



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة باتنة 1



نيابة العمادة لما بعد التدرج

كلية العلوم الإسلامية

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

قسم أصول الدين

## الوحدة العقديّة

# وأثرها في تماسك المجتمع الجزائري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية  
تخصص: العقيدة الإسلامية

إشراف الأستاذ الدكتور

العربي بن الشيخ

إعداد الطالب

محمد طبّاخ

### لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
01	نورة بن حسن	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
02	مليكة مخلوفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مقررا (إشراف إداري)
03	عبد الكريم رقيق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مناقشا
04	اسمهان بوعيشة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة 1	مناقشا
05	محمد حدبون	أستاذ التعليم العالي	جامعة غرداية	مناقشا
06	لمير طبيبات	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	مناقشا

السنة الجامعية: 1441هـ - 1442 / 2020-2021م



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة باتنة 1



نيابة العمادة لما بعد التدرج

كلية العلوم الإسلامية

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

قسم أصول الدين

## الوحدة العقديّة

# وأثرها في تماسك المجتمع الجزائري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية  
تخصص: العقيدة الإسلامية

إشراف الأستاذ الدكتور

العربي بن الشيخ

إعداد الطالب

محمد طبّاخ

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
01	نورة بن حسن	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
02	مليكة مخلوفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مقررا (إشراف إداري)
03	عبد الكريم رقيق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مناقشا
04	اسمهان بوعيشة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة 1	مناقشا
05	محمد حدبون	أستاذ التعليم العالي	جامعة غرداية	مناقشا
06	الأمير طبيبات	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	مناقشا

السنة الجامعية: 1441هـ - 1442 / 2020-2021م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## إهداء

➤ إلى التي حملتني كرها ووضعتني كرها، وسعت في تربيتي وحصني وكلها  
حب وثقان وإخلاص -أمي الحنون-

➤ إلى الذي وضع عني متاعب وأحمال ومكَّنني من طلب العلم والعمل الاجتماعي  
والدعوي وكله رحمة وعطف وإحسان -أبي العزيز-

➤ إلى التي تحملت معي أعباء بحثي وكلها صبر ووفاء وتشجيع ومساندة وإيمان بالبحث  
العلمي -نزوجتي الحبيبة خديجة-

➤ إلى ابني العزيز بن قررة عيني وسر جمال حياتي -محسن ونجيب-

➤ إلى اللواتي ساهمن في تنشئتي وإعدادي لدروب الحياة -أخواتي الفضليات- وكلهن  
اهتمام وتكريم، وأخص بالذكر أم إلياس، مرحمها الله رحمة واسعة.

➤ إلى كل من له فضلٌ عليّ من تعليمٍ أو نُصْحٍ أو توجيهٍ أو إحسانٍ أو دعاءٍ أو خدمةٍ أو  
كلمة طيبة، وكلهم أمل وشوق لأن تُسهِمَ حسناتهم في تكويني ومرقيي  
ونجاحي.

إلى هؤلاء جميعاً أهدي لهم بركات هذا المنتوج العلمي، وأسأله **بِكَلِمَاتِكُمْ** الإخلاص والقبول

والرضوان.

محمد (أبو محسن)

## شكر وعرفان

➤ لربي الذي أحسن خلقي وأغدق عليّ من الآلاء التي لا تعد ولا تحصى وسدد جهودي وأجاب دعوتي وذل صعابي وبارك في عمري .

➤ للمشرف القدير الأستاذ الدكتور العربي بن الشيخ، على أن مرافقني في مسيرتي البحثية ولم يخل عليّ بملاحظاته وإرشاداته وجرعته الإيمانية القوية ونصائحه الغالية، وعلى تجاوبه المنقطع النظير في المراسلات البريدية والهاتفية، وعلى أخلاقه العالية . شاءت الأقدار الإلهية أن يغادر الحياة ويلتحق بالرفيق الأعلى بعد أن استكمل معي إجراءات دفع الأطروحة، تاركاً فراغاً موحشاً وحرناً عميقاً، فإننا لله وإنا إليه مرجعون، جعله الله من الفائزين، وحشره مع زمرة الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً .

➤ للبروفيسورة مليكة مخلوفاً على قبول إشرافها إدارياً خلفاً للمرحوم (نزوجها) العربي بن الشيخ، وكانت لي نعم السند بتواصلها المشجع وإفادتها القيمة، ولم تقتصر على المحرفيات الإدارية، بل غاصت أعماق هذه الرسالة قراءة وتحليلاً، وبذلك حزت على شرف مرافقة علمية من أصولية بارعة، فلها كل عبارات الشكر والتقدير .

➤ للجنة المناقشة، على أن قبلت بكامل الاستعداد خوض غمار هذه الأطروحة لمراجعتها ونقدها وتمييز خطئها من صوابها منهجياً وموضوعياً ودفعها إلى مصف الرسائل العلمية الرصينة، فلهم مني خالص التقدير والاحترام .

➤ لمكتبة الشيخ عمي سعيد العامرة وللإقامات البحثية في تراب ولاية غرداية على ما وفرت من أجواء طيبة وظروف حسنة وخدمات جليلة تساعد الباحث على التفرغ والتركيز والاهتمام، وتخلق فيه الدافعية والإقدام، فتقبل الله منهم جهودهم .

➤ لكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة I أساتذة وإداريين كل باسمه وجميل وسمه .

# مقدمة

مقدمة:

لو قمنا بإطلالة على المجتمع الإسلامي من بعد وفاة النبي ﷺ إلى وقتنا الحاضر معانين دالة اتحاده وتماسكه وتعايشه لوجدناها في هبوطٍ وضُعودٍ مستمر (عدم الثبات)، أما أسباب الهبوط في ذلك عديدة ومتنوعة؛ كالسياسة، والفردانية، والحظوظ النفسية، والأحكام الدينية القاسية المترتبة عن الخلاف العقدي والفقهية عند بعض أهل العلم، والأأيادي الأجنبية، وقابلية المجتمع وهشاشته لتمرير الأجندات والمخططات وغيرها، ولعل من أظهر تلك الأسباب التي يُتَخَوَّفُ من آثارها السلبية على السلم الاجتماعي الخلاف العقدي؛ لارتباطه في الغالب بنزع الشرعية في الإسلام (التكفير) والمساس بقُدسية الشخصية المسلمة (القتل، التعزير، الهجر...)، وهو بلا شك -أي الخلاف العقدي- ظاهرة موجودة لا أحد ينكرها.

وإذا جئنا إلى المشهد الديني الإسلامي المعاصر في الجزائر طلعت علينا ثلاث مدارس عقدية كبرى؛ الأشعرية والسلفية والإباضية، تحاول كل واحدة منها أن تبرهن أن منظومتها العقدية (الأصول المذهبية) النموذج الصحيح للإسلام الذي يغترف من النص القرآني المحكم والسنة النبوية الثابتة وأن غيرها على البطلان، وبالأحرى هي صاحبة التنظير الديني القوي والتجربة التاريخية الفريدة من نوعها في إحلال السلام والأمن والاستقرار في المجتمعات، وربما أحيانا رمى بعضها البعض الآخر بأنها لها قابلية للعنف والتكفير وتحديد التماسك المجتمعي، أمام كل هذا تناشدنا بصفة مستمرة دعوات الوحي المتكررة بضرورة الاجتماع والاعتصام والالتفاف ووصل الرحم الإيمانية وإشاعة السلام وطرح جميع صور التفرق والبغي والنزاع والصراع وأشكال إيذاء الكرامة الإنسانية بوسائل وطرائق متعددة؛ هنا بات من الضروري لتفادي الاصطدام بين أصحاب تلك المدارس العقدية وروادها والسقوط في الأخطاء التي لا تحمد عقبائها أن يتوصل إلى صيغة في التعامل مع الخلاف العقدي بمنهجية علمية رصينة، في ضوء التحريض الإلهي على إقامة الدين وعدم التفرق فيه، وقد جاءت دراسة الباحث في هذا السياق تحت عنوان:

الوحدة العقدية وأثرها في تماسك المجتمع الجزائري

لتسهم بما شرقت وغربت في التراث الإسلامي العقدي والنصوص الشرعية والذاكرة التاريخية للمجتمع الجزائري، في مقاربة حلّ لهذه

الإشكالية الرئيسية:

ما الوحدة العقدية التي لها أثر في تماسك المجتمع الجزائري؟

ويتمخض عن هذه الإشكالية؛

أربعة أسئلة فرعية:

يقمن صلبها ويوضحن أركانها ويُفككن شفرتها وارتباطها:

1. ما المقصود بالوحدة العقدية في النص القرآني والنص النبوي؟ وما رؤيتهما في الاختلاف في استنباط الآراء العقدية منهما؟
2. ما منهج الأشعرية والإباضية والسلفية في استنباط الحق العقدي من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع؟ وهل الاختلاف بين مناهجهم يمكن جمعه أو ترجيح بعضه على بعض أو تجاوزه مطلقاً؟
3. ما بعض النماذج العقدية التي حكم فيها كل طرف على نفسه أنه يمتلك الحقيقة وأن غيره على الباطل؟ وهل الاختلاف فيها يمكن حسمه بطريقة أو بأخرى؟
4. ما مقارنة الأشعرية والإباضية والسلفية للوحدة العقدية؟ وهل اتفقت؟ وهل هناك مقاربات معاصرة للوحدة للعقدية؟ وما هي معايير التقييم الموضوعي لتلك المقاربات جميعاً لترشيح واحدة منها وتأهيلها للمناقشة والإثراء والنقد؟
5. هل للمقارنة المختارة في الوحدة العقدية أثر في تماسك المجتمع الجزائري عبر مراحل التاريخ؟ وما آليات تنشيطها في الوقت الحاضر؟

### الفرضية:

يفترض الباحث انطلاقاً من مطالعته الفكرية المتيسرة أن الوحدة العقدية التي بها يتحقق التماسك الاجتماعي هي بقاء أصحاب المدارس العقدية المبحوثة 'الأشعرية، الإباضية، السلفية' معتقدين الحق الذين قطعوا به ودانوا الله تعالى به مَع تَقَبُّلِ بعضهم بعضاً في الحياة المعاشية دون حروبٍ وسفكٍ للدماء وتعكير لصفو الرحم الإيمانية، وذلك بأحكام عقدية وتشريعية صارمة تضبطُ العلاقات والتعاملات البينية وتُسَيِّجُهَا.

### أهمية البحث:

العزف على وتر الطائفية من الأساليب التي تنتهجها الجهات المغرضة لتفكيك المجتمعات الإسلامية وتدمير الأجناس، وبما أن الدولة الجزائرية ليست بمنأى عن هذا؛ فأصبح البحث فيما فيه بناء استقرار المجتمع وتماسكه من مدخل عقدي مما ينبغي خوض غماره؛ لما سَيُشَكِّلُهُ من إرادة واعية ومناعة قوية ضد الهجمات والغارات الناعمة الذكية التي تريد أن تعصف بالوطن الجزائري، وتودي به في مستنقعات التكفير والقتل والأعمال الإجرامية والتهديد الأمني بصفة عامة، فالعمل على قياس القابلية الفكرية لذلك لدى كل مدرسة عقدية باتت عملية مهمة وضرورية، وأكثر من ضروري حينما تتراشق بعض المدارس بالتهم والمزايدات المفبركة.

وكذلك مما لا يخفى على الدارسين في الاختصاص العقدي أن ثمة هناك محاولات تقريبية توليفية تجميعية بعد أن ضاق عليها الخلاف العقائدي بين الأديان، تذهب إلى فكرة تصحيحها كلها وإعذار أصحابها (التسامح الفكري) فيما وصل إليه اجتهادهم محتجة بعدم ادعاء الحقيقة المطلقة وأن الخلق كلهم



عيال الله وكلها صراطات مستقيمة تُسَلِّمُ إلى حقيقة واحدة؛ لَعَلَّ لفيح هذه الدراسات أصاب بعض العقول الإسلامية - بقصد أو عن غير قصد- وهي ترى حالة المسلمين المزرية في بعض البقاع فنادت بضرورة تحقيق خطوة جريئة نائرة تتمثل في تصحيح جميع المعتقدات ظنا منها أن ذلك سيرمي إلى إيجاد التعايش بين المسلمين؛ أمام هذا السيل المعرفي الجارف وغيره من الأطروحات المختلفة أصبحت الحاجة أكيدة في التعرف على مثل تلك الدراسات في جوانبها التأسيسية والمالية ثم إخضاعها للنقد والمساءلة.

### أهداف البحث:

تتوخى دراسة الباحث بعد التأصيل الشرعي والتنقيب التراثي العقدي والحفر التاريخي محاولة الوصول إلى الأهداف المعرفية التالية:

1. استخلاص النظرة القرآنية والحديثية في قضايا التفرق والاختلاف والأمة الواحدة
2. التحقق من التباين المنهجي في توليد العقائد لدى المدارس العقدية المبحوثة (الإباضية، الأشعرية، السلفية) ومدى جزم كل مدرسة بمنهجها في صوابه وبقينته.
3. التثبت من صحة أن الاختلاف بين المدارس العقدية المبحوثة اختلاف حقيقي بين حق وباطل.
4. إيجاد صيغة للوحدة العقدية بين جدلية الاختلاف العلمي العقدي وتفادي انعكاساته السلبية على الواقع.
5. التتبع التاريخي لآثار الوحدة العقدية المرشحة بعد التقييم الموضوعي على تماسك المجتمع الجزائري.

### صعوبات البحث:

محدودية الباحث في قدراته وما يعتريه من نقائص عدة أمام وفرة المصادر المعرفية وكثرتها تجعله يستشعر ويقر بأن إمامه بأطراف الموضوع وبطولته وعرضه وعمقه سيكون ناقصا مهما بذل من جهد، فقد تكون بعض الجوانب خفيت في مسألة ما، أو رأي عالم فُهِمَ في غياب بعض كتبه التي لم تصل إلينا أو لم تُحَقَّق بعد أو لم تصل إليها يد الباحث أصلا، أو قضية تاريخية حكم عليها بالإيجاب أو السلب؛ إلا أن تفاصيلها الحقيقية مبنوثة في مخطوطات لم تحقق بعد، وهكذا...، فإن كانت هناك صعوبة في هذا البحث فهي هذه.

### دوافع البحث:

الذاتية: الحصول على درجة الدكتوراه والرقي إلى مصف الباحثين الأكاديميين، قصد التمكن من النشر في المجالات العلمية المحكمة والمشاركة في الملتقيات والندوات والأيام الدراسية، والإسهام في الأعمال الجماعية، فلولا هذا الدافع ما كانت لي صلة بهذه الأطروحة تحديدا لا من قريب ولا من بعيد.

الموضوعية: الدافع لاختيار هذا البحث من بين العناوين المقترحة من قبل لجنة التكوين؛ اهتمامي

الكبير بنظرية الوحدة الإسلامية تأصيلا وتنظيرا ونقدا ومقارنة، فجاء هذا البحث الوجداني من زاوية عقدية يتعلق ببلد الباحث الجزائر - لا بالعالم الإسلامي كله - مليا لرغبة جامحة كانت تتملك شعور الباحث وتأخذ بلبابه.

### حدود البحث:

البحث هو دراسة عن مدى إمكانية تحقيق وحدة عقدية بين الأشاعرة والسلفية والإباضية، تجعلهم يحققون تماسكا اجتماعيا، وخوفا من الضياع والتهيان في طريق معالجة الإشكالية المعرفية ترسم هذه الحدود التالية:

1. الاقتصار على المدارس الثلاثة الكبرى دون غيرها؛ كالشيعية والأحمدية والمسيحية واليهودية... إلخ.
2. الاكتفاء في التأصيل القرآني للوحدة العقدية بتجميع الآيات التي ورد فيها لفظة 'اختلاف' ومشتقاتها، ولفظة 'تفرق' ومشتقاتها، ولفظة 'أمة واحدة'.
3. البحث لا يتناول فكرة الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب بالمنظور العام بين الدول الإسلامية.
4. البحث يعني في الجانب العقدي بدراسة مناهج التعامل مع مصادر العقيدة الإسلامية 'الكتاب والسنة والإجماع' وبعض المسائل التطبيقية الكبرى، ولم يعر اهتماما بمسائل دقيق علم الكلام والتي يحتل أن يكون فيها الخلاف لفظيا أحيانا.
5. البحث من بدايته إلى نهايته نظري بحت؛ حتى في جانب البرهنة على تأثير الوحدة العقدية في تماسك المجتمع الجزائري لم يكن بحثا ميدانيا تطبيقيا يعتمد الاستبانة، وإنما كان من خلال استنطاق الذاكرة التاريخية للمجتمع الجزائري الحافلة بالمواقف والإنجازات والأحداث والقرارات.
6. عملية الحفر في المقولات المذهبية (عقيدة وفقها) والسجلات التاريخية كانت متوغلة وعميقة - في تقدير الباحث - ولم تكن سطحية؛ إذ قد يجد القارئ ما يعكس صفوه تجاه مذهبه؛ لكن الموضوعية والصدق مع الله ومع الإنسانية يقتضي إظهار الحقائق وتقييمها في سياقها دون إلزام المعاصرين بها. وليس النباش في الماضي هو إحياء للنعرات وإنما هو من قبيل معرفة الحقائق واستخلاص العبر، فالقدمى قد أفضوا إلى ربهم وأما نحن فلدينا عقول ووحى غض طري وسنسال عما عملنا ولا نسال عما كانوا يعلمون؛ إلا إذا أخذنا مناهجهم الخاطئة والخارجة عن الوحي المقدس كما هي وصرنا على خطاها غير مبدلين ولا مغيرين.

### منهج البحث:

بما أن المناهج البحثية وتقسيماتها وأنواعها واصطلاحاتها تباينت فيها كلمة الدارسين في مختلف التخصصات فإن الباحث قد اعتمد النموذج الذي قدمه فريد الأنصاري (ت: 2009م) في كتابه:

أبجديات البحث في العلوم الشرعية - محاولة في التأصيل المنهجي -<sup>1</sup>، وعليه فيمكن القول إن هذه الدراسة تستند على منهجين أساسيين يظهران عليها بصفة عامة؛  
**الأول:** المنهج التحليلي الذي يقوم على ثلاثة ركائز أساسية: التفسير (التفكيك)، النقد، الاستنباط،  
 فالباحث ينطلق في رحلة بحثه عن الوحدة العقدية انطلاقاً من تفسير نصوص القرآن والسنة والمقولات  
 المذهبية المتعلقة بالمنهج والمسائل وشرح مقاربات المدارس العقدية المبحوثة وبعض مقاربات المعاصرين، ثم  
 يمارس عملية النقد ليستنبط المقاربة الصحيحة للوحدة العقدية.

**الثاني:** المنهج التوثيقي؛ وذلك بتتبع تاريخ المجتمع الجزائري في نقطة تماسكه قصد البرهنة على أن  
 مقاربة الوحدة العقدية التي تم تصحيحها هي الأفضل والأصلح.  
 كما يمكن الاستعانة بمنهج آخر يظهر بين الفينة والأخرى؛ وهو المنهج المقارن؛ وذلك حينما تعقد  
 مقارنات بين مناهج التعامل مع مصادر العقيدة الإسلامية أو بين تقرير المسائل العقدية أو بين مقاربات  
 الوحدة العقدية.

#### الدراسات السابقة:

هناك جهود علمية كثيرة لا بأس بها تحاول أن ترسي منهجية للتعامل مع الخلاف العقدي بين  
 المسلمين للتخفيف من أضراره دون أن تناقش إمكانية الوحدة فيه، وأما الجهود التي أجابت عن سؤال  
 الوحدة في العقيدة بين المسلمين بصفة متخصصة شحيحة جداً، وما عثر عليه الباحث -على حسب  
 اطلاعه- هو ما يلي، وسيؤتى بها مرتبة على حسب تاريخ نشرها وصدورها:

1. كتاب 'القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية' لمحمد نعيم محمد هاني ساعي 2007م.
2. كتاب 'عقيدة بلا مذاهب - الطريق إلى وحدة الأمة-' لمحمد السيد الجليلند 2015م.
3. مقال علمي محكم 'توحيد الأصول العقدية ودوره في تحقيق وحدة الأمة' لمصطفى وينتن 2016م.

وملاحظات الباحث عليها إجمالاً مع تبيين نقاط التقاطع والافتراق هي كالتالي:

✓ اهتمت بالجانب الوجداني في مجال الأمة الإسلامية ككل سنة وشيعة وإباضية، وأما هذه  
 الدراسة مجالها الأشعرية والإباضية والسلفية.

✓ لم تهتم بالجانب التأصيلي للوحدة العقدية في القرآن الكريم والسنة بخلاف كتاب القانون فقد  
 ظهرت عليه إشارات واضحة هنا وهناك، وأما هذه الدراسة فقد خصصت جانباً مهماً في بيان  
 ذلك.

✓ لم تستظهر نماذج من الخلاف العقائدي في جانبه المنهجي والموضوعي كما تقرره المدارس

الإسلامية؛ بخلاف هذه الدراسة أولت له قسطا لا بأس به لفهمه واستيعابه وملاحظة حجمه وإدراك درجة حدّته، ولفنّادي معاكسة أهله وإلزامهم بأمر علمية لا يُقْرُونَ بها إطلاقا.

✓ قدمت مقترحات للوحدة العقدية من دون أن تبرهن واقعا تأثيرها الإيجابي انطلاقا من التجارب التاريخية أو المعاصرة، وأما هذه الدراسة فقد حاولت أن تبرهن على ذلك بالدليل التاريخي.

✓ لم تتطرق إلى الهندسة التراثية في الحكم على المخالف ومنهجية التعامل معه كما تبديها المدونات العقدية والفقهية، بخلاف هذه الدراسة فقد استفادت فيها مبينة أنّها من المحطات الأساسية لانطلاق المشاريع الوحدوية.

✓ اختلفت في النتائج؛ حيث خرج كتاب القانون بتكفير الشيعة حكما ووصفا من دون تعيين، وقرر أن أهل السنة (أشاعرة وسلفية) والإباضية مسلمون يمكنهم أن يتعايشوا ويحققوا غدا أفضل. وخرج كتاب عقيدة بلا مذاهب أن طريقة أهل السنة عموما وفي مبحث الصفات على طريقة ابن تيمية هي الحق الذي يجب أن تلتف حوله الأمة. وخرج مقال توحيد الأصول العقدية بأن الاتفاق على أركان الإيمان الست هي الحق المطلق وعلى إنزال ما اختلفت فيه الأمة إلى درجة الظن وعدم القطع فيه؛ هو الحل الأمثل للخروج من الصدام العقائدي.

وأما الملاحظات التفصيلية عليها وانتقاداتنا عليها فهي مضمنة في متن البحث؛ ذلك أن الباحث اختارها كنماذج لمقارباتٍ معاصرةٍ للوحدة العقدية.

#### إجراءات متبعة:

شأن كل باحث حينما يلتزم بعض الضوابط والتقييدات والاختصارات أن يوضحها خدمة للقارئ وتسهيلا عليه، وفي هذا البحث اعتمد ما يلي:

1. الآيات القرآنية مقتبسة من المصحف الرقمي برواية حفص عن عاصم، واسم السورة ورقم الآية يكونان بين معقوفين بعد الآية مباشرة [ ].

2. الأحاديث النبوية الواردة في صحيح البخاري ومسلم والجامع الصحيح للربيع بن حبيب لا يُلتزم بذكر درجتها، وأما الواردة في المظان الأخرى فيُتَقَيَّدُ بذكر درجة الحديث.

3. يُدَكَّرُ العلم لأول مرة في المتن مرفقا بتاريخ الوفاة (ت: )، وإن أعيد ذكره في مواضع متعددة يتحاشى ذكر تاريخ وفاته. وتاريخ الوفاة بالهجري إن كان من القدامى، وبالميلادي إن كان من المُحَدِّثِينَ، والعَلَمُ المعاصر الحي حينما يذكر أول مرة يكتب بجانبه (معاصر).

4. لا يترجم إلا للأعلام القدامى، من كان مغمورا غير مشهور عند أصحاب العلوم الإسلامية أساتذة وطلابا، ولا يذكر عندهم إلا قليلا، والأمر في النهاية نسبي تقديري لا محالة.
5. التهميش يكون وفق الطريقة الآتية: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان النشر، الطبعة، تاريخ الطبعة، الجزء أو المجلد، الصفحة. ويرمز لـ: دون طبعة 'دط'، دون نشر 'دن'، دون مكان النشر 'د م ن'، دون تاريخ الطبعة 'دت'، دون عدد 'دع'، ترجمة 'تر'، تحقيق 'تح'، تصحيح وتعليق 'تص تع'. وإن كانت هناك معلومات أخرى كالتحقيق والترجمة والتصحيح والترتيب والجمع والتعليق فتذكر بعد عنوان الكتاب مباشرة.
6. في أول ورود للكتاب تذكر جميع معلوماته، وفي حالة إعادة التهميش منه لا يذكر إلا اسم المؤلف وعنوان كتابه والجزء والصفحة.
7. توثيق الأحاديث يكون بالطريقة التالية إذا ذكر المصدر لأول مرة: اسم الراوي، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان النشر، الطبعة، تاريخ الطبعة، كتاب: ....، باب: ....., رقم الحديث: ....، الجزء، الصفحة. وفي حالة إعادة ذكر المصدر لا تذكر معلومات النشر والطبعة.
8. عدم التزام ترتيب معين للمدارس العقدية المبحوثة إذا وردت مجتمعة.
9. قد يحصل الإشكال أحيانا مع المدرسة السلفية إذا اعتبرت عُلْمًا من مذهب معين ينتمي إليهم عقديا، وله حضور قوي في كتاباتهم، وأهل مذهبه ينازعونهم فيه، هنا يلتزم الباحث بما تقرره المدرسة السلفية فيعزو أقواله إليهم، ولا يدخل في جدالات إثبات نسبه.
10. اعتمد الباحث ملخصات توضيحية بطريقة الأشكال والجداول بعد نهاية المباحث الطويلة والمتشعبة؛ لتسهيل الاستيعاب والمقارنات.
11. الضمائر في البحث تتنوع مراعاة للأسلوب والسياق؛ فأحيانا ينسب الضمير إلى الدراسة، وأحيانا إلى ضمير الجمع المتكلم؛ كالقول: لم نقف، نخلص، وجدنا... إلخ، وأحيانا إلى 'الباحث' كالقول: يرى الباحث. وأحيانا إلى ضمير المتكلم المفرد كالقول: وقفت على، أرى... إلخ.
12. احتوى البحث في نهايته على فهرس فنية عامة؛ وهي: فهرس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث النبوية، فهرس الأعلام المترجمين لهم فقط، فهرس المصادر والمراجع، فهرس المحتويات.

#### خطة البحث:

المادة العلمية التي ابتغت الدراسة من ورائها معالجة الإشكالية المطروحة آنفا استوت في مبحث تمهيدي وخمسة فصول.

فالمبحث التمهيدي كان للتعريف بمصطلحات عنوان البحث مفردة ومركبة؛ والفصل الأول

خصص لدراسة الوحدة العقدية في النصوص الشرعية، وعدد مباحثه اثنان؛ فكان المبحث الأول للمنظور القرآني، والمبحث الثاني للمنظور الحديثي.

أما الفصل الثاني فليبيان المنهجية المذهبية في التعامل مع مصادر العقيدة الإسلامية 'القرآن، السنة، الإجماع'، وعدد مباحثه أربعة؛ الأول للمدرسة الإباضية والثاني للمدرسة الأشعرية والثالث للمدرسة السلفية، والرابع للتلخيصات وعقد المقارنات وبيان النتائج.

وقد وُكِّل للفصل الثالث إجراء مقارنات بين المدارس العقدية المبحوثة في مسائل عقدية تطبيقية للمناهج المتقدمة، وعدد مباحثه اثنان؛ الأول لمسألة الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية، والثاني لمسألة مصير الموحد العاصي غير التائب.

والفصل الرابع له نصيب مقارنة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية وتقييمها ومناقشتها، وعدد مباحثه أربعة؛ الأول للمدرسة السلفية، والثاني للمدرسة الأشعرية، والثالث للمدرسة الإباضية، والرابع لتقييم مقاربات المدارس العقدية المبحوثة والمقاربات المعاصرة ومناقشتها ونقدها.

والفصل الخامس رُكِّز فيه على بيان أثر الوحدة العقدية في تماسك المجتمع الجزائري (بداية من الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال 1962م)، وعدد مباحثه اثنان؛ الأول للتقصي التاريخي لإثبات أثر الوحدة العقدية في تماسك المجتمع الجزائري، والثاني لآليات تفعيل الوحدة العقدية في المجتمع الجزائري المعاصر. يلحظ على الفصلين الثاني والرابع زيادة في عدد المباحث إلى أربعة، والسبب في ذلك يعود أساسا إلى ظهور المدارس العقدية المبحوثة في مباحثهما، وأما طول الفصول والمباحث والمطالب وقصرها فيعود إلى كمية المادة العلمية ومقامات التضييق والتوسيع على حسب السياقات ومدى قربها من الإشكالية المطروحة.

## مبحث تمهيدي

يحتوي هذا المبحث المطالب التالية:

المطلب الأول: التعريف الإفرادي للوحدة العقدية

المطلب الثاني: التعريف لتركيب للوحدة العقدية

المطلب الثالث: بيان المصطلح المركب 'تماسك

المجتمع الجزائري'

## مبحث تمهيدي:

للمصطلح وضبط حقوله المعرفية أهمية بالغة في توجيه النصوص وبناء الأفكار وتضييق دائرة الاختلاف، ذلك أنّ المصطلح تتباين فيه وجهات النظر، من مدرسة إلى مدرسة ومن باحث إلى باحث، كل على حسب خلفيته الفكرية والمصادر التي يستقي منها، فالمصطلح قاعدة أي بحث وأساسه، وهو بمثابة البوصلة للوصول إلى الحقيقة المعرفية وبه يتحدد مسار البحث ونتائجه.

انطلاقاً من محوريات المصطلح في البحوث العلمية سنسلط الأضواء في هذا المبحث على المُركِّبين التاليين: 'الوحدة العقدية'؛ ابتداءً بالتعريف الإفرادي ثم التعريف التركيبي، و'تماسك المجتمع الجزائري'.

### المطلب الأول: التعريف الإفرادي للوحدة العقدية

#### الفرع الأول: تعريف الوحدة

'الوَحدة' بفتح الواو مَصْدَرٌ لفعل 'وَحَدَ'، والواو والحاء والدال أصلٌ واحدٌ يدل على الانفراد<sup>(1)</sup>، تطلق في مشهور اللغة العربية على الوحيد ذي التَّوْحِدِ المنفرد بنفسه<sup>(2)</sup>؛ ومنه قوله عليه الصلاة والسلام في سياق ذمّ مفارقة الجمع في السفر: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْوَحْدَةِ مَا أَعْلَمُ، مَا سَارَ رَاكِبٌ بِلَيْلٍ وَحْدَهُ»<sup>(3)</sup>. ولها إطلاقاتٌ معاصرة<sup>(4)</sup>؛ منها:

1. اتحاذ الناس واجتماعهم على فكرة أو نظامٍ أو برنامجٍ وغيره؛ كأن يقال: الوحدَةُ السياسية والوحدة الاقتصادية.

2. المقدار المُعَيَّنُ لقياس الأشياء، كالمتر للمسافات، واللتر للسعات، وغيرها.

3. الجماعة، من الجيش أو الأسطول وغيره.

وربما علّة سحب المصطلح 'الوحدة' على المعنى الأول 'الاتحاد' كونه تضمّن معنى جمع المُتَّفَرِّقاتِ الصائرة إلى شيءٍ واحدٍ، فنقول: تَوَحَّدَ الأمرُ واتَّحَدَ؛ أي صَارَ وَحْدَةً، وقد قيل إنّ الوحدة هي كون الشيء لا ينقسم، وتتنوع أنواعاً<sup>(5)</sup>، وعند الزمخشري (ت: 538هـ) الوحدة تعني انتفاء التبدل والاختلاف<sup>(1)</sup>.

(1) ابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط، 1979م، ج6، ص90.

(2) الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1988م، ج3، ص281.

(3) البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، دم ن، ط1، 2001م، كتاب: الجهاد والسير، باب: السير لوحده، رقم الحديث: 2998، ج4، ص58.

(4) جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1981م، مج2، ص1596.

(5) أبو البقاء الكفومي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط، 1998م، ص1500.



و 'الوحدة' بمعنى الاتحاد والاشتراك والترابط هل هي بفتح الواو أو بكسره؟ خلاف بين الكتاب واللعويين<sup>(2)</sup>.

وعلى حسب اطلاع الباحث في قواميس اللغة القديمة والمعاصرة وجدها تورد اللفظة بفتح الواو فقط، على اعتبار أنها من فعل 'وَحَدَّ' مفتوح الفاء، وكذا أن لفظه 'الوَحْدَة' الدالة على الانعزالية والانفراد والوحدانية أُطْلِقَتْ على الاجتماع والاتحاد من دون تغيير أو تحوير بمسوخ لغوي، باستثناء وجه عند صاحب المحيط جاءت بضم الواو 'وَحْدَةً'<sup>(3)</sup>.

### الفرع الثاني: تعريف العقيدة

'العقيدة' من فعل 'عَقَدَ' و'اعْتَقَدَ'، ومصدره 'العقد' وهو: نقيض الحل<sup>(4)</sup>، ويعني: الربط والشد والإحكام والثوق<sup>(5)</sup>.

وصيغة فَعِيلَة 'العقيدة' أصيلة في اللغة العربية لا كمن رأى أن أول من جمَعَهَا على 'عقائد' هو القشيري (ت: 465هـ) في رسالته، ثم جاء أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) من بعده فأتى بها مفردة<sup>(6)</sup>، والصحيح أنها من فصيح الشعر العربي فقد أوردها قيس بن الملوح الشهير بمجنون ليلى (ت: 68هـ)<sup>(7)</sup> مفردة في شعره<sup>(8)</sup> حيث قال:

خَلِيلِيَّ هَلْ قَيْظٌ بِنُعْمَانَ رَاجِعٌ ... لِيَالِيهِ أَوْ أَيَّامُهُنَّ الصَّوَالِحُ  
أَلَا لَا وَلَا أَيَّامُنَا مُتَالِجٌ ... زَوَاجِعُ مَا أَوْرى بَرَنْدِي قَادِحُ

(1) الزمخشري أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1986م، ج1، ص145.

(2) الحريري قاسم بن علي، درة الغواص في أوهام الخواص، تح: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، د م ن، دط، 1998م. ينظر: ملحق الكتاب لمحققه.

(3) الفيروزآبادي أبو طاهر مجد الدين محمد، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ج1، ص476.

(4) ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، د م ن، ط3، 1993م، ج9، ص309.

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص86.

(6) عبد الصبور شاهين، حول كلمة 'عقيدة'، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، دع، دت، ج22، ص68-74.

(7) هو قيس بن الملوح بن مزاحم العامري، مجهول تاريخ الولادة، شاعر غزل، من أهل نجد، لم يكن مجنوناً حقيقة وإنما لقب بذلك لهيامه في حب 'ليلى بنت سعد'، وقد صنف ابن طولون (ت: 953هـ) كتاباً في أخباره سماه: 'بسط سامع المسامر في أخبار مجنون بني عامر'. توفي سنة 68هـ. ينظر: الزركلي خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، د م ن، ط15، 2002م، ج5، ص208.

(8) قيس بن الملوح، ديوان قيس بن الملوح رواية أبي بكر الوالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، ص104.

إِذَا الْعَيْشُ لَمْ يَكْذُرْ عَلَيَّ وَلَمْ يَمُتْ ... يَزِيدُ وَإِذْ لِي ذُو الْعَقِيدَةِ نَاصِحٌ

وكذا ساققتها بعضُ أرباب اللغة العربية كابن سيده (ت: 458هـ)<sup>(1)</sup> وابن منظور (ت: 711هـ)<sup>(2)</sup> عند تطرقهما لبيان لفظة البصيرة، وعرفوها بقولهما: "البصيرةُ عقيدةُ القلب".

تُعرَّفُ العَقِيدَةُ في الإِطْلَاقِ العامِ بِ: "الحُكْمُ الَّذِي لَا يَقْبَلُ الشُّكَّ فِيهِ لَدَى مُعْتَقِدِهِ"<sup>(3)</sup>، وبذلك فأيُّ مُعْتَقِدٍ أَوْ مَبْدَأٍ أَوْ تَصَوُّرٍ مَجْزُومٍ بِصَحْتِهِ وَثُبُوتِهِ كَانَ سِيَاسِيًّا أَوْ اجْتِمَاعِيًّا أَوْ اقْتِصَادِيًّا أَوْ فِكْرِيًّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ مُسَمًّى العَقِيدَةَ.

و'العقيدةُ' بصيغة فعيلة لم ترد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، سوى ما ذُكِرَ بصيغة يفتعل 'يَعْتَقِدُ' في الحديث الذي أخرجه الدارمي (ت: 255هـ) في مسنده؛ حيث جاء فيه: "... لَا يَعْتَقِدُ قَلْبُ مُسْلِمٍ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ، إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ" قَالَ: قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَ: «إِحْلَاصُ الْعَمَلِ، وَالنَّصِيحَةُ لِرُؤَاةِ الْأَمْرِ، وَالزُّرُومُ الْجَمَاعَةِ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مَنْ وَرَاءَهُمْ ..."<sup>(4)</sup>.

