأول: أن العقل أصل في ثبوت النقل، وهذا لا يصح، فإن ما ثبت في نفس الأمر فهو ثابت، سواء علمنا ثبوته بالعقل أم بغيره، أو لم نعلم ثبوته؛ إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم.

الاحتمال الثاني: أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، **والعقل هنا يراد به أحد أمرين:**

الأمر الأول: أن يراد بالعقل هنا: الغريزة التي فينا، وهذه يمتنع أن تكون معارضة للنقل؛ لأنها شرط في كل علم عقلي أو سمعي؛ كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء يمتنع أن يكون منافياً له.

الأمر الثاني: أن يراد بالعقل هنا: المعرفة الحاصلة بالعقل، فهذه المعرفة لها حالتان:

• **الحالة الأولى: أن تكون هذه المعرفة المكتسبة من العقل ليست أصلاً للسمع،** فإن من المعلوم أنه ليس كل ما يُعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع، ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تُحصَر، فليست كل العلوم العقلية يُعلم بها صدق الرسول ﷺ، وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى: توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك. وعلى هذا فإن القدح في هذه العقليات -التي ليست أصلاً للسمع- ليس قدحاً في أصل السمع، كما أنه ليس قدحاً في جميع العقليات.

• **الحالة الثانية: أن تكون هذه العقليات أصلاً للعلم بصحة السمع،** وهي ما يُعلم به وجود الله، وصدق الرسول ﷺ، وهي ما يذكره العلماء في أدلة إثبات وجود الله تعالى، وفي دلائل النبوة، فهذه على نوعين:

النوع الأول: أن تكون من العقليات التي ثبتت بالشرع، وهذه لا يمكن أن تعارض السمع لأنها منه.

النوع الثاني: أن تكون من العقليات التي لم يرد الشرع بها، وثبتت مخالفتها له، وكل دليل عقلي عارض به المخالفون نصوص الوحي على الحقيقة مندرج ضمن هذه الأدلة، وهذا الجنس من المعارضات العقلية باطل، لا يجوز تقديمه على النقل لما يلي:

١. أن هذه العقليات عند التحقيق ليست أصلاً للسمع.
٢. قد عُلم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ، والنقل المتواتر أن الرسول ﷺ لم يدع الخلق بهذه العقليات التي يُزعم أنها أصل النقل، ولا دعا بها الصحابة، ولا التابعون أحداً من الناس، وإنما هي طريقة ابتدعت بعد المئة الأولى، فكيف يقال: إن التصديق بالرسول ﷺ موقوف عليها؟!
٣. ليس في القرآن ولا السنة ما يدل على هذه العقليات التي يقررونها بتفاصيلها.
٤. أن القول بأن هذه الطرق العقلية من الدين، مع كونها لم تؤثر عن الرسول ﷺ، يلزم عنه القدح في بيان الرسول ﷺ، أو أن الأمة لم تنقلها، وهذا باطل قطعاً.
٥. أن هذه الطرق قد ثبت فسادهما في نفس الأمر، وقد توصل ابن تيمية إلى هذه النتيجة بعد استقراء أصول الأدلة النقلية التي يُزعم معارضتها للوحي.

٦. أن الرسول ﷺ اجتمع فيه كمال العلم، وغاية الحرص على هداية الخلق، وتمام الفصاحة والبيان، ومن كان كذلك، فيستحيل أن يكون في كلامه نقص يُستدرك من غيره، فضلاً عن معارضة تبطل قوله.

٧. أن هذه الدعوى -وهي تقديم العقل على النقل- قامت على أساس قطعية هذه العقلية، والصواب أنها ليست كلها قطعية، فمنها ما هو قطعي وظني، بل وفاسد.

المحور الثاني: بيان اشتمال نصوص الوحي على الأدلة العقلية

ما من مسألة شرعية، إلا وفي نصوص الوحي بيانها، وهذا البيان يقتضي أن أدلة هذه المسائل لا يمكن أن تخرج عما أتت به النصوص؛ إذ المسائل الشرعية على نوعين:

النوع الأول: ما حضت عليه الشريعة إما إيجاباً وتحريماً، أو استحباباً وكراهة؛ عملاً كان أو اعتقاداً، فهذا ولا بد أن يأتي له ذكر في نصوص الوحي، فيُنص على المسألة ودليلها.

النوع الثاني: ما يسمى بالنوازل أو الحوادث، فهذه قطعاً لن يخرج بيانها عن نصوص الشريعة، فما من حادثة، إلا وفي كتاب الله بيانها، وهي إما أن تكون داخلية في عموم الأدلة، أو ملحقة بالشريعة من باب القياس.

والمطالب العقدية عند أهل السنة لا تخرج عن هذا التأصيل، فمن أصول الاستدلال عند أهل السنة: أن المسائل والدلائل لا بد من كونها شرعية.

وهنا يرد سؤال مفاده: أن الإيمان بوجود الله وصدق الرسول ﷺ سابق على الإيمان بنصوص الشريعة، فكيف تؤخذ أدلتها من الشريعة، وهي سابقة عليها، ألا يقتضي هذا الدور الباطل؟

فيقال: صحيح أن الدلالة على وجود الله وصدق الرسول ﷺ إنما هي عقلية لا خبرية محضة، وهذا ما يقرره أهل السنة، ولا أحد من أئمة المسلمين يقول بخلاف ذلك، ولكن الشريعة من كمالها، وحرصها على هداية الخلق استوفت كل دليل عقلي يدل على وجود الله، وصدق الرسول ﷺ.

ونصوص الشريعة في ذلك قد أتت بأجناس الأدلة، ونصت على جملة من أفرادها، فمثلاً: أشارت النصوص **لمبدأ السببية**، وهو دلالة الأثر على المؤثر كما في قوله تعالى: (قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ . قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ . قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ) [الشعراء: ٢٣-٢٦]، فالسماوات والأرض وآباؤهم الأولون كلها محدثات، والمحدث لا بد له من محدث.

فنصوص الكتاب والسنة جاءت على نوعين:

أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي.

وبذا يتبين بطلان ما ابتدعه المتكلمون من الأدلة في أصول الدين كدليل الأعراض ونحوه، والبطلان هنا يراد به أمران:

١. بطلان كونها من الدين، بمعنى: أن الله لم يوجبها ولم يستحبها، فهي باطلة من هذه الجهة، وذلك لكمال الشريعة واستغنائها بنفسها، ولأنه قد عُلم بالتواتر أن الرسول ﷺ وكذا الصحابة رضي الله عنهم لم يأمرُوا الناس بها.

٢. بطلان هذا الطريق في نفسه، فإن جملة من هذه الأدلة فاسد في نفسه، ويمكن أن يستدل على هذا من خلال:

- أدلة كمال الشريعة، فما من خير إلا وقد دل النبي ﷺ أمته عليه، ولو كانت هذه الأدلة صالحة، وفيها خير لهم لدل أمته عليها.
- ما تضمنته هذه الأدلة من معاني ولوازم فاسدة، تتصادم مع نصوص الوحي.

معنى قول أهل السنة: (لا نحكم إلا الكتاب والسنة)

نبه ابن تيمية على أن البعض قد يفهم كلام أهل السنة حينما يقولون: (لا نحكم إلا الكتاب والسنة) أو (لا مجال للعقل في دين الله) = خطأ، ويحمله على ما لا يحتمله، فيظن أنهم يُلغون دلالة العقل على وجود الله وصدق النبي ﷺ، وهذا كما سبق لا يقوله عاقل، فمراد

السلف بهذه الكلمة: أن العقل الصريح لا يمكن أن يعارض الشرع الصحيح، وأن موارد النزاع بين المؤمنين لا يمكن أن يفصلها إلا الكتاب والسنة، وإن كانت المسألة مما يمكن أن تدرك بالعقل؛ وذلك أن عقول الناس متفاوتة، ومن معاني هذه العبارة أن معرفة الله على نحو مفصل لا يتم إلا من جهة الشرع.