والمُؤَوِّظُ الأوَّلُ لمصطلح العقيدة في مسائل الإيمان هما الإمامان: الشافعي (ت: 204هـ) وأحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، في أوائل القرن الثالث الهجري وذلك في كتابيهما المُعْنَوَيْنِ بِ: 'العقيدة'<sup>(5)</sup>.

وأما المفهوم الاصطلاحي من حيث الإطلاق الخاص 'العقيدة الإسلامية' لم تتطرق له المؤلفات العقديَّة المُتَقَدِّمَةُ في مقدماتها كما هو المنهج الحالي في أي دراسة معاصرة تتعرض لبيان المفاهيم الأساسية المفتاحية في أول مبحث، فقد كانت تلج مباشرة في عرض المسائل العقديَّة وإثباتها، إلا أنه قد يُتَوَصَّلُ إلى شِبْهِ تَعْرِيفَاتٍ أَوْ مَقْتَضَفَاتٍ تَلْمِيحِيَّةٍ مُضْمَنَةٍ فِي نِصُوصٍ وَسِيَّاقَاتٍ مُعَيَّنَةٍ، سَيَحَاوُلُ الْبَاحِثُ اسْتِجْلَاءً بَعْضٍ مِنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَا الْحَصْرِ وَالِاسْتِغْنَاءِ، وَقَدْ اقْتَصَرَ عَلَى اخْتِيَارِ تَعْرِيفِ نَمُودَجِيٍّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ مَدْرَسَةٍ عَقْدِيَّةٍ؛ الْمَدْرَسَةُ الْأَشْعَرِيَّةُ وَالْمَدْرَسَةُ الْإِبَاضِيَّةُ وَالْمَدْرَسَةُ السُّلَفِيَّةُ، كَوْنَهَا الْمَدَارِسُ الْمَعْتَمَدَةُ فِي بَحْثِي كَمَا سَيَأْتِي لِاحْتِقَا، وَكَذَا يَذْكَرُ مَعَهُ بَعْضُ التَّعْرِيفَاتِ لِلْمَعَاصِرِينَ.

### 1- تعريف العقيدة الإسلامية عند القدامى:

التعريف الأوَّلُ لعُضد الدين الإيجي الأشعري (ت: 756هـ)، ساقه في معرض بيان علم الكلام عند تطرقه للعقائد الدينية؛ إذ يقول فيه: "وَالْمُرَادُ بِالْعَقَائِدِ مَا يُقْصَدُ بِهِ نَفْسُ الْإِعْتِقَادِ دُونَ الْعَمَلِ، وَبِالذِّينِيَّةِ

(1) ابن سيده علي بن إسماعيل، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م، ج4، ص49.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص418.

(3) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دم ن، دط، دت، ج2، ص614.

(4) الدارمي عبد الله بن عبد الرحمان، سنن الدارمي، تح: مرزوق بن هياس آل مرزوق الزهراني، دن، ط1، 2015م، ج1،

ص303، 304. علق المحقق على درجته بقوله: "سنده حسن".

(5) محمد بن مبخوت، النصيحة لإثبات أن كلمة العقيدة عربية فصيحة، مجلة اللغة العربية، عدد41، 2018م، ص51.

المنسوبة إلى دين محمد ﷺ<sup>(1)</sup>.

التعريف الثاني ليوسف الوارجلاني الإباضي (ت: 570هـ)<sup>(2)</sup>، جاء به أثناء إيضاحه لمصطلح الدِّيَانَةِ، -وهو وضعٌ خاصٌّ بجمهور الإباضية على القَضَايَا الدِّينِيَّةِ القطعية؛ ومنها مسائل الاعتقاد اليقينية التي يقطع فيها عذر المخالف، وأما مصطلح الدِّينُ فهو يعمُّ كلَّ الاختياراتِ الفقهية والعقدية القطعية والظنية-<sup>(3)</sup>، مُبَيِّنًا إياه بقوله: "اسم يشتمل على ما بانَّت به كل فرقة من صاحبتهَا مما اعتقدوه دينا يُدَانُ الله تعالى به، وقطعوا فيه عذر من خالفهم سواء كان ذلك حقا أو باطلا، أو عمدا ذلك أو خطأ"<sup>(4)</sup>.

التعريف الثالث مع المدرسة السلفية؛ يقول محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1999م): "والمقصود من العقيدة في اصطلاح العلماء هو كل خبر جاء عن الله أو رسوله، يتضمن خبراً غائباً عنا وعن عقولنا باعتبارنا بشرًا لا نعلم الغيب"<sup>(5)</sup>، ثم وضح أنه لا بأس في تخصيص العقيدة بما سوى العمل إذا لم يفرط في اعتقاد أن العمل الواجب أو الفرض حُكْمٌ إلهي جازم، وَبَيَّنَّ أن التفريق بين الأحكام العملية والعقيدة بالمتواتر والآحادي لا أساس له من الصحة؛ إذ كيف يعقل أن يُقبل من رآه ثقة خبره في العمل، ولا يقبل منه إذا روى خبرا في الاعتقاد.

بعد التأمل في التعاريف المُتَقَدِّمَة ودراسة مضامينها، يسجل عليها الباحث الملاحظات التالية:

1. لم تحصر التعاريف الثلاثة العقيدة في مسائل معينة، بل اكتفت بأنها ما سوى العمل.
2. وضع الوارجلاني ضابطا معياريا في تصنيف العقائد الإسلامية، حيث اعتبر ما كان مقطوعا فيه عذر المخالف؛ أي ما كان قطعيا في ثبوته ودلالته، سُمِّيَ دينا وعقيدة، وما كان غير ذلك صُنِّفَ في الظَّنِّيَّاتِ التي لا ترقى إلى اليقين.
3. التعريف الثالث نَبَّهَ بأسلوب غير مباشر على أن العمل الواجب يعتبر من العقائد من حيث

(1) الإيجي عضد الدين عبد الرحمن، الموافق، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، ط1، 1997م، ج1، ص31.

(2) هو أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم بن مناد، من أعلام الإباضية المشهورين، ولد سنة 500هـ بمدينة وارجلان (ورقلة) الواقعة في الجنوب الشرقي للجزائر. ارتحل إلى الأندلس فأقام في قرطبة زمن الموحدين، وحصل منها مختلف العلوم العقلية والنقلية، ولشدة نبوغه لقبه الأندلسيون بالجاحظ. له مصنفات عديدة؛ من أشهرها: العدل والإنصاف في أصول الفقه، الدليل والبرهان في علم الكلام. توفي سنة 570هـ. ينظر: إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م، ج2، ص481.

(3) اطفيش احمد بن يوسف، شرح النيل وشفاء العليل، دار الفتح، بيروت، ط2، 1972م، ج17، ص7.

(4) الوارجلاني يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تح: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1983م، ج3، ص41.

(5) عادل بن سعد، فتاوى الألباني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2011م، ص342، 343.

الاعتقاد بحكم وجوبه.

4. التعريف الثالث يقرر أن الخبر الأحادي الصحيح مقبول في العقيدة.

## 2- تعريف العقيدة الإسلامية عند المعاصرين:

✓ التعريف الأول: "مجموعة من قضايا الحق البديهيّة المسلمة بالعقل والسمع والفترة، يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره جازماً بصحتها، قاطعاً بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أنه يصحّ أو يكون أبداً"<sup>(1)</sup>.

✓ التعريف الثاني: "الإيمان الجازم بالله تعالى ﷻ، وما يجب له في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته، والإيمان الجازم بقضايا الغيب؛ ومنها: الملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين وأمور الغيب وأخباره، وما أجمع عليه السلف، والتسليم لله في الحكم والأمر والشرع، ورسوله ﷺ بالطاعة والتحكيم والاتباع"<sup>(2)</sup>.

✓ التعريف الثالث: "القضايا العلمية الغيبية المأخوذة من شرع الله تعالى التي يجب على الإنسان أن يعتقد بها اعتقاداً جازماً، وبالأخذ بها تكون نجاته، وبالتفريط فيها يكون هلاكه"<sup>(3)</sup>.

✓ التعريف الرابع: مجموعة القضايا الكبرى المحورية في القرآن الكريم، وهي الإيمان بالله والرسالة والمصير، وربط الصلة بين الشارع والإنسان والكون"<sup>(4)</sup>.

لغرض دراسة التعريفات المتقدمة للمعاصرين ومقارنتها وحوصلتها ما جاء فيها، أُخِصَّهَا في جدول توضيحيّ يُبيِّن مواطن الاتفاق والاختلاف في عناصر فرعية:

(1) أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، مكتبة الكليات الأزهرية، د م ن، ط2، 1978م، ص21.

(2) ناصر عبد الكريم العقل، مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، دار الوطن، د م ن، ط1، 1991م، ص9.

(3) العدوي خميس بن راشد، المنهج العقدي الإباضي، مكتبة الغبراء، سلطنة عمان، ط1، 2005م، ص9.

(4) محمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1968م، ص28.

تعريف العقيدة الإسلامية عند المُعاصِرِينَ	
نقاط الاتفاق	نقاط الاختلاف
لم يرد ما وقع عليه التوافق.	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ما الأمور التي تعتقد؟</li> <li>- الإيمان بأركان الإيمان جملة وتفصيلاً والتسليم لمنظومة الشريعة الإلهية العملية. (التعريف 2)</li> <li>- الإيمان بكل ما أوجب الشرع علمه واعتقاده اعتقاداً جازماً، مع ربطه بوصف -الهلاك والنجاة- (التعريف 3)</li> <li>- مجموعة القضايا (اللفظ عام دون تمثيل وتفصيل)، وخاصيتها أنها تنتمي إلى دائرة الحق والقطع، وليس إلى دائرة الخطأ والصواب<sup>(1)</sup>. (التعريف 1).</li> <li>- الإيمان بالله تعالى والرَّسَالَةَ والمَصِير. في تعريف حصر وتمثيل. (التعريف 4)</li> <li>● مصادر العقيدة الإسلامية:</li> <li>- العقل والسمع والفطرة (التعريف 1)</li> <li>- النصوص الحديثية الصحيحة وما أجمع عليه السلف (التعريف 2)</li> <li>- القرآن (التعريف 4)</li> <li>- الشرع (التعريف 3)</li> <li>● زيادات أخرى:</li> <li>- الرأي المخالف في العقيدة باطل (لا يصح) ولا يكون أبداً (التعريف 1).</li> <li>- ربط الصلة بين الشارع والإنسان والكون. (التعريف 4)</li> </ul>

(1) ذلك أن المقولة الشهيرة 'قولي صواب يحتمل الخطأ وقولك خطأ يحتمل الصواب' معتبرة في الأمور الاجتهادية الظنية فقط، ولا يتصور أن تطلق في القضايا العقدية الثابتة بالدليل القطعي الذي لا يحتمل تأويلاً؛ لاستحالة الجمع بين القطع بالمعتقد وقول القائل: قولي صواب يحتمل الخطأ.

من خلال ما سُجِّلَ من ملاحظاتٍ على تعريفات المُتَقَدِّمِينَ، والجدول السابق المُلَخَّص لتعريفات المعاصرين يُتَوَصَّلُ إلى عدم وجود تعريفٍ حَدِّيٍّ دقيقٍ منضبطٍ للعقيدة الإسلامية بينهم، حيثُ أن كُلَّ صاحب تعريفٍ يتناوله من جانبٍ، ولم تَتَّفَقِ التعريفات في معنى مُعَيَّنٍ، وفي رؤيةٍ محددةٍ، فَهَلْ ذلك راجعٌ إلى عدم وُضوح ماهيتها وحدودها وعناصرها في أذهان العلماء والباحثين؟ أو إلى عدم الاهتمام إلى معيارٍ شرعيٍّ دقيقٍ يحدِّد ما هو من العقيدة الإسلامية وما هو خارجها؟ أم أن بَدِيهِتَهَا ضمننتها في دائرة غير المُعَرَّفِ؟ وإذا كان الباحثُ سيقدمُ مقارنةً تعريفيةً للعقيدة الإسلامية فإنه ما من شكٍّ هي محاولةٌ تقديريةٌ لا تتسمُ بالمطلقية والخاتمية.

يقولُ الباحثُ مجيباً ومُوضِّحاً على ما استشكل سابقاً إنَّ القُدَامَى مِنْ علماء العقيدة الإسلامية المشتغلين بما عرضوا وتألَّفوا ودفاعاً واجتهاداً ورَدًّا كانت فكرة العقيدة جليةً في عقولهم إلى حد البديهية، ولم يكن من فنياتِ تأليفاتهم وأدبياته أن يتدثروا بتعريفٍ مُصْطَلَحٍ العَقِيدَةِ الإسلامية؛ لأنه كانت عندهم تقابلُ عملياتِ الفقه كما تقدم مع عضد الدين الإيجي، والأمرُ مختلفٌ عندهم مع علم الكلام إذ نجدهم عرفوه وأسهبوا في بيانه وفضله ومكانته، لكونه الأمر الجديد في الساحة الفكرية، وأما أنهم لم تتضح لهم جوانبُ العقيدة وأركانها وأسسها؛ فإن هذا كما لا يخفى على أي مطلع على التراث العقدي - أنه قد جاء مُفَصَّلًا في أعمالهم ومبيناً إلى حدِّ تمييز ما هو من الأصول القطعية وما هو من مرتبة الظنيات.

وبالنسبة للمُعاصرين نجد أن توضيح مفهوم العقيدة الإسلامية احتل مطالع بحوثهم، لاقتضاء المنهجية المعاصرة ذلك، وأما اختلافهم في ضبط المصطلح فلربما هو ناجمٌ عن تنوع الخلفية الفكرية، وعدم الإمام بالقضايا المندرجة تحت المصطلح.

وللباحث محاولة في صياغة مفهومٍ لـ: "العقيدة الإسلامية"؛ وهي:

الإيمانُ بالآياتِ المحكِّمة من كتابِ اللهِ ﷻ القطعية دلالةً للقضايا العلمية الغيبية، السُنن، الحقائق التاريخية، القصص، مسائل العمل، المنظومة الأخلاقية، ومختلف موضوعاته ووقفاته...، وبالآيات المتشابهات كونها من الله، وبما جاء في السنة متواتراً في الأمة قطعياً في ثبوته ودلالته.

### مناقشة المفهوم:

● لو نظرنا إلى مصطلح الإيمان في القرآن الكريم وسألنا السؤال التالي: بماذا نؤمن؟ لوجدنا أن الجواب هو الإيمان بآيات الله كلها من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، لا إيماناً شكلياً، بل إيمان تصديق وإذعان لمضامينها وما تحمله من حقائق؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 54]، قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 156]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ حَشِيَّةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (57) وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ

يُؤْمِنُونَ (58) وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ (59) ﴿المؤمنون: 57 - 59﴾، ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزِيلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجاثية: 6]، ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى (126) وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ﴾ [طه: 126، 127]، ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ [الأنعام: 130]، ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ صَلَاتِهِمْ إِنَّ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [النمل: 81]، ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [السجدة: 15]، وقد شهد الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام والمؤمنين معه بأنهم آمنوا بما أنزل إليهم من ربهم من الآيات؛ والتي هي القرآن، في قوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 285]، ويفسر رشيد رضا (ت: 1935م) الآية بقوله: "صَدَّقَ الرسول بما أنزل إليه في هذه السورة وغيرها من العقائد والأحكام والسنن والبيانات والهدى تصديق إذعان واطمئنان، وكذلك المؤمنون من أصحابه"<sup>(1)</sup>، ويستفاد من كلامه أن التصديق أو الإيمان لا ينحصر في مباحث العقائد المعروفة في كتب علم الكلام 'الإلهيات، النبوات، السمعيات'، وإنما يشمل أيضا الأحكام والسنن والبيانات والهدى، من حيث أنها أنزلت من عند الله تعالى.

● في سياقات من كتاب الله تعالى نجد بعض القضايا الإيمانية تُحْصَى بالذكر إجمالاً؛ لا على أساس أن يُكْتَفَى بها دون غيرها، وإنما ذلك لأغراض ومقاصد:

1- الإيمان بالله واليوم الآخر؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 228]، ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ [النساء: 39]، وهذان نموذجان على سبيل التمثيل لا الحصر، وقد أحصى الباحث في القرآن الكريم كله 18 موضعا حصر الله فيه الإيمان بالله واليوم الآخر. يقول رشيد رضا عن الآية الأولى مبينا وجه تعليق النهي بشرط الإيمان بهما: "وهذا وعيد شديد وتهديد عظيم؛ كأنه يقول: إذا كن يعرفن من أنفسهن الإيمان بالله الذي أنزل الحلال والحرام لمصلحة الناس، وباليوم الآخر الذي يكون فيه الجزاء بالقسطاس، فلا يكتمن ما خلق الله في أرحامهن، وإلا كن غير مؤمنات بما أنزله الله تعالى من هذه الأحكام التي هي خير لهن ولأزواجهن، وحافضة لحقوقهم وحقوقهن، إذ التصديق الجازم بأن الله تعالى أنزل هذا الحكم وجعل في اتباعه المثوبة والرضوان، وفي تركه الشقاء والخسران، يكون سببا طبيعيا لامتناله مع إعظامه وإجلاله"<sup>(2)</sup>، فالحصرُ فيهما قصرا لإفادة التهديد وما يترتب عليه من أثر سلوكي، لا على أساس أن الإيمان باليوم والآخر يغني عن ما سواهما.

(1) رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم 'تفسير المنار'، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د م ن، دط، 1990م، ج3، ص119.

(2) رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص296.

2- الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسول؛ قال الله تعالى: ﴿كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285]، وفي آية أخرى أضاف إليها اليوم الآخر: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: 177]، كما أن القرآن أتى بها مجمعة في سياق الكفر: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136]، فهذه كليات ومجملات دعي الإنسان لأن يؤمن بها؛ لكن لا يعني هذا اقتصار الإيمان عليها مجردة، كما لا يعني أن اللزومية والوجوب تلتصق بها دون ما تحتها، وكذلك لا يعني أنها قطعية وما تتضمنه من عقائد ظنية، يقول الرازي متسائلا ومجيبا: "لم خص الإيمان بهذه الأمور الخمسة؟ الجواب: لأنه دخل تحتها كل ما يلزم أن يُصدَّقَ به" (1) ثم ذكر كل كلية ما يدخل تحتها من أقسام عقائدية، فإذا هي بمثابة عناوين رئيسة تتضمن مباحث، وقد لاحظ لؤي صافي (معاصر) الخطأ المحتمل في حصر الإيمان في الأمور الخمسة، ونبه إلى ذلك ممثلا بالإيمان بكلية الكتاب فقال: "ومن البدهي أن التصديق بالكتاب يستدعي قبول ما جاء فيه من قضايا وأحكام، فقبول القرآن الكريم يستدعي قبول حادثة خلق الإنسان كما بينها القرآن، وقبول صفات الخالق من علم وقدرة وعدل وغيرها من الصفات الإلهية" (2).

ولهذا يرى الباحث أن الأولى هو التقيُّد بالتفصيل كما عبَّر القرآن "الإيمان بالآيات" ليشمل كل القضايا والمواضيع عملا وعلما وأخلاقا وقصصا وقوانين وغير ذلك، وليشعر المكلف بضرورة استحضر الإيمان في كل مفردة من مفردات الدين ويبحث عنها واحدة واحدة، وإلا وقع الوهم أن الإيمان محصور في الأركان الست كمجملات وعناوين كبرى دون التفاصيل المبينة في كتاب الله تعالى.

3- يلحظ أنه لو أقررنا إن العقيدة تتمثل في الإيمان بالأركان الست، وأردنا أن ندرج موضوعاً قرآنيا كقصص الأنبياء أو الشيطان وخططه في إضلال البشرية مما يجب أن نؤمن به ونتقيد به؛ اضطررنا إلى إدخاله تحت ركن 'الإيمان بالكتب'، ولكن هذا الركن في حقيقته لا يُعَبَّرُ عن ذلك إطلاقاً؛ لأنه لم يُردَّ به القرآن خصيصاً بل جميع الكتب السماوية. ولهذا ففي نظر الباحث ألا نبين العقيدة 'الإيمان' بالكليات كما أوردها القرآن الكريم والسنة النبوية على اختلاف أعدادها في بعض السياقات، بل نبينها أنها إيمان بالآيات المتمثلة في النص القرآني.

4- قيدت لفظة 'الآيات' في التعريف بـ: 'المُحَكِّمَةُ' وهي البينة القطعية في دلالتها؛ لأن الله تعالى أمر باتباع المحكم الذي هو أصل الكتاب وأساسه وجوهه لا المتشابه في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ

(1) الرازي فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999م، ج15، ص215.

(2) لؤي صافي، العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دم ن، ط1، 1996م، ص53.



مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴿ [آل عمران: 7].

5- إذا كنا قد أمرنا أن نؤمن بآيات الكتاب كلها، فما تأصيل الإيمان بما وصلنا عن النبي ﷺ؟ سيكون عن طريق الإيمان بالآية التالية: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن: 12] وأمثالها، ويشترط أن يكون متواترا لدى الأمة بأسرها قطعيا في ثبوته ودلالته<sup>(1)</sup>، وما اختلفت الأمة في تواتره لا يرقى إلى أن يُقطع به قطعاً جازماً كما تَقَطَّعُ -أي الأمة- في ثبوت القرآن الكريم، فإن آمنت به فرقة لم تُلزم به الفرق الأخرى لأنه صار ظنياً في ثبوته على مستوى الأمة ككل. يقول ابن النجار (ت: 972هـ)<sup>(2)</sup>: "ويمتنع استدلال به؛ أي بالتواتر، على من لم يحصل له به علم، يعني أنه لو حصل التواتر عند جماعة ولم يحصل عند آخرين، امتنع الاستدلال بالتواتر عند من حصل له على من لم يحصل له العلم به؛ لأنه يقول: ما تدعيه من التواتر غير مسلم فلا أسمع؛ لأنه ليس بمتواتر عندي"<sup>(3)</sup>، وحتى إن التزمت فرقة بالإيمان ببحر الأحاد كما شأن السلفية واعتبرته حجة في العقائد فلها ذلك شريطة أن ذلك يخصها فقط ولا تقطع به عذر غيرها.

### المطلب الثاني: التعريف التركيبي للوحدة العقديّة

لم يجد الباحث في حدّ مقدوره من تناول مصطلح 'الوحدة العقديّة' بالتعريف الحدي؛ إلا أنه عثر على الجابري (ت: 2010م)<sup>(4)</sup> يستعمله بمعنى محو الاختلاف العقائدي وتقرير عقيدة واحدة، وذلك حين نقده للدولة العباسية لما اتخذت مشروع الوحدة العقديّة طريقاً معبداً لتطهير المخالفين في السياسة ولضمان استمرار سلطتها وسيادتها<sup>(5)</sup>.

وكذلك أقدمت جهودٌ بحثيةٌ متخصصة في الكلام عن قضية الوحدة العقديّة والتنظير لها، والتي سنأتي عليها في الفصل الرابع عرضاً وتقييماً؛ لكن من دون أن تعتمد على تعريف مضبوط لها، باستثناء واحدة منها؛ وهي مقارنة محمد نعيم محمد هاني ساعي (معاصر) حيث عرّف 'الوحدة الاعتقادية' بأنها 'اجتماع

(1) تفصيل ذلك مبسوط في الفصل الثاني في مصدرية السنة.

(2) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى تقي الدين أبو البقاء، المعروف بابن النجار، ولد سنة 898هـ، فقيه حنبلي مصري، من القضاة، له كتاب 'منتهى الإيرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات'. توفي: 972هـ. الزركلي، الأعلام، ج6، ص6.

(3) ابن النجار الحنبلي محمد بن أحمد، مختصر التحرير 'شرح الكوكب المنير'، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، د م ن، ط2، 1997م، ج2، ص337.

(4) هو محمد عابد الجابري، ولد سنة 1935م بالمملكة المغربية، تحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م، فيلسوف ومفكر مغربي له 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أشهرها: نقد العقل العربي. توفي 5 ماي 2010م. ينظر: محمد عابد الجابري سيرة مفكر، www.aljazeera.net، 2010/05/03، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/04/29، 15:50.

(5) الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، د م ن، ط6، 1993م، ص232.

المسلمين واتحادهم على أصول دينهم مما أجمع عليه المسلمون في عقيدة أو شريعة والعمل بمقتضى هذا<sup>(1)</sup>.  
وتعريف الباحث للمصطلح المركب 'الوحدة العقدية' مؤخَّرٌ إلى الفصل الرابع للاقتضاء المنهجي،  
ذلك أن مصطلحنا شرعي وعقدي يتطلب مِنَّا مباحثته أولاً في المصادر الدينية 'القرآن والسنة'، وثانياً في  
الفكر الكلامي، فكان لزاماً على الباحث أن يؤخر الصناعة التعريفية له إلى ما بعد تحصيل رؤية الشارع فيه  
وفي قضية الاختلاف (الفصل الأول)، وكذا ما بعد استخلاص موقف المتكلمين منه بعد الحفر في  
مناهجهم وتطبيقاتهم (الفصل الثاني والثالث).

### المطلب الثالث: بيان المصطلح المركب 'تماسك المجتمع الجزائري'

لفظة 'التماسك' تنتمي إلى أصل واحد صحيح 'م س ك'؛ ويدل على 'حَبَس الشيء أو تَجَبَّسه'<sup>(2)</sup>،  
ومعناها: 'ترابط أجزاء الشيء حسياً أو معنوياً'<sup>(3)</sup>؛ وحين الجمع بين دلالة الأصل ودلالة لفظة التماسك  
نقول: إن الشيء لما ترابط أجزاءه ينحس عن التفكك والتشطي.

والمركب 'المجتمع الجزائري' نقصد به في هذه الدراسة المواطنين المسلمين الذين ينتمون إلى دولة الجزائر،  
ومن المعلوم أن بها أطياًً أخرى غير مسلمة مما لا شك في وطنيتهم؛ كالمسيحيين، واليهود، وغيرهم...؛ إلا  
أنه أُطلق 'المجتمع الجزائري' على أهل الإسلام دون غيرهم بالغلبة، كما أن دين الدولة هو الإسلام في المادة  
الثانية من الدستور<sup>(4)</sup>.

والمدارس العقدية البارزة الموجودة بالجزائر تحت سقف الإسلام في وقتنا الراهن؛ هي: الأشعرية،  
الإباضية، السلفية.

فإذاً 'تماسك المجتمع الجزائري' سيكون بمعنى: ترابطُ الفئات الثلاثة التي اختلفت في بعض الأصول  
العقدية وعدم انفكاكها.

إن البحث عن آليات وميكانيزمات وأدوات لإحقاق 'التماسك الاجتماعي'، وذلك لإيجاد حالة من  
الاستقرار والسلم والهدوء والأمن والانسجام في العلاقات؛ قد شغل كل حماة المجتمع من رجال الدين وعلم  
النفس وعلم التربية وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم السياسة؛ لأن ماهية أي مجتمع تتحقق في حالة

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، دار السلام، دم ن، ط2، 2007م، ص12.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص320.

(3) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ص869.

(4) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، 16 سبتمبر 2020م، عدد 54، ص7.

اجتماعه وتكتله وتماسكه، وهي حالة "يسعى البشر في إطارها لبناء العمران البشري"<sup>(1)</sup>؛ إذ لا يتصور تشييد بنیان والأساس مهتز.

التماسك الاجتماعي تشترك في بنائه علومٌ إنسانية عديدة وتتقاطع في مستويات مختلفة؛ مؤسسة الزواج (العائلة الصغيرة)، مؤسسة الأسرة (العائلة الكبيرة)، مؤسسة العشيرة والقبيلة (العلاقة بالقرابة)، مؤسسة الطائفة الدينية، وغيرها، فهو "ليس صيغة واحدة منفردة، ولكنه يتحقق عبر مستويات أو دوائر عديدة، غير أنها تستند جميعها إلى سقوط أو انهيار صيغة التوقعات المتبادلة على كافة المستويات بصورة متتابة، ونعني بصيغة التوقعات المتبادلة أن كل فاعل يوجه سلوكه نحو الآخر، ويتفاعل معه، على أساس إدراكه لاستجابته المحتملة لفعله، نظرا لأن تفاعلها معا يتم بالنظر إلى منظومة قيمية واحدة هي الضابطة للتفاعل الاجتماعي بينهما، وهو ما يعني أن غياب منظومة القيم المشتركة والمتفق عليها ينشر حالة من الفوضى في التفاعل الاجتماعي"<sup>(2)</sup>، فلوصول إلى احتكاك اجتماعي إيجابي، فيه تبنى الروابط بين الأفراد وتستثمر نحو الأحسن، ينبغي أن يتأسس على مجموعة من القيم والمبادئ والالتزامات، تحفظ للمتفاعلين علاقاتهم، وتحميهم من التصادم، ومن انهيار السلم الاجتماعي.

والتماسك الاجتماعي يقصد به "ما يَنْتُجُ من التفاعل بين كل العوامل التي تدفع الأفراد للبقاء في الجماعة"<sup>(3)</sup>، فإذن بهذا يكون الانصرافُ الحقيقي من الجماعة أو المجازي المتمثل في الشعور بالغرابة والعزلة وعدم الانتماء والإقصاء والتهميش داخل الجماعة، وهما مؤشران حقيقيان لتحول الجماعة من حالة التماسك إلى حالة التصدع والانفكاك والانشقاق والتمايز.

ويقرر علماء الاجتماع أن الدين هو من الآليات الراحية للتماسك الاجتماعي لكونه "يُشكِّلُ مرجعية لأداء النظم الاجتماعية باعتبار أن الدين يشكل إطار المعاني التي توجه سلوكيات البشر"<sup>(4)</sup>، ولكونه أيضا يبيّن علاقة روحية بين الإنسان وربه، وهي "التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان

(1) علي ليلة، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع 'آليات التماسك الاجتماعي'، مكتبة الأنجلو المصرية، د م ن، دط، 2015م، ص66.

(2) علي ليلة، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع، ص45.

(3) Cartwright & A. Zander. Group dynamics, Research and theory, Evanston, 111 Row, Peterson, vol2, 1960. p. 214-231. نقلا عن: إسماعيل شماخي موسى وجمال معتوق، آليات تحقيق التماسك الاجتماعي رؤية أنثروبولوجية دينية، مجلة أنثروبولوجيا، مركز فاعلون، الجزائر، عدد5، 2017م، ص193.

(4) علي ليلة، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع 'آليات التماسك الاجتماعي'، ص105. وينظر: من نفس الكتاب ص117.

وأخيه الإنسان"<sup>(1)</sup>. وإذا كان أنصار الأشعرية والسلفية والإباضية ينتمون إلى الدين الإسلامي وبينهم اختلافات عقدية، والدين نفسه -على حسب علماء الاجتماع- ينبغي أن يكون موجها لسلوكياتهم نحو إيجاد ترابطٍ وتماسكٍ بين المجموعات الثلاثة، يخرج بهم من نفق الأزمات الطائفية المظلمة، التي تأكل الأخضر واليابس، وتبيد الطارف والتلديد، فإن هذه الدراسة تُعنى بالوصول إلى صيغةٍ مقترحةٍ من داخل الدين تعالج مشكلة الخلاف العقدي 'الوحدة العقدية' وتُحقق تماسكا بين المجموعات الجزائرية الثلاثة 'وأثرها في تماسك المجتمع الجزائري'.

نقاطُ التلاقي والتّماس والاحتكاك بين الأشعرية والإباضية والسلفية في الواقع المعاصر عديدة ومتنوعة:

- المساجد؛ حيث الالتقاء فيها، وأين تتقابل فيه الخطابات الدينية.
  - الإعلام بنوعيه السمعي والبصري، ولا يخلو الأمر مع كل فرقة من حالتين؛ إما أن تكون عارضة لمادتها الإعلامية، أو متلقية لمادة غيرها، وهذا في البرامج الدينية خاصة كالفتوى ومعالجة القضايا المتصلة بالشرع.
  - مواقع الأنترنت كاليوتيوب ووسائل التواصل الاجتماعي (الفايسبوك وغيره)؛ ففيها يحدث التدافع العقدي ويتوسع فضاء النقد والسجال العلمي... وتفجر مكنونات التراث العقدي والتاريخي.
  - المجاورة في التجمعات السكنية والتجارية والأسواق، وفي الوظيفة العمومي بمختلف قطاعاته ومجالاته، وفي الأحزاب السياسية، وفي الأنشطة الرياضية.
  - الجامعة؛ ابتداء من إقامات الطلبة، ومدرجات الجامعة، والملتقيات العلمية...
- فهذه كلها مواضع يمكن أن تلتقي فيها الثلاثية المبحوثة وتتفاعل وتحتك، كُلٌّ ومنهجه العقدي وما يحمله من أفكار ومعتقدات وخلفيات عن غيره.

وإذا جئنا إلى الهندام الرسمي فنجد أنهم يتمايزون غالبا، إلا في أحوال وظروف معينة. والخلاف العلمي البحث بين الثلاثية المبحوثة يظهرُ قصرا بين النخب العلمية وطلبة العلوم الإسلامية المتوزعين على الجامعات والكليات الإسلامية في القطر الجزائري؛ لأن كل طرف على علم بخلفية الآخر وتفصيل رؤيته المذهبية، وما دونهم فهو على حسب مستوى الثقافة الشرعية، إلى أن نصل إلى طبقة عوام الناس فنجد أنهم يفرقون جيدا بين الإباضي والسني (الأشعري والسلفي)؛ للاختلاف البارز في التكوين الاجتماعي والثقافي والعقدي، وأما ما بين الأشعري والسلفي فيكون تفريقهم بالهندام والهيئة وقد لا يشعرون

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصابور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط2، 1986م،

أصلاً بالخلاف العلمي الحاصل بينهما وحِدَّتِهِ، وإنما مبلغ علمهم أن الدولة الجزائرية تسع الجميع، والإسلام يعمهم ويظللهم جميعاً.

وحيثما نأتي إلى تشخيص هذا 'التَّماسُكِ' المرتجى في أصحاب المدارس العقديّة الجزائرية الثلاثة (الأشعرية، السلفية، الإباضية) ونضبط مفهومه الإجرائي ونحدد ماهيته ووصفه باعتباره نتيجةً لعامل مؤثر وهو 'الوحدة العقديّة' فالحقيقة يصعبُ ذلك، ولكن يمكننا أن نعتبر أن التماسك هو على مستويات؛ فأدنى مستوى وبه يتحقق وجوده هو حالة اختفاء الحروب والعنف والإيذاء (القولي والفعلي) وشيوع الثقة والأمان المتبادل، وتحصلُ -أي هذه الحالة- بالامتناع عن التكفير والتورع في الدماء وتحريم الإخراج من الديار (التهجير) والظلم والتخوين، وهو الأمر الذي تعاني منه حكومات الدول الإسلامية قديماً وحديثاً، وينتبع في صورة الأزمات الطائفية، وتُجَيِّسُ لها الدول مبادراتٍ وبرامج ومفاوضات لإيجاد حلول لها، وتسعى إلى فك شفراتها المعقدة، والمستويات الأعلى منه تتجلى في التعرف على الآخر وبناء جسور التواصل معه والاستفادة منه معرفياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، وفي تشكيل التعاونيات لنشر الخير عامة ومكافحة ما يهددُ دينهم الذي ينتمون إليه من إحداد وما ينفثه من سموم وغير ذلك، ولمهاجمة الاستعمار الناعم (الغزو الفكري والثقافي) الذي يخرب الهوية الوطنية الجزائرية، ولاستعادة اللحمة الوطنية لبناء مجد الجزائر في السياسة والاقتصاد والبحث العلمي وغير ذلك، وللتكافل حال المصائب والفتن، وهذه المستويات هي على درجات، يتفاوت الناس فيها على حسب تنشئتهم الاجتماعية وقابليتهم الدينية.

# الفصل الأول: تأصيل الوحدة العقدية في القرآن الكريم والسنة النبوية

يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: من المنظور القرآني

المبحث الثاني: من المنظور الحديثي

## الفصل الأول: تأصيل الوحدة العقديّة في القرآن الكريم والسنة النبوية

تمهيد:

بناء الأفكار الجديدة وتشبيد الصرح المعرفي في أي مشروع بحثي وفق المنهجية العلمية ينطلق من الرؤية الشرعية القطعية، خاصة ما انتمى منها إلى حقل الدراسات الإسلامية، وسنبتدئ بالتقصي القرآني لمسألة الوحدة الاعتقادية في الإسلام ونظرته إلى الاختلاف، ذلك لأنه نص مهيمٌ على ما سواه وتبنى على أساسه المنظومة الفكرية الإنسانية، وهو "وحدهُ يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني"<sup>(1)</sup>، ثم نجول في أرجاء السنة النبوية الصحيحة لنكتشف رؤيتها في التعامل مع الخلاف العقدي وصياغتها للوحدة العقديّة.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003م، ص38.