بقي أن يقال: هل يمكن أن تخبر الشريعة بأمر معين، وهذا الأمر يمكن للعقل أن يدل عليه، ولكن الشريعة لم تذكر الدلالة العقلية لهذا الأمر المعين؟، وبعبارة أخرى: هل يمكن أن تأتي بأدلة عقلية صحيحة لم تذكر في نصوص الوحي على أمور شرعية؟

يجيب ابن تيمية عن هذا السؤال بقوله: فهذا ممكن، ولا نقص إذا وقع مثل هذا في الشريعة، فإنه إذا عرف صدق المبلغ جاز أن يعلم بخبره كل ما يحتاج إليه، ولا ريب أن كثيراً من الناس لا ينالون علم ذلك إلا من جهة خبر الشارع، وقد أحسنوا في ذلك حيث آمنوا به؛ لكن هل ذلك واقع مطلقاً؟

وقد ذهب خلائق من المتفلسفة، والمتكلمة، والمتفقهة، والمتصوفة، والعامّة وغير ذلك إلى وقوع ذلك، وهو أن فيما أخبر به الشارع أموراً قد تعلم بالعقل أيضاً، وإن كان الشارع لم يذكر دلالاته العقلية. وهذا فيه نظر؛ فإن من تأمل وجوه دلالة الكتاب والسنة وما فيها من جلي وخفي، وظاهر وباطن قد يقول: إن الشارع نبه في كل ما يمكن علمه بالعقل على دلالة عقلية، كما قد حصل الاتفاق على أن ذلك واقع في مسائل أصول الدين الكبار.

إلا أنه في موضع آخر ذكر بدعية هذا المسلك؛ حيث يقول: ظن الظان أنه بأدلة وبراهين خارجة عما جاء به الوحي تدل على ما جاء به، فهو من جنس ظنه أنه يأتي بعبادة غير ما شرعه توصل إلى مقصوده، ثم استدل على ذلك بعموم قوله ﷺ: (كل بدعة ضلالة)، وأنه شامل للمسائل والدلائل.

المحور الثالث: ذكر الآثار واللوازم الناجمة عن تقديم العقل على النقل

من المتقرر أن بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، ومن هنا درج ابن تيمية على هذا المسلك جاعلاً منه أداة بين من خلالها بطلان القول باشتراط السلامة من المعارض

العقلي ليصح الاستدلال بنصوص الوحي، وكذا بيان فساد القول بتقديم العقل على النقل في حال التعارض، ويمكن إيجاز اللوازم التي ذكرها ابن تيمية في الأمور الآتية:

١. الاضطراب في ميزان القطع والظن

وذلك لأنهم جعلوا المعيار في القطع عائداً إلى العقول، والعقول -كما هو مدرك بالضرورة- متفاوتة لا ضابط لها، ومن ثمَّ كان بناء القانون الذي حكاه الرازي فاسداً؛ لأنه أقامه على أساس انحصار القطع في العقلية، والصواب أن القطعية صفة تنطبق على النقل وكذا العقل، ومن هنا أتى ابن تيمية بقانون بديل، جعل الاعتبار فيه والمرجع للقطع أيّاً كان محله.

إلا أن ابن تيمية نبه إلى ملحظ هام، وهو أن كثيراً مما جاء الرسول ﷺ معلوم قطعاً من دينه، ومن ثمَّ فلا يمكن أن يأتي دليل عقلي قطعي يعارض ما ثبت عنه ﷺ قطعاً.

٢. تحريف دلالات النصوص وإبطال معانيها

يقول ابن تيمية: "غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله ﷺ بآرائهم من المشهورين بالإسلام هو التأويل والتفويض"، والإشكال في أمثال هذه التأويلات عدم مراعاتها لمراد المتكلم، وقد جرهم القول بالتأويل إلى الوقوع في التناقض؛ لأنهم لم يستطيعوا إيجاد ضابط محكم يمكن من خلاله التفريق بين ما يمكن تأويله من النصوص وما لا يمكن.

٣. حصول الخلل في ميزان الإحكام والتشابه

سبق الكلام على الإحكام والتشابه، وكان مما ذكر فيه، أن الإحكام وكذا التشابه جاء ضبطه في نصوص الشرع، ولم يُترك للناس التحكم في ميزان الإحكام والتشابه، وهذا على خلاف حال أهل الأهواء؛ فإنهم لما جعلوا عقلياتهم هي المعيار والميزان اضطرب عندهم وصف الإحكام والتشابه.

٤. القدح في بيان الرسول ﷺ للوحي

وجه ذلك: أن القول بتقديم العقل على النقل وتحكيمه فيه، يفضي إلى القول بأن الرسول ﷺ لم يبين للأمة ما يجب عليها معرفته في شأن معبودها وخالقها، وأن ما

قاله ﷺ لا يفي بتحقيق هذه الغاية، وهذا بطلانه معلوم بالضرورة العقلية والشرعية والواقعية.