### المبحث الأول: من المنظور القرآني

في هذه المبحث يجوب الباحث أرجاء القرآن الكريم ليستقرئ الآيات المتعلقة بالفكرة المراد تأصيلها وتحديد مفاهيمها ومرتكزاتها، مستعينا بالمادة التفسيرية. وبما أن التراث التفسيري ضخم جدا، فقد ركّز الباحث مطالعته على مجموعة محددة، كونها من المصادر المشهورة: الكشاف للزمخشري (ت: 538هـ)، ومفاتيح الغيب للرازي (ت: 606هـ)، تيسير التفسير لأحمد بن يوسف اطفيش (ت: 1914م)<sup>(1)</sup>، المنار لرشيد رضا (ت: 1935م)، التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (ت: 1973م). واستعان بأخرى لا تقل أهمية كتفسير ابن عطية (ت: 542هـ) والقرطبي (ت: 671هـ) وابن كثير (ت: 774هـ) وسيد قطب (ت: 1966م) والزحيلي (ت: 2015م) وأحمد بن حمد الخليلي (معاصر).

### المطلب الأول: الاختلاف العقدي في عهد نزول الرسالة القرآنية

بداية بمهد الرسالة الإسلامية في العصر النبوي نجد أن القرآن الكريم لم يحك وقائع اختلاف عقدي بين المؤمنين كالذي حصل بعد وفاة النبي ﷺ، ويرجع هذا ببساطة إلى وجود حضرته بين أحضانهم؛ يُرَبِّلُ عَنْهُمْ الْأَوْهَامَ وَالْإِخْتِلَافَاتَ الْمُمَكِّنَةَ فِي فَهْمِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [النحل: 64]؛ فقد كانوا على قلب رجل واحدٍ في قضايا الإيمان، مجتمعين عليها، ومن النصوص المشيرة إلى هذا الإجماع العقائدي قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 285]، ومن جملة عناصر الكتاب المنزل مسائل الإيمان الغيبية، فالمؤمنون جميعهم - لم يستثن القرآن أحدا منهم - كانوا أتباعا للرسول ﷺ بناء على أن كلمة 'المؤمنون' معطوفة على كلمة "الرَّسُولُ" والراجع ضبط الوقف عليها<sup>(2)</sup>، ومُقرِّين بما أقرَّ به نبيُّهم ولم يستدرك أحد منهم على النبي ﷺ في باب العقائد أو عارضه في نقطة منه.

وإذا لم يحك القرآن خلافا تصوريا عقائديا وقع فيه المؤمنون إبان مهد الرسالة القرآنية، فإنه قد حكى خلافا عقائديا للأمم السابقة ساقها على سبيل الاتعاض والتحذير من إعادة ارتكاب نفس الأخطاء، ومن ذلك ما حكاه عن فريق من الأمة اليهودية انشق عن التصور الصحيح في الوعد والوعيد؛ قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَطْنُونَ، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ

(1) هو أحمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، ولد سنة 1821م بغرداية، تلقى تكوينه الفقهي والكلامي والأصولي واللغوي والعقلي والرياضي والفلكي بالعصامية واشتهر بلقب 'قطب الأئمة'. هو أبرز عالم إباضي في العصر الحديث، بلغت مؤلفاته زهاء الثلاثمائة ما بين كتاب ورسالة؛ أشهرها: تيسير التفسير في 14 جزءا، شرح كتاب النيل وشفاء العليل في 17 جزءا، توفي سنة 1914م. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص399-406

(2) ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984م، ج3، ص132.



يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ، وَقَالُوا لَنْ تَمَسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿البقرة: 78 - 82﴾.

وفريق آخر في آية أخرى يقول تعالى عنه: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 78]، قد يكون هو الفريق المذكور آنفاً، الذي لا يعلم الكتاب إلا أماني، لما فيه من مطابقة في وصف لي الألسنة بالكتاب وإخراج المعاني عن سياقاتها وتقليبها وتخويرها؛ خاصة إذا حملنا اللَّيِّ اللساني بالكتاب على المعنى المجازي وهو صرف المعنى إلى معنى آخر، وهو وجه سائغ في التفسير<sup>(1)</sup>.

بهذا يمكن القول إنّ القرآن الكريم لم يحو معالجةً ظرفيةً لاختلاف عقائدي حصل في فترة تكوين الرسالة، بل غاية ما هنالك رصدٌ لبعض اختلافات الأمم الماضية كاليهود، أشار إليها النص القرآني وفصل القول فيها لتنبية المؤمنين على تكرار نفس الأخطاء في حق القرآن الكريم وفهمه وإسقاطه.

إن مما أسهب فيه القرآن الكريم الحديث عن ظاهرة الاختلاف والتفرق المذموم في الدين، وعن معالم الأمة الواحدة، وعن تحكيم القرآن والرسول وأولي الأمر، وعن تبرئة النبي ﷺ ممن استهتر بالدين وصيّره شيعاً، وبما أن هذا الجانب له علاقةً أساسيةً بموضوع الأطروحة؛ بناءً على أن الوحدة العقديّة بين المسلمين من مقتضيات ونتائج مدارس الاختلاف والتفرق ومفهوم الأمة الواحدة في النص القرآني؛ فإنه من الواجب أن يُيسر في الكلام وتُضبط مفاهيمه وسياقاته.

### المطلب الثاني: مفهوم الأمة الواحدة

من الآيات القرآنية التي لها صدارة في الطرح الإسلامي في قضايا الوحدة ولملمة الفرق الإسلامية وتقريب بعضها إلى بعض قوله تعالى في موضعين مختلفين:

• ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 92، 93]

• ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (52) فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلٌّ حِزْبٌ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 52، 53]

حري بنا والبحث مُصَوَّبٌ نحو هدف الوحدة العقديّة أن نعرض تفسيرات وتحليلات لمفهوم الأمة الواحدة في كلتا الآيتين قصد تحديد نوع تقطيع الأمر، والإجابة على إمكانية استغراق الآيتين الافتراق

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص292.

العقدي بين المسلمين والاستدلال بهما أو لا؟

للوصول إلى المقصود من الأمة الواحدة في الآيتين الكريميتين يتعين تحديد ضمير الإشارة 'هذه'، ومن ثمّ يسهل تفسير الأمر المقطع، وهذا بعد استعراض سياقهما.

آية الأنبياء جاءت عقب ذكر قائمة طويلة من الأنبياء (لوط، نوح، داوود، سليمان، أيوب، إسماعيل، إدريس، يونس، زكرياء، يحيى، مريم) دون عطف، وآية المؤمنون سقت بعد آية الخطاب الموجه لكافة الرسل ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: 51] معطوفة عليها، وظاهر العطف يقتضي دخولها في مضمون الخطاب الموجه للرسل، والأقرب في آية الأنبياء أنّها خطاب للأنبياء المذكورين قبلها؛ والتقدير: 'قائلين لهم: إن هذه أمتكم أمة واحدة...'<sup>(1)</sup>.

يعود ضمير الإشارة ﴿هذه﴾ في الآيتين على حسب رأي الطاهر بن عاشور إلى أصول شرائع الرسل من التوحيد والعمل الصالح، وقد أمر الأنبياء والرسل بتلقين ذلك لأقوامهم لإدراك أن ديانة الله واحدة في أصلها، وليكون لهم ذلك عوناً لقبول ما يراد عن الرسول، وجوّز عوّده إلى ملة الإسلام على القول باستئناف الآية وأنّها خطاب لأمة محمد ﷺ وأن الأمة بمعنى الملة؛ أي: ملة الإسلام هي ملة واحدة لسائر الرسل كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾ [الشورى: 13]<sup>(2)</sup>، والرأي الأخير اختاره صاحب الكشاف<sup>(3)</sup>، وعلى الرأي الأول احمد اطفيش لكن يجعل الخطاب للناس بمعنى: هذه الطريقة المذكورة عن الأنبياء في التوحيد والعمل الصالح طريقتكم أيها الناس<sup>(4)</sup>.

بناءً على ما سبق في إرجاع الضمير ﴿هذه﴾ يكون تفسير 'الأمة الواحدة' و 'تقطيع الأمر زبراً' على حسب الطاهر بن عاشور:

الرأي الأول: فطرت الإنسانية منذ بدايتها على عبادة الرب الواحد، وعلى انتهاج رسالاته المتقاطعة في الأصول؛ لكنها تفرقت وتوزعت في كل فترة على أديان وطرائق وفلسفات شتى مناقضة للهدى السماوي.

الرأي الثاني الذي جوّزه -وهو المختار عند الكشاف كما أسلفنا- بما معناه: يا أمة محمد؛ ملة الإسلام واحدة؛ لاتفاق جميع الرسل في الأصول، ولكنّ المعارضين للدعوة المحمدية بمختلف أشكالهم

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص 139.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص 140.

(3) الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 134.

(4) اطفيش احمد بن يوسف، تيسير التفسير، تح: إبراهيم طلاي، دن، دط، 2000م، ج 9، ص 343.

وتوجهاتهم انشقوا وتوزعوا وتفرقوا وعدلوا عن الدين الحق، واتخذوا لأنفسهم زبراً؛ أي: كُتُباً<sup>(1)</sup>.

يرى الباحث أن الرأيين متقاربين؛ فالأول أرجح ضمائر الخطاب في كلا الآيتين المتعلقتين بتقطيع الأمر إلى الضالين عن الصراط الإلهي في كل أمة خلت، والثاني: أرجعها إلى المتفرقين من أمة محمد، الذين آثروا الباطل على الحق، ومحمد اطفيش احتمل الرأيين معاً<sup>(2)</sup>. وفي كل الأحوال المراد من الآية ذلك الانشقاق المستمر المتنوع عن الرسائل الإلهية مع وحدة مصدرها واتفاق أصولها وتقاطع غاياتها؛ سواء في العصور الماضية أو في عصر الرسول من بعثته إلى نهاية العالم.

وبعد الذي تقدم من بيان وتفصيل في ظلال الآيتين الكريميتين من سورة الأنبياء وسورة المؤمنون يجعلنا متأكدين من أنهما لا تؤسسان للوحدة في إطار المجتمع الإسلامي من مدخل عقدي أو مدخل أخرى، بل تؤسسان للوحدة الدينية للرسالات الإلهية المنزلة، ولبناء شعور البشرية وإحساسها بالانتماء إلى أصل واحد ورؤية كونية واحدة وإله واحد، وهذا ما توصل إليه حيدر حب الله (معاصر) بقوله: "من هنا قد يصعب الاستناد إلى هذه الآيات لتأسيس مبدأ وحدة الأمة المسلمة، حيث المقصود وحدة الرسل ورسالاتهم، لا وحدة المسلمين والمؤمنين مع اختلافهم"<sup>(3)</sup>.

إلا أنه من المحتمل استلهاً معنى ارتباط الأمة الإسلامية ووحدها والتحذير من التفرق في الدين وتقسيمه إلى أحزاب، من الآيتين الكريميتين السالفتين، من قبيل التلميح والإشارة، وذلك بالقول إذا كان الأنبياء السابقون كلهم على خط واحد في المنطلقات الدينية فكذلك ينبغي أن يستمر ذلك الخط في الداخل الإسلامي<sup>(4)</sup>.

### المطلب الثالث: اقتضاء الإرادة الإلهية التكوينية بعدم تأسيس الأمة الواحدة

سبق وأن تطرق الباحث في المطلب السابق إلى المقصود من الأمة الواحدة في آيتي الأنبياء والمؤمنون فتوصل إلى أنها هي تلك الوحدة في المنطلقات الدينية بين المرسلين، وأن جميع أتباعهم من لدن آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم هم على خط واحد ونهج واحد، لديهم حس وجداني واحد بالانتماء إلى الأصل الرباني عبر سلسلة ذهبية، والذين تقطعوا أمرهم بينهم زبراً هم المنسلخون عن ذلك الخط الديني الإلهي - كانوا من ديانات وضعية أو شرائع محرفة أو فلسفات أو إلحاد أو غير ذلك -.

بآلية التفسير الموضوعي التجميعي للآيات كانت لحيدر حب الله (معاصر) لفظة هامة وهو يبحث في

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص141.

(2) اطفيش، تيسير التفسير، ج9، ص344.

(3) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، دن، دط، دت، ج2، ص29. الكتاب متوفر رقمياً في موقعه:

www.hobbollah.com، تاريخ الدخول وزمنه: 2019/01/29م، 22:26.

(4) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ج2، ص30.

موضوع "مبادئ العلاقات الإسلامية-الإسلامية مطالعة في الفقه القرآني" تتمثل في مدى المواءمة بين مخاطبة الله ﷻ لأنبيائه ورسوله بالأمة الواحدة - الآياتان السابقتان - ودفعهم لإتمام هذه الوحدة المشتركة في أقوامهم من جهة، ومن جهة أخرى يحيل لهم وجود الأمة الواحدة على مدى الأزمان والأقطار، ومن نماذج الآيات الدالة على ذلك المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118، 119]. فوضّح الإشكال بما فسره ابن عباس ومجاهد وغيرها بأن المراد من الأمة في آيتي الأنبياء والمؤمنين: هو الدين<sup>(1)</sup>؛ أي: الأمة الواحدة تعني الوحدة الدينية بين المرسلين<sup>(2)</sup>، إلا أنه يلحظ عليه عدم تناوله مراد الله من عدم تكوين الأمة الواحدة وتركها مختلفة؛ ليتضح الفرق الدقيق بين التي شاء تكوينها والتي لم يشأ تكوينها، فارتأى الباحث أن يتناولها بالدراسة والتحليل والتأمل. وكذا لينفي التناقض والاضطراب المرعوم في مسألة الأمة الواحدة في القرآن الكريم<sup>(3)</sup>.

فيما يأتي جدول تلخيصي أسوق فيه الآيات التي صرحت بعدم تكوين الأمة الواحدة؛ أي تكون مختلفة، وأرفقها بآراء توضيحية لأهل التفسير بشكل مختصر.

بيانها	الآية
كان الناس أمة واحدة؛ أي في اجتماع بشري يستنبطون بعقولهم دون وحي إلهي؛ فاختلّفوا -وتقديرًا فاختلّفوا أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ [يونس: 19]، وبعثة الرسل ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة - فبعث الله الرسل بالكتب على فترات عدة لإصلاح واقعهم، فيبشّرون الصالح المتقي، ويُنذرون الفاسد العاصي، ويحكمون بالوحي حال الاختلاف، ولكن حدث أن اختلف فيه الذين أوتوه -الذين كان من المفترض أن يزيلوا الخلاف عن الناس - وهم الأحرار والرهبان والأسيا	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

(1) ينظر: القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وأبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ج11، ص338.

(2) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ج2، ص28.

(3) ينظر: خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994م، ص153-154.

<p>والرؤساء من بعد وصول البيّنات إليهم، بسبب الظلم والتعادي والتحاسد والقهر؛ لا بسبب كون الحق غامضاً، فانشق الناس إلى طوائف وشيع تبعاً لأولئك المُخْتَلِفِينَ، وأما المؤمنون الباحثون عن الحقيقة المخلصون المتجردون من الأهواء والعصبيات فيهديهم الله إلى تمييز الحق من الباطل بنور الكتاب<sup>(1)</sup>.</p>	
<p>جاء قبل هذه الآية حديث عن الكتب السماوية -التوراة والإنجيل-، وفي هذه الآية أمر النبي ﷺ بأن يحكم بالقرآن بين أهل الكتاب ولا يتبع أهواءهم، ثم أنبأ الله تعالى الخليفة بأنه لو شاء الله لجعل البشرية على شرعة ومنهاج واحد، ولكن شاء أن يُنزلها على كتب متعددة ليختبرها في قبولها وإنكارها، ذلك أن التحول من شرعة إلى أخرى فيه من الابتلاء الشيء العظيم<sup>(2)</sup>.</p>	<p>﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].</p>
<p>معنى الآية هذه متضمن في آية [البقرة: 213]، فليرجع إليها.</p>	<p>﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 19].</p>
<p>ولو شاء الله تعالى أن يجعل كل الناس مؤمنين على الهداية الإلهية لا يصدر منهم كفر أو عدول عن الحق مطلقاً، لكن لا يزالون مختلفين بمحض الإرادة الإنسانية؛ فمنهم من سار على الحق البين الناصع ومنهم من سار على الباطل - تندرج هنا كل صور الاختلافات في القطعيّات</p>	<p>﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118، 119].</p>

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص220-231.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج12، ص371-373.

ابتداء من وجود الله تعالى إلى آخر قطعية في الدين، عدا الظنيات؛ لأنه لا تكليف فيها بالاتفاق والوحدة، وهذا التفصيل مستفاد من تفسير المنار<sup>(1)</sup>، إلا من رحمه الله تعالى فاهتدى بفعل جُهِدِهِ الخالص إلى الاستمسك بالحق القطعي ولم ينسلخ عنه، ولذلك الاختلاف خلقُهُمْ<sup>(2)</sup> واللام للعاقبة؛ أي فأدى بهم الحال إلى الاختلاف بمقتضى جِبَلَّتِهِم النفسية (كالتسلط والبغي وعدم حب الانقياد والطاعة والانغماس في الشهوات) وعدم تحكيم عقولهم، ولا تعارض مع قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]؛ لأن القصر فيه إضافي لا حقيقي كما هو جلي لمتمرسي البلاغة<sup>(3)</sup>. وهناك أوجه أخرى في مرر اسم الإشارة من قوله تعالى: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾<sup>(4)</sup>.

الآية مماثلة لسابقتها لكن بأسلوب مختلف؛ أي: ولو شاء الله لجمع الناس كلهم على الإيمان كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: 99]؛ ولكن اقتضت حكمته

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 93].

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج12، ص160.

(2) ينظر أيضا: الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992م، ج2، ص670.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص189-190.

(4) ينظر: ابن عطية عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، ج3، ص215-216.

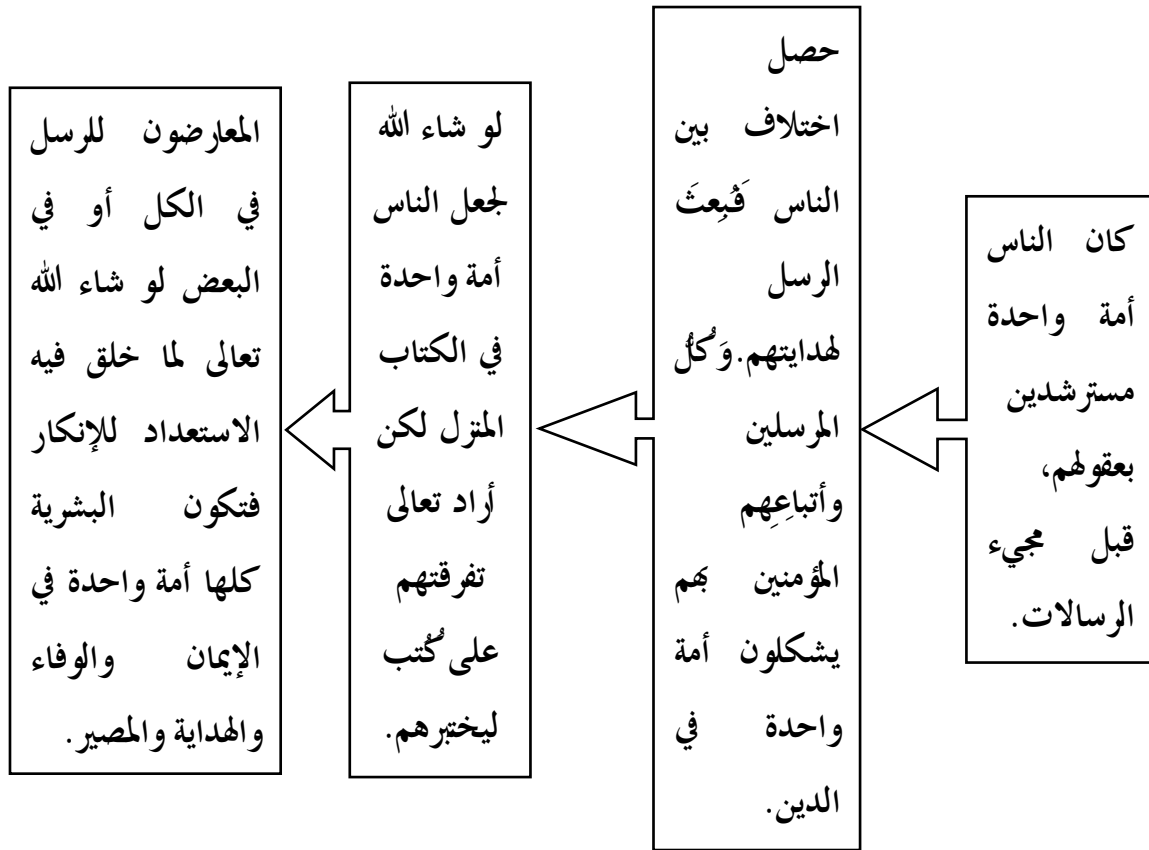
<p>أن يركب فيهم نوازع الشر والخير ليختاروا بمحض إرادتهم طريق الضلال أو طريق الهداية<sup>(1)</sup>.</p>	
<p>الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ وقد أوضحت ذات المعنى السابق في آية النحل، لكن على اعتبار المآل والمصير؛ أي: لو شاء الله لجعل لهم مصيرا موحدًا؛ إما جنة أو نارًا؛ لكن إرادة الله النافذة حكمت بإدخال فريق منهم في رحمة الله تعالى بأعمالهم الخيرة، وبتعذيب الظالمين بأعمالهم السيئة في الشقاء الأبدي<sup>(2)</sup>.</p>	<p>﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: 8].</p>
<p>ولولا الاحتراز من السبب المُفضي إلى انتشار الكفر في الأرض -أمة واحدة في الكُفْر- وزوال الإيمان كليةً لأثرينا الكفار وبسطنا عليهم الدنيا بزخارفها وأموالها وملذاتها. وشيوع الكفر في نظر الآية راجع إلى ما توهمه الناس من أن هناك علاقة بين الكفر والثراء، فيكفرون<sup>(3)</sup>.</p>	<p>﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: 33].</p>

وفيما يلي مخطط توضيحي يلخص محتوى الفرع الثاني السابق والفرع الحالي المتمثل في الجدول؛ تحدد فيه أنواع الأمة الواحدة في القرآن الكريم؛ سواء تلك المشار إلى وجودها، أو التي لم يشأ المولى ﷻ تكوينها.

(1) ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج4، ص515.

(2) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، دط، دت، ج5، ص3144-3155.

(3) الزحيلي وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1997م، ج25، ص146.



الشكل رقم (1)

#### المطلب الرابع: التفرق المحذور في القرآن الكريم

تضمن القرآن الكريم آياتٍ جليّاتٍ مرعبات، تتقاسم نفس المعنى لكن بنظم مختلف. توجهت إلى المؤمنين بنهيهم عن شر التفرق في الدين، وفيها من النكير الشديد والوعيد العظيم للساعين في الفرقة وفي تمزيق شمل المسلمين؛ وهي كما يلي:

— ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105]

— ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]

— ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153]

— ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 31، 32]

— ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]

— ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا



يَفْعَلُونَ ﴿ [الأنعام: 159]

إنّ مدلول التفريق ﴿فَرَّقُوا﴾ عند رشيد رضا هو الفصل بين أجزاء الشيء الواحد وجعله فرقا وأبعاضا، وقراءة ﴿فَارَّقُوا﴾ كما عند حمزة والكسائي من المفارقة للشيء وهو تركه والتخلي عنه جملةً، ويذهب رشيد رضا إلى أن مدلول القراءتين لهما نفس المغزى، حيثُ يُعَدُّ المجزئ لدينه الذي أخذ ببعضه وترك البعض الآخر مفارق لجميعة، لأن الدين وحدة كلية لا تتجزأ<sup>(1)</sup>.

والقرآن الكريمُ باعتباره السلطة العليا في حفظ الدين وثوابته، والمسؤول الأول في وضع أسس بناء المجتمع الإسلامي لم يغفل عن بيان مظاهر التفرق الديني؛ وهي كما يلي:

1. التفريق بالإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه؛ كقول الله تعالى لبني إسرائيل بعد نقضهم موثيق الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ، ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: 84، 85]. مصطلح 'الكفر' في الآية الكريمة أطلق على ترك العمل والإعراض عنه وعدم الالتزام به، وقد استعير لذلك المعنى؛ لتشويه الفعل المحرم وتشنيعه؛ ولأنه قد يُفْضِي إلى الكفر المخرج من الملة<sup>(2)</sup>.

2. التفريق بالإيمان ببعض الرسل والكفر بالبعض الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا، أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [النساء: 150، 151]<sup>(3)</sup>.

3. تفریق المشركين للدين أو مفارقتهم له في كلتا الحالتين دليل على عدم اجتماعهم على الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 31، 32]، والمشركون في الآية هم كفار مكة واتخاذهم عدة آلهة؛ فمنهم عابدون للملائكة، ومنهم عبدة الأصنام<sup>(4)</sup>، أو اليهود والنصارى، أو أهل القبلة في قول عائشة رضي الله عنها وأبي هريرة رضي الله عنهما<sup>(5)</sup>.

4. تفرُّق اليهود والنصارى؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج8، ص188. وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج14، ص188.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص591. وانظر: رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص309.

(3) رشيد رضا، تفسير المنار، ج8، ص188.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص95.

(5) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص337.

بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿ [البقرة: 113]. ولم يكن هذا النوع من التفرق خاصا باليهود والنصارى، بل هو داءٌ عُضَالٌ تصاب به كل أمة جاهلة تتنكر من قبلها ومن بعدها وتعتبر نفسها الناطق الرسمي عن الله ﷻ وغيرها في ضلال مبين دون بينة وبرهان، ويظهر هذا من خلال تنمة الآية ﴿ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ﴾، وربما سبب التنكر والإقصاء والإلغاء عند اليهود والنصارى راجع إلى فكرة التفریق بين الرسل المشار إليها في العنصر الثاني.

5. تفرق اليهود؛ ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ ﴾ [هود: 110]، واختلافهم على أنواع؛ الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه، إظهار شيء وإخفاء شيء، الفهم على حسب الهوى والإملاءات الخارجية، كتابة أشياء والزعم أنها من مراد الله تعالى<sup>(1)</sup>، وبعض هذه الأنواع قد دل عليها القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: 78، 79]، وقال أيضا: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ﴾ [المائدة: 13].

6. تفرق النصارى؛ ﴿ وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ ﴾ [الزخرف: 63 - 65].

7. تفرق الناس بعد مجيء الرسل؛ فمنهم من يؤمن ويقتنع، ومنهم من يكفر ويتمرد، والأشنع من ذلك؛ تسليط الفريق الكافر سيوفه وعداواته على فريق المؤمنين، فيبلغون حدَّ إراقة الدماء بغير حق، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: 253].

8. الاختلاف في الكتاب القرآني؛ قال تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [البقرة: 176]، والاختلاف في الآية كما يورده غالبية المفسرين هو اختلاف اليهود والنصارى فيه؛ فصدوا عنه، أو اختلاف المشركين في القرآن، فتفرقوا على أقوال: سحر، جنون، أساطير الأولين،...<sup>(2)</sup>، باستثناء صاحب المنار فهم الآية بشكل مختلف على أنها تعني بالأساس المسلمين المؤمنين بالقرآن، فأسقطها على واقعهم، وذهب إلى أنهم لم يحكموه في اختلافاتهم، ولم يعد الأساس الأول عندهم للاحتكام، وستغرب كيف صار الكتاب -القرآن الكريم- من أعظم أسباب الاختلاف مع أنه جاء

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص169-170.

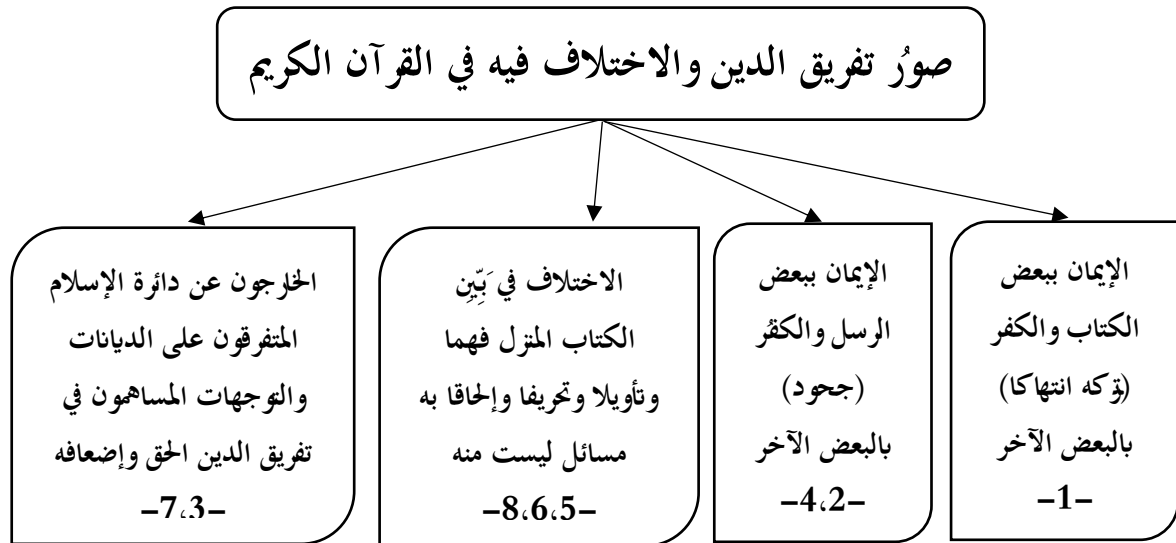
(2) يُنظر على سبيل المثال: الرازي، مفاتيح الغيب، ج5، ص210.

ليمحيه ويزيله! (1).

وجديرٌ بأي باحثٍ في موضوع التفرق والاختلاف، وساعٍ إلى الوحدة والالتفاف وتعزيز أواصر العلاقات بين المسلمين؛ أن يدرك أنَّ من علامات التفرق المذموم في القرآن الكريم، المعاب على الأمم الغابرة، والحذر منه أمة الإسلام هو الصادرُ بَعْدَ مجيء البينات الواضحات الجليات من أصول الشرع وثوابته وقواعده الأساسية (2)؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105]. بين الرازي الآية بقوله: "حَدَّرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ مِثْلِ فِعْلِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَهُوَ إِقْدَاءُ الشَّبَهَاتِ فِي هَذِهِ النُّصُوصِ وَاسْتِخْرَاجُ التَّأْوِيلَاتِ الْفَاسِدَةِ الرَّافِعَةِ لِدَلَالَةِ هَذِهِ النُّصُوصِ" (3)، وللاية أمثال أخرى في القرآن الكريم، فالمختلفون في الكتب المنزلة اختلفوا في واضحاته ومحكماته وبدهيته، ولم يختلفوا عن غموض واشتباه وتعقيد، حيث إذ لو كان من النوع الثاني لأجاز عليهم -ربُّمًا- الاختلاف ولم يعب عليهم.

يمكن تلخيص ما استنبط من القرآن الكريم في أشكال التفرق وصيغته على شكل مخطط توضيحي؛

هو كالتالي:



الشكل رقم (2)

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص87. وانظر: الخليلي أحمد بن حمد، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، 1986م، ج2، ص30.

(2) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص310. الرمخشري، الكشاف، ج1، ص399.

(3) الرازي، مفاتيح الغيب، ج8، ص316.

لكن إذا كانت الأمة الإسلامية بعد وفاة رسول الله ﷺ قد توزعت على فرق عقديّة وكل فرقة رأت الحق في زاوية معينة، وأنكرت على مخالفيها، فهل هذا يعني أن جميع الفرق العقديّة وقعت في محذور الله ﷻ، وسينالها الوعيدُ الإلهي - أو قد نالها-؟ هنا يكونُ البحثُ عن طبيعة التفرّق المنهي عنه هل هو التفرّق لذاته؛ فيستلزم منه وجوبُ تضافر الجهود في حسم الخلاف العقدي وافتراس منظومة عقديّة واحدة يدين بها المسلمون سواء في الأصول أو الفروع، أو التفرّق لغيره المقترن بالبغي واستباحة الدماء؟

وضع الطاهر بن عاشور معيارين للتفرّق المحذر منه في القرآن الكريم ولو كان في الفروع الفقهيّة: الأول: التكفير، والثاني: القتال؛ إذ يقول: "والحاصل أن كل تفرّيق لا يكفر به بعض الفرق بعضاً، ولا يفضي إلى قتال وفتن، فهو تفرّيق نظر واستدلال وتطلب للحق بقدر الطاقة، وكل تفرّيق يفضي بأصحابه إلى تكفير بعضهم بعضاً، ومقاتلة بعضهم بعضاً في أمر الدين، فهو مما حذر الله منه"<sup>(1)</sup>.

بينما يرى محمد اطفيش أن المنهي عنه في التفرّق هو مطلق المغايرة في قطعيّات العقائد، فالحق هو على الأصل، والمخالف للحق هو المنشق والمفرق لدينه<sup>(2)</sup>.

في نظر الباحث الجمع بين الرأيين أفضل وأرجح وأميل إلى الحقيقة القرآنيّة؛ فرأي الطاهر بن عاشور ذو وجهة مستوحى من مجموع نصوص القرآن الكريم؛ إذ صورة المنهي عنه إذا تأملناها في مسيرة الأمم الماضية كاليهود والنصارى وغيرهم وجدناها صورةً للقتال والتناحر وخلفيتها الماورائية التكفير والتغليب والإقصاء الكلي، قال تعالى: ﴿...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ احْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: 253]، وكذلك نجدُ أَنَّ أَهَمَّ دَافِعٍ عِنْدَهُمْ لِلتَّفَرُّقِ هُوَ الْبَغْيُ، قال تعالى: ﴿وَمَا اِخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: 19]، وللاّية نظائر أخرى فليبحث عنها بطريقة البحث الآلي الكلمي في القرآن الكريم.

ورأي محمد اطفيش يمنع الاختلاف في البيّنات الدينيّة ابتداءً كما صرحت بذلك النصوص القرآنيّة آنفاً، حيث يعلّقُ أمّام المشوشين والمعرضين وذوي النفوس المريضة الرامية إلى تقسيم الأمة كُلِّ بَابٍ؛ ذلك لأن المدخل الرئيسي للاختلاف والتشردُّم هو الانفكاك عن واضح الكتاب وبَيِّنِهِ وفكِّ الارتباط عن حَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى، ولهذا يتبين للباحث أن الجمع بينهما أصح وأؤكد، فالافتراق المنهي عنه في القرآن الكريم هو الافتراق لذاته في بيّنات الدين، وما انجر عنه من الصراع الدموي بين المتفرّقين والتكفير وتوظيف أساليب العداة والغدر والكيد في أسوء الاحتمالات.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-أ، ص194.

(2) اطفيش، تيسير التفسير، ج2، ص419.

وعن الافتراق الخارج عن نطاق الوحي وبيناته والواقع تحت مظلة السياسة والسلطة والحكم يرى الطاهر بن عاشور أن "ما كان بين المسلمين نزاعاً على الملك والدنيا فليس تفريقاً في الدين، ولكنه من الأحوال التي لا تسلم منها الجماعات"<sup>(1)</sup>، والباحث لا يرى صواب فكرته؛ ذلك لأن السياسي لا ينطلق في قراراته من لا مرجعية دينية، بل يُلبسُ السياسة لبوس الدين وفتاوي العلماء، فالنزاعُ على الملك والدنيا في أغلب أحواله - خاصة إذا استقرينا التاريخ الإسلامي - مبني على مبررات عقدية ومسوغات إيديولوجية، وفي هذا يرى محمد رشيد رضا أن نسبة التقاتل من أجل السياسة المصبوغة بالدين كبيرة جداً ما إذا قارناها بنسبة التقاتل في الدين القليلة<sup>(2)</sup>.

### المطلب الخامس: إدارة الخلاف مطلب قرآني

لن يعثر إنسانٌ مسلمٌ متحرر من العصبية والحزبية والخلفيات المسبقة في القرآن الكريم دعوةً إلى التغافل وغيض الطرف عن النزاعات والصراعات الناشبة بين الناس أجمعين، أو إلى التلذذ بمعاركهم واعتبارها حالة صحية لا تستدعي تنفير الجهود لإصلاحها وإرجاع المياه إلى مجاريها؛ سواء الفكرية منها، أو السياسية، أو الاجتماعية وغيرها، بل ستستدعي انتباهه جملةً من الآيات الصارخة التي تحض بشدة وحزم على إدارة الخلاف والإصلاح واستيعاب المشاكل المتجدرة في الأمة وإيجاد حلول عملية لها؛ سواء كانت بين الأفراد، أو الطوائف، وبدهي أن يدعو القرآن إلى الصلح والسلم ورفع الشقاق وتطهير القلوب من السخائم والأحقاد وهو الذي يراهن على حفظ كرامة الإنسان بتحريم غيبته وقذفه ولمزه وهمزه والتجسس عليه وإساءة الظن به... إلخ، والأمر بالعدل في حقه والإحسان إليه... إلخ. من الآيات التي تحرض على عدم فسح الطريق أمام الاختلاف، على سبيل التمثيل لا الحصر:

1. ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَزَجًا مِّمَّا قُضِيَتْ وَیُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]
  2. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: 10]
  3. ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: 9]
  4. ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]
  5. ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 10]
- عُمومُ الشيء من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ وقوله أيضاً: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ﴾

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8-أ، ص194.