٥. الصد عن تمام التصديق والتسليم للنصوص

تقوم قاعدة التسليم على الإيمان المطلق والجازم بكل ما جاء به الرسول ﷺ، ودور العقل محصور في محاولة فهمها والتأكد من ثبوتها، وأما تسليط العقول على نصوص الوحي مع تفاوتها واختلافها واضطرابها، فهذا قاذح في مبدأ التسليم، ومن هنا كان تجويز وجود معارض عقلي يبطل دلالة النقل مفضياً إلى عدم الثقة به؛ لجواز أن يكون في عقول الآخرين معارضات، ولا سبيل إلى معرفتها كما اعترفوا هم بذلك، وهذا يؤدي إلى تهوين منزلة النصوص في النفوس، وإضعاف التسليم بها، وهذا من الصد عن سبيل الله.

٦. الحيلولة دون تمام فهم النصوص

لأن تقدير وجود معارض عقلي للنصوص يؤدي إلى الوقوع في الشك الدائم، وعدم اليقين بما فهمه الناظر من دلالات النصوص.

٧. عدم الاستفادة من نصوص الوحي فيما يتعلق بالمطالب العقدية

المقصود من خطاب الله تعالى في كتابه وكذا رسوله ﷺ الاسترشاد بما قالوه، والاستبصار به والسير على وفقه، والقول بتقديم العقل على النقل، وما يتبعه من لوازم؛ يحول دون تحقيق هذا المقصد؛ لأن البصيرة عند أصحاب هذا القول إنما هي في عقلياتهم، وما خالفها من النصوص فيجب تأويله؛ ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول ﷺ شيئاً من الأمور الخيرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله، وبالיום الآخر عند بعضهم؛ لاعتقادهم أن ظواهر نصوص الوحي قد يكون مراداً، وقد لا يكون، وليس لهم قانون يرجعون إليه في هذا الأمر من جهة الرسالة؛ بل هذا يقول: ما أثبتته عقلك فأثبتته، وإلا فلا، وهذا يقول: ما أثبتته كشفك فأثبتته، وإلا فلا.

٨. الوقوع في الحيرة والتردد

يقول ابن تيمية: "كلُّ مَنْ أَمَعَنَ فِي مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْكَلَامِيَّاتِ وَالْفَلَسَفِيَّاتِ الَّتِي تَعَارَضَ بِهَا النُّصُوصُ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةٍ تَامَةٍ بِالنُّصُوصِ وَلَوَازِمِهَا، وَكَمَالِ الْمَعْرِفَةِ بِمَا فِيهَا وَبِالْأَقْوَالِ الَّتِي تَنَافَاهَا، فَإِنَّهُ لَا يَصِلُ إِلَى يَقِينٍ يَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا تَفِيدُهُ الشُّكَّ وَالْحِيرَةَ".

٩. تسلط أهل الباطل

حينما قدم أهل الكلام، ومن حذا حذوهم العقل على النقل، قدموه قاصدين تنزيه الرب، إلا أن أهل الباطل من الفلاسفة والباطنية تسلطوا على النصوص من خلال الدهليز الذي فتحه المتكلمون، فألغوا دلالات النصوص عما وضعت له، وحرفوها عن مضامينها لتوافق ما يقررون.

١٠. إن معارضة النصوص بالعقل فيه تشبه بأهل الكفر

أخبر الله عن حال أهل الكفر بأنهم يعارضون ويجادلون في آياته بمحض آرائهم وعقولهم كما في قوله: (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا) إلى قوله: (وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ) [غافر: ٤-٥].

١١. أن في ذلك مناقضة للغاية التي بُعث بها الرسل وهي الهداية وبيان الحق

وصف الله رسوله ﷺ في كتابه بأنه قد جاء بالحق والهدى كما في قوله: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ) [التوبة: ٣٣] وكما في قوله: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل: ٤٤]، ومن المتقرر أن الرسول ﷺ قد بين كل ما يتعلق بدين الله، ومن ذلك -بل أهمه- أمر الإيمان بالله واليوم الآخر وببقية أركان الإيمان وما يتبعها.

ومن زعم أن ما جاء به الرسول ﷺ قد عارضه صريح المعقول؛ فقد جعل الرسول ﷺ بمثابة الساكت عن بيان الحق، أو القائل فيه بالباطل، وفي هذا قدح في بيان الرسول ﷺ، ومناقضة للغاية التي بُعث بها.

المحور الرابع: إبطال القول بظنية دلالة الأدلة النقلية

وذلك من خلال ما يلي:

أولاً: عدم التسليم بصحة هذه الدعوى؛ بل يُقال: حصول اليقين بمراد النصوص قائم على أمرين:

الأول: معرفة صدق النبي ﷺ، وأن خبره مطابق للحق في نفس الأمر، وهذا أمر قد ثبت بالبراهين القطعية، فلا مجال للقدح فيه بحال.

الثاني: النظر في خبر الصادق ﷺ، من خلال إعمال طرق تحصيل مراد المتكلم.

فمن اجتمع في حقه هذان الأمران تحصل له مراد المتكلم على وجه القطع واليقين؛ ولهذا كانت عامة ألفاظ القرآن، وكذا السنة مما يعلم منها مراد الله ورسوله ﷺ قطعاً، خبرية كانت أو طلبية، وذلك للأمور الآتية:

١. كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال هدايته وإرشاده.
٢. كمال تيسير القرآن حفظاً وفهماً، وعملاً وتلاوة.
٣. أن عناية الرسول ﷺ بتبليغ المعاني كانت أشد من عنايته بتبليغ ألفاظه، وقد تم الأمران على أتم صور البيان.
٤. أن المقتضى التام لفهم نصوص الوحي قائم من جهة الصحابة، وهم قادرون على فهمه، وهو ﷺ قادر على إفهامهم، وإذا حصل المقتضى التام لزوم وجود مقتضاه.
٥. أن نقل المعاني أشد تواتراً وأقوى اضطراراً لشدة الحاجة إليه.

ثانياً: أن جميع هذه الاحتمالات العشرة التي ذكرها الرازي ترجع إلى حرف واحد؛ وهو احتمال اللفظ لمعنى آخر غير ما يظهر من الكلام، وهذا الاحتمال لا اعتبار به؛ لأمرين:

١. أنه لا ينزع عاقل في أن ألفاظ النصوص إنما وضعت بإزاء معاني، وهذه المعاني مدركة ومفهومة عند الإطلاق.

٢. أن القطع بصحة المعنى المفهوم من هذه النصوص وبطلان أي احتمال آخر للمعنى؛ له طرق كثيرة، لا يحتاج شيء منها إلى هذه الأمور العشرة، بل إن السامع قد يعلم مراد المتكلم ضرورة، أو يغلب على ظنه غلبة قريبة من الضرورة.

وهذا لا يعني أن كل ناظر في النصوص يمكنه تحصيل معاني جميع النصوص على وجه القطع، فإن القطع والظن من الأمور النسبية التي تختلف باختلاف أحوال الناس، وإنما المراد في هذا المقام إبطال القول بظنية دلالات النصوص على جهة الإطلاق.

٣. أن الأصل هو العمل بما دل عليه ظاهر الكلام، ولا يُعدل عن هذا الأصل إلا بدليل، لا بمجرد الاحتمال.

ثالثاً: الصواب أن يُقال: ألفاظ القرآن والسنة من حيث دلالتها على المعنى لها ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن تكون دلالتها على معانيها نصية لا تحتل إلا معنى واحداً، فهذا يفيد اليقين بمدلوله.

الحالة الثانية: أن تكون دلالتها على معانيها ظاهرة؛ أي: إنها ظاهرة في معانيها مع احتمالها لمعاني أخرى، ولكن هذه الألفاظ قد اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد، فجرت مجرى النصوص التي لا تحتل معنى آخر، فهذه أيضاً تفيد العلم.

الحالة الثالثة: أن تكون الألفاظ مجملة، فهذه تحتاج إلى بيان، وبيانها يكون بردها للألفاظ الواردة في أحد القسمين السابقين، وعلى هذا فمآل هذا القسم إن أحسن رده إلى القطع واليقين.