(2) رشيد رضا، تفسير المنار، ج3، ص8.

شاملًا لما اختلف فيه المسلمون من العقيدة وتنازعوا فيه، ففي نظر القرآن هو من جملة الاختلافات التي وجب تدبيرها وإدارتها والنظر فيها مليا، وقد قرر هذا الأمر جمع من المفسرين بأن مسائل الدين من الأشياء التي يحصل فيها الاختلاف والنزاع<sup>(1)</sup>؛ باستثناء الطاهر بن عاشور في آية ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ يرى بأنه "لا علاقة لهذه الآية باختلاف علماء الأمة في أصول الدين وفروعه؛ لأن ذلك الاختلاف حكمه منوط بالنظر في الأدلة والأقيسة صحة وفسادا فإصدار الحكم بين المصيب والمخطئ فيها يسير إن شاء الناس التداول والإنصاف"<sup>(2)</sup>، ويرى الباحث بأن ما اشترطه الطاهر بن عاشور 'التداول والإنصاف' غير متحقق في الواقع، بدليل أن الكل يصرح بأن الحق معه إذا أنصف الناس ونظروا بميزان العقل والنص، والباطل هو ما عليه الغير.

والحكم في الاختلاف والتنازع في منظور القرآن الكريم هو القرآن الكريم نفسه والرسول ﷺ؛ فالأول هو بمثابة المصدر القانوني الأعلى الذي تستمد منه المواد والنصوص والإشارات والنظريات للفصل في المشكلات الدينية والفكرية والحضارية والاجتماعية، ومن الآيات الصريحة في إبلاغ هذا الأمر:

- ﴿... فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾ [البقرة: 213].

- ﴿... أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَ حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: 114].

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: 23].

- ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ...﴾ [النساء: 59].

- ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: 46].

أشار ابن قيم الجوزية إلى ملحظ تحكيم الكتاب من خلال استنطاقه لدلالة الاعتصام من قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103] حيث قال: "وهو تحكيمه دون آراء الرجال ومقاييسهم،

(1) ومن ذلك ما قاله ابن كثير: "وقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ قال مجاهد وغير واحد من السلف؛ أي: إلى كتاب الله وسنة رسوله. وهذا أمر من الله ﷻ بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 10]، فما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال". ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 304.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 42.

ومعقولاتهم، وأذواقهم، وكشوفاتهم، ومواجيدهم، فمن لم يكن كذلك فهو منسلٌّ من هذا الاعتصام<sup>(1)</sup>، ولعل بهذا يرومُ إلى معنى القول المشهور: يعرفُ الرجال بالحق، ولا يعرفُ الحق بالرجال، ويقول عبد الله بن إباح<sup>(2)</sup> في رسالته لعبد الملك بن مروان<sup>(3)</sup>: "وإن هذه الأمة لم تسفك دما إلا حين تركوا كتاب ربهم الذي أمرهم أن يعتصموا به، وإنهم لا يزالون مفترقين مختلفين حتى يراجعوا كتاب وسنة نبيّه، وينتصحو كتاب الله على أنفسهم ويحكموه إلى ما اختلفوا فيه، فإن الله يقول: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: 10]"<sup>(4)</sup>.

والحكّم الثاني هو النبي ﷺ؛ القائد المفتي في شؤون الناس والفاصل في قضاياهم المتعددة؛ دينية، سياسية، اجتماعية، وغيرها. من الآيات الصريحة في ذلك؛ قوله تعالى:

- ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59].

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ [النساء:

.61].

هذا إذا ما كان حيًّا ﷺ، وأما بعد وفاته فقد ذهب أغلبية المفسرين إلى أنه الرد إلى الأحاديث المروية عنه ﷺ، وقد توقف الباحث على رأي آخر للطاهر بن عاشور يجعل فيه الرد إلى الرسول في غيبته أو بعد وفاته "بالتحاكم إلى الحكام الذين أقامهم الرسول أو أمرهم بالتعيين، وإلى الحكام الذين نصبهم ولاة الأمور

(1) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1966م، ج3، ص303.

(2) هو عبد الله بن إباح بن تميم بن ثعلبة، نشأ في مدينة البصرة، وعاصر فتنة افتراق المسلمين بعد صفين وكانت له مواقف بطولية من تلك الأحداث، وأدرك عبد الملك بن مروان. تابعي أدرك كثيرا من الصحابة، وإليه يُنسب المذهب الإباضي نسبة غير قياسية كما تتفق المصادر الإباضية، وإنما رضوا بالانتساب إليه لمواقفه الحاسمة من مخالفي الإباضية ومناظرته للخوارج ورؤسائهم كقرقة نافع ابن الأزرق؛ لاستعراضها المسلمين واستحلال دماهم وأموالهم بغير حق. توفي في عام 86 للهجرة. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط1، 2006م، ص267، 268.

(3) هو عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي القرشي أبو الوليد. ولد في 26هـ، ولاة معاوية على المدينة، وانتقلت إليه الخلافة بموت أبيه سنة 65 هجرية، وكان عصره مليئا بالفتن والحروب والنزاعات، وهو أول من صك الدنانير في الإسلام. توفي في دمشق عام 86هـ. ينظر: الذهبي محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط3، 1985م، ج4، ص247-249.

(4) اطفيش محمد بن يوسف، شرح عقيدة التوحيد، تح: وينتن مصطفى، جمعية التراث، القرارة (غرداية)، ط1، 2001م، ص370.

للحكم بين الناس بالشريعة ممن يظن به العلم بوجوه الشريعة وتصاريحها<sup>(1)</sup>، وفي تقدير الباحث هو رأي في غاية الأهمية والثوق العلمي، ولعلّ رأيُهُ هذا تبدُّو نجاحته وقيمته في ردم الهوة بين المختلفين وتضييق خناق التأويلات والترجيحات والاجتهادات؛ ذلك لأن الرد إلى الأحاديث المروية عنه ﷺ لا يُجرد الأمة من النزاع؛ لأنها محلّ تصحيح وتضعيف واختلاف بين أهل الفن نفسه، وكذلك اختلافات العلماء نفسها في السنة تحتاج إلى عرضٍ على ميزان القرآن الكريم. إلا أنه من الصعوبة بمكان أن يطبقه المسلمون اليوم في مستوى المذاهب العقديّة؛ وإنما الأليق بهذا الفكرة التي جاء بها الطاهر بن عاشور أن تكون في مستوى الفقه الاجتهادي المتناول للنوازل المعاصرة، سواء في دائرة المذهب الواحد أو في مستوى ملتقى المذاهب الإسلامية، شبيها بما تفعله المجمعات الفقهية العالمية الإسلامية.

هكذا نجد أن القرآن الكريم يدفع دفعا صريحا علماء الأمة إلى الاهتمام بؤاد ظاهرة الاختلاف المتشج والتنازع في أمور الدين والسياسة والاجتماع، ويعيب على الذين يكرسون التنازع والشقاق والحصام بين المسلمين، ويطمئنون إليه ويستثمرون فيه.

في ختام المبحث يقول الباحث إن القرآن الكريم واضحة معاملة في إرساء مفهوم الأمة الواحدة، وفي بيان أعراض ظاهرة التفرق وأحوالها وصورها، وفي وضع منهج إحقاق الحق وتلافي معارك التنازع والمشادات؛ وقد توصل إلى الخلاصات الآتية:

1- لم يرد ذكر في القرآن الكريم لاختلاف عقدي كان بين المؤمنين إبان العصر المحمدي، وإنما ما وجدناه قد عاب الله تعالى على طوائف من اليهود خالفت أمورا قطعية صرح بها نصهم الديني، وانشقت عن المسار التديني العام للأمة اليهودية بداعي الهوى ﴿إِلَّا أَمْيِي﴾ أو بحجة فهم الكتاب وتأويله ﴿يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ﴾، وفي هذا التعيب على المتقدمين إنذار لمن بعدهم من المسلمين لئلا يسقطوا في مخالفاتهم مرة ثانية، ولا يصدّر منهم شيء بداعي الهوى أو التأويل الفاسد يوقعهم في الشقاق والتنازع، والافتراق عن تصورات المنبع الهدائي الحق.

2- لا يتجه مفهوم المركب التالي: 'الأمة الواحدة' في القرآن الكريم إلى معنى وحدة أمة إجابة الدعوة، المَعْرُوفِ في الأوساط العلمية والدوائر السياسية بشعار 'الوحدة الإسلامية'، ذلك لأنه يعني أساسا وحدة أُمم الرُّسُلِ المتقبلة لخطاب الوحي الإلهي والسائرة عليه، وإن كانت هي على شرائع مختلفة؛ لكنها تتفق في العموم على الأصول العقديّة والركائز الأخلاقية، فجميع المؤمنين من كل الأمم نسبهم الديني واحد، ومشتركون في عصب الإيمان بالله والرسالة واليوم الآخر، وفي القيام بواجب العبودية والسَّعْيِ للتمكين في الأرض. ولذلك فإذا اعتبرنا الأمة الإسلامية جزءًا من الأمة الواحدة الكلية الجامعة، ومسارًا متواصلًا متصلًا

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص101.



- بها، فكل انشقاقٍ يحدثُ فيها يعدُّ خروجاً وتملصاً عن خط الأمة الواحدة المُعبر عنه في القرآن الكريم.
- 3- القرآن الكريم صريحٌ في نهيهِ عن التفرق بصوره المتقدمة في الشكل رقم (2)، وهو بهذا يؤسّسُ للمسلمين وحدةً دينيةً وعقديةً بشكلٍ أخص، ففي رؤيته: هناك أرضيةٌ من العقائد والعمليات والمفاهيم البينة اليقينية يجب وجوباً أن يجتمع عليها المسلمون مهما كانت مذاهبهم ومشاربهم ومصادرهم الروائية، ومن عدل عنها كلية أو في جزئية معينة عدُّ مُفَرِّقاً لدينه.
- 4- الاختلاف بعد مجيء البينات في دين الله تعالى وإراقة الدماء والإفساد في الأرض وما يوصل إليه من مُقَدِّماتٍ ومُسَبِّباتٍ ودواعي وتبريرات؛ كل ذلك مما استنكره الله وعابه على الأمم السالفة، تحذيراً للمسلمين من طرائق العنف والشدة والقساوة التي يُصَيِّرُ النَّاسَ أَشْتَاتًا وَأَفْرَاقًا غُرَبَاءَ عن تلك البينات، وتربيةً لهم لأن يسلكوا طريقةً مختلفةً، يمكن من خلالها الاقتراب إلى تلك البينات والالتفاف حولها، وذلك بمنهج تفاهمي توليفي تراحمي حوارِي تصابُري، يعيدُ الناس إلى المنبع الديني الأصيل.
- 5- من بديهيات المنطق القرآني إمكان الاختلاف بين المؤمنين في فهم نصوصه وتنزيلها في الواقع وتحديد مراد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ والتفاوت في تقدير الأمور المتصلة بالشرعية الإسلامية، فكان من نداءاته ضرورة الاحتكام إلى النص القرآني والعودة إليه قلباً وقالبا، وإلى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

## المبحث الثاني: من المنظور الحديثي

البحث عن تأصيل الوحدة العقديّة بين المسلمين في كتب المرويات الحديثية يصعب نوعاً ما مقارنة بالتأصيل القرآني؛ نظراً لوجود عقبة التصحيح والتضعيف، وتباين وجهات نظر العلماء فيها، والاختلاف في تكييف الفهم بما يراعي سماحة الإسلام وأصوله الكلية ومقاصده والحفاظ على وشائج الأخوة الدينية. لذا سيحاول الباحث في هذا الصدد أن يورد الروايات التي أصلت ومهدت للوحدة الاعتقادية الإسلامية بطريقة مباشرة ويخرج ما لم يكن له علاقة بها، مع تحليل متونها ومناقشتها وبيان درجتها من حيث ثبوته.

ولعل الرواية الأولى التي لها صدارة وتقع في الطليعة؛ هي التي كان مضمونها الإخبار بافتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، وكلها هالكة إلا واحدة، وأن الواحدة هي التي ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه (1)، تلك التي اعتمد عليها كتّاب المقالات ودارسوا الفرق، وبرهنوا بها على ظاهرة التقسيم العقائدي في الأمة الإسلامية بعد وفاة رسول الله ﷺ، وعلى وجود نحلٍ وطوائفٍ تمزق جسد الأمة وتتحرك من الداخل. وصارت حجة لكل مذهب يدافع بها على صحة معتقده وسلامة منهجه ونجاته في يوم القيامة.

## المطلب الأول: حديث الافتراق

غرضنا في هذا المطلب ليس هو دراسة الرواية دراسةً حديثية متخصصة من حيث الثبوت والمتن (2)، وإنما المعول عليه والهدف المرجو - هذا على فرض صحتها أو بطلانها كما سيأتي - هو محاولة الوصول إلى الإجابة على التساؤل التالي:

هل الرواية حملت في طياتها دعوة إلى الوحدة في التصور العقائدي ونبذ الاختلاف بين المسلمين كما صرح القرآن الكريم بذلك، وتصلح لأن تكون قاعدةً متينةً تُبنى عليها هذه الدعوة؟ مقارنةً ستكون - بعون الله تعالى - على ضوء ما سئمده لنا بعض الكتابات العلمية في دراسة الرواية.

وأول ما نشير إليه أن الرواية لم تكن محل اتفاق بين أهل العلم، فمنهم من ذهب إلى تصحيحها

(1) نص الرواية: عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذُو النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّىٰ إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عَلَانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»، قالوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي». حكم الألباني: حسن. الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975م، كتاب: الإيمان، باب: ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم الحديث: 2641، ج5، ص26.

(2) للتعرف على تخرج الرواية بجميع طرقها ومتونها، ينظر دراسات المعاصرين الحديثية التي أحلنا إليها بعد هذه الصفحة سواء كانوا مصححين أو مبطلين.

وقبولها برمتها، ومنهم من قصد التصحيح الجزئي ونفى الزيادة 'كلها في النار إلا واحدة'، وآخرون ذهبوا إلى عدم ثبوتها وإبطالها مطلقاً.

### الفرع الأول: الفريق المصحح

#### 1. مع زيادة 'كلها في النار إلا واحدة':

- الحاكم (ت: 405هـ) ووافقه الذهبي (ت: 748هـ)<sup>(1)</sup> وابن تيمية (ت: 728هـ)<sup>(2)</sup> وابن كثير (ت: 774هـ)<sup>(3)</sup> والشاطبي (ت: 790هـ)<sup>(4)</sup> وابن حجر (ت: 852هـ)<sup>(5)</sup>.

- عبد الله بن يوسف الجديع (معاصر): توصل إلى صحتها بما فيها الزيادة 'كلها في النار إلا واحدة' حيث قال: "وأدنى ما يقال إن طرق هذا الحديث يشد بعضها بعضاً، ويرقى إلى الصحة كما مال إليه غير واحد من العلماء"<sup>(6)</sup>.

- عثمان واجعوط (معاصر): أسفرت دراسته المتبعة للمسانيد والطرق بالحكم أنّ "حديث الافتراق بزيادة كلها في النار إلا واحدة ثابت من بعض الطرق كرواية معاوية وله روايات وطرق أخرى ضعيفة، ولكن يُقوّي بعضها البعض فيرتقي إلى الحسن لغيره"<sup>(7)</sup>.

#### 2. دون زيادة 'كلها في النار إلا واحدة':

- ابن الوزير اليميني (ت: 840هـ): الجزء الثابت عنده 'افتترقت اليهود على واحد وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة'، والزيادة 'كلها في النار إلا واحدة' باطلة فاسدة<sup>(8)</sup>. وتبعه في ذلك الشوكاني (ت: 1250هـ) فقال: "أما زيادة كونها في النار إلا

(1) ينظر: الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، ج1، ص218.

(2) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، دط، 1995م، ج3، ص345.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص248.

(4) الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص698، 699.

(5) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، دن، دط، ص63.

(6) عبد الله بن يوسف الجديع، أضواء على حديث الافتراق، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1998م، ص8.

(7) عثمان واجعوط، حديث الافتراق وموقف العلماء منه، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين - مولود قاسم نايت بلقاسم -، الجزائر، عدد5، جوان 1996م، ص586.

(8) ابن الوزير محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994م، ج1، ص181.

واحدة، فقد ضعفها جماعة من المحدثين<sup>(1)</sup>، وأما محمدٌ زاهد الكوثري (ت: 1952م)<sup>(2)</sup> فقد لمح بعدم صحة الزيادة دون تصريح<sup>(3)</sup>.

- **حاكم المطيري (معاصر):** خالص بعد دراسته الإسنادية لحديث الافتراق جمعا وتخريجا وجرحا وتعديلا إلى القول: "كما ثبت أن حديث أبي هريرة هو أحسنها حالاً. وإسناده حسن. وليس في حديثه زيادة: 'كلها في النار إلا واحدة'، ومداره على محمد بن عمرو الليثي وهو صدوق له أوهام، وقد تفرد بهذا الحديث عن أبي سلمة عن أبي هريرة، ولهذا تجنب مسلم تخريج حديثه هذا، مع أنه أخرج له أحاديث أخرى في المتابعات"<sup>(4)</sup>.

### الفرع الثاني: الفريق المُبطل

- **ابن حزم (ت: 456هـ):** وذهب إلى أنها لا تصح من طريق الإسناد مطلقاً<sup>(5)</sup>.

- **يوسف القرضاوي (معاصر):** عارض الرواية إجمالاً في نقاط معينة، وتوجه بالنقد لمن صححها، ووافق من طعن في الزيادة 'كلها في النار إلا واحدة'<sup>(6)</sup>. وقال أيضاً عن حديث الافتراق: "وهو لا يثبت عندي سنداً ولا متناً"<sup>(7)</sup>.

- **حسن السقاف (معاصر):** وصل بحثه إلى هذا الحكم النهائي؛ "فالذي أقوله أخيراً أن حديث

(1) الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1994م، ج2، ص68.

(2) هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، ولد سنة 1878م بقرية حاج حسن بتركيا، حنفي ماتريدي، اشتهر بلقب وكيل المشيخة العثمانية، له مؤلفات تزيد على خمسين مؤلفاً؛ منها: مقالات الكوثري، صفعات البرهان على صفحات العدوان، العقيدة وعلم الكلام. وكذا له تحقيقات علمية منها: دفع شبه التشبيه بألف التنزيه لابن الجوزي. توفي سنة 1952م. تنظر سيرته الكاملة: الكوثري محمد زاهد بن الحسن، مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية، مصر، دط، ص491-545.

(3) انظر: الأسفرايني أبو المظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، دط، ص6.

(4) حاكم المطيري، حديث الافتراق "تفتقر أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" بين القبول والرد دراسة حديثة إسنادية، منشور في موقعه الشخصي: www.dr-hakem.com، سنة 2009، تاريخ الدخول وزمنه: 2019/05/19، 12:30. ملاحظة: أخبر الباحث في الدباجة بأن دراسته الحديثية هذه محكمة في مجلة جامعة صنعاء للقانون والدراسات الإسلامية في عددها العاشر.

(5) ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، ص138.

(6) انظر: القرضاوي يوسف عبد الله، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق، مصر، ط1، 2001م، ص34-39.

(7) ينظر: القرضاوي يوسف عبد الله، كلمات صريحة في التقريب بين المذاهب أو الفرق الإسلامية، -www.al-qaradawi.net، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/02/24، 11:27، ص14.

الافتراق هذا الذي جعل المسلمين يتباغضون ويتباعدون ولا يتقاربون ويعتقدون في مخالفهم أنهم من أصحاب النار باطل سندا ومتنا<sup>(1)</sup>.

- عبد المتعال الصعيدي (ت: 1966م)<sup>(2)</sup>: ذهب إلى إبطالها سندا ومتنا<sup>(3)</sup>.

- محمد عمارة (ت: 2020م)<sup>(4)</sup>: أقر بقوله: "ونحن لا نميل إلى التصديق بأن هذا الحديث هو من الأحاديث المعتمدة الموثقة التي لا يرقى إليها الشك"<sup>(5)</sup>.

بعد سرد آراء العلماء والباحثين في شأن حديث الافتراق، نرى أن الفريق الذي أبطل الرواية لا تتطرق إليه مناقشتنا؛ لأنها لم تعد أصلا عندهم للاحتجاج والتأسيس عليها، اللهم إلا من حيث ثبوتها؛ لكن هذا ليس من قبيل بحثنا. لكن سيبقى النقاش ساريا ومفتوحا مع فريق المصححين تجزييا أو كاملا في دلالة الرواية وتأويلها، والمعاني التي يمكن أن تحمل عليها، وإسقاطاتها في الواقع، والمحاذير الذي قد ترتكبها الألفهام في توجيه الرواية، وفق الرؤية القرآنية ومقاصد الشارع الحكيم وفقه الواقع.

الفرع الثالث: نظرات المصححين للحديث تصحيحا كاملا ومناقشتها

النظرات:

- رؤية أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ): الحديث يعنى بالافتراق الذي تشعل شرارته معصية؛ كالأعتداء على الأرواح والمال، أو بدعة مُنكرة في العقيدة أو التشريع كما افترق الخوارج من الأمة أو

(1) السقاف حسن بن علي، تنبيه الخذاق إلى بطلان حديث الافتراق، [www.hasan-alsaqaf.tripod.com](http://www.hasan-alsaqaf.tripod.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2019/05/16، 14:32.

(2) هو عبد المتعال بن عبد الوهاب بن أحمد الصعيدي، ولد سنة 1894م بمصر، عالم لغوي من علماء الأزهر الشريف وعضو مجمع اللغة العربية، له كتب كثيرة؛ منها: المجددون في الإسلام، البلاغة العالية، الحرية الدينية في الإسلام. توفي سنة 1966م. ينظر: حسام الحداد، عبد المتعال الصعيدي شيخ المجددين، [www.islamist-movements.com](http://www.islamist-movements.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/02، 03:58.

(3) الصعيدي عبد المتعال، التقريب بين المذاهب الإسلامية وعلم التوحيد، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد2، 1991م، ص179.

(4) هو محمد عمارة مصطفى عمارة، ولد سنة 1931م بمصر، كان ماركسيا ثم تحول للإسلام، وهو عضو هيئة كبار علماء الأزهر، ورئيس تحرير مجلة الأزهر إلى 2015م، ألف أزيد من 200 مؤلفا؛ التفسير الماركسي للإسلام، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، التراث والمستقبل؟ توفي سنة 2020م. ينظر: [www.aljazeera.net](http://www.aljazeera.net)، 2015/09/22، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/02، 14:39.

(5) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، دم ن، ط2، 1997م، ص352.

المهدي ابن تومرت المغربي<sup>(1)</sup> الخارج عن الأمة فابتدع أمورا سياسية وغيرها خرج بها عن السنة، وهو افتراق مُقَيَّدٌ بالعداوة والبغضاء وتنافر القلوب لا افتراقا بريئا مصحوبا بتعايش وسلام، والفرق المذكورة في الحديث هي المبتدعة في قواعد العقائد القدرية والجبرية والمرجئة، واللفظ "أمتي" يقتضي أنها فرق لا تخرجهم بدعهم عن الإسلام أو فرق تدّعي الشريعة وأنها على الصواب فجرى الحديث مجراهم في التصور، وإن الأسلم والأصح عدم تعيين الفرق بأسمائها؛ لأنه ليس عليه دليل، والعقل لا يقتضيه، والبدع في تطور وزيادة وظهور وتكاثر إلى قيام الساعة، وكذا أنه من الستر الواجب على الأمة، فلو أظهرت أسماء الفرق مع أن أصحابها من الأمة لكان في ذلك داع إلى الفرقة وعدم الألفة التي أمر الله ورسوله بها، إلا في موطنين؛ الأول: ما نصَّ الشَّرعُ على تعيينهم كالخوارج<sup>(2)</sup>. الثاني: الفرقة الداعية إلى ضلالتها الفاتنة للعوام، والحديث وصف الفرقة الناجية بأنها التي كانت على ما عليه الرسول وصحابته، والكل من المبتدعين المعتزلة والخوارج والمشبهة والرافضة يدعي الفرقة الناجية ويستدل لآرائه من الكتاب والسنة، لكنه سيتصادم مع 'ما أنا عليه وأصحابي' ويدرك أنه متناقض مع الوصف، والفرقة الناجية عند الشاطبي السواد الأعظم من العلماء المعتر اجتهادهم، وتعيين الفرق الهالكة اجتهاديٌّ غَيْرُ قَطْعِيٍّ<sup>(3)</sup>.

- رؤية الصنعاني (ت: 1768)<sup>(4)</sup> الأصل أن يكتفى بما أشار إليه الحديث 'ما أنا عليه وصحابتي' دون تعيين فرقة باسمها كانت ناجية أو هالكة، ولا يبعد كون الفرقة الناجية هم الغرباء المشار إليهم في

(1) هو ابن تومرت محمد ابن عبد الله أبو عبد الله، البربري المصمودي (نسبة إلى قبيلة مصمودة)، ولد 471هـ، ادعى أنه علوي حسني، والإمام المعصوم المهدي. رحل إلى المشرق للتحقق في الدين، وأخذ العلم عن: إلكيا الهراسي، وأبي حامد الغزالي، وأبي بكر الطرطوشي، وحين عودته أسس دولة الموحدين في المغرب الإسلامي وشن حروبا على المرابطين المالكيين المجسمين - في نظره-، وألف 'المرشدة' و'أعز ما يُطلب' في العقيدة الأشعرية. توفي: 524هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 539-552.

(2) رأي الشاطبي في الخوارج أنهم من الفرق الهالكة قطعاً في اليوم الآخر لورود نصّ ثابت عن رسول الله ﷺ هو في محلّ نظر؛ لأن الروايات المساقاة فيهم بخصوص أنهم من أهل النار ليست صحيحة ثابتة عن النبي ﷺ، وقد ذهبت دراسة حديثة متخصصة إلى تضعيفها؛ ومن ذلك الحديث المشهور لدى كتّاب الفرق والمقالات -الخوارج كلاب النار- أنه "لا يصحُّ رفعه إلى رسول الله ﷺ، والأقرب أنه موقوف على أبي أمامة الباهلي صُدِّي بن عَجَلان" السابعي ناصر بن سليمان، الخوارج والحقيقة الغائبة، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط 1، 1999م، ص 411.

(3) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج 2، ص 700-803.

(4) هو محمد بن إسماعيل الصنعاني، ولد سنة 1688م، مؤرخ وشاعر ومصنف، أحد أئمة اليمن الزيدية المتأخرين، من كتبه: 'توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار'، شرح الجامع الصغير للسيوطي. توفي: 1768م. الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 38.

الحديث كحديث بدأ الإسلام غريباً<sup>(1)</sup> وهم متبعوا الرسول اتباعاً قولياً وفعلياً من أي فرقة كانت<sup>(2)</sup>.

- رؤية عثمان واجعوط (معاصر): الفِرْقُ الهالكة في الحديث تلك التي ابتدعت ما لا يصل إلى الكفر المخرج من الملة<sup>(3)</sup>، ووَصِفُ الفرقة الناجية على حسب الأحاديث الصحيحة هو: ما كان عليه النبي والأصحاب أو الجماعة، والجماعة من وافق السُنَّةَ أو من لم يخرج عن الإمام العادل<sup>(4)</sup>. وقد قال: "وعدم التعيين لا يعني عدم الحكم على طائفة وفرقة بعينها بأنها من الفرق الضالة المبتدعة، بل كل طائفة اجتمعت على أصل بدعي، ووالت عليه، وعادت عليه، وفارقت أهل السنة والجماعة، فهي ممن يدخل في عموم وصف الافتراق والضلالة واستحقاق الوعيد بالنار"<sup>(5)</sup>، فمؤدى قوله إن أهل السنة والجماعة لها المرجعية الكاملة، وأن مخالفهم المنشقين عنها هم أصحاب الضلالة المصّلون بالنار يوم القيامة، وهذا عَيْنُ التناقض مع قوله بعدم التعيين.

### المناقشة:

من خلال تتبعنا للرؤى السابقة ندرك أنّها لم تستقر على أمر واحد، ونَحَتْ مسالك مختلفة، مما يجعلنا نقول إن الحديث محمولٌ على محامل كثيرة، وليس هو محلّ اتفاقٍ بين العلماء، خاصة في شقه 'كلها هالكة إلا واحدة'، فلا يكونُ صالحاً للاستدلال به في سياق حوار الفرق الإسلامية، ولا يكون قادراً على برهنة ضلال فرقةٍ بعلمائها المجتهدين وأتباعها المقلدين وهدايتها، أو على إثبات هلاكها أو نجاتها؛ وذلك لعدم تَضَمُّنِهِ معياراً دقيقاً تفصيلياً<sup>(6)</sup> للهلاك والنجاة على مستوى الفرقة كلها؛ لأن الشرع في حقيقته هو جملة معايير من أحكام وأوامر ونواهي ومعتقدات والتزامات، وعلى ضوءها يُقَيَّمُ بما الفردُ نَفْسَهُ، قال تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (14) وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14، 15].

ومشكلته أيضاً تكمن في احتوائه لغةً إقصائيةً قَبَلِيَّةً ومصادرةً على المطلوب، ولا يدفع إلى المحاوره والمجادلة بالتي هي أحسن والتدافع العلمي لسبر الحقائق؛ فهو يُثَبِّتُ أن الحق مع واحد ويجعل من سواه

(1) مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه يأرز بين المسجدين، رقم الحديث: 145، ج1، ص130.

(2) الصنعاني محمد بن إسماعيل، حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تح: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1994م، ص80، 93.

(3) عثمان واجعوط، حديث الافتراق وموقف العلماء منه، ص591.

(4) عثمان واجعوط، حديث الافتراق وموقف العلماء منه، ص593.

(5) عثمان واجعوط، حديث الافتراق وموقف العلماء منه، ص592.

(6) ذلك أن قوله ﷺ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي» عام مجمل، لا يفي بالمطلوب، وكل فرقة تدعي أنّها على منهج رسول الله ﷺ وصحابته.

ضالاً ابتداءً -على سلامة هذا المبدأ في القطعيات دون الفرعيات-، فلا مناص من أي مناصر لمذهبه أن ينجي مذهبه تلقائياً ثم يرمي الآخرين بالهلاك والشقاء والتعاسة الأبدية، ومن المستحيل أن يحدث العكس معه، وفي الأخير تنتج لدينا مذاهب إسلامية محكوم عليها جميعاً بالهلاك والنجاة في نفس الوقت.

وجاء في الحديث أن النجاة أو الهلاك الأخروي يكون بمنطق الجماعة والفرقة والمذهب، وكأن شعار الفرقة أو المذهب هو الواقعي من لظى الجحيم، والحق أن هذا مناقض لصريح القرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد جاء فيهما أن المحاسبة الإلهية تقوم على أساس الفردية، حيث كلُّ مُكَلَّفٍ يحاسب لوحده على التقير والقطمير والفتيل من عمله ومعتقدِه ومكونات قلبه ومدى قيام الحجة عليه جملة وتفصيلاً، ولا يجد محامياً أو مدافعاً أو شريكاً من رحمه أو قرابته، فضلاً عن الشراكة المذهبية. من الآيات الناصّة على ذلك:

- قوله تعالى: ﴿لَنْ نَنْفَعَكُمْ أَرْحَامَكُمْ وَلَا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [المتحنة: 3]

- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ...﴾ [الأنعام: 94]

- قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا، اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: 13، 14]

- قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]  
من الأحاديث الشريفة:

- قوله ﷺ: «يَا فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةُ بِنْتِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ»<sup>(1)</sup>.

- قوله ﷺ: «لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ»<sup>(2)</sup>.

والقرآن الكريم قد أيقظ الإنسان من غفلته وحذرُه من أن يَسْقُطَ في فخاخ التبعية المطلقة دون تمحيص ومقارنة وإعمال عقل، ومن أن يُسَلِّمَ لجام عقله للآخرين مهما كان وَصْفُهُمْ وعلى شَأْنُهُمْ، لئلا يكون في الآخرة من المحرومين، ولمن تبعهم من الأسياد والشرفاء والأحبار والزعماء مشاركاً لهم في النار كما كان مقتدياً بهم ومناصراً لهم في الدنيا، ولئلا تنشب القطيعة بينه وبينهم، ولا تعلقو صيحات اللعن والبراءة

(1) مسلم، المسند الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: في قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، رقم الحديث: 205، ج1، ص192.

(2) الترمذي، السنن، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع، باب: في القيامة، رقم الحديث: 2417، ج4، ص612. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح".



والتنكر من تابع ومتبوع، قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ، وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّنَا كَرَّرْنَا فَنَتَّبِعَ اللَّهُ مِنْهُمْ لَمَا كُنَّا كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: 166، 167].

وإذا جئنا لمعيار النجاة في القرآن الكريم وجدناه لم يتعد وصف التقوى، ففي أكثر من آية يعلن عنها صراحة أنها هي تأشيرة الزحزحة عن النار والدخول في الجنات، قصرًا وحصرًا، ومن الآيات الدالة على ذلك:

- ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (60) وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الزمر: 60، 61].
- ﴿ثُمَّ نُنجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَدِّرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا﴾ [مريم: 72].
- ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم: 63].

والتقوى حصيلة نهائية إيجابية للممارسات الدينية، تُنبئ عن القبول الإلهي والرضى المطلق، يقطفها الإنسان السعيد غدًا في اليوم الآخر، ولا يمكنه بحال في الدنيا أن يقرر شيئًا من تلك الحصيلة؛ لأنها بالنسبة إليه مجهولة، وهي مما انفرد به الله تعالى، فيبقى له على المستوى الشخصي إمكانية محاولة التسامي والاقتراب منها بتحري طرقها ووسائلها ومناهجها، أما أن يمضي لنفسه بالتقوى فهذا خط أحمر، أو يُوقَع لمذهبه النجاة فهنا حُطوط حمراء عريضة، قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: 32].

والإشكال في المعيار الذي طرحه الحديث للنجاة على مستوى الفرقة 'ما أنا عليه وأصحابي' أن كُُلَّ الفرق بإمكانها أن تدعيه، وتوقع على نفسها انتهاج ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته الكرام، والجميع يدعي أن له وصلا بكبار الصحابة والتابعين، ويرى أن محمدًا ﷺ كان على شاكلتهم وينحو طريقته المثلَى. فإذا أصبح هذا الوصف 'ما أنا عليه وأصحابي' يمكن للجميع أن يُقرَّه؛ لأنه ظاهر ويثبت بالدليل الشرعي، وأما الوصف القرآني 'التقوى' فهو على غير ذلك؛ لا يمكن أن يدعيه الإنسان أو الفرقة؛ لأنه نتيجة غيبية لمحصلة الأعمال القلبية وأعمال الجوارح والمعتقدات بعد الموت، والله تعالى علق قانون التنجية بالثاني لا بالأول، ولعل من الحكم الإلهية في ذلك أن كل نفس تهتم بذاتها، وتضع يدها على صدرها بصفة مستمرة، وكل فرقة تراجع موروثها، وتحفر في خلفياتها، وتتقد آلياتها، وتوجه أصابع الاتهام إلى ذاتها، فمن الأولى لها أن تتخذ وقاية بينها وبين النار بالمراجعة المستمرة، وتقييم تجربتها وفق التصور القرآني، وتتأمل في تقصيرها في دعوة الإنسانية إلى سماحة الإسلام، بدلا من أن تحكم الفرقة بنجاتها الأخروية وتستبق أحداث المحكمة الإلهية على حساب الفرق الأخرى، قال تعالى: ﴿فَمَنْ زُجِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: 185]، فهذا كفيلا بأن ينسيها المراسقات وتبادل التهم وإحياء الخصومات التاريخية المتعفنة

وهناك حقيقة مفصلية يتوجب التطرق إليها في التنبؤ بالنتيجة الأخروية النهائية للإنسان - جنة أو نار-؛ وهي أنه لا أحد يملك أن يدعي حصول العلم بتلك النتيجة إلا الله جل في علاه أزلًا وحاضرًا ومستقبلًا، وأما الإنسان فجاهلٌ لمصيره، مُتَقَلِّبٌ دَوْمًا بين الخوف والرجاء والرغبة والرهبّة، فكيف بمصائر غيره وإخوانه ممن ينتمون إلى مذاهب أخرى؟ فالأمر يدعو للغرابة كيف يتجرأ الإنسان على الله تعالى فيزكي نفسه ويقطع بنجاتها في الجنان واقعًا في المخبور ﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: 32]، والمخيف أنه كيف يدّعي رجماً بالغيب معرفة ما اختص الله به فيحكم بإهلاك الآخرين في النيران برؤيتهم، ويستوي عنده الفقيه والمتكلم والمحدّث والعامي والنساء والعجزة.

وإذا كان تعيين الفرق الهالكة أمرًا اجتهاديًا غير قطعي كما جاء في رؤية الشاطبي سابقا، وأن العلم بالإهلاك والتنجية هو من خاصة الله تعالى، فسيتعزّز موقف التوقف على موقف التعيين والتفصيل ويترجّح؛ لأنه الأحوط والأجدد من الوقوع في الحكم الجزائي الظني، وادعاء شيء من معرفة الغيب، وقد مال إلى هذا الرأي زاهد الكوثري بقوله: "والأجدد بالقبول عند من يرى صحة الحديث ألا تتقدم بالحكم على مراد الرسول صلوات الله عليه بدون حجة ظاهرة، بل المحتم أن نقول إن الناجي هو من كان على ما عليه الصحابة رضي الله عنه والسواد الأعظم من التمسك بما ثبت من الدين بالضرورة، وأن الباقيين على ضلال" (1).

علق ابن تيمية بقوله على حديث الفرقة الناجية من حيث مدى إمكانية الحكم على الآخر من عدمه: "وَصَفَ النَّبِيُّ ﷺ الفرقة الناجية بأنها أهل السنة والجماعة، وهم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم، وأما الفرق الباقية فإنهم أهل الشذوذ والتفرق والبدع والأهواء، ... وأما تعيين هذه الفرق؛ فقد صنف الناس فيهم مصنفات وذكرهم في كتب المقالات؛ لكن الجزم بأن هذه الفرقة الموصوفة هي إحدى الثنتين والسبعين، لا بد له من دليل، فإن الله حرم القول بلا علم" (2)، والذي نتساءله بعد قراءتنا لهذا النص أليس مجرد الادعاء أن أهل السنة والجماعة فرقة ناجية هو حكم في نفس الوقت على ما سواها من الفرق بأنها من إحدى الثنتين والسبعين ولو دون تعيين فرقة باسمها، وبأن مصيرها النار حكمًا ووصفًا (3)؟ والظاهر هو

(1) الأسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص 6.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 346.

(3) لا تعيينا وتقييدا. يقول ابن تيمية: "وليس قوله: «ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة» بأعظم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [سورة النساء: 10] ...، وأمثال ذلك من النصوص الصريحة بدخول من فعل ذلك النار، ومع هذا فلا نشهد لمعين بالنار لإمكان أنه تاب". ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط 1، 1986م، ج 5، ص 249، 250.

كذلك، بدليل أنه استقى من وصف النبي ﷺ أن النجاة في يوم القيامة تكون لأهل السنة والجماعة حصراً، وهو بذلك يُخْرِجُ قطعاً الإباضية والمعتزلة والشيعة مثلاً، ويحشُرُهُم ضمن الفرق الباقية لانطباق الأوصاف التي أتى بها عليهم. وثم هل صرّح النبي في حديث صحيح بنجاة 'أهل السنة والجماعة' باعتبارها فرقة ستكون في المستقبل؟ على حسب اطلاعنا لم نقف على رواية نصت بأهل السنة والجماعة تنصيماً.

والإباضية على صحة حديث الافتراق عندهم<sup>(1)</sup>، وتفردهم بالحديث الذي رواه عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ قَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»<sup>(2)</sup> ادعى بعض علمائهم النجاة لأنفسهم وصرحوا بذلك؛ منهم عبد العزيز الثميني (ت: 1808م)<sup>(3)</sup> القائل: "مع القطع الثامنة من الكبار التي هي الناجية؛ المتتممة للثلاث والسبعين فرقة، هي الإباضية الخُلص"<sup>(4)</sup> ويوسف الوارجلاني (ت: 570هـ)<sup>(5)</sup> المتسائل: "فإن قال قائل: هذه أمة أحمد ﷺ قد قضيتم عليها بالهلاك والبدعة والضلال، وحكمتم عليهم بدخول النار، ما خلا أهل مذهبكم، قلنا: إنما فضاه رسول الله ﷺ لا نحن"<sup>(6)</sup> ثم استدلت بحديث الفرقة الناجية المشهور.

يرى الباحث أنه كان من الأولى والأوفق مع مبدأ الخوف والرجاء في أدبيات عقيدتهم<sup>(7)</sup> أن يتبعوا سنن عبد الله السالمي الإباضي (ت: 1914م)<sup>(8)</sup> ومن سلك سبيله من علماء الأمة في تعليق وصف النجاة باقتفاء منهجية القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ الثابتة عنه، وطريقة الخلفاء الراشدين المهديين من

(1) نص الرواية: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «سَفَتَرْتُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ إِلَى النَّارِ مَا خَلَا وَاحِدَةً نَاجِيَةً، وَكُلُّهُمْ يَدَّعِي تِلْكَ الْوَاحِدَةَ». الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، دت، باب: أمة محمد ﷺ، رقم الحديث: 41، ص 17.

(2) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان والنذور، باب الآداب، رقم الحديث: 737، ص 190.

(3) هو عبد العزيز بن إبراهيم الثميني، الملقب بـ: 'ضياء الدين'، ولد سنة 1718م ببني يسجن (غرادية)، فقيه متكلم، من أعلام الإباضية المتأخرين، له مصنفات عديدة؛ منها: كتاب النيل وشفاء العليل في الفقه، معالم الدين في علم الكلام، تعاضم الموجين شرح مرج البحرين في المنطق. توفي سنة 1808م. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية، ج 2، ص 255، 256.

(4) الثميني عبد العزيز بن إبراهيم، معالم الدين، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م، ج 2، ص 236.

(5) سبق ترحمته.

(6) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج 1، ص 38.

(7) ينظر تفصيل هذا المبدأ العقدي: الجيطالي إسماعيل بن موسى، قواعد الإسلام، تح: بكلي عبد الرحمن، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط 4، 2001م، ج 1، ص 45.

(8) هو عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي (نسبة إلى قبيلة سولم)، ولد سنة 1867م في بلدة الحوقين بسلطنة عمان، فقيه أصولي متكلم لغوي مؤرخ، يلقب بـ 'نور الدين'، من أعلام الإباضية المتأخرين، له الكثير من التأليف؛ منها: معارج الآمال، طلعة الشمس، مشارق أنوار العقول، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان. توفي سنة 1914. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص 271-273.

بعده<sup>(1)</sup>، دون إطلاقات وتقييدات وأحكامٍ سابقةٍ، وإن زكاهم بعض مخالفيهم وأطروا عليهم إلى حدِّ وصفهم بالفرقة الناجية<sup>(2)</sup>، فاللازم أن يضربوا بما وُصِفُوا عرض الحائط وينفوه عن أنفسهم؛ لأنه الأصلح للحفاظ على شحتهم الإيمانية، وللاستمرارية وعدم النكوص.

والأشاعرةُ أيضاً قد حملوا لواء حديث الفرقة الناجية وقدموا أنفسهم على أنهم هم الناجون وغيرهم هالكون، فمن علمائهم عضد الدين الإيجي (ت: 756هـ) يصرخ بقوله: "وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال فيهم: هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي، فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين"<sup>(3)</sup>، وبنفس الكلام وأقوى منه دلالة يذهبُ عبد القاهر البغداديُّ (ت: 429هـ)<sup>(4)</sup>، وكان من الأجدر بهم أن يتوقفوا عن التصريح حفاظاً على زكاة نفوسهم وعبادتهم لله تعالى، وابتعاداً عن النظرة العلوية الفوقية، وشفقةً بالفرق الأخرى؛ لاكتساب وُدّها وإزالة النفرة من قلوبها.

الفرع الرابع: نظرة المصححين للحديث تصحيحاً تجزيئياً بدون زيادة "كلها في النار إلا واحدة" ومناقشتها

### النظرة:

الحديث عند هؤلاء من باب قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118] من دون فتوى بهلاك فرقة أو نجاتها؛ أي: لن يختلف أمر الأمة الإسلامية عن سائر الأمم السابقة المتدينة فيما يخص التفرق والاختلاف والتحزب وتشكُّل الشيع، فما دام أن الله تعالى شاء عدم تكوين الأمة الواحدة مطلقاً، فسيؤول الأمر تلقائياً إلى محض الإرادة الإنسانية، وإذا كان الأمر كذلك فسيبدب الاختلاف فيها كما دب في السابقين، والواقع أكبر شاهد على ذلك.

### المناقشة:

إذا كان الحديث مصححاً بدون الزيادة المذكورة؛ فإنه سيرتقي الأمر بالمسلمين إلى عدم إصدار الأحكام الجزافية العلنية على مجموع الفرق، ولن يُضطرُّوا إلى الفصل في أمر نجاة فرقتهم أو هلاك الأخريات، بل لن يجدوا حاجة ملحة في ذلك، كل ما عليهم فعله أن يتوجهوا إلى أنفسهم بالنقد والمراجعة المتكررة

(1) السالمي عبد الله بن حميد، شرح الجامع الصحيح، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، سلطنة عمان، ط10، 2004م، ج1، ص91.

(2) عبد الحافظ عبد ربه، الإباضية مذهب وسلوك، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، 1986م، ص23.

(3) الإيجي، المواقف، ج3، ص717.

(4) انظر: البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م، ص19، 20.

والعرض المستمر على القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وعلى ميزان العقل التريص، وعلى أفكار الفرق الأخرى؛ عليها تكتنف الحق في جنباتها.

وقد يظن إنساناً أنه بما أن الزيادة 'كلها هالكة إلا واحدة' غير صحيحة فإن الجميع هم على السلامة ومعذورون في اختياراتهم العقديّة، فلا ضرورة حينئذ في الكلام على بطلان رأي فرقة ما دام جميعهم تحت راية الإسلام ويقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله، والحقيقة أن الحديث لم يصرح بذلك مطلقاً لا تلميحاً ولا تعريضاً، وسيأتي فيما يستقبل من البحث ما يتركز على هذا الجانب.

وإذا بقي من الرواية إلا جزء الافتراق فمن الباحثين من استشكل في دلالة الرواية الإنباء الغيبي عن قدر الله في افتراق الأمة مع حض الله تعالى على الوحدة والاتلاف ونبذ الفرقة والاختلاف في الآيات القرآنية<sup>(1)</sup>، والصحيح في نظر الباحث أنه لا تعارض بين الأمرين، فالإنباء اليقيني عن الافتراق له أصل في القرآن الكريم بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]. إن النبي ﷺ لم يخبر إلا بما فيه معنى استمرارية داء الاختلاف في الأمة كما استشرى في الأمم الماضية، وثم ما الذي يمنع من اجتماع نبا التفريق والأمر بالسعي إلى الوحدة حول الحق والإنقاص من الخلاف؟ فالظاهر أنه لا يوجد في ذلك استحالة عقلية أو شرعية.

لكنّ القرضاوي - هو من المبطلين صحة حديث الافتراق - يرى أن الرواية تستبطن تفوق أمة الإسلام عن الأمة اليهودية والنصرانية في عدد الفرق والحال أنها وصفت بالخيرية والشهادة على الناس، وأنها لم ينزل عليها تهديداً قرآنياً يشبه ما نزل على اليهود: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: 64]، أو نزل على النَّصَارَى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَجْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: 14]<sup>(2)</sup>.

يرى الباحث أن ما استشكله القرضاوي ليس في محله؛ لأن الوصف بالخيرية نتيجة تقطعها الأمة جزاء اجتهادها في مقدمات تتمثل في العمل بالوحي وعدم نقض العهود الربانية والالتزام برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]، فإن نزلت عن المستوى المطلوب سلبت منها الخيرية، كما سلبت الأفضلية من اليهود، فقد قال الله لهم: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 47]، وذلك حينما لم يحملوا شرعتهم بمحمل جد ونقضوا الميثاق الإلهي؛ فخذلهم الله ولعنهم؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ

(1) العدوي خميس بن راشد، رواية الفرقة الناجية المنطق والتحليل، مكتبة الغيباء، سلطنة عمان، ط1، 2009م، ص46.

(2) القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفريق المذموم، ص36.

لَنْ أَقْمَتُمْ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمْ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ... (12) فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ﴿المائدة: 12، 13﴾، والله تعالى أعدل العادلين لا يحابي أمة دون أخرى، ونواميسه واحدةٌ جاريةٌ على جميع أمة.

وتم إن ما حاكاه الله عن عداوات اليهود والنصارى هو عبرة للأمة الإسلامية لتأخذ حذرهما وتبصر بمنظومة العقوبات الإلهية الصارمة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: 76].

ولعل الرواية 'وستفترق أمتي...! ليست من قبيل التعريف بالقدر الإلهي المحتوم بل محمولةٌ على ما لاح للنبي ﷺ في ناظره من رؤية مستقبلية مؤسسة على معطيات وخبرات وأمارات رآها قبل وفاته، وتجرى تجرى ما استشرفه النبي ﷺ في أحاديث أخرى؛ مثل قوله: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَيْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحَرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ»<sup>(1)</sup>، وقوله: «أَلَا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ». قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ - ثَلَاثًا - وَيْلَكُمْ، أَوْ وَيْحَكُمْ، انظُرُوا، لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»<sup>(2)</sup>، وقوله: «بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُؤْمِسِي كَافِرًا، أَوْ يُؤْمِسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا»<sup>(3)</sup>، وقد صدق استشرافه الدقيق في أمته ﷺ وَتَحَقَّقَ فِعْلِيًّا دُونَ امْتِرَاءِ، فالوقائع التاريخية من بعد وفاة النبي ﷺ إلى وقتنا المعاصر صادحة ساطعة. وربما الحقيقة أن الله عامل المسلمين بما عامل به اليهود والنصارى من العداوة والبغضاء والتدابير والتقاتل لما قصروا في إقامة عن رسالة الإسلام في العموم، وقد أخبرنا الله عن حالهم في قوله: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [البقرة: 85]، وقوله تعالى: ﴿بِأَسْهُمٍ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾ [الحشر: 14]، ولا شك أن حالهم هذا ينطبق على الواقع الإسلامي في القديم والحاضر.

وقبل الإقبال على ختام هذا المطلب نشيرُ إلى نقطة عليها خفيت على أغلبية أهل الكلام وكتاب الفرق في معالجة حديث الفرقة الناجية؛ وهي أنهم ربطوا نجاة الفرقة وهلاك أحواتها بالعقائد فقط، وكأن الله تعالى سيحاسبُ العبادَ في شقِّ الاعتقادات فحسب، فتراهم يعقدون المقارنات في أصول العقيدة

(1) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم الحديث: 3456، ج4، ص169.

(2) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: المغازي، باب: حجة الوداع، رقم الحديث: 4403، ج5، ص176.

(3) مسلم، المسند الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: الحث على مبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن، رقم الحديث: 118، ج1، ص110.

فحسب<sup>(1)</sup>، والصحيح أن المحكمة الإلهية في اليوم الآخر تعرض كلا من الأعمال والعقائد وخفايا القلوب على الموازين العادلة، ومن ثمَّ يُحَكَّمُ على العبد بالسَّعادة أو الشقاوة، فإذا كان الأمر كذلك عرفنا أن تسييق الحكم بالنجاة على أهل الفرقة بأكملها مصادرة على المطلوب، لأنه هناك جانب مهم من الأعمال ومخابر الضمائر لم يوضع في معادلة الحساب، فأنتى أن يَعْلَمَ عالم الفرقة ذلك وهو من خاصّة عَلامِ الغيوب.

وفي النهاية يمكننا القول ونحن نجيب على تساؤلنا المطروح في بداية كلامنا عن حديث الافتراق إنه نتحفظ كثيراً عن جعله مستنداً قويا لإرساء دعائم فكرة الوحدة العقائدية، لما رأينا من تجاذبات شديدة بين أهل الفن والباحثين في شأن الحديث قبولاً ورفضاً وتوسّطاً بين ذلك، على غرار سقطات الفريق القائل بالنجاة وما يترتب عنها، والمختلّف فيه لا يصلح لأن يكون قاعدة للبناء والتأسيس، ويزيدنا أكثر إقناع وإيمان بأن الرواية لم تكن محل اتفاق بين المسلمين من حيث فهم جزئياتها وتنزيلها؛ أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ) إذ يقول: "فعدد الأقوال في تعيين هذا المطلب على عدد الفرق، وذلك من أعظم الاختلاف، إذ لا تكاد تجد في الشريعة مسألة يختلف العلماء فيها على بضع وسبعين قولاً إلا هذه المسألة، فتحرير النظر حتى تتضح الفرقة الناجية التي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه من أغمض المسائل"<sup>(2)</sup>.

ومن شاطر موقف الامتناع عن قبول الرواية في طريق تأسيس الوحدة بين المسلمين؛ عمار جيدل، بعد أن لمح إلى التنافر القوي بين المؤيدين والرافضين؛ حيث قال: "وهو ما يبرر عدم الاعتماد على الحديث في التأسيس لأمر خطير على حاضر الأمة ومستقبلها"<sup>(3)</sup>.

فيزول الإشكال باستئصال مُدْعَى النجاة من جذوره ومكامينه، ورفع تهمة الهلاك، وأن يحل في مكانهما عقيدة الخوف والرجاء، وأن الجميع مسؤول عن معتقداته وأفعاله وأقواله، ولا وجود لبراءة قبلية أو بطاقة انتسابٍ شافعة.

### المطلب الثاني: الأحاديث الناهية عن الاختلاف والتفرق

ونحن نُنَبِّئُ عن موقف السنة النبوية ورؤيتها في مُعضلة الانقسام العقائدي الإسلامي، تَطَّلَعُ علينا جملةً مروياتٍ تُفَنِّدُ الاختلاف والتفرق من أساسه وتنبذُهُ، وتراه خطراً جسيماً على المسلمين إن لم يتم تداركه، وأمرًا مُقَوِّماً من قِبَلِ الله تعالى، فقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ

(1) ينظر على سبيل المثال أوجه المقارنة التي أجراها الإيجي بين الفرقة الناجية (الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) وسائر الفرق الأخرى: الإيجي، المواقف، ج3، ص717.

(2) الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص801.

(3) عمار جيدل، الوحدة الإسلامية بين الوحدة النظرية وصعوبات التطبيق، التفاهم بين المذاهب الإسلامية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (ملتقى دولي)، 27 مارس 2002م، الجزائر، ص213.

يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَيَكْرَهُ لَكُمْ قَيْلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ»<sup>(1)</sup>، فالحديث يتصور أن الوحدة تتمثل في التفاف المنتسبين للإسلام جميعاً دون استثناء حول حبل الله تعالى والاستمسك به، وغير المعتصم به يُعَدُّ آلياً طرفاً منسلاً من المجموع الكلّي، وفي نفس الوقت يكون قد اعتصم بشيءٍ آخر؛ لأنه من غير المنطقي أن يترك دينه على عواهنه ودون مرجعية يتشبهت بها.

والمراد بحبل الله تعالى في المنظور السني القرآن الكريم؛ لقوله ﷺ: «أَلَا وَإِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَحَدُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ ﷻ، هُوَ حَبْلُ اللَّهِ، مَنْ اتَّبَعَهُ كَانَ عَلَى الْهُدَى، وَمَنْ تَرَكَهُ كَانَ عَلَى ضَلَالَةٍ»<sup>(2)</sup>، فإذا يكون الاعتصام في نظر الحديث بالقرآن الكريم من خلال مضامينه وبيّناته وموضوعاته المُحكّمة عقيدةً وشرعيةً، لتشكل في الأخير وحدةً حقيقية على حَقِّ قرآني مُتحدّد واضح.

ورواية أُخرى تعيب الاختلاف وتستنكره، وتُبوّئُه درجةً أخطر عاملاً يتسبّب في إهلاك الأقسام السابقة، قال فيها رسول الله ﷺ: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»<sup>(3)</sup>، فالحديث الشريف يرى ضرورة ووجوب الانقياد إلى مرجعية النبي ﷺ وطاعته، ولزوم اتحاد المكلفين عليها، والمنفك عنها مخالفٌ ومُعَرِّضٌ نفسه وحزبه المناصر له إلى هلاك يماثل هلاك الماضين من الأقسام الغابرة؛ وبمعنى آخر أنه هناك منظومة توجيهات وتعاليم ومعتقدات وأوامر ونواهي تصدر عن الرسول ﷺ يعتنقها من عاش في زمانه، ويتفق عليها الجميع، لتبلور في الأخير وحدة قائمة بذاتها تصطبغ المجتمع المسلم بكامله.

فالرسول ﷺ -بحسب الحديث- داعيةٌ إلى الوحدة ومنكّرٌ على من يختلف عنه ويصطنع أفهاماً وأفكاراً وتأويلات في الدين مصادمة لما يقرّره ويستلهمه من الوحي، فهو بذلك يُريد أن يحفظ مجتمعه من تداعيات بعض الصحابة المجتهدين ومحاولاتهم في فهم الدّين وتنزِيله عقيدةً وشرعيةً، أو من طبقة المُعْرِضِينَ من المنافقين الذين لا يزيدون إلا خبالاً، والتي قد تؤدي إلى نشوء مرجعيات ظاهرة أو ما ورائية تسري خلسة في الأوساط.

وطبيعي جداً أن يتفاعل عقلٌ أولئك التّخب مع نصوص الوحي القرآني واستنباطات النبي

(1) مسلم، المسند الصحيح، كتاب: الأقضية، باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه، أو طلب ما لا يستحقه، رقم الحديث: 1715، ج3، ص1340.

(2) مسلم، المسند الصحيح، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: من فضال علي بن أبي طالب ﷺ، رقم الحديث: 2408، ج4، ص1874.

(3) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث: 7288، ج9، ص94.



واستقراءاته، إذ غير ممكن ومن المستحيل أن تُكَبَّح عقولهم وإراداتهم، لكن الذي يحرص عليه النبي عليه الصلاة والسلام هو التوجيه والإقناع والتصحيح بما يوافق محكمات الوحي القرآني لئلا تتخذ آراؤهم مسار التضليل والانحراف، ومن النماذج في التصحيح العقدي:

- قصة الصحابي أسامة بن زيد رضي الله عنه حينما طعن شخصا يتلفظ بالشهادة، فهرع إلى النبي صلى الله عليه وسلم متوجسا من فعلته سائلا عنها، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا قَالَهَا حَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ: «أَفَلَا شَقَقْتُ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟»<sup>(1)</sup>.

- حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ، يَا أُمَّ الرُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، اشْتَرِيَا أَنْفُسَكُمَا مِنَ اللَّهِ لَا أَفْلِكُ لَكُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلَانِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمَا»<sup>(2)</sup>، ففي الحديث النبوي إرشاد إلى إزاحة علاقات النسبية والأبوية والقبائلية من معادلة تقرير المصير الأخروي وإثبات المسؤولية الفردية.

- تبيين أن الدين الإسلامي بمنظومته التشريعية والعقائدية وحدة كلية لا تقبل الانقسام والانشطار والتفكك، وذلك فيما حكاه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ حيث قال: "حَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حُطُوطًا عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَقَالَ: «هَذِهِ سُبُلٌ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو لَهُ»، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153]"<sup>(3)</sup>.

- عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: حَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ذَاتَ يَوْمٍ وَالنَّاسُ يَتَكَلَّمُونَ فِي الْقَدْرِ، قَالَ: وَكَأَنَّمَا تَفَقَّأَ فِي وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَّانِ مِنَ الْعَضْبِ، قَالَ: فَقَالَ لَهُمْ: «مَا لَكُمْ تَضْرِبُونَ كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؟ بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»<sup>(4)</sup>.

وقد لفتت السنة أنظار المسلمين إلى أشنع أمرٍ يصل إليه الاختلاف والتفرق والنزاع وهو التقاتل وضرب الرقاب بدون حَقِّ، وذلك ليأخذوا حذرهم وتعظم حرمة دم المسلم في نفوسهم، ويستهجنا فعلة من خاض في الدماء، وكذا أن يُحْكَمُوا لجام عقولهم لئلا يندفعوا إلى سببٍ أو فتوى شرعية أو نزوة طائشة ...

(1) مسلم، المسند الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بن أن قال لا إله إلا الله، رقم الحديث: 96، ج1، ص96.

(2) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: المناقب، باب: من انتسب إلى آبائه في الإسلام والجاهلية، رقم الحديث: 3527، ج4، ص185.

(3) ابن حبان محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988م، باب: الاعتصام بالسنة وما يتعلق بها نقلًا وأمرًا وزجرًا، رقم الحديث: 7، ج1، ص181. قال شعيب الأرنؤوط معلقا عليه: "إسناده حسن".

(4) أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 2001م، مسند المكثرين من الصحابة، رقم الحديث: 6668، ج11، ص250.

تؤزم العلاقات الإسلامية وتُصعِّدُها إلى الاحتقان والانسداد وحمل السلاح، فقد قالت كلمتها الخالدة: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»<sup>(1)</sup>.

فليس في محيلة النبي محمد ﷺ وقوع حروبٍ دمويةٍ بين المسلمين، ومن أجل ذلك بادر أُمَّتُهُ بالنهي عن ذلك المآل المشؤوم التَّعيس، وإن كان القرآن الكريم احتملها وسن في ذلك أمراً فقهياً رشيداً وهو فريضة الإصلاح وإرجاع الأمور إلى نصابها، أو مقاتلة الفئة الباغية، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تِ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9]، إذا فالأصل في العلاقات الإسلامية حفظُ الدِّماءِ وعدمُ ضَرْبِ الرِّقَابِ، وإن استجدت فتنة قتالية بينهم بأيّ داعٍ من الدواعي أو مُبَرِّرٍ من المُبَرِّراتِ - كانت سياسية أو دينية - بعد أن كانوا في وئام وأخوة وتعايش<sup>(2)</sup> فهذا يعني أنهم في حالة مرضية وعلى داء عضال فتاك، والآية الكريمة المقدسة تخاطبهم بالإسراع في الصلح للرجوع إلى حالتهم الطبيعية السليمة، ومن هنا استنبط الطاهر بن عاشور قاعدة محكمة تنص على أن أيّ اختلافٍ في الدَّائِرَةِ الإسلامية يشرعن ويوصل إلى التكفير وجريان الدماء؛ هو اختلافٌ مُحَرَّمٌ ممقوت مما حذر الله منه<sup>(3)</sup>؛ مهما كانت أسبابه وتأويلاته والنصوص الشرعية التي استندوا عليها، وذلك لمخالفة الآية المحكمة الداعية إلى ضرورة حقن الدماء والعودة إلى الأخوة الإيمانية.

وأروع نموذج تطبيقي للقيام بفريضة الإصلاح بين المسلمين المتقاتلين، المتضمن في أحشائه أن القتال بين الموحدين أمر مستقبح غير سوي لا يرضى به الشارع الحكيم، ما فعله رسول الله ﷺ حينما وصله خبر اقتتال أهل قباء فأمر أصحابه بأن يرافقوه للإصلاح فيما بينهم؛ حيث قال: «اذْهَبُوا بِنَا نُصَلِّحْ بَيْنَهُمْ»<sup>(4)</sup>. في ختام هذا المبحث نتوصل إلى:

- 1- أن نظرية السنة في الوحدة الاعتقادية متوافقة مع القرآن الكريم في أن هناك منظومة من أساسيات الدين وقواطعه، وَجَّهَ إليها النبي ﷺ وألزم الناس بالإيمان بها والالتفاف حولها، وحذرهم من أن يكونوا كالأُمم السابقة؛ حينما أهلكها الله بسبب اختلافهم على أنبيائهم.
- 2- القتال بين أُمَّتِهِ ﷺ أمر مُحَرَّمٌ مهما كانت الدواعي والأسباب والأغراض حفاظاً على أخوتهم ورحمهم التي بناها النص القرآني بتشريعاته الصارمة، وإن شنت حرب بين المسلمين تسارع أولوا

(1) سبق تخرجه.

(2) هنا تندرج جميع الأحاديث التي تحدد طبيعة علاقة المسلم بالمسلم؛ وهي كثيرة جداً.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8-أ، ص 194.

(4) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: الصلح، باب: قول الإمام لأصحابه: اذهبوا بنا نصلح، رقم الحديث: 2693،

ج 3، ص 183.

الأمر ومن بيده مقاليد الحكم إلى إطفائها بالإصلاح بينهم، والفئة الباغية بعد ذلك تُفانل إلى أن تنزجر.

3- الاختلاف في فهم النص القرآني واردٌ وممكنٌ في منظور السنة؛ إلا أنها لا ترى استساغه وقبوله باعتباره وصفا لازما لأمته، فوجب تداركه وحله بإرجاعه إلى الله والرسول لمعرفة الوجه الحق في المسألة.

مما لا يغيب على العقلاء أنه قد تجسدت معاني الالتفاف على الحق ونصرتة بشكل كامل في الفترة النبوية مع صاحبها عليه الصلاة والسلام؛ إلا أنه اختلف الأمر بعد وفاته، فصارت الفرق متقاسمة الحقائق الإسلامية، وكل واحدة ترى أنها قد حملت لواء الحق في مسائل مُعَيَّنَةٍ وما يُضَادُّه عند الطرف الآخر هو الباطل بعينه.

إذا كان الأمر كذلك سيعترض علينا هذا التساؤل الآتي: مع ادعاء كل فرقة من الفرق المبحوثة 'الإباضية، الأشاعرة، السلفية' أن لديها حَقًّا وتؤصل له قرآنيا وسنيا وتاريخيا ونافحت عليه قرونا من الزمن، ودانت به وقطعت عذر المخالفين، واعتبرتهم منشقين عما كان عليه المسلمون زمن الرسول ﷺ؛ فما هي طرائق (مناهج) استنباط الحق العقدي من القرآن الكريم والسنة النبوية التي أدت إلى ظهور الاختلاف بين المسلمين في العقيدة؟

والأسباب التي جعلتنا نورد هذا التساؤل للإجابة عنه في الفصل الموالي؛ هي ما يلي:

1- الاختلاف العقدي مظهر لاختلاف جوهرى يقع في مستوى المنهج، فمحاولة فهم الموضوع دون إدراك للمنهج خطأ منهجي يوقع في نتائج سلبية، وإذا علمنا أن مسألة المنهج في البحث الديني في حدِّ ذاتها مما توسع فيه القرآن الكريم واهتمَّ به، وقد سعت كل فرقة إلى صناعة منهج وأحاطته بهالة التقديس، فستصبح مسألة المنهج من أعظم المسائل التي تصرف إليها الجهود النقدية بين الفرق بغية مقارنة المنهج المرسوم في الوحي الإلهي.

2- وضع الخلاف في إطاره المحدد كما تقرره كُلُّ مدرسة، القطعي قطعي والظني ظني، دون إفراط أو تفريط، ودون تساهل وتمييع، ودون تجاوز أو تمييز.

3- تقييم مقاربات حل إشكالية الخلاف العقدي في الفصل الرابع سيكون بعدة معايير؛ منها معيار مراعاة الخلاف المنهجي.

## الفصل الثاني: التعامل المنهجي مع

### مصادر العقيدة الإسلامية

يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: عند المدرسة الإباضية

المبحث الثاني: عند المدرسة الأشعرية

المبحث الثالث: عند المدرسة السلفية

المبحث الرابع: المقارنات بين المناهج التعاملية مع

مصادر العقيدة الإسلامية

## الفصل الثاني: التعامل المنهجي مع مصادر العقيدة الإسلامية

تمهيد:

التراث العقدي الإسلامي ضخمٌ واسعُ الرحب، يكفي أنه قد تَكَوَّنَ لقرون من الزمن، وساهمت فيه أقلام المتكلمين والنُّطَّار من المتقدمين والمتأخرين بإسهاب كبير، وألفت فيه المجلدات والموسوعات، فإذا حاول الباحث أن يسبح في بحره الزاخر المتلاطم ليطلع على آراء الفرق الإسلامية ويدرسها ويحللها، على اختلافها وتشعبها، وتنوع مصطلحاتها وتراكيب براهينها ومواقفها وتباين وجهات النظر فيها؛ لا شك أنه ستتجلى له إشكالية رسم حدود الحق والباطل، وتعيين الفواصل بين القطع والظن، ونصب الحواجز بين ما يضيق فيه الخلاف وما يوسع فيه، وطبعاً هذه الإشكالية ترتبط أساساً بالمنهج الذي اختارته كل فرقة لتحديد خياراتها العقدية.

نعرف إجمالاً أن مَرَصِدَ الانطلاق في البحث العقدي واحدٌ عند جميع الفرق المبحوثة وهو النص بنوعيه القرآن والسنة، والعقل الذي هو مناط التكليف بقوانينه الناظمة لحركة الفكر وأوليّاته يتعاطى معه كأداة للفهم والتفسير؛ لكن لماذا لم تتفق كلمة المتكلمين من كل فرقة في تشخيص مراد الله تعالى في الأخبار العقائدية؟

نقول إذا كانت العقائد تستمدُّ من النص القرآني والنص النبوي وتستند إلى دليل الإجماع، واتفقت الأشعرية والإباضية والسلفية على تلك المصادر، فلا يعود سبب الاختلاف فيها إلا إلى تباين المناهج في التعامل معها، من حيث دلالة النصوص على المراد ودرجة ثبوتها، وقد تظهر ذلك في الصور التالية:

- المحكم والمتشابه في القرآن الكريم
- المتواتر
- الحديث الأحادي
- درجة ثبوت الحديث المتفق عليه عند الشيخين - أعلى أقسام الحديث الصحيح عند المحدثين -<sup>(1)</sup>
- علاقة الحديث الصحيح (متواتر أو أحادي) بالقرآن الكريم.

هذه الإشكالات سنحاول الإجابة عنها من خلال ما قرره الأئمة الأعلام في كل مدرسة.

وأما الجدل القائم حول دور العقل في العقيدة الإسلامية ومنزلته من الكتاب والسنة تحت عنوان: هل يجوز تقديم العقل على النقل؟ والذي يستدعي بشكل أخص في مبحث الصفات الإلهية، خاصة وأن بعض الفرق كالأشاعرة والإباضية نادوا بنظرية ما يستقل العقل بذكره قبل مجيء الوحي، فأحببت أن أمهل

(1) اخترنا هذا النوع العالي كنموذج تطبيقي؛ يُعطينا تصوُّراً واضحاً عن منزلة السنة في الاستدلال العقائدي عند الأشاعرة والسلفية، ويفسر لنا جانباً مهماً من الاختلاف العقائدي.

الحديث عنه في الفصل الثالث أين تناولت فيه مسألة الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية؛ لأبين مقصود من نادى بما يستقل العقل بدركه، وهل فعلا يحكمون عقولهم خارج منظومة الوحي؟ وكذا أتباحث بالتدقيق مرتبة العقل فيمن نفي تقديم العقل على النقل في تقريراته العقديّة؟

## المبحث الأول: عند المدرسة الإباضية

بما أن العقيدة الإسلامية طبيعتها أخبارٌ فيرى الإباضية كما يقرر أحمد الخليلي (معاصر) أنها تستمدُّ أصالة من الوحي المقطوع في ثبوته وفي دلالاته، والمتمثِّل في القرآن الكريم والسنة المتواترة؛ وأما العقل فهو خاضع للنصِّ، ووظيفته فهم النص واستنباط مدلولاته، ولا يمكن له بحال أن يخرج عن حدوده وأطره لكونه مُقَيَّدًا بقواعد اللسان العربي<sup>(1)</sup>، وشاع عند متقدميهم إضافة دليل 'الإجماع' على ما تقدم مصدرًا للحقِّ الديني<sup>(2)</sup>.

## المطلب الأول: مصدرية القرآن الكريم

القرآن الكريم بإجماع المسلمين قطعي في ثبوته جملة وتفصيلاً؛ ولكنه تضمن آيات ظنية الدلالة تدعى متشابهات وأخرى قطعية الدلالة تدعى محكمات. والمحكمات عند الإباضية هي مصدر العقائد، وأما مصير المتشابهات فإنها تردُّ إلى المحكمات، والمحكم "ما كان حكمه معلقاً بظاهره لا يحتمل وجهين مختلفين؛ كقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَمَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 3، 4]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وأما المتشابهة "ما لا يعلم المراد به في ظاهر تنزيله، وإنما يرجع في حقيقة ذلك من وجوه التأويل المحكم له كقوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 56]،... ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: 93]"<sup>(3)</sup>.

فالمحكم المستقل "بإفادة المعاني على قطع، مع انخسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات"<sup>(4)</sup> يقطعون أنه هو مراد الله تعالى، وأنه هو الفهم الصحيح<sup>(5)</sup>، وأما المتشابهة من الآيات؛ فإذا كان فيما يتعلق بالذات الإلهية فيقطعون ويجزمون بأن ظواهر ألفاظها ليس مراداً لله تعالى "لانتفاء التشبيه

(1) الخليلي أحمد بن حمد، برهان الحق، الكلمة الطيبة، سلطنة عمان، ط1، 2016م، ص15-19.

(2) ينظر: أبو سعيد محمد الكدومي، المعتبر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م، ج1، ص13. الوراغلائي، الدليل والبرهان، ج2، ص36. المزاتي سليمان بن يخلف، التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها، تح: حمزة بومعقل، دار الخلدونية، القبة (الجزائر)، ط1، 2017م، ص326.

(3) ابن بركة عبد الله بن محمد، كتاب الجامع، تح: عيسى بن يحيى الباروني، دن، ط2، 1974م، ج1، ص50، 51.