رابعًا: غاية ما يمكن أن يستدل به من يقول بظنية النصوص الشرعية؛ هو الاستدلال بالأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة، والأسماء الدينية كالإيمان والكفر والنفاق ونحوها، من جهة أنها استعملت في معانٍ لم تكن العرب تعرفها، وكذا الأسماء المشتركة كالقُرء وعَسْعَس، ونحوها، فهذه قد دلت على عدة معانٍ، وربما يحصل للناظر في هذه الألفاظ تشكك في مراد السامع بها.

فيقال: هذه الأسماء جارية في القرآن على ثلاثة أنواع:

١. **نوع بيانه معه:** فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه.
٢. **نوع بيانه في آية أخرى:** فيستفاد اليقين بالمراد من مجموع الآيتين.
٣. **نوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ:** فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول ﷺ.

ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء أن كل لفظ فهو مفيد لليقين بالمراد منه بمجرد من غير احتياج إلى لفظ آخر متصل به أو منفصل عنه؛ بل نقول: إن مراد المتكلم يعلم من: لفظه المجرد تارة، والمقرون تارة، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام.

خامسًا: أن الضرورة العقلية والفطرية قاضية بفساد هذه الدعوى من جهتين:

١. أن الناس يقطعون ضرورة بمراد بعضهم، فيكون قطعنا بمراد الله ورسوله ﷺ الذي اجتمع له كمال العلم والنصح والبيان أولى وأجدر.
٢. أن الطفل بفطرته يميز مراد والديه ويقطع به؛ مما يدل على أن القدرة على معرفة مراد المتكلم مركوزة في فطرتنا.

سادسًا: من يقبل ما دونه العلماء في سائر العلوم والفنون، يأخذ به، يلزمه أن يقبل النقلات؛ لأن العقليات وسائر العلوم حصل التعبير عنها بالألفاظ، فكذلك النقل وردنا بألفاظ، فيقال فيه ما قيل في تلك الألفاظ.

سابعًا: أن المخاطبين أولاً بالقرآن والسنة وهم الصحابة؛ لم يتوقف حصول اليقين لهم بمراد الرسول ﷺ على تلك المقدمات العشر، ولا على شيء منها، وهم نقلوا لنا معاني هذه النصوص بالتواتر، **وعلى هذا فإذا لم يثق الناظر بنظر نفسه، فلا أقل من أن يعتمد على ما فهمه هؤلاء.**

ثامنًا: أن الله أمرنا باليقين بما ذكره في كتابه، وأخبر عن حال عباده أنهم موقنون بما أخبر به، وذم من لا يفهم كلامه، فكيف يأمرنا بما لا سبيل لتحصيله؟!

تاسعًا: أن إطلاق القول بهذه الدعوى لا يعرف عن أحد من الأمم.

عاشرًا: أن هذا القول تلزم عنه لوازم فاسدة، تؤذن بفساده وبطلانه، ومن هذه اللوازم:

١. تسلط الباطنية والزنادقة على نصوص الشريعة؛ وذلك أن القول بظنية الأدلة النقلية شبيه بصنيع الباطنية؛ بل إنه دهليز إليه؛ إذ القائل بهذه الدعوى غايته أن يقول: أنا لا أعلم مراد المتكلم، وهو بهذا يبطل دلالة النصوص الظاهرة، وحينها يأتي دور الباطنية ليحملوا هذه النصوص على تأويلاتهم الفاسدة.

٢. أن هذا القول يفضي إلى بطلان التواصل بين الناس؛ لأن كل واحد من المتخاطبين سيشك في مراد الآخر؛ ومن ثمَّ ينعدم التواصل بينهم.

٣. أن هذه الدعوى تستلزم القدح في بيان المتكلم وفصاحته وهو الرسول ﷺ، أو في فهم السامع وذهنه وهم الصحابة والسلف الذين نقلوا معاني نصوص الوحي، أو القدح فيهما معًا.
٤. مكابرة الواقع والعقل والفطرة الإنسانية؛ فإن المشاهد من أحوال الناس أنهم يجزمون بمرادات بعضهم، وكذا واقع الطفل مع والديه.
٥. عدم الاستفادة من النصوص؛ لأن هذه الدعوى تقضي بعدم تحصيل اليقين منها في أهم مطالب الدين وأصوله.

تم بحمد الله