(4) البرادي أبو القاسم بن إبراهيم، البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق معاني كتاب العدل والإنصاف، مخطوط، ج1، ورقة 147، نقلا عن: مصطفى باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1، 2005م، ص421.

(5) السالمي عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تح: عبد المنعم العاني، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط2، 2003م، ص331.

عنه تعالى بالأدلة القاطعة من العقل والنقل<sup>(1)</sup>، ويُعَوَّلُ في فهمها على الآيات المحكمات؛ لأنها كما أخبر الله تعالى ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: 7]، فهي الأصل والمرجع والأساس وإليها يحتكم عند الخلاف، و"المتأول لا يلزم أن يكون قاطعاً بأن ما تصوره من معنى هو مراد الله تعالى فيما أنزل"<sup>(2)</sup> فقد يحتمل معاني أخر.

وفيما يتعلق بعموم الاعتقاد فكذلك يربحون التباس التشابه وغموضه بعرضه على المحكم، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: 16]، "فإنه متشابه يجب رده إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28]، فيتأول الأمر الأول، وإلا لزم تناقض الآيتين"<sup>(3)</sup>.

إن المذهب الإباضي قد استقر على جملة من الثوابت العقدية وسمها 'ديانات وأصول'، توصل إلى القطع فيها والجزم منها من خلال استقراره للنصوص القرآنية المحكمة ومقارنته فيما بينها، وأضفى عليها صفة الحقانية والقطعية واليقينية، مما لم يترك فيها مجالاً لمخالفه، وقطع فيها عذره. ينص محمد اطفيش (ت: 1914م) على أن المسائل الاعتقادية الأصولية في المذهب الإباضي قد حسم فيها ولا يمكن أن تنزل من مرتبة القطع إلى الظن بقوله: "ويقطع العذر في الأصول التي الحق فيها مع واحد، ولا يجوز الاختلاف فيها"<sup>(4)</sup>.

هذا وإذا كان المذهب الإباضي لديه قائمة محكمات مستنتجة بعد التأمل العقلي في النصوص الشرعية والتفاعل معها، فلكل مذهب عقدي محكمات، وقد رأى مخالفه فيها قد جانب الحق، وأخذ طريق البطلان، وذلك كاختلاف "طوائف الأمة في رؤية الله تعالى، وفي وعيد العصاة، فكل يرى المُحكّم ما كان مؤيداً له، وما كانت دلالته على خلافه فهو المتشابه"<sup>(5)</sup>.

### المطلب الثاني: مصدرية السنة النبوية

إن مسائل الاعتقاد ليست ثابوية في القرآن الكريم فقط، بل لها ربح كبير في فضاء السنة النبوية، فكيف هو موقف الإباضية من المرويات الحديثية العقيدية؟  
يَحْسُنُ أَنْ نَتَدَقَّقَ فِي رُؤْيَةِ الْإِبَاضِيَّةِ نَحْوَ السَّنَةِ أَوَّلًا، فَهَمَّ يَنْظُرُونَ إِلَى مَا رَوَى عَنْهُ ﷺ مِنْ زَاوِيَتَيْنِ: "سُنَّةٌ

(1) الخليلي، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط1، 2004م، جزء خاص، ص19

(2) الخليلي، برهان الحق، ج5، ص99.

(3) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص340، 341.

(4) اطفيش محمد بن يوسف، كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، تح: محمد علي الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م، ج1، ص90.

(5) الخليلي، جواهر التفسير، جزء خاص، ص25.



مجمع عليها، قد استغني بالإجماع عن طلب صحتها، وسُنَّةٌ مختلف فيها، لم يبلغ الكل علمها، وهي التي يقع التنازع بين الناس في صحتها، ولذلك يجب طلب الأسانيد، والبحث عن صحتها، ثم يقع التنازع في تأويلها إذا صحت بنقلها، فإذا اختلفوا في حكمها كان مرجعهم إلى الكتاب<sup>(1)</sup>، فإذن لا يغلُق الإباضية أبواب مناقشة الأسانيد والمتون في الكتب الحديثية، وإنما هي مفتوحة على مصراعيها على كل ما لم تتفق عليه الأمة الإسلامية ولم يستقر عليه العمل والمعتقد؛ لكن بضوابط وقواعد صارمة، وأجلها العرض على موازين كتاب الله تعالى الدقيقة.

وقاعدة عرض الأحاديث النبوية على كتاب الله قد استلهموها من حديث رواه الربيع بن حبيب في مسنده؛ قال رسول الله ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَخْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي»<sup>(2)</sup>، فالأحاديث مهما علت أسانيدنا وتنوعت مواضيعها فإنها مخضعة على كتاب الله تعالى للدراسة والنقد ومعرفة صوابها من خطئها وحققها من باطلها، ذلك أن القرآن الكريم المحفوظ بكامله هو المصدر الأول للتشريع والإخبار، والمهيمن عن كل ما سواه، فله السلطة المطلقة في النفي والإثبات، والحذف والتأكيد، والبناء والهدم في عالم الأفكار والآراء، وكذلك أنه يمتنع أن يُحَدِّثَ النَّبِيُّ ﷺ بما يتصادم مع القرآن الكريم.

لم يتوجس الإباضية يوما عن رد حديث بعد تعذر تأويله وعدم رفع تعارضه مع القرآن الكريم؛ لأنه في نظرهم لم يردوا عن النبي ﷺ وهو يحدثهم مشافهة، بل ردوا قولة الراوي الذي يزعم أنه منسوب إليه ﷺ، وهذا ما أثبتته أبو حنيفة (ت: 150هـ) بقوله: "فَرَدُّ كُلِّ رَجُلٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِخِلَافِ الْقُرْآنِ؛ لَيْسَ رَدًا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَلَا تَكْذِيبًا لَهُ، وَلَكِنْ رَدٌّ عَلَى مَنْ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْبَاطِلِ، وَالتَّهْمَةُ دَخَلَتْ عَلَيْهِ، لَيْسَ عَلَى نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ"<sup>(3)</sup>.

ومنهجية العرض على كتاب الله ليست مطردة في جميع مسائل السنة وقضاياها، بل يوجد من السنة ما أجمعت عليه الأمة ولم يرد في كتاب الله، ولهذا حصرها الإباضية "في غير ما احتتمل نسخه أو تخصيصه"<sup>(4)</sup>، ويدل على ذلك الحديث السابق في تخصيصه منهجية العرض فيما 'اختلف فيه' وليس فيما أجمعت عليه الأمة قاطبة، وبهذا يكون الرد إلى القرآن منهجا لتمييز الثابت وغير الثابت عنه ﷺ، لا دعوة إلى إنكار السنة المجمع عليها بين الأمة ومخالفة الرسول ﷺ كما قد يفهم من رواية النبي ﷺ: «لَا أَلْفَيْتَ

(1) ابن بركة، كتاب الجامع، ج1، ص280.

(2) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، باب: أمة محمد ﷺ، رقم الحديث: 40، ج1، ص17.

(3) أبو حنيفة النعمان، العالم والمتعلم، تح: محمد زاهد الكوثري، دن، دط، 1949م، ص25.

(4) الخليلي أحمد بن حمد، الحقيقة الدامغة، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 2015م، ص48.

أَحَدِكُمْ مُتَّكِنًا عَلَى أَرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ أَمْرٌ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَذْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ أَتْبَعْنَاهُ»<sup>(1)</sup>، وقد نفى محمد زاهد الكوثري (ت: 1952م) التعارض بين حديث العرض وحديث 'الافين'؛ حيث قال: "حديث «لا أفين» الذي رواه العدني عن ابن عيينة لا يعارضه؛ لأن لفظ «يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه» لا ينطبق إلا على المتيقن أنه قول الرسول بالسمع منه ﷺ، أو بتواتره عنه"<sup>(2)</sup>.

فيذا حديث العرض لا يدل بتاتا على هدم السنة والإعراض عنها كمصدر تشريعي ثان، وإنما هو خدمةٌ للسنة الشريفة يميز صحيحها من باطلها، إلا أن الشوكاني (ت: 1250هـ) تبين له أن ذات الحديث يخالف صريح القرآن الكريم؛ حيث قال: "على أن في هذا الحديث الموضوع نفسه ما يدل على رده؛ لأننا إذا عرضناه على كتاب الله ﷻ خالفه، ففي كتاب الله ﷻ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7] ونحو هذا من الآيات"<sup>(3)</sup>، والصواب كما رأينا سابقا أن مجال حديث العرض ليس فيما استقلت السنة بتشريعه واتفقت عليه الأمة، وإنما فيما سواه.

إن التوجس من الرواية، والتريث في قبولها، والتحفظ من عبث الروايات عبثًا خوفًا من إسناد شيء إلى رسول الله ﷺ وهو بريء منه؛ صبغةٌ عامة وطابع تميزت به المدرسة الإباضية، فهذا أبو غانم الخرساني (ت: أوائل ق3هـ)<sup>(4)</sup> في مدونته الفقهية، والتي تعتبر من أقدم المؤلفات في المذهب الإباضي، يسائل مشايخه عن روايات يسمعه من غير الإباضية فيجيبونه: "لسنا نأخذ بهذا من حديثهم، ولا نصدقهم فيه، ولو نعلم أن النبي عليه السلام فعل ذلك لأخذنا"<sup>(5)</sup>، وفي موضع آخر يستنكرون على من يترك كتاب الله ويرتمي إلى

(1) الترمذي، السنن، كتاب: العلم، باب: ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، ج5، ص37. قال الترمذي: "هذا حديث حسن".

(2) نقله عنه أبو الوفا الأفغاني في هامش تحقيقه لكتاب 'الرد على سير الأوزاعي' لأبي يوسف الأنصاري. ينظر: أبو يوسف يعقوب الأنصاري، الرد على سير الأوزاعي، تص: وتع: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد (الهند)، ط1، دت، ص27.

(3) الشوكاني محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، لبنان، دت، ص291.

(4) هو بشر بن غانم، من أهل خراسان، قدم البصرة لتلقي العلم على يد تلامذة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة كالربيع وابن عبد العزيز وأبي غسان وأبي المؤرج وأبي أيوب وائل وأبي سفيان وغيرهم، ولم يدرك بشر من حياة أبي عبيدة إلا قليلا. من أهم آثاره المدونة. توفي في أوائل القرن الثالث هجري. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص68، 69.

(5) أبو غانم بشر الخرساني، مدونة أبي غانم الخرساني، تح: يحيى النبهاني وإبراهيم لعساكر، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1، 2006م، ص413.

أحضان روايات تتعارض مع حقائقه؛ حيث يقولون: "رضيتم بروايات الرجال واتباع آرائهم فيما وهموا فيه وقادوهم، وتركوا كتاب الله"<sup>(1)</sup>، وإذا كان هذا شأن علماء الإباضية في الفقهيات، ففي مسائل الاعتقاد يكون تعاملهم مع الروايات أحذر وأحوط وأشد، وقد قال أحدهم على سبيل المثال: "الأحاديث التي يروونها قومنا - أي مخالفوهم - في جواز الخروج من النار والرؤية وغير ذلك، مما أخبر الله بخلافه كما هو معلوم"<sup>(2)</sup>.

يُقَسِّمُ الإباضية الخبر المروي عنه ﷺ إلى متواتر وآحاد كما هو شائع عند الأصوليين والمحدثين، والمتواتر حجة يفيد العلم اليقيني، والآحاد يفيد الظن وهو حجة في العمل لا الاعتقاد<sup>(3)</sup>، والتواتر الذي يمكن إيجاده واقعا هو المعنوي؛ كأحاديث عذاب القبر<sup>(4)</sup>، فقد اختلفت ألفاظها وعباراتها وَلَكِنَّ معانيها متفقة، وشرطُ العدد الذي يثبت به التواتر أن يكون صادرا من جماعة تبلغ حد الاطمئنان النفسي وبتنفي اجتماعها على الكذب<sup>(5)</sup>.

والآحاد في قسمه المسند يتفرغ إلى مستفيض؛ وهو ما زاد نقله عن ثلاثة، وإلى ما دون ذلك<sup>(6)</sup>، وينص ابن بركة عن حكم الحديث الآحادي بقوله: "خبر العدل مقبول، ويجب العمل به حكما، ولا يوجب علما"<sup>(7)</sup>، وهو حكم أطبق عليه الإباضية بأسرهم<sup>(8)</sup>.

والوارجلاني (ت: 570هـ) يرى أن 'المشهور أو المستفيض أو المأثور أو ما تلقته الأمة بالقبول' المجاوز حد الآحاد والقريب إلى حد التواتر هو حجة في العقول مفيد للعلم اليقيني<sup>(9)</sup>، والشماخي (ت:

(1) أبو غانم الخرساني، مدونة أبي غانم الخرساني، ص 269.

(2) أبو ستة محمد بن عمرو السدويكشي، حاشية على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، تح: إبراهيم محمد طلاي، دار البعث، قسنطينة (الجزائر)، دط، 1994م، ج 1، ص 47.

(3) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج 2، ص 36.

(4) الثميني، معالم الدين، ج 2، ص 171.

(5) الشماخي أحمد بن سعيد، مختصر العدل والإنصاف، تح: فرقة بحث من طالبات كلية الإصلاح للتربية والعلوم الإسلامية، جمعية الإصلاح، غرداية، دط، 2018م، ص 245.

(6) الشماخي، مختصر العدل والإنصاف، ص 247.

(7) ابن بركة، كتاب الجامع، ج 2، ص 20.

(8) ينظر كله: القنوي سعيد بن مبروك، السيف الحاد في الرد على من أخذ بحديث الآحاد في مسائل الاعتقاد، مطابع النهضة، د م ن، ط 3، 1997م.

(9) الوارجلاني يوسف بن إبراهيم، العدل والإنصاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م، ج 1، ص 140، 142. وينظر: يوسف الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج 2، ص 36.

928هـ<sup>(1)</sup> يذهب إلى القطع بصدقية الخبر المستفيض كالمتواتر<sup>(2)</sup>، ويقرر السالمي (ت: 1914هـ) خلاف ما ذهب إليه الوارجلاني والشماخي فيقول: "الخبر المشهور فلم يجتمع على أنه يفيد العلم القطعي"<sup>(3)</sup>، وفي مصدر آخر له إذا كان الخبر "مستفيضا فلا يفيد على الأصح إلا الظن"<sup>(4)</sup>.

وَمَنْ تَتَّبَعَ وَخَبَرَ مِنْهَجِيَّةً تَعَامَلِ الْإِبَاضِيَّةَ مَعَ الْأَحَادِيثِ الْعَقْدَادِيَّةِ بَعْدَ التَّحَقُّقِ مِنْ صِحَّتِهَا، يَجِدُ أَنَّهَا عَلَى تَنْوِيزٍ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

### الفرع الأول: الموافقة لمحکمات القرآن الكريم

لا يجد الإباضية حرجا في الاستشهاد بأحاديث نبوية موافقة لكلام الله تعالى، تعزُّز المعاني الإيمانية وتُقوِّمها، وتقربها إلى النفوس، وتعضد قضاياها العقدية بالمثل والدليل والبيان، وتُنزِّل العقيدة الإسلامية من المستوى النظري التجريدي إلى المستوى الشهودي، ومن أمثلة هذا القسم لا على سبيل الحصر ما ورد في تنزيه الله تعالى ونفي المشابهة والمماثلة عن مخلوقاته، فقد جاء عن "أبي موسى الأشعري قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فلما دنونا من المدينة كَبَّرَ الناس ورفعوا أصواتهم، فقال النبي ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا إِنَّ الَّذِي تَدْعُونَهُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَعْنَاقِ رِكَابِكُمْ» ثم قال ﷺ: «يَا أَبَا مُوسَى هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى كَنْزٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ؟» قال: قلت: وما هو يا رسول الله؟ قال: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ». قال جابر بن زيد: ومعنى قول النبي ﷺ عندنا «إِنَّ الَّذِي تَدْعُونَهُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَعْنَاقِ رِكَابِكُمْ»، وذلك إن الله تعالى يقول: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: 7]، وَقَالَ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، والتشبيه والتحديد لا يكون إلا لمخلوق؛ لأن المخلوق إذا قرب من موضع تباعد من غيره، وإذا كان في مكان عُدِمَ من غيره؛ لأن التحديد يستوجب الزوال والانتقال، والله تعالى عز عن ذلك<sup>(5)</sup>.

(1) هو أحمد بن سعيد بن عبد الواحد أبو العباس الشماخي، ولد في الأربعينيات من القرن 9هـ، عالم إباضي من بلدة يفرن بجبل نفوسة بدولة ليبيا، من أهم مصنفاته؛ سير المشايخ، إعراب القرآن الكريم، شرح مرج البحرين في علم المنطق للوارجلاني، شرح عقيدة التوحيد لعمر بن جميع. توفي 928هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج 2، ص 45، 46.

(2) الشماخي، مختصر العدل والإنصاف، ص 246.

(3) السالمي عبد الله بن حميد، شرح طلعة الشمس، دن، طبعة مصر، دت، ج 2، ص 13.

(4) السالمي عبد الله بن حميد، جوابات الإمام السالمي، دن، ط 2، 1999م، ج 6، ص 42.

(5) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، باب: السُّنَّةُ فِي التَّعْظِيمِ لِلَّهِ ﷻ، رقم الحديث: 825، ص 213، 214. وأخرجه بلفظه أيضا: سليمان بن الأشعث أبو داود، السنن، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط 1، 2009م، كتاب: فضائل الإيمان، باب: في الاستغفار، رقم الحديث: 1526، ج 2، ص 633. قال المحقق: إسناده صحيح.

## الفرع الثاني: المعارضة لمحكّمات القرآن الكريم

يرتكز المذهب الإباضي في إثبات العقائد الإسلامية على دعامة القرآن الكريم باعتباره الميزان التريص، فإذا عثر على حديثٍ نبويٍّ عقدي وظاهره يتعارض مع القرآن لم يردّه من الوهلة الأولى، بل يحاول أن يجعله مساوقاً لما في التقريرات القرآنية؛ يقول محمد اطفيش (ت: 1914هـ): "فبعض الأحاديث بعد صحتها تحتمل التأويل"<sup>(1)</sup>، أي إعطاء مفهوم لها بما لا يتعارض مع كليّات القرآن ومقاصده، وإذا استحال الجمع حكم عليها بالمخالفة ونبه على تركها.

ولعل أصرح قضية عقدية نافح من أجلها متكلمو الإباضية هي مسألة خلود الموحد المصّر على معاصيه، على اعتبار أنّ أدلتها من القرآن صريحة وقطعية من حيث الدلالة، وكذا أدلتها الروائية المؤيدة لها، فرفضوا جميع "الأحاديث التي ذكروها -أي: غير الإباضية- فهي مخالفة لكتاب الله تعالى"<sup>(2)</sup>، ولم يعبؤوا بكونها عجت بها كتب الأحاديث، أو أنها تلقّتها الأمة بالقبول، وذلك لاعتمادهم بمرجعية القرآن الكريم في الإخبار بالمغيبات.

ويرى السالمي أن لنفاذية الوعيد في العصاة ما يعضدها من أحاديث بلغت في تعدد طرقها مبلغ التواتر المعنوي، وقد تلقّتها الأمة بالقبول، ولكن يؤولها القائل بالخروج من النار بمن فعل مستحلاً فيكون مشركاً يستحقّ الخلود طبقاً لما نصت عليه الروايات، كقوله ﷺ: «مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا»<sup>(3)</sup>، وغيره<sup>(4)</sup>.

الفرع الثالث: المتضمنة خبراً عقدياً لم ينص عليه القرآن<sup>(5)</sup> وتواترت معنويًا

تكتنر كتب الأحاديث كثيراً من الأخبار الغيبية، وبعضها يمكن أن نجد لها ما تتأسس عليه قرآناً من إشارات وظواهر، والبعض الآخر قد يتعذر لها ذلك، والإباضية على حسب ما تتبعناه في خريطتهم الكلامية وجدنا أنهم يقبلونها متى استفاضت ولم تتصادم مع القرآن الكريم، وأما من حيث القطع فيها؛ فمن

(1) اطفيش محمد بن يوسف، شامل الأصل والفرع، دن، طبعة مصر، 1930م، ج1، ص9.

(2) السعدي جميل بن خميس، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1983م، ج6، ص15.

(3) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: الطب، باب: شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث، ر: 5778، ج7، ص139.

(4) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص387.

(5) وإنما وردت عليه إشارات وتلميحات.

الجانب النظري والتفصيل الأصولي قالوا هي قطعية في ثبوتها كما أسلفنا، بمعنى لم يتركوا لمخالفتها عذرا أو حجة، ولكن من حيث التطبيق بدا للباحث أنهم لم يتفقوا على قول واحد، فبذل قصارى جهده ليستبين هذا الخلاف في المذهب الإباضي من خلال مسألة عذاب القبر والحوض، كدراسة تطبيقية كشفية لما هو في مصادرهم.

### مسألة عذاب القبر ونعيمه:

إن مسألة عذاب القبر في الدرس الكلامي الإباضي كفيلاً باستكناه ما تقدم، والسالمي كفانا مؤونة تتبع الأقوال، وقد حوصل ملاك القضية بقوله: "ولا ينبغي لأحد أن يخالف في ذلك بعد صحة وروده من غير طريق، حتى قيل إنه متواتر، فالعُدُولُ عَمَّا صح في ذلك إلى محض الرأي عدول عن الجادة النيرة، واعتراض على الشرع بخالص الوهم، ولم ينقل الخلاف في هذا عن أحد مسمى من أئمة المذهب، بل كل من سمي منهم في هذه المسألة ينسب إليه القول بإثباته ويذكر الخلاف في المذهب ولم يسم قائله منهم، وقد مال إليه بعض المتأخرين، والمثبتون أعلم بالكتاب والسنة، وأكمل في أحوال الاستنباط، ولعلمهم إنما ذكروا الخلاف كي لا يبرؤوا ممن لم يثبتته، إذ لم تبلغ الأخبار في ذلك درجة القطع، لأنها عندهم دون التواتر"<sup>(1)</sup>.  
عبارة السالمي كأنها تحكي إجماع أئمة المذهب الإباضي في المسألة، وفيها تنبيه وتحذير على المخالفة، وقال بأن الأئمة يحكون الخلاف في المذهب لكن دون إسناده، واحتمل لهم السالمي أنهم يذكرون الخلاف لإنزال المسألة من درجة القطع إلى الظن، لإعذار المخالف، فيتفادون بذلك التبرؤ<sup>(2)</sup> منه، كحكم عقدي يروونه فيمن خالف القطعي.

بالنظر إلى درجة الأحاديث المروية في إثبات عذاب القبر ونعيمه، هم يذهبون إلى تواترها المعنوي، فالوارجلاني يصرح بأن الخبر عن عذاب القبر ونعيمه "متواتر عند أمة أحمد عليه السلام، وفي القرآن إشارة إليه على رأي المفسرين، وهم القدوة في ذلك"<sup>(3)</sup>، والثميني يقول في ذلك: "وبالجمل، فالأحاديث في هذا المعنى في أحوال الآخرة، متواترة المعنى، إن لم يبلغ آحادها حد التواتر"<sup>(4)</sup>، ويقول السالمي: "والأحاديث في ذلك كثيرة متوافرة متواترة معنى وإن اختلفت ألفاظها"<sup>(5)</sup>.

الخبر العقدي إذا تواتر معنوياً فعند السالمي لا يجب التصديق به إلا لمن بلغه ذلك، "أما في زماننا فقد

(1) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج1، ص388.

(2) سيأتينا إن شاء الله تعالى في الفصل الرابع مقارنة الإباضية لمفهوم البراءة.

(3) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج3، ص318.

(4) الثميني، معالم الدين، ج2، ص171، 172.

(5) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج2، ص482.

تعذر إدراك التواتر من غيره، وصارت الأخبار كلها منزلة الآحاد لانقطاع الرواة<sup>(1)</sup>، فالعهدة على العالم المتلقي بالتحديد "فمن بلغه التواتر في ذلك وجب عليه القطع بوقوعه على حسب الأخبار؛ لأنها جاءت من طرق صحيحة"<sup>(2)</sup>، وقد استند في رأيه ذلك على ما نقله من ملا خسرو (ت: 885هـ) في كتاب مرآة الأصول<sup>(3)</sup>: "المعتبر في تصحيح الأخبار وفي كونها تواترا أو آحادا هو ما عليه السلف في الثلاثة القرون لا يوجب القطع به على من هو في زماننا؛ لأن كلا متعبد بعلمه ثم إن رواية أنه متواتر في تلك القرون لا تكون غالبا إلا أحادية فينقلب المتواتر أحاديا فيكون مظنون الصدق، والعقائد لا تنبني على ظن فلذا صح الخلاف في عذاب القبر"<sup>(4)</sup>، وإدراك التواتر من غيره لا سبيل له في نظر السالمي في زماننا المعاصر إلا ما يوجد في الكتب، والتواتر في رأيه لا يتحقق إلا فيما أطبقت الأمة على نقله عن رسول الله ﷺ، "فإن ظهر فيها الإنكار عن بعض الأمة كان ذلك دليلا على كونه غير متواتر"<sup>(5)</sup>، ومن المستبعد جدا في نظره أن يتواتر خبرٌ ما ولا يُدرك "لأن التواتر لا يختفي، كالشمس في رابعة النهار"<sup>(6)</sup>.

وأما قول السالمي في منظومته العقدية "واعتقدن صدقه - أي عذاب القبر - فهو مبني على غير الوجوب أو على إرادة من بلغه ذلك التواتر الموجب للصدق فلا إشكال"<sup>(7)</sup>.

وقد وجدنا أنه قد تم الإعلان عن حياة القبر (تنعيم أو تعذيب) أنها من الفروع العقدية ولا تنتمي إلى دائرة الديانات (الأصول)، فالوارجلاني من المتقدمين يرى أن "مسألة عذاب القبر ليست من مسائل الديانات، فمن جهلها سلم، ومن علمها غنم، ومن تورط فيها ندم"<sup>(8)</sup> والخليلي من العلماء المعاصرين يحكي تواتر الأخبار في ذلك عن جملة من العلماء في المذهب الإباضي وخارجه<sup>(9)</sup>، ويقول: "فقد تجاوزت مائة رواية... وهي إن تفاوتت ضعفا وقوة فإنها يعضد بعضها بعضا كما تعتضد بما سبق ذكره من

(1) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 358.

(2) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج 2، ص 482، 483.

(3) هو محمد بن فرامرز بن علي، المعروف بمُلا - أو منلا أو المولى - خسرو، فقيه حنفي رومي الأصل، وُلِّي قضاء قسطنطينية والإفتاء في الديار الرومية، له تصانيف عديدة؛ منها متن مرقاة الوصول في أصول الفقه، وشرحه الذي يدعى مرآة الأصول، وحواش على 'التلويح'. توفي: 885هـ. ينظر: الغزي تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تح: عبد الفتاح محمد الحلوة، دار الرفاعي، د م ن، دط، دت، ج 3، ص 199-201.

(4) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 358.

(5) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج 6، ص 115.

(6) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج 6، ص 42.

(7) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 358.

(8) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج 3، ص 322.

(9) الخليلي، برهان الحق، ج 8، ص 123.

دلالات الآيات القرآنية"<sup>(1)</sup>.

والعقل في مسائل الاعتقاد الثابتة بالتواتر المعنوي كعذاب القبر مضيق عليه وإن لم يستسغها وتضاربت مع موازينه، فإنه من المستحيل أن يعدل عن مقتضى الأحاديث إلى القول بالرأي، يقول السالمي: "أي مدخل للرأي فيما غاب عنا علمه ولم تصل إليه عقولنا بل الواجب في هذا ونحوه التسليم لأخبار الشارع وقبول ما جاء فيها"<sup>(2)</sup>، والثميني من الإباضية يرى أن عذاب القبر داخل في الإمكان العقلي ولا يحيله أبداً<sup>(3)</sup>.

### مسألة الحوض:

لمزيد من الاستيضاح والبحث في المسائل العقدية الثابتة بالتواتر المعنوي، نعرضُ رأي الإباضية في خبر حوض النبي ﷺ يوم القيامة، فقد جاء عن الثميني أنه "استفاض واشتهر ثبوت الحوض له"<sup>(4)</sup>، ولم يقل عنه تواتر، وابن أبي نبهان (ت: 1847م)<sup>(5)</sup> لم يجزم في ثبوته، وقال: "وأما الحوض فليس مما يلزم اعتقاده أنه حق، وهو من الممكن كونه أنه حق، ومن الممكن عدمه"، وعلل ذلك بكونه "لم يرد في التنزيل، ولا قامت الحجة بصحة السنة في ذلك، وليس في ذلك إجماع"<sup>(6)</sup>، والسالمي في ظاهر عبارته أن من وصلته الأخبار ولم يطمئن إليها فالوقوف في حقه أسلم من الإنكار؛ حيث قال: "فإن الأخبار واردة به كما رأيت فإن أنكرتها وهي في نفس الأمر مطابقة للواقع كنت منكراً لما هو حق في نفس الأمر، فالوقوف إن لم تُصدّق أولى من الإنكار وأسلم، فإنها وإن كانت لا تقوم بها حجة عليك فلا يصح تكذيبك لراويها، وهكذا يجب في كل حديث ورد وفيه محتمل للحق أن لا يرد، فإن قامت به حجة فذاك، وإلا فأمر راويه إلى الله"<sup>(7)</sup>، بينما نراه قد أعطى لأحاديث الحوض صفة التواتر وتلقى الأمة بالقبول<sup>(8)</sup>، وأحمد اطفيش يرجح أن أحاديثه

(1) الخليلي، برهان الحق، ج8، ص131.

(2) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج2، ص482.

(3) الثميني، معالم الدين، ج2، ص171.

(4) الثميني، معالم الدين، ج2، ص192.

(5) هو ناصر بن جاعد بن خميس الخروصي، ولد سنة 1778م، يكنى بـ: ابن أبي نبهان، عالم إباضي مشهور من سلطنة عمان. من مؤلفاته: التهذيب وقيد الأسفار، كتاب الإخلاص. توفي سنة 1847م. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص466.

(6) السعدي، قاموس الشريعة، ج6، ص187، 188.

(7) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص368.

(8) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص367.



"صحيحة قريبة من التواتر"<sup>(1)</sup>، والقُنُوي (معاصر) يذهب إلى تواتر الحديث<sup>(2)</sup>، وتابعه أحمد الخليلي (معاصر) في ذلك إلا أن عبارته لا توحى بالجزم الصريح فقد قال: "بَلَعَتْ حد التواتر أو كادت"، وفي المقابل نص على وجوب الإيمان به وقال: "فإن من بلغته هذه الأحاديث وجب عليه أن يعتقد ثبوت الحوض"، ونقد ابن أبي نبهان (المذكور سالفاً) في عدم قطعه، ثم ثبت نتيجة بحثه بقوله: "فما لنا إلا أن نسلم تسليمًا ونقطع بما جاءتنا به النصوص الشرعية الثابتة بالتواتر أو الشهرة"<sup>(3)</sup>، ونصه يفيد في ظاهره أنه يقطع عذر المخالف ولو في الحديث المشهور.

في خلاصة لما تقدم يمكننا ملاحظة الآتي فيما يتعلق بثبوت أحاديث مسألة حياة القبر (تعذيب أو تنعيم) عند الإباضية:

- على الرغم من إثبات التواتر في مسألة عذاب القبر عند الوارجلاني والثميني، إلا أنَّ الوارجلاني أخرجها من مسائل الديانات ليدرجها تلقائياً في مسائل الرأي، بمعنى لم يقطع فيها عذر المخالف، وهي مما يسع فيها الخلاف، فالاختلاف واضح هنا؛ إذ كيف يتطابق الحكم بالتواتر وهو مما يقطع به عند الإباضية في تنظيرهم الأصولي مع تجويزهم الخلاف فيه؟

- السالمي لم يظهر موقفه من تصنيف خبر عذاب القبر في القطعيات أو الفرعيات السائغة فيها الخلاف، فتارةً يحذر من المخالفة؛ لأنه متواترٌ في قول أسنده لمجهول، وتارةً يرى أنه يصح الخلاف في عذاب القبر، وتارةً يصرِّح بتواتره معنويًا، وتارةً يقول اعتقاده مبني على غير الوجوب، أو على من بلغه ذلك التواتر، وتارةً يشدد النكير على من أنكره بقوله<sup>(4)</sup>:

وَلَمْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بِالْإِنْكَارِ ... عَمَّنْ عَرَفْنَاهُ مِنَ الْأَخْيَارِ  
فَجَابِرٌ وَمُسْلِمٌ وَالْعُلَمَاءُ ... يَرُؤُونَ فِي الْإِثْبَاتِ قَوْلًا مُحْكَمًا  
جُمْلَةً آثَارٍ عَنِ الْمُخْتَارِ ... تُثَبِّتُهُ فَكَيْفَ ذَا التَّمَارِي  
مُنْكَرُهُ مُقَلَّدٌ لِلْوَهْمِ ... وَزَاعِمٌ فِي ذَاكَ شَرٌّ زَعَمَ

وتارةً يؤكد قاعدته أن المتواتر هو ما أطبقت عليه الأمة دون تخلف أحد، ويقرر أن مشكلة المنكرين ليست في ثبوته بل في إخضاعه لحكم العادة والعقل، وقال: "إنَّه ما من فرقة من الفرق الإسلامية إلاً ونقلت

(1) اطفيش محمد بن يوسف، هيميان الزاد إلى دار المعاد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1991م، ج15، ص95.

(2) القنوي سعيد بن مبروك، الإمام الربيع مكانته ومسنده، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، دط، ص191.

(3) الخليلي، برهان الحق، ج8، ص481، 482.

(4) السالمي عبد الله بن حميد، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، سلطنة عمان، ط14، مج1، ص162.

عذاب القبر فهو مستفيض في جميع الأُمَّة، وإن أنكره من أنكره منهم، فإن إنكارهم إنما جاء في استبعاد الإحساس للميت بناء على حكم الوهم في العادة<sup>(1)</sup>، وفي المقابل نجد من الإباضية من يحكي أن الناس اختلفوا "في عذاب القبر اختلافا كثيرا"<sup>(2)</sup>، فأين استفاضته في جميع الأمة كما يرى السالمي؟

- وأحمد الخليلي المعاصر رغم حكايته التواتر المعنوي ونقله أكثر مرة عن العلماء في مظانه المتعددة، نجده غير متشدد مع مخالفه؛ حيث يقول: "فلذلك في عذاب القبر لا يضيق الخلاف كثيرا كمثل القضايا الأخرى التي هي منصوص عليها"<sup>(3)</sup>.

وفيما يلي الآن ملاحظات عامة في تعامل الإباضية مع مرويات الحوض، مع المقارنة بما عاملوا به أخبار البرزخ:

- عبارة محمد اطفيش وأحمد الخليلي توحى بعدم الجزم اليقيني في ثبوتها، فالأول رأى قربها من التواتر، والثاني بدا له أنها بلغت أو كادت، ومع ذلك رأينا أن أحمد الخليلي أوجب القطع الأكيد في المسألة، ولم ير وجها لابن أبي نبهان في ترده في القطع. نقول كيف يسوغ عدم تضيق الخلاف في مسألة عذاب القبر مع أنها متواترة عنده من جهة، ومن جهة أخرى يقطع عذر المخالف المنكر للحوض والروايات كادت أن تبلغ مصف المتواترات؟

- والسالمي على إثبات تواترية أخبار الحوض وأنها حق، ونصحه للناس بترك الجدل فيها؛ إلا أننا وجدناه مع من أنكرها ولم يرتضيها عقيدة راسخة في قلبه غير ملزم إياه بالإيمان والتسليم، بل نصحه بالوقوف وعدم الإنكار لإمكان أن يسقط في محذور ما يطابق الواقع فيأثم، وكان من الأولى عملا بقطعية الخبر المتواتر المعنوي في البحث الأصولي أن يقطع عذره ولا يُجوز له الخلاف.

- إذا كان القنوي والسالمي قد نصا على تواتر خبر الحوض، فلماذا لم تتفق كلمة محمد اطفيش معهما، فقد قال: "قريبة من التواتر"، وقد سبق أن التواتر لا يختفي فهو كالشمس في رابعة النهار؟

نستنتج بعد العرض المتقدم لنموذجين تطبيقيين للحديث المتواتر معنويا في العقائد عند الإباضية، أنهم كانوا مترددين بين القطع والظن، ولم يكن لهم مسلك واضح متفق عليه، رغم أنهم قرروا أن الحديث المتواتر المعنوي يُقطع به، بل ويمكن أن نقول قد مالوا أكثر إلى مظنونيته، وإن هذا الاختلاف الحاصل بينهم

(1) السالمي عبد الله بن حميد، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تح: محمد محمود إسماعيل، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1984م، ج13، ص241.

(2) الشقصي خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تح: سالم الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط2، 1993م، ج1، ص517.

(3) رأي الشيخ أحمد الخليلي في عذاب القبر، قناة الحبيب سالم المشهور، [www.youtube.com](http://www.youtube.com)، تاريخ الدخول وزمنه:

يعكس أن التواتر هو أمر يصعب تحصيله، فلو كان كالتواتر المجتمع عليه بين الأمة قاطبة كعدد الصلوات وغيره لاستأصلوا به شأفة كل منكر وقطعوا لسان كل جاحد، واعتبروه من القطيعات الأصوليات في الدين.

### الفرع الرابع: المتضمنة خبراً عقدياً ثابتاً بالاستفاضة

وفي هذا القسم أيضاً آثرت أن يكون بسط موقف المذهب الإباضي من الرواية المستفيضة (كانت آحاداً ثم اشتهرت) من خلال تطبيق سريع على مسألة نزول عيسى وخروج الدجال، وذلك لأننا وجدنا أنهم مختلفون في الموقف النظري من الحديث المستفيض؛ فمنهم من قَطَعَ، ومنهم من ظن واحتمل، فأردنا أن نتبين أكثر من موقفهم بمباحثة ميدانية في المسألتين.

من نماذج المسائل العقدية التي يصدق عليها وصفُ الآحاد مبدأً، ووَصِفُ الاشتهار آخرًا عند الإباضية؛ مسألة نزول عيسى عليه السلام وخروج المسيح الدجال كأشراط للساعة، فنوع خبرهما "آحادي الأصل وإن اشتهر من بعد"<sup>(1)</sup>، ويدعى الحديث الذي ينطبق عليه هذا الضابط؛ بالمستفيض والمشهور، ويفيد عندهم علم الطمأنينة لا اليقين القطعي الذي يفيدُه المتواتر<sup>(2)</sup>، وإن خالفهم بعضهم كأحمد الشماخي والوارجلاني القائلين بإفادة القطع كما تقدم.

ورد في مسند الربيع بن حبيب ذكرٌ للمسيح الدجال في سياقين مختلفين بوجه عام، دون ذكرٍ لتفاصيل ماهيته ومواصفاته وأعماله كما هو شائع في الكتب الحديثية؛ الأول في رؤية منام؛ «...ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعَدٍ قَطَطٍ أَعَوَّرَ الْعَيْنَ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ، فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقِيلَ: الْمَسِيحُ الدَّجَالُ»<sup>(3)</sup>، والآخر في مقام الدعاء؛ «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ»<sup>(4)</sup>. وأما نزول عيسى عليه السلام فلم يرد عنه في المسند خبرٌ، ولكن نجد الإباضية قد نقلوا عن غيرهم ما أُثِرَ، وطبقوا قواعدهم الحديثية عليه.

انقسم الإباضية في مسألة نزول عيسى عليه السلام وخروج المسيح الدجال إلى ثلاثة آراء<sup>(5)</sup>:

● **الرأي الأول:** الإنكار؛ وينسب لبعض إباضية المشرق المشاركة، ومن الذين زعموا الرفض المطلق ناصر بن جاعد حيث يقول: "وفي أخبار قومنا أن الله يبعث المهدي، ويخرج الدجال، وينزل عيسى من

(1) الخليلي أحمد بن حمد، فتاوى العقيدة، الأجيال، سلطنة عمان، دط، 2013م، ج1، ص429.

(2) السالمي، طلعة الشمس، ج2، ص14.

(3) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، باب: في الرؤيا، رقم الحديث: 54، ص21.

(4) الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، باب: في الدعاء، رقم الحديث: 490، ص132.

(5) الخليلي، فتاوى العقيدة، ج1، ص420.

السماء، وكل هذا في نفسي بعيد من الصواب"<sup>(1)</sup>.

● **الرأي الثاني:** التوقف؛ وينسب للبعض الآخر من المشاركة، ومَنْ قَرَّرَهُ السالميُّ، وذلك حينما سئل عن نزول عيسى عليه السلام أثبتَّ هو أم لا؟ فقال: "وَسِعَ من قبلنا السكوت فلا يضيق علينا"<sup>(2)</sup>، وعلل موقفه السكوتي بعدم وجود الأدلة الكافية، واحتمل لإخوانه المغاربة أن تصحيحهم خبر نزول عيسى عليه السلام - كما سيأتي - راجع لامتلاكهم ما تقوم به الحجة؛ وهو مسندُ أبي صفرة<sup>(3)</sup> الروائي<sup>(4)</sup>.

يظهر لنا من خلال ما سبق مع الفريق الثاني عدم التسرع إلى رفض الروايات وإنكارها، وبدا أنهم يتعاملون معها بمسافة أمان دالة على تعظيم خبر الرسول صلى الله عليه وسلم واحترامه؛ لاحتمالهم إمكان صحتها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولخوفهم من الرد دون حجة وبرهان فيسقطون في مهاوي الخسران، ويؤكد هذه الحالة النفسية الإيجابية في تعاملهم مع ما استجد عندهم من الأخبار ما صرح به السالمي "أنَّ عيسى عليه السلام ينزل آخر الزمان فيقتل الدجال ويحكم بالشرعية المحمدية، ولم يثبت هذا عند أصحابنا، غير أنهم لا يردونه، ويقولون أهل الروايات أولى بما روؤا"<sup>(5)</sup>.

● **الرأي الثالث:** الإثبات؛ ويحفظُ هذا الموقف عن إباضية المغرب، ومنهم الثمينيُّ أحصى عشرة أشرط للساعة؛ وذكر منها نزول عيسى وخروج الدجال، ورأى أن أحاديثها صحاح ومتضافرة، وقد رواها الموافق والمخالف، فلا ينبغي أن يتوانى المرء في الإيمان والتسليم بها؛ لأنها أخبار وردت عن الصادق وتدخل في الإمكان العقلي<sup>(6)</sup>، وأحمد اطفيش يعلن عن عيسى عليه السلام أنه حي الآن، وسينزل، ويرى أن هذا هو المشهور الصحيح<sup>(7)</sup>، وعن الدجال أنه ثابت عند إباضية المغرب كما هو ثابت عند المحدثين والقوم، وأغلظ الكلام في حق من استتبع مُنكره، ذلك لأنه أمر يسوغُ فيه الخلاف، وقال في مُنكره: "مَّا أنكره إلا لعدم ثقة المُخبرين به"<sup>(8)</sup>، ووجدنا من المغاربة عثمان السوفي<sup>(1)</sup> وهو ينظر في إمكان إسناد فعل ربوبي إلهي

(1) السعدي، قاموس الشريعة، ج6، ص140، 141.

(2) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج6، ص199.

(3) هو عبد الملك بن صفرة، عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، عالم فقيه وحافظ ثقة من علماء العراق، من آثاره؛ روايات أبي صفرة عن الهيثم عن الربيع بن حبيب عن ضمام عن جابر بن زيد التابعي. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص299.

(4) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج6، ص123.

(5) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج1، ص123.

(6) الثميني، معالم الدين، ج2، ص170.

(7) اطفيش، هيميان الزاد إلى دار المعاد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م، ج5، ص250.

(8) اطفيش، هيميان الزاد إلى دار المعاد، ج13، ص173.

لمخلوق، قال وهذا تماما كما "يُذكر في قصة الدجال لعنه الله، والله أعلم بصحة ذلك"<sup>(2)</sup>، فالسوفي مغربي إلا أننا نلاحظه توقف في أمر الدجال ووكل علمه إلى الله تعالى.

وبالنسبة لنزول عيسى عليه السلام فعلى غرار من توقف أو أثبت، احتج فريق المنكرين بعدم وجود أدلة قرآنية نصية تحكي نزول عيسى عليه السلام، فكل ما استند عليه المثبتون من الشواهد القرآنية تعتبر عندهم تأويلات لا تتماشى مع روح القرآن الكريم ومقاصده وقواعد لسانه المبين، ومن ثم فلم يبق للمثبت إلا الروايات<sup>(3)</sup>.

وهناك وجهة أخرى -يمكن إضافتها إلى المواقف السابقة- تَمَثَّلُهَا بعض الأوائل والمعاصرين من الإباضية في قضية المسيح الدجال تحديدا، حيث أولوا الحديث النبوي الصحيح في مسند الربيع بن حبيب الأمر بواجب التعوذ والتحصن من شر الدجال، أنه هو جنس الدجل في كل عصر ومصر، لا على أنه دجال موصوف محدد الماهية، ويرون أن الدجل صفة ذميمة لصيقة بالذين يُحَدِّثُونَ في الدين أمورا تقصم فقارُهُ، وتحرفه عن مضمونه الأصيل، ويأتون بالعجائب والغرائب التي ما أنزل الله بها من سلطان، وقد يصل بهم الأمر إلى ادعاء النبوة، وقد أيدوا منحاهم التأويلي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «... وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ»<sup>(4)</sup>، ومن سار على ذلك النحو من المتقدمين أبو الحسن البسيوي<sup>(5)</sup> فيما نقله عنه صاحب لباب الآثار: "مسألة: الشيخ أبو الحسن: ما تقول في الدجال، أله صفة أم لا؟ قال: كل الفسقة دجاجلة فلا أدري الذين تصفونه"<sup>(6)</sup>، وقد سلك من المعاصرين أحمد الخليلي منهج التأويل مؤيدا له بقرائن أخرى، وقدم نماذج من الدجالين في الحاضر والماضي؛

(1) هو عثمان بن خليفة السوفي (نسبة إلى بلاد سوف بالجزائر) أبو عمرو، عاش في القرن السادس الهجري، عالم إباضي بارز، نشأ في عصر ازدهرت فيه الحركة العلمية بوارجلان (ورقلة حاليا)، وكان من رفاقه يوسف الوارجلاني (ت: 570هـ) وأبو عمار عبد الكافي (ت: 570هـ). من آثاره: كتاب 'السؤالات'، رسالة في الفرق. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية، ج2، ص287، 288.

(2) السوفي عثمان بن خليفة، السؤالات، مخطوط، ورقة 75.

(3) الخليلي، فتاوى العقيدة، ج1، ص420. وينظر: أحمد الخليلي، برهان الحق، ج8، ص172.

(4) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث: 3609، ج4، ص200.

(5) هو علي بن محمد البسيوي (نسبة لقرية بسيا في عمان) أبو الحسن، أحد كبار علماء الإباضية في القرن الرابع الهجري، من مؤلفاته: كتاب 'الجامع' في أربعة مجلدات، كتاب 'سبوغ النعم'، 'سيرة البساني'. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص319.

(6) البوسعيدي مهنا بن خلفان، لباب الآثار، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م، ج1، ص203.

طالباً المسلم في هذا الزمان أن يتعوذ بربه من شرهم المستطير وخطرهم الجسيم<sup>(1)</sup>، وذلك بعد أن حكم على أحاديث الدجال بوصف الآحاد، لما اكتنفته من الاضطراب الكبير والتناقض العجيب، مما يستبعد أن تكون متواترة<sup>(2)</sup>، والقضيتان 'نزل عيسى عليه السلام' و'خروج المسيح الدجال' العقديتان إذا لم يكن للمذهب الإباضي فيهما موقف واحد، ولم ترتقيا إلى درجة القطع، فإنه من اللازم أن يعذر كل واحد الآخر في موقفه، كان نفيًا أو إثباتًا، وسواء داخل المذهب الإباضي أو خارجه، من دون تضليل أو تحطئة، طالما أن في الأمر لا تعارض مع كليات الدين وما علم منه بالضرورة<sup>(3)</sup>.

وبعد الذي تقدم نجمل القول في النقاط التالية:

● طبقاً لما رأيناه في مسألتَي نزول عيسى عليه السلام وخروج المسيح الدجال؛ نقول إن الإباضية اختلفوا فيما ثبت بالحديث المشهور، فمنهم المثبت، ومنهم المتوقف، ومنهم المنكر، ومنهم المكتفي بالصحيح مع تأويله.

● اتفق العلماء على ظنية المسألتين وعدم ثبوتهما بدرجة التواتر المفيد للقطع.

● كل الرؤى مقبولة في المذهب الإباضي دون تعصب أو رفض للآخر، بل رأينا أن مَنْ أُثبت الدجال قد بلغ به الأمر إلى أن يدافع عن منكره بقوله: "ومن قَبَّحَ مُنْكَرَهُ قَبَّحَهُ اللَّهُ"<sup>(4)</sup>.

### المطلب الثالث: مصدرية الإجماع

العمليات والعقائد والأخلاق في الفكر الإباضي تستنبط وتؤصل من مصادر ثلاثة؛ الكتاب والسنة والإجماع<sup>(5)</sup>؛ والذي يهمننا هنا هذا الأخير، فالإجماع محتج به في مسائل الاعتقاد، ومن نماذج ذلك في كتبهم أن "دليل كونه -عجل- متكلمًا، فإجماع الأنبياء والرسل وإجماع المسلمين أيضا وإن اختلفوا في تفسير الكلام"<sup>(6)</sup>، وكما أنهم أيضا لا يراعون ما يُعْتَرَضُ عليهم حينما يخالفون إجماعا في مسألة ثبتت عندهم بالدليل القطعي من كتاب أو سنة متواترة؛ لأن العبرة عندهم بما تلقوه مباشرة من مرجعية الكتاب من خلال دلالاته الواضحة البينة، ولا يكثرثون بما يُمَلَى عليهم أنه إجماع تم انعقادُه في قرون ماضية؛ ويظهر هذا جليا في مناقشة السالمي مخالفه في تسمية المصّر على كبريته وخلوده في النار عندما اعترض عليه بأن

(1) الخليلي، برهان الحق، ج8، ص153، 154، 168، 169.

(2) الخليلي، برهان الحق، ج8، ص168.

(3) الخليلي، فتاوى العقيدة، ج1، ص425، 429.

(4) اطفيش، هيميان الزاد إلى دار المعاد، ج13، ص173. ملاحظة: لا يوافق الباحث على هذا الأسلوب في التعبير.

(5) السالمي عبد الله بن حميد، بهجة الأنوار، تح: اللجنة العلمية بموقع بصيرة [www.baseera.net](http://www.baseera.net)، مكتبة خزائن الآثار،

سلطنة عمان، ط1، 2016م، ص76، 77.

(6) الثميني، معالم الدين، ج1، ص209.

أحاديث الأحاد لا تتعارض مع الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين فأجابهم بأنا "لا نسلم انعقاد الإجماع على مدعاه، وأنى له بدعوى الإجماع وهذا الكتاب العزيز وهذه السنة المطهرة يناديان على خلاف مدعاه، أينعقد إجماع على خلاف نص؟ أيكون إجماعاً بلا مستند من كتاب أو سنة؟ ألهم أن يشرعوا من تلقاء أنفسهم؟"<sup>(1)</sup>.

والإجماع في المنظور الإباضي له تحديدان؛

● **الأول:** "ما أجمع عليه المهاجرون والأنصار من السنن والشرائع قبل افتراق الأمة، فمن خالف ذلك في الحال والسير؛ فقد خلع ربة الإسلام من عنقه؛ لأنه يقال: نجا من اتبع وهلك من ابتدع، ولا يوجد الهدى في خلافهم"<sup>(2)</sup>.

إن مثل هذا الإجماع يجد فيه الإباضية أنفسهم إلى جنب جميع المسلمين بدون استثناء في حظيرة واحدة، متفقين على المعلومات من الدين بالضرورة، مما نقل بالتواتر؛ ويصفونه بأنه "إجماع تستوي فيه العامة والخاصة كأعداد الصلوات والزكاة"<sup>(3)</sup>، ويقول عنه ابن أبي نبهان (ت: 1847م): "هو إجماع ذاتي لم ينعقد بسبب اجتماع العلماء عليه؛ كفرض كل صلاة مكتوبة بالإجماع أئمن فرض على من كلف بأدائهن"<sup>(4)</sup>، و"حُكْمُ" جاحدِ الشيء المجمع عليه المعلوم من الدين حتى أنه كالأمر الضروري مشرُكٌ كالصلاة"<sup>(5)</sup>.

● **الثاني:** التحديد الشائع في علم أصول الفقه الإسلامي ويعرفُ باتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور الشرعية<sup>(6)</sup>، وصفة هؤلاء المجتهدين أن يكونوا متدينين بما لا يتخالف مع قطعيات المذهب الإباضي في العقائد، وغير مرتكبين لآثام على حسب الظاهر، ويفيد هذا قول السالمي:

(1) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص509، 510.

(2) ابن سلام لواب اللواتي، بدء الإسلام وشرائع الدين، تح: فيرنز شفارتز، وسالم بن يعقوب، فرانز شتاينر، فيسبادن ألمانيا، دط، 1986م، ص81.

(3) السوي، السؤالات، مخطوط، 86ظ.

(4) الخروصي ناصر بن جاعد، تنوير العقول في علم قواعد الأصول، تح: فهد السعيدي وآخرون، ذاكرة عمان، سلطنة عمان، ط1، 2019م، ص210.

(5) اطفيش، شامل الأصل والفرع، ج1، ص9.

(6) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج2، ص65. وينظر: اطفيش، شامل الأصل والفرع، ج1، ص9.

وأهله المجتهد المتبع ... فيخرج الفاسق المبتدع<sup>(1)</sup>

فإن اجتمع هؤلاء على حكم معين فلا يضير خلاف غيرهم، وينعقد إجماعهم. فمثلا قد قال أحدهم فيما ترجح عند الإباضية من انقطاع صلاة من مر بين يديه الحائض والجنب وغيرهم: "على ذلك أجمع عامة فقهاء أصحابنا، ولا يلتفت إلى خلاف من خالفنا من المبتدعين"<sup>(2)</sup>.

وإن تؤمل شرطهم وجدنا هذا النوع الإجماع هو إجماع جزئي محلي في أطر ضيقة ينطبق على المذهب الواحد، ولعل أفضل مثال في الجانب الفقهي قضية الرفع والضم في الصلاة؛ يقول العوتبي<sup>(3)</sup>: "أجمع أصحابنا على ترك رفع اليدين في الصلاة؛ لأشياء صحت عندهم"<sup>(4)</sup>.

وبين السالمي أن مثل هذا النوع من الإجماعات ليس ملزما بشيء، وحثه ظنية، وليس ثمة إجماع يحكم بفسق مخالفه إلا ما أجمعت عليه "الأمة عالمها وجاهلها ومؤمنها وفاسقها ومُحْفُها ومبتدعها"<sup>(5)</sup> في إشارة إلى التحديد الأول المذكور آنفا مما يسمى المعلوم من الدين بالضرورة، فَمَا "دون هذا فالإجماع حجة ظنية"<sup>(6)</sup>، وأكد على أنه متى لم ينضبط الإجماع الكلي في الأمة بمختلف فرقها ففي الأمر سعة ورحابة، فلا تفسيق وتشريك، وذلك في قوله: "فما وقع فيه الخلاف أنه إجماع أم غير إجماع فليس بحجة قطعية اتفاقا"<sup>(7)</sup>.

(1) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج2، ص74، 75. وينظر: بيير كوبرلي، مدخل إلى: دراسة الإباضية وعقيدتها، تر: عمار الجلاصي، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط1، 2010م، ص239.

(2) الكندي محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م، ج12، ص40.

(3) هو أبو المنذر سلمة بن مسلم من أهل عوتب؛ إحدى نواحي ولاية صحار في سلطنة عمان، عاش بين القرن الخامس والسادس الهجري، فقيه إباضي لغوي نسابة. من آثاره: موسوعته الفقهية 'الضياء' في أربعة وعشرين جزءا، 'الإبانة' في اللغة، 'الأنساب'. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص206، 207.

(4) العوتبي سلمة بن مسلم، كتاب الضياء، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1991م، ج5، ص151.

(5) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج2، ص78.

(6) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج2، ص78.

(7) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج2، ص66.



## المبحث الثاني: عند المدرسة الأشعرية

راعى في تناولي للمنهجية الأشعرية في تقرير العقائد ما تعارفوا عليه في الكتابة الكلامية، من أنهم يولون أهمية قصوى قبل الشروع في تحرير المسائل لتصنيف ما يستدل به عقلا دون النقل، وما يستقل به النقل لوحده، وما يمكن أن يشتركا فيه الاثنان، فابتدأت في المطلب الأول بذكر الدليل العقلي والنقلي والمراد بهما، والمساحات التي يستفرد بها كل واحد منها، وفي المطالب الباقية تناولت نظرة الأشاعرة إلى القرآن الكريم من حيث دلالاته، وإلى السنة من حيث ثبوتها على وجه التفصيل ودلالاتها، وإلى الإجماع كدليل معتمد في تأطير الاعتقاد وصبغه بالقوة والشرعية.

## المطلب الأول: الدليل العقلي والنقلي

استعمل الأشاعرة الدليل العقلي فيما يتوقف ثبوت المعجزة عليه، كوجود الله تعالى وصفاته الذاتية كالقدرة والإرادة ومخالفة الحوادث وامتناع قيام الحوادث به ونبوة محمد ﷺ، "إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور"<sup>(1)</sup>. واستعملوا الدليل النقلي فيما لم يتوقف ثبوت المعجزة عليه كأخبار المصير والملائكة وغيرها، وفي مواطن محددة كصفة الكلام والرؤية وغيرها جمعوا بين الدليلين؛ أي العقلي والنقلي<sup>(2)</sup>.

إن مهمة العقل الكبرى تنحصر في الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته الواجبة وتجريده من صفات النقص، ثم "على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقول في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي أيضا باستحالاته"<sup>(3)</sup>.

فإذا الحجة على قول الأشاعرة إما أن تكون عقلية أو نقلية، وفي العقلية يشترطون أن تكون برهانية (أحد أقسامها)، والبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية<sup>(4)</sup>، وهو المعتمد في تصحيح العقائد الدينية<sup>(5)</sup>، والمقدمات اليقينية القطعية عددها سبع:

- الأوليات: ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين.
- قضايا قياساتها معها: نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج.

(1) الإيجي، المواقف، ج1، ص205.

(2) الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دار السعادة، مصر، دط، 1950م، ص337، 338.

(3) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، د م ن، ط1، 1993م، ص6.

(4) السنوسي محمد بن يوسف، شرح السنوسية الكبرى، تح: أبو أحمد بلكرد بوكعب، دار البصائر، الجزائر، دط، 2011م، ص184.

(5) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، ص188.

- المشاهدات: ما يحكم به العقل بمجرد الحس.
- التجربات: ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار.
- الحدسيات: كعلم الصانع لإتقان فعله.
- المتواترات: ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب.
- الوهيمات في المحسوسات: نحو كل جسم في جهة.
- وأما المقدمات الظنية أربع:
- المسلمات: تقبل في الاستدلال دون طلب برهان، على أنها مبرهنة في موضع آخر
- المشهورات: اتفق عليها الجم الغفير
- المقبولات: تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب
- المقرونة بالقرائن: كنزول المطر لوجود السحاب<sup>(1)</sup>.

وأما الحجة النقلية 'كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ' فمن حيث دلالاتها؛ هل تفيد القطع أو الظن؟ ذهب الرازي والإيجي وسعد الدين التفتزاني إلى أن حصول اليقين لا يكون إلا باقترانها بقرائن مشاهدة أو متواترة<sup>(2)</sup>.

هذا وقد صرح أبو الحسن الأشعري بمصادر الاستدلال على قضايا الديانة؛ بقوله: "فإن قال لنا قائل: أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون؟ نقول له: قولنا الذي نقول، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب ربنا ﷻ، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به عبد الله أحمد بن حنبل -نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به المعتدين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين، ورحمة الله عليه، من إمام مقدم وجليل، معظم وكبير"<sup>(3)</sup>؛ وتبعه في ذلك الباقلاني؛ معتبرا أن "الأدلة التي يُدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة وما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد وحجج

(1) الإيجي، المواقف، ج 1، ص 196-200.

(2) ينظر: الرازي فخر الدين محمد بن عمر، المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط 3، 1997م، ج 1، ص 390، 391، 408. الإيجي، المواقف، ج 1، ص 209. التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1996م، ج 1، ص 240.

(3) الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عباس صباغ، دار النفائس، د م ن، ط 1، 1994م، ص 34، 35.

العقول"<sup>(1)</sup>؛ والملاحظ في مقالهما ذكر مصادر العقيدة الإسلامية بشكل عام دون تفصيل. فإذا على حسب ما تقدم الدليل عند الأشاعرة على نوعين: العقلي والنقلي، فالعقلي له مساحاته الخاصة، ويقينيتها أو ظنيته على حسب نوع مقدماته، فإن كانت يقينية أنتجت يقينا، وإن كانت ظنية أنتجت ظنا، والثاني يندئ من حيث انتهى الأول، وقد يجتمعان، والنقلي ظني في دلالاته، ويُفيدُ اليقين إذا احتفت به قرائن مشاهدة أو متواترة.

### المطلب الثاني: مصدرية القرآن الكريم

ما يهمننا من القرآن الكريم في شأن استنباط المعتقد مسألتا المحكم والمتشابه لا غير، ومظاههما كتب أصول الفقه وتفسير القرآن الكريم.

يرى الغزالي أن أصح ما قيل في المحكم هو "المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال" أو "ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا على ما ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف"، وأصح ما قيل في المتشابه كونه "ما تعارض فيه الاحتمال" أو ما يعبر عنه "الأسماء المشتركة كالقرء" أو "ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله"<sup>(2)</sup>، وإلى نحوهما مال الآمدي<sup>(3)</sup>.

والرازي أضفى على بياهما الصبغة العقلية كعامل رئيسي للفصل بينهما، فحدد الآيات التي يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية أو التي تقوم الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها بالمحكمة، وأما التي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي الثبوت والانتفاء، فيكون من حقه التوقف، فهو المتشابه<sup>(4)</sup>، والمختار عند الجويني أن المحكم "ما عُلِمَ معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجل" <sup>(5)</sup> ووضح جنس المجل بذكر أفرادهم؛ كالمبهم، والمشترك، وغيره<sup>(6)</sup>.

في ثنايا النقاشات الكلامية الأشعرية مع مخالفهم يلحظ أنهم دائما ما يطالبون مخالفهم بالدليل القطعي؛ أي المحكم المتضح معناه؛ لأن الظواهر غير محتج بها في العقائد، ولكونها مدفوعة بالتأويل

(1) الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، د م ن، ط2، 2000م، ص19.

(2) الغزالي، المستصفى، ص85.

(3) الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، ج1، ص166.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص144.

(5) الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، ج1، ص155.

(6) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص153، 154.

والمعارضة؛ وعلى سبيل المثال يقول الآمدي معاييا طريقة استدلال مخالفية: "وأما ما ذكره من الآيات: فظاهرة غير قطعية، والتمسك بالظاهر في موضع القطع، واليقين غير مفيد، ثم هي مؤولة ومعارضة"<sup>(1)</sup>، ويكون أيضا خارج دائرة الإجمال والاحتمال، ويبرز الجويني هذا الشرط بقوله: "ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال، أو يتصدى للإجمال"<sup>(2)</sup>.

فالنص القرآني المؤسس لعقيدة قطعية عند الأشاعرة يشترط فيه الوضوح التام ويكون خاليا من الإجمال والتطرق للاحتمال، بله التشابه، وهو الإحكام الذي بينوه في مدونتهم الأصولية مستدلين بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7].

يرى الرازي أن كل طائفة في الدنيا ادعت أن القرآن الكريم دستورؤها ومرجعها إلا وجعلت ما يتطابق منه مع آرائها محكما وما خالفت فيه غيرتها متشابهة، وزعم أن الفيصل والحل المناسب لهذه الإشكالية هو إعمال العقل، وقدم مثلا لذلك بـ "استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد، فإنه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى، وثبت متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا، فحينئذ يبطل ذلك التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيتته، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وإن كثرت استدلالا بالمتشابهات"<sup>(3)</sup>، ويضيف الرازي معيارا آخر لتوليد الانسجام بين المحكم والمتشابه في كلام الله تعالى يكمن في أن المتشابهات "إنما تصير مفهومة بإعانة المحكمات" باعتبارها أمما لها<sup>(4)</sup>.

ومن خلال ما سبق من بيان المحكم والمتشابه عند الأشاعرة؛ يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

- المحكم هو ما كان مفهوما بذواته ولم يحتج إلى غيره، والمتشابه درجات في الغموض والخفاء.
- يتألف التعارض بين المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، ويتفادى التراسق بتهمة اتباع المتشابه حينما يعطى للعقل قسطه المعتبر من التفكير والبرهنة، ويستعان بالنص المحكم في فهم المتشابه.
- ما اعتمده الأشاعرة من آراء عقدية كانت مستمدة من أصول كتاب الله تعالى ومحكماته، فضلا عن كونها مؤيدة بالأدلة العقلية القاطعة.

(1) الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، أبنكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 2004م، ج2، ص244، 421.

(2) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص271، وينظر أيضا: ص408.

(3) الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص143، 144.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص142.

### المطلب الثالث: مصدرية السنة

احتج الأشاعرة بالسنة النبوية في باب السمعيات وتوسعوا في الأخذ بها؛ كمسألة الشفاعة وعذاب القبر وأشراط الساعة، بينما ترك أهل النظر منهم الاستدلال بها في صفاته "إذا لم يكن لما انفرد منها أصل في الكتاب أو الإجماع"<sup>(1)</sup>، وأما ما وافقهما فلا حرج في إيراده، وذلك لاشتراطهم القطع واليقين في الأدلة العقدية، وهذا لا يعني أنهم أبطلوا الاستشهاد بالسنة في الاعتقاد كلية، بل رأوا أن غير المتواتر منها يفيد الظن، واحتجوا به.

في هذا الفرع نحاول البسط في نظرة الأشاعرة إلى السنة التي تصلح للاحتجاج في الاعتقاد على سبيل القطع واليقين، وهل مناهجهم في ذلك تباعدت؟ أو تقاربت؟ أو توافقت مع غيرهم من السلفية والإباضية؟ وما حكمهم على الأحاديث الصحيحة بين دفتي البخاري ومسلم من حيث درجة الثبوت؟ وهل يمكن أن يوجد فيها ما يخالف القرآن الكريم ويتصادم معه ابتداءً؟

### الفرع الأول: الحديث المتواتر

#### عند الأصوليين:

من مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين كما هو مقرر في الدرس الأصولي؛ المتواترات، وذلك كالعلم بوجود مكة ووجود الشافعي وعدد الصلوات الخمس<sup>(2)</sup>، وقد بين فخر الدين الرازي 'التواتر' في اصطلاح العلماء بأنه "خَبَرُ أَقْوَامٍ بَلَّغُوا فِي الكَثْرَةِ إِلَى حَيْثُ حَصَلَ العِلْمُ بقولهم"<sup>(3)</sup>، وقرر أيضا أن العلم الحاصل - عند الجمهور - عقيب خبر التواتر ضروري خلافا للجويني والغزالي وغيرهم<sup>(4)</sup>.

وبين الرازي أن للتواتر شرائط معتبرة يجب أن تتوفر فيه:

1- أمران بالنسبة للسامعين:

✓ ألا يكون السامع عالما بما أُخبرَ به اضطرارا؛ لأن تحصيل الحاصل محال.

✓ ألا يكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر.

2- أمران بالنسبة للمُخبرين:

✓ أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه؛ لأن غير الضروري يجوز دخول الالتباس فيه، فلا جرم لا يحصل العلم به.

(1) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تح: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، السعودية، ط1، 1993م، ج2، ص200.

(2) الغزالي، المستصفى، ص37. وينظر: الإيجي، المواقيف، ج1، ص197، 198.

(3) الرازي، المحصول، ج4، ص227.

(4) الرازي، المحصول، ج4، ص230، 231.

✓ العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم؛ فإنه لا عدد يُفرض إلا وهو غير مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم.

وهذه الشرائط في حالة إذا ما أخبر المخبرون عن مشاهدة، وإن نقلوا عن قوم آخرين فالواجب حصول هذه الشرائط في كل تلك الطبقات، وَيُعَبَّرُ عن ذلك بوجوب استواء الطرفين والواسطة. وأضاف ملحظاً هاماً في المُخْبِرِينَ ألا وهو عدم الحاجة إلى اعتبار أحوالهم والبحث عنها، بل يجب أن يعتبر السامع حال نفسه، فإذا حصل له العلم بمخبر تلك الأخبار صار محجوجاً بها<sup>(1)</sup>. ويقسّمهُ أهلُ الأصول إلى لفظيٍّ ومعنويٍّ؛ فأما الأول ما تواتر بلفظ واحد، والثاني: ما تواتر فيه قدر مشترك من المعنى؛ وروي بالفاظ مختلفة<sup>(2)</sup>.

هذا ما تتداوله كتب الأصول واستقرت عليه، وإذا جئنا إلى الشافعي (ت: 204هـ) باعتباره الحائز على قصب السبق في التدوين الأصولي في المدرسة السنية؛ فنجده قد قسّم الأخبار على نمط آخر إلى: - السنة المجتمع عليها؛ التي لم يختلف فيها أهل الإسلام مما لم يرد في كتاب الله تعالى، وتتناقل جيلاً بعد جيل أمة بعد أمة؛ كمثال صلاة الظهر أربع، ويسميتها بـ: علم العامة؛ ويقول عنه: "لا تلقى أحداً من المسلمين إلا وجدت علمه عنده، ولا يَرُدُّ منها أحدٌ شيئاً على أحد"<sup>(3)</sup>، وتعادل القرآن الكريم في الإحاطة في كونها "حَقٌّ في الظاهر والباطن"<sup>(4)</sup>.

ووافقه في هذا القسم ابن حزم مسمياً إياه بالمتواتر؛ إذ يقول: "خبر تواتر؛ وهو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي ﷺ، وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه؛ لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذي أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا صحة مبعث النبي ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة وعدد الصلوات وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة وغير ذلك مما لم يبين في القرآن تفسيره"<sup>(5)</sup>. يقول الشافعي في بيان حكم مخالفة نص الكتاب البين والسنة المجتمع عليها: "فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك في واحد منهما، ومن امتنع عن قبوله استتيب"<sup>(6)</sup>.

(1) الرازي، الحصول، ج4، ص258-268.

(2) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة، د م ن، دط، دت، ج2، ص631.

(3) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، جماع العلم، دار الآثار، د م ن، ط1، 2002م، ص21.

(4) الشافعي، جماع العلم، ص20.

(5) ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، دت، ج1، ص104.

(6) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبة الخلي، مصر، ط1، 1940م، ص460.

- خبر الخاصة؛ وهو ما سوى خبر العامة "قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد"<sup>(1)</sup>، ويطلق عليه علم الخاصة؛ وقد عرفه لناظره بقوله: "علم السابقين والتابعين من بعدهم إلى من لقيت (يقصد محاوره) تختلف أقاويلهم وتباين تباينا بينا فيما ليس فيه نص كتاب يتأولون فيه"<sup>(2)</sup>، ولا تعادل القرآن الكريم في الإحاطة كما السنة المجتمع عليها في الحكم بها؛ بل هي حق في الظاهر دون الباطن؛ لأنه "قد يمكنُ الغلطُ فيمنَ رَوَى الحديثَ"<sup>(3)</sup>.

وقد وضع أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ) مراد الشافعي من خبر الخاصة بتقسيمه إلى ثلاثة أنواع؛ ويهمننا هنا النوع الأول؛ لأنه "نوع اتفق أهل العلم بالحديث على صحته، وهذا على ضربين:

- أحدهما أن يكون مروياً من أوجه كثيرة وطرق شتى حتى دخل في حد الاشتهار، وبُعْدَ من توهم الخطأ فيه أو تَوَاطُؤَ الرواية على الكذب فيه، فهذا الضرب من الحديث يحصل به العلم المكتسب، وذلك مثل الأحاديث التي رويت في القدر والرؤية والحوض وعذاب القبر وبعض ما روي في المعجزات والفضائل والأحكام فقد روى بعض أحاديثها من أوجه كثيرة.

- الضرب الثاني أن يكون مروياً من جهة الأحاد، ويكون مستعملاً في الدَعَوَات والترغيب والترهيب وفي الأحكام"<sup>(4)</sup>.

ويقول الشافعي في بيان حكم مخالفة خبر الخاصة: "فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة ... فالحجة فيه عندي أن يَلْزَمَ الْعَالِمِينَ حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدل، لا أن ذلك إحاطةً كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله، ولو شك في هذا شك لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك - إن كنت عالماً - أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدل، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم"<sup>(5)</sup>.

#### عند المحدثين:

صرح ابن الصلاح (ت: 643هـ) وهو المدون الأول في علم مصطلح الحديث بأن المتواتر الذي قَعَدَ لَهُ أَهْلُ الْفَقْهِ وَأَصُولُهُ لَا يَدْكُرُهُ الْمَحْدِثُونَ باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، ويرى في تقديره أن ذلك لعدم

(1) الشافعي، الرسالة، ص461.

(2) الشافعي، جماع العلم، ص21.

(3) الشافعي، الرسالة، ص600.

(4) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تح: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م، ج1، ص32.

(5) الشافعي، الرسالة، ص462.

اختصاصهم بتلك الصناعة، وأنه يكاد لا يوجد في رواياتهم، وأتى بتعريفه كما هو في المدونات الأصولية بأنه "الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه"، ثم قال معلقاً على من سئل عن إبراز مثال للمتواتر بتلك الشروط الفائقة في الإحكام والدقة "أعياء تَطْلُبُهُ"<sup>(1)</sup>، ويقول ابن أبي الدم الشافعي (ت: 642هـ)<sup>(2)</sup> فيما نُقِلَ عنه: "ومن رام من المحدثين وغيرهم ذكر حديثٍ عن النبي ﷺ (متواتر)، وجدت فيه شروط (المتواتر) الآتي ذكرها، فقد رام مُحَالاً..."، ثم قال بعد ذكر شروط المتواتر كما عند الأصوليين: "ومثل هذا لا يقع في الأحاديث النبوية"<sup>(3)</sup>، ويقول أبو بكر الحازمي (ت: 584هـ)<sup>(4)</sup>: "وإثباتُ التواتر في الأحاديث عسر جدا سيما على مذهب من لم يعتبر العدد في تحديده"<sup>(5)</sup>.

وقد وافق ابنُ حجر فيما ذهب إليه ابن الصلاح من أنَّ الحديث المتواتر في التنظير الأصولي "ليس من مباحث علم الإسناد؛ إذ علمُ الإسناد يُبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه؛ لِيُعْمَلَ به أو يُتْرَكَ من حيث: صفاتُ الرجال وصيغُ الأداة، والمتواتر لا يُبحث عن رجاله، بل يُجِبُّ العملُ به من غير بحث"<sup>(6)</sup><sup>(7)</sup>، ويقول السخاوي (ت: 902هـ) متابعا ابن حجر في عدم اختصاص علم الحديث بالمتواتر المعروف عند

(1) ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث 'مقدمة ابن الصلاح'، تح: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، دط، 1986م، ص 267، 268. وقد تابع النووي ابن الصلاح في جميع تقاريره الواردة في المتن. ينظر: النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، التقريب والتيسير، تح: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1985م، ص 85.

(2) هو إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الهمداني الحموي، شهاب الدين، أبو إسحاق، المعروف بابن أبي الدم، ولد سنة 583هـ، مؤرخ وفقهه، من علماء الشافعية. من آثاره: التاريخ المظفري، تدقيق العناية في تحقيق الرواية، أدب القاضي. توفي: 642هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 23، ص 125، 126.

(3) الزبيدي أبو الفيض محمد مرتضى، لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985م، ص 17، 19.

(4) هو محمد بن موسى بن عثمان بن موسى بن عثمان بن حازم الحازمي الهمداني الشافعي، ولد سنة 548هـ، محدث، حافظ، مؤرخ، نسابة، فقيه. من آثاره: عجلة المبتدي، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، سلسلة الذهب. توفي سنة 584هـ. ينظر: الداودي محمد بن علي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ج 2، ص 262، 263.

(5) الحازمي أبو بكر محمد بن موسى، شروط الأئمة الخمسة، تح: محمد زاهد الكوثري، القدسي، دمشق، دط، 1927م، ص 28.

(6) أعاد جلال الدين السيوطي العبارة الأخيرة السابقة من قول ابن حجر في قوله: "يُجِبُّ العملُ به من غير بحثٍ عن رجاله". السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج 2، ص 627.

(7) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، زهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، دن، ط 1، 2002م، ص 197، 198.



الأصوليين: "وليس المتواتر المعروف في الفقه وأصوله من مباحثنا، وشرطه عدد لا انحصار له بممتنع تواطؤهم على الكذب، أو وقوعه منهم اتفاقاً، كل طبقه كذلك، ومستند ابتدائه الحس، ويستفيد سامعه العلم بصدقه"<sup>(1)</sup>.

ويمكننا أن نتساءل فيما إذا كان التواتر بالتنظير الأصولي غير مستعمل في علم الحديث، فبأي معنى نفهم توظيف المتقدمين من أهل الحديث لمصطلح التواتر؟ وتكمن الإجابة عن هذا السؤال من خلال ما اغترض علي ابن الصلاح بما نقله العراقي (ت: 806هـ)؛ حيث قال: "وقد اعترض عليه بأنه قد ذكره -أي الحديث المتواتر-: أبو عبد الله الحاكم، وأبو محمد ابن حزم، وأبو عمر ابن عبد البر، وغيرهم من أهل الحديث. والجواب عن المصنف: أنه إنما نفى عن أهل الحديث ذكره باسمه المشعر بمعناه الخاص، وهؤلاء المذكورون لم يقع في كلامهم التعبير عنه بما فسره الأصوليون، وإنما يقع في كلامهم: أنه يتواتر عنه ﷺ كذا وكذا، أو أن الحديث الفلاني متواتر، وكقول ابن عبد البر في حديث المسح على الخفين: إنه استفاض وتواتر. وقد يريدون بالتواتر: الاشتهار، لا المعنى الذي فسره به الأصوليون"<sup>(2)</sup>؛ ولذلك قال ابن حجر عن المتقدمين: "وخبر الواحد عندهم ما لم يبلغ درجة المشهور"<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من أن الحديث المتواتر بالضوابط الأصولية والمستوى العالي من الصرامة هو خارج عن الصناعة الحديثية كما رأينا سالفاً؛ لكونه لا يبحث فيها عن أحوال رجاله ولا يلتفت إلى دراسة متنه؛ إن وجد له متن؛ لكننا سنجد هناك من علماء الحديث من حاول أن يجد له مثالا ولو واحداً، ومنهم من ادعى وجوده بكثرة وانتقد غيره بقلّة الاطلاع، وهكذا...

فابن الصلاح رأى حديثاً واحداً يمكن أن تصدق عليه مواصفات التواتر عند الأصوليين وهو: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ»<sup>(4)</sup>، وأما ابن حجر ذهب إلى أن ما ادّعاه ابن الصلاح من أن المتواتر -بالتنظير الأصولي- يعزُّ وجوده فيما يُروى من الأحاديث باستثناء حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ»، وما ادّعاه غيره من العدم؛ نشأ عن قلة اطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على كذب، أو

(1) السخاوي محمد بن عبد الرحمن، التوضيح الأبرر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، تح: عبد الله بن محمد عبد الرحيم، مكتبة أضواء السلف، ط1، 1998م، ص50.

(2) العراقي زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1969م، ص266.

(3) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، النكت على كتاب ابن الصلاح، تح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، السعودية، ط1، 1984م، ج1، ص242.

(4) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث 'مقدمة ابن الصلاح'، ص269.

يَحْضُلُ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا"<sup>(1)</sup>، ثم قال: "ومن أَحْسَنِ ما يُقَرَّرُ به كَوْنُ المتواتر موجودًا وجودَ كَثْرَةٍ في الأحاديث؛ أَنَّ الكُتُبَ المشهورةَ المُتداولةَ بأيدي أهل العلم شرقًا وغربًا، المقطوعَ عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها، إذا اجتمعت على إخراج حديثٍ، وتعددت طرقه تعددًا تُحيل العادةَ تواطؤهم على الكذبِ، إلى آخر الشروط؛ أفاد العلمَ اليقينيَّ بصحته إلى قائله، ومثل ذلك في الكتب المشهورة كثيرًا"<sup>(2)</sup>، وتعقب السيوطي (ت: 911هـ) عبارته تلك بقوله: "صدق شيخ الإسلام (أي ابن حجر) وبر، وما قاله هو الصواب الذي لا يمتري فيه من له ممارسة بالحديث واطلاع على طرقه، فقد وصف جماعةً من المتقدمين والمتأخرين أحاديث كثيرة بالتواتر منها: حديث نزل القرآن على سبعة أحرف، وحديث الحوض، وانشقاق القمر، وأحاديث الهرج والفتن في آخر الزمان"<sup>(3)</sup>.

وفي نظر الباحث -على حسب ما أتيج له- قد يكون أبو حامد الغزالي ممن فتح الأبواب لعلماء الحديث وأجازهم في أن يجدوا متواترات على المقاس الأصولي؛ حيث قال بعد أن ضرب للتواتر أمثلة كوجود الأنبياء ووجود البلاد والقرآن الكريم: "أما في غير القرآن فيغمض مدرك ذلك جيدًا، ولا يستقل بإدراكه إلا الباحثون عن كتب التواريخ، وأحوال القرون الماضية، وكتب الأحاديث، وأحوال الرجال، وأغراضهم في نقل المقالات"<sup>(4)</sup>.

هذا وقد عملت طائفة من علماء الحديث على إثبات نظرية ابن حجر التي ترى أن المتواتر موجودٌ بكثرة عند مَنْ لَهُ نصيبٌ معتبر من الاطلاع؛ وذلك بتأليفهم مصنفاتٍ متخصصةٍ في الأحاديث المتواترة؛ منها: الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة لجلال الدين السيوطي، نظم المتناثر من الحديث المتواتر لمحمد الكتاني (ت: 1926م)<sup>(5)</sup>، وغيرها. وهذه المحاولات لم تكن متوافقة فيما بينها، فقد اختلفت في عدد الأحاديث؛ وذلك راجع لتباينهم في وضع شروط التواتر 'اللفظي والمعنوي' توسعا وتضييقا، وقد ظهرت

(1) ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص 47، 48.

(2) ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص 48.

(3) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، إتمام الدراية لقراء النقاية، تح: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، د م ن، ط 1، 1985م، ص 47.

(4) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تح: محمود بيجو، دار البيروتي، د م ن، ط 1، 1993م، ص 70.

(5) هو جار الله أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني الشريف الحسني، ولد سنة 1857م بفاس، فقيه ومحدث ومؤرخ، له تأليف كثيرة؛ منها سلوة الأنفاس، تحفة الأكياس فيمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس. توفي 1926م. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2003م، ص 619، 620.

ملاحظ ذلك التفاوت المنهجي في تقريراتهم؛ من ذلك قول محمد بن صادق السندي (ت: 1773م)<sup>(1)</sup> فيما نقله عنه الكتاني: "وقد تساهل السيوطي في الحكم بالتواتر، فحكم على عدة من الأحاديث بذلك"<sup>(2)</sup>، وقد بلغ الأمر إلى ذكر ما اختلف في وضعه وكذبه أنه متواتر؛ كوجود الأبدال، فحكّم عليه ابن الجوزي (ت: 597هـ) بالوضع، وأما السيوطي مال إلى تواتره<sup>(3)</sup>. وفيما يلي نسجل بعض النتائج التي وصلنا إليها في مسألة الحديث المتواتر بين الأصوليين والمحدثين؛ ثم نقدم تعليقاتنا عليها:

### النتائج:

- 1- أمثلة المتواتر بالمفهوم الأصولي؛ الصلوات الخمس وعدد الركعات... تنطبق عليه الشروط التي تواضع عليها أهل الأصول.
- 2- الشافعي قسم الأخبار إلى خبر العامة (السنة المجتمع عليها التي لا يوجد فيها خلاف بين الأمة) وخبر الخاصة الذي يمكن الغلط فيمن روى الحديث كما صرح، والأمثلة التي قدمها أبو بكر البيهقي - بلغت حد الاشتهار كما في تعبيره - كالرؤية والحوض وعذاب القبر وغيرها جعلها من صنف خبر الخاصة؛ وأبعد فيها احتمال أن يتوهم فيها الخطأ وتواطؤ الكذب، وجعل فيها العلم مكتسبا لا ضروريا.
- 3- الحديث المتواتر بشرائط الأصوليين والفقهاء الفائقة في الضبط لا يوجد له ذكرٌ في علم الحديث بشهادة ابن الصلاح.
- 4- أكدت العبارات التالية لعلماء الحديث "أعياء تطلبه"، "رام محالا"، "عسر جدا" أن هناك صعوبة بالغة في إيجاد حديث متواتر بالتقعيد الأصولي.
- 5- ظهور محاولات لإثبات وجوده في المدونات الحديثية؛ بعضُها مُقلِّل كابن الصلاح، وأخرى مكثرة؛ كابن حجر ومن وافقه.
- 6- عدم التوافق الكلي من جميع الجهات بين علماء الحديث في تحديد الأحاديث المتواترة.

### التعليق:

- 1- نعم هناك فرق بين المتواتر في الاصطلاح الأصولي والاصطلاح الحديثي؛ لكن الأجدر بالملاحظة

(1) هو أبو الحسن الصغير محمد بن صادق السندي، ولد سنة 1713م بالسند، من المشتغلين بالحديث. له 'شرح النخبة' في أصول الحديث، و'شرح جامع الأصول' لابن الأثير، كتب منه مجلدا ولم يتمه. توفي سنة 1773م. الزركلي، الأعلام، ج6، ص160.

(2) الكتاني محمد بن جعفر، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تح: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، ط2، دت، ص8.

وينظر: السندي محمد بن صادق، بحجة النظر 'شرح نخبة الفكر'، مخطوط، جامعة الرياض، السعودية، ص15.

(3) السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، ص220.

هل ثبت الأصوليون على شرائطهم وقبلوا من المحدثين إلا ما وافقها؟ الجواب لا، في مقابل اعتراف علماء الحديث المتقدمين بعجزهم على أن يأتوا بمتواترات تضاهي النموذج الأصولي، وتطور الأمر بعد ذلك إلى اقتراح جملة من الأحاديث المتواترة؛ نلاحظ انسياق الأصوليين مع المحدثين وتقبلهم لبعض الأحاديث المتواترة؛ ومجربنا هنا مثالٌ لفخر الدين الرازي الأصولي المتكلم الذي سبق وأن رأينا شروطه للتواتر؛ حيث لما ذكر اعتراض المعتزلة على شفاعة الرسول لأهل الكبائر من أمته أثبتت بالحديث الأحادي الظني، قال: "أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مروياً بالآحاد إلا أنها كثيرةٌ جداً، وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة، فيصير هذا المعنى مروياً على سبيل التواتر"<sup>(1)</sup>، ففي عبارته أن ما حكمت به الصناعة الحديثية يتوافق - في نظره هو - مع شرائط التواتر المنظر لها في علم أصول الفقه، وهذا يعطينا أن ما تخالف فيه الأصوليون والمحدثون في تحديد ماهية التواتر لم يبق خلافاً حقيقياً بينهما، بل سرعان ما آل إلى توافق بينهما، وذلك بإرخاء الأصوليين شيئاً من العنان؛ ولا أدل على ذلك تجاوز الرازي في مثال الشفاعة السابق لشرطية استواء الطرفين والواسطة، فحكم بقبوله ولو أنه مروى بالآحاد<sup>(2)</sup>، وكذا تجاوزه قيد العلم الذي يفيد الخبر المتواتر أنه ضروري؛ ولكنه في الحقيقة نظرياً مكتسب لا يتم إلا بعد البحث عن أحوال الرجال ومتابعة الأسانيد وغير ذلك، ويمكن الاختلاف فيه لإمكان الغلط فيمن روى الحديث - كما صرح الشافعي -؛ لأنه من خبر الخاصة<sup>(3)</sup>، وأما خبر العامة لا يختلف فيه المسلمون بتاتا.

2- يُوقنُّ الأشاعرةُ بأنَّ الشفاعَةَ حقٌّ قطعي ثبت بالتواتر المعنوي ولها ما يؤيدها من القرآن الكريم - كما يرون-؛ والمخالف فيها فاسق مبتدع؛ ولكن لا يصلون إلى تكفيره بل يعتبرونه متأولاً كما سيأتي باستفاضة واسعة في الفصل الرابع عند موقفهم العقدي على الفرق المخالفة، وهذا مما يدل مرة ثانية أنهم يصنفونها في خبر الخاصة وليس في خبر العامة الذي يكفر ناكراً وجاحده؛ كمن ينكر عدد الركعات الصلوات خمس مثلاً.

### الفرع الثاني: الحديث الآحادي

قرر الغزالي أن الآحاد هو ما لم يبلغ حد التواتر المفيد للعلم؛ أي لم يصل مرتبة القطع واليقين التي لا

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص503.

(2) وهذا سائغ لدى بعض علماء الحديث ولا يرون في ذلك بأساً؛ أن يكون الحديث أصله آحادي ثم يشتهر بعد الطبقة الأولى؛ كمثل 'حديث إنما الأعمال بالنيات'. ينظر: صبحي إبراهيم الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1974م، ص150.

(3) من خلال التمثيل الذي قدمه أبو بكر البيهقي على خبر الخاصة سالفاً؛ كالرؤية والحوض...؛ يجعلنا نرجح أن حديث الشفاعة كذلك من خبر الخاصة، وتنطبق عليه أحكام الشافعي.

يخالطها أدنى ريب من حيث الثبوت والصدق، وَتَبَّهَ مَنْ تَقَيَّدَ بِلَفْظَةِ "الآحاد" واعتبر أن ما رواه الخمسة والستة خارجا عن نطاق الآحاد بأنه قد أخطأ ما قرره الأصوليون والمحدِّثون، فالصواب كل ما ليس متواترا فهو آحادي، ويقتضي هذا أن الحديث الآحادي لا يفيد العلم<sup>(1)</sup>، وأستاذه إمام الحرمين الجويني انتقد على بعض الحنابلة وكتبة الحديث ادعاءهم أن خبر الواحد يفيد العلم، وَوَصَّفَهُ مَنْ الْحَزْبِي الَّذِي لَا يَخْفَى مَدْرَكَهُ عَلَى ذِي لُبٍ<sup>(2)</sup>.

وإلى مثل ذلك الرأي ذهب النووي أيضا وقال: "الذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدِّثين والفقهاء وأصحاب الأصول أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها ويفيد الظن ولا يفيد العلم"<sup>(3)</sup>، وَرَدَّ عَلَى الْقَائِلِينَ بِإِفَادَةِ الْآحَادِ الْعِلْمَ بِأَنَّهُمْ مَكَابِرُونَ لِلْحَسَنِ؛ لِاحْتِمَالِ تَطَرُّقِ الْغَلَطِ وَالْوَهْمِ وَالْكَذِبِ إِلَيْهِ<sup>(4)</sup>.

فإِذَا قَاعِدَةُ الْأَشَاعِرَةِ النَّظَرِيَّةِ فِي الْحَدِيثِ الْآحَادِيِّ تَرَى بِمَا أَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْ دَرَجَةَ التَّوَاتُرِ فَإِنْ إِفَادَةُ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ الْيَقِينِي مَسْلُوبَةٌ مِنْهُ، وَتَصْنَفُهُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي خَانَةِ الظَّنِّ الْوَاسِعَةِ أَعْلَاهَا غَلْبَةُ الظَّنِّ الرَّاجِحِ الْقَوِيِّ، وَأَدْنَاهَا الشُّكُّ الْمُحْتَمَلُ لِلصَّدَقِ وَالْكَذِبِ.

لكن في الحقيقة قاعدتهم تلك لم تنزل في واقع الأمر بشكل حربي، بل نجد لها مخارج ومستثنيات، جعلت نوعا من الحديث يرقى إلى مصف درجة التواتر حكما مع اختلاف في تقدير أحكام الإنكار؛ وهو الحديث المستفيض أو المشهور أو الملتقى بالقبول أو المحتف بالقرائن، على الرغم من تصريح المتكلمين أن أصله يبقى آحاديا.

وَمَنْ سَبَقَ إِلَى الْقَوْلِ بِقَطْعِيَّةِ الْخَبَرِ الْمُتَلَقَى بِالْقَبُولِ وَالْمُسْتَفِيزِ فِي الْأُمَّةِ أَبُو إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَائِينِي (ت: 418هـ) وابن فورك (ت: 406هـ)، نقل عنهما رأيهما إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان بقوله: "وذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله قسما آخر بين التواتر والمنقول آحادا وسماه المستفيض وزعم أنه يقتضي العلم نظرا... وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك رحمه الله: الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصدقه"<sup>(5)</sup>.

وتبعهم في ذلك عبد القاهر البغدادي حيث قال: "وأما الخبر المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد فإنه يشارك التواتر في إيجابه للعلم والعمل، ويفارقه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون علما مكتسبا نظريا،

(1) الغزالي، المستصفى، ص 116.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 231.

(3) النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1972م، ج 1، ص 131.

(4) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 1، ص 132.

(5) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 223.

والعلم الواقع عن التواتر يكون ضروريا غير مكتسب"<sup>(1)</sup>، ومن الأمثلة التي ساقها إبرازا لهذا النوع أحاديث الشفاعة والحساب والحوض والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين في القبر، وقد بالغ به الأمر إلى أن يصدر حكم التكفير على منكرها<sup>(2)</sup> رغم إقراره -على حسب ما سبق- أن العلم الواقع عنه يكون علما مكتسبا نظريا، يختلف من عالم إلى عالم، على حسب القدرة والقدر الذي بلغه من الأخبار، والصحيح أن إنكار الآحاد ليس كفرا بإجماع الأمة كما صرح بذلك شارح الموقف السيد شريف الجرجاني<sup>(3)</sup>.

والرازي في سياق الرد على المعتزلة الذين احتجوا بأن الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد إلا الظن في المسائل القطعية غير جائز؛ عدّ الخبر الذي جاء بطرق كثيرة وبينها قدر مشترك واحد وإن كان في أصله مرويا بالآحاد كأحاديث خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة، من قبيل التواتر الذي يكون حجة، ونسب ذلك إلى أصحابه من الأشاعرة<sup>(4)</sup>.

وابن حجر قعد لقطعية الحديث المحتف بالقرائن في علم مصطلح الحديث بقوله: وقد يقع فيها -أي في أخبار الآحاد المنقسمة إلى: مشهور، وعزيز، وغريب- ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار؛ كأن يكون الحديث الآحادي في الصحيحين -البخاري ومسلم- فتحتف به القرائن التالية:

- جالتهما في هذا الشأن

- تقدّمهما في تمييز الصحيح على غيرها

- تلقّي العلماء لكتائيهما بالقبول

أو أن يكون الحديث مشهورا له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل، أو الحديث المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين كأن يرويه أحمد بن حنبل ويشاركة فيه غيره عن الشافعي أو مالك بن أنس<sup>(5)</sup>.

وإلى هنا يمكننا القول إن قطعية الحديث المتلقى بالقبول والمحتف بالقرائن وإفادته العلم هو رأيي في المدرسة الأشعرية؛ لكن هل المدرسة أطبقت عليه بجميع أطيافها وفتراتها؟ الجواب أن هناك من خالف وانتقد، واستقر على رأي الظنية وعدم إفادة العلم، وعلتهم في ذلك أنه إذا كان قد أجمع على قبول الآحادي الظني في العمل (المجال التعبدي الفقهي) فهذا لا يعني ترقيته إلى درجة القطع بصحته وجعله في مرتبة المتواتر، ومن أولئك:

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 313.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 314.

(3) الإيجي، المواقف، ج 3، ص 572.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 503.

(5) ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص 58-63.

● يقول الباقلاني (ت: 403هـ): "إجماع الأمة على العمل به لا يدل على صدق راويه وصحته"<sup>(1)</sup>، فالتلقي بالقبول لا يعدل به إلى اليقينية والجزم بصحته، وإنما يبقى على حاله الأصلي وهو الظنية. ونقل الجويني عبارة للباقلاني يقول فيها: "قال القاضي: لا يحكم بصدقه وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً؛ فإن تصحيح الأئمة للخبر مجرى على حكم الظاهر فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرها مما يريعه المحدثون فإنهم يطلقون فيه الصحة ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه"<sup>(2)</sup>.

● ردّ الجويني زعم أبي إسحاق الإسفرائيني في أن الخبر الأحادي المستفيض والمجمع عليه - وهو منطقة وسط بين المتواتر والمنقول آحاد - ينصرف من الظنية إلى العلم النظري بقوله: "وهذا الذي ذكره مردود عليه؛ فإن العرف واطراد الاعتقاد لا يقضي بالصدق فيه ولا نرى وجهاً في النظر يؤدي إلى القطع بالصدق، نعم ما ذكره مما يغلب على الظن الصدق فيه، فأما أن يفرضي إلى العلم به فلا"<sup>(3)</sup>.

● رفض الغزالي أن يكون الإجماع مستنداً للقطع فيما حقه الظن؛ يقول مجلباً ذلك: "وما ذكره من انعقاد الإجماع على العمل وكونه دليلاً على صدق خبر الواحد ليس كذلك، فإن قيل: لا تجتمع الأمة على الضلالة، قلنا: ما اجتمعوا على صدقه، بل اجتمعوا على العمل به... والمختار في التقسيم أن يقال الخبر المعلوم صدقه على القطع ما استجمع شرائط التواتر"<sup>(4)</sup>، وحد التواتر كما يرى الغزالي هو ما لا يتطرق إليه الشك كوجود الأنبياء ووجود البلاد، ويشيع في جميع الأعصار دون أن ينقص عدد التواتر في عصر، وشروطه يصعب دركها في غير القرآن الكريم؛ كالمستفيض الذي قد يظن أنه متواتر<sup>(5)</sup>.

فإدّاً يتبين لنا من خلال ما سبق أن المتقدمين كابن فورك وأبي إسحاق الإسفرائيني وعبد القاهر البغدادي ومن تبعهم كالرازي وابن حجر رجحوا إعلاء الأحادي من مرتبة الظنية إلى مرتبة القطعية والصدق الجازم إذا ما استفاض وتلقي بالقبول واحتفت به القرائن، وآخرون كالباقلاني والجويني والغزالي والنووي أبقوه آحادياً لكن مع غلبة الظن في صدقه.

في الفرع الموالي نضع كتابي صحيح البخاري ومسلم في ميزان الأشاعرة كعمل تطبيقي كشفني لرؤيتهم في الحديث المتلقى بالقبول، ومبدئياً سيكون لنا موقفين تبعا لما قرر في الفرع السابق، وقد اخترنا

(1) الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط2، 1998م، ج3، ص180.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص223.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص223.

(4) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1998م، ص335.

(5) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص70.

الصحيحين لكونها من أعلى الأنواع في شروط التصحيح كما هو معلوم في علم الحديث.

### الفرع الثالث: أحاديث الصحيحين 'البخاري ومسلم'

يقرر الأشاعرة أن المرويات الأحادية لا يمكن أبداً أن تجاري المتواتر الساطع صدقه، لاحتمالية خطأ الراوي وسهوه ونسيانه وما يعترضه من لوازم البشرية التي لا يستطيع الفكك عنها، يقول الجويني: "إذا تبين إمكان الخطأ فالقطع بالصدق مع ذلك محال"<sup>(1)</sup>، وبناء على هذا الأمر رأى المحققون والأكثرين -على حسب النووي- أن ما جاء في الصحيحين "يفيد الظن ما لم يتواتر"<sup>(2)</sup>، وفي شرحه على صحيح مسلم قال: "وذهب بعض المحدثين إلى أن الأحاد التي في صحيح البخاري أو صحيح مسلم تفيد العلم دون غيرها من الأحاد، وقد قدمنا هذا القول وإبطاله في الفصول"<sup>(3)</sup>.

والرازي لا يرى وجهاً لغلط باب الانتقاد على ما جاء به البخاري ومسلم، ويعتبرهما مجتهدين لهما فضل كبير على الأمة إلا أنهما قد يخطئان وقد يصيبان، فإذا ما حوى كتابيهما على منكرات وضلالات وبدت ظاهرة للعالم المجتهد؛ قطع بعدم إسناد ذلك إلى رسول الله ﷺ؛ ويقول: "أما البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتيهما، فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول ﷺ إلى زماننا فذلك لا يقوله عاقل، غاية ما في الباب أنا نحسن الظن بهما وبالذين روي عنهم، إلا أنا إذا شاهدنا خبراً مشتملاً على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول ﷺ قطعنا بأنه من أوضاع الملاحظة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين"<sup>(4)</sup>.

والزركشي (ت: 794هـ) صَوَّبَ نَقْدَهُ إلى الذين قَطَعُوا بثبوت أحاديث البخاري ومسلم عن رسول الله ﷺ، وَصَحَّحَ لهم أَنَّ الاتفاق لم يقع على قطعتيهما بل على جواز العمل بهما، وذلك لا يتنافى مع اعتقاد أن "ما فيهما مظنون الصحة"<sup>(5)</sup>.

وخرج عن السكة ولي الله الدهلوي (ت: 1762م)<sup>(6)</sup> وزعم أن ما في الصحيحين "من المتصل

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 231.

(2) النووي، التقريب والتيسير، ص 28.

(3) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 1، ص 132.

(4) الرازي فخر الدين محمد بن عمر، أساس التقديس في علم الكلام، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1995م، ص 129.

(5) الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي، د م ن، ط 1، 1994م، ج 6، ص 115.

(6) هو أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين، المعروف بشاه ولي الله الدهلوي الهندي الحنفي الأشعري، ولد سنة 1703م بـ: دلهي، له مصنفات عديدة؛ منها: حجة الله البالغة، الإنصاف في أسباب الاختلاف، البدور البازغة. توفي سنة 1762م.



المرفوع صحيح بالقطع"، وحكم على من هونهما وثَلَمَهُمَا بالابتداع والخروج عن سبيل المؤمنين<sup>(1)</sup>. خلاصة رأي الأشاعرة في الصحيحين؛ أنّ ما تواتر فيهما حكموا عليه بالقطع في ثبوته، وما سواه من المروي الأحادي ما دون سقف التواتر جعلوه مظنوناً بظن راجح غالب، فضلاً عما استوفى شروطهما في السنن والمسانيد، وفيما يتعلق بجاهزية الفكر الأشعري لانتقاد المنظومة الحديثية التي جاء بها البخاري ومسلم؛ فإن الرازي يحتفل أن يتضمن كتابهما شيئاً من الضلالات يمكن بعده رده ونكرانه وإزاحته. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هل ما اعتُمدَ صحته في شتى الكتب الحديثية وتم تداوله بين أهل العلم لقرون طويلة يمكن أن يتبدى فيه تعارض حقيقي مستجد مع النص القرآني غير الذي ظهر للرواة الأوائل أثناء تنقيتها وتخليصها من الموضوع والضعيف؟ أم النصوص الحديثية قد أغلق بابها مباشرة بعد جهود البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وليس للأمة اليوم أن تستعيد النظر فيها من جديد؟ وإذا كانت الإجابة بالنعم، فلماذا الرازي الذي عاش في أواخر القرن السادس هجري بمدة طويلة تفصل عن زمن جمع الأحاديث وغربلتها يصرح أنّه "إذا شاهدنا خبراً مشتملاً على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول ﷺ قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن ترويحاتهم على أولئك المحدثين"<sup>(2)</sup>؟ والجواب عن هذه الإشكالية في المدرسة الأشعرية سيكون في رحاب العنصر التالي.

#### الفرع الرابع: علاقة الحديث الصحيح بالقرآن الكريم

وَجِدَ أَنَّ الأشاعرة قعدوا لمسألة احتمال تعارض الخبر بالكتاب، وجعلوا ذلك من ضوابط التمييز بين المكذوب والصحيح، فالخطيب البغدادي رتب عدة شروط يجب أن يستوفىها الخبر الأحادي الذي رواه الثقة المأمون متصل الإسناد ليتم قبوله؛ منها: "أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة"<sup>(3)</sup>، والغزالي جعل من مؤشرات ما يعلم كذبه من الأحاديث "ما يخالف النصّ القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة"<sup>(4)</sup>.

والرازي أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] استند

ينظر: محمد زياد التكلة، الشاه ولي الله الدهلوي، www.alukah.net، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/14

.08:52

(1) ولي الله الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تح: السيد سابق، دار الجيل، لبنان، ط1، 2005م، ص232.

(2) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص129.

(3) الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، تح: عادل الغزالي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 2000م،

ج1، ص354.

(4) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص113.

في رفض تقديم القياس على النص؛ على قاعدة ترك الحديث المخالف للكتاب، فقال: "روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإلا ذروه»<sup>(1)</sup> ولا شك أن الحديث أقوى من القياس، فإذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس أولى به"<sup>(2)</sup>. والنووي قرر قاعدة عرض الآحاد على القرآن الكريم بقوله: "ومتى خالف خبر الآحاد نص القرآن أو إجماعا وجب ترك ظاهره"<sup>(3)</sup>.

والزرکشي وضع شروطا في تصحيح متن الحديث؛ منها: "ألا يكون مخالفا لنص مقطوع بصحته"<sup>(4)</sup>. وأحمد الغماري (ت: 1960م)<sup>(5)</sup> يقول: "فكم من حديث صححه الحفاظ وهو باطل بالنظر إلى

(1) لم أجد هذا اللفظ. روي الحديث عند الإباضية من طريق ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «إِنَّكُمْ سَتَخْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَيِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي». الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، باب: أمة محمد ﷺ، رقم الحديث: 40، ج 1، ص 17. وروى الطبراني الحديث بلفظ مختلف في المعجم الكبير من طريق عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال: «سُئِلَتِ الْبُهُودُ عَنْ مُوسَى فَأَكْثَرُوا وَزَادُوا، وَنَقَصُوا حَتَّى كَفَرُوا، وَسُئِلَتِ النَّصَارَى، عَنْ عَيْسَى فَأَكْثَرُوا فِيهِ وَزَادُوا، وَنَقَصُوا حَتَّى كَفَرُوا، وَإِنَّهُ سَيَفْشُوا، عَنِّي أَحَادِيثُ فَمَا أَنَاكُمْ مِنْ حَدِيثِي فَأَقْرَءُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَاعْتَبِرُوا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط 2، دت، رقم الحديث: 13224، ج 12، ص 316. قال عنه الهيثمي: "رواه الطبراني في الكبير وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث" الهيثمي علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، دط، 1992م، ج 1، ص 415. وروى الدارقطني من طريق علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّهَا تَكُونُ بَعْدِي رِوَاةٌ يَرُوُونَ عَنِّي الْحَدِيثَ، فَأَعْرِضُوا حَدِيثَهُمْ عَلَى الْقُرْآنِ فَمَا وَافَقَ الْقُرْآنَ فَخُذُوا بِهِ، وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ» وقال عنه: "هذا وهم والصواب عن عاصم، عن زيد، عن علي بن الحسين، مرسلا عن النبي ﷺ" الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر، السنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2004م، كتاب الأقضية والأحكام، كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري، رقم الحديث: 4476، ج 5، ص 373. وروى الترمذي الحديث من طريق الحارث أنه قال: "مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث فدخلت على علي، فقلت: يا أمير المؤمنين، ألا ترى أن الناس قد خاضوا في الأحاديث، قال: وقد فعلوها؟ قلت: نعم، قال: أما إني قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً». فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ...»"، وقال عنه: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال". الترمذي، السنن، كتاب: فضائل القرآن، باب: ما جاء في فضائل القرآن، رقم الحديث: 2906، ج 5، ص 173.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 10، ص 116.

(3) النووي أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، د م ن، دط، دت، ج 4، ص 342.

(4) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 6، ص 250.

(5) هو أحمد بن محمد بن الصديق الغماري المغربي، الفقيه المحدث، المالكي الأشعري، ولد سنة 1901م، أجزى من طرف شيوخ كثيرين؛ منهم محمد بن جعفر الكتاني. خطط لثلاث ثورات ضد الاستعمار الإسباني، وانتهت الثالثة بالسجن لمدة تزيد عن ثلاثة سنوات، صاحب التصانيف الكثيرة؛ منها: إبراز الوهم المكون من كلام ابن خلدون، إحياء المقبور بأدلة بناء المساجد

معناه ومعارضته للقرآن أو السنة الصحيحة أو مخالفة الواقع والتاريخ"<sup>(1)</sup>.

فالأشاعرة يرون عدم البأس في القول بعرض الحديث الأحادي على القرآن الكريم إذا تبين وجه حقيقي للمخالفة والمصادمة، وذلك لاستحالة أن يستوي المظنون بالقطعي، بينما هناك من وُجِدَ قد صدَّ أبواب الاجتهاد في النقد الحديثي، وزكى جميع المرويات المصححة من قبل المحدثين القدامى، وادعى أنه لا وجه للتعارض بين السنة الصحيحة والكتاب البتة، ويدل على ذلك شهادتهم الصريحة الراضية لنظرية العرض مطلقاً؛ ومن أولئك:

- الزركشي نفسه بعد أن قرر قاعدة عرض الحديث على القرآن كما رأينا سابقاً، سارع إلى نقضها وقال: "لا يجب عرض الخبر على الكتاب"، وعنده أن قاعدة العرض قد التزم بها جماهير الحنفية<sup>(2)</sup>.

- بين تقي الدين السبكي (ت: 756هـ) في معرض تعامل المذهب الشافعي مع السنة عموماً بمنهج القبول كلية إذا صحت أسانيدُها؛ أنَّ "الأحاديث الصحيحة ليس فيها شيء له معارض متفق عليه، والذي يقوله الأصوليون من أن خبر الواحد إذا عارضه خبر متواتر أو قرآن أو إجماع أو عقل، إنما هو فرض، وليس شيء من ذلك واقعا، ومن ادعى ذلك فليبينه حتى نرد عليه، وكذلك لا يوجد خبران صحيحان من الأحاد متعارضان بحيث لا يمكن الجمع بينهما، والشافعي قد استقرأ الأحاديث وعرف أن الأمر كذلك وصرح به في غير موضع من كلامه، فلم يكن عنده ما يتوقف عليه العمل بالحديث إلا صحته، فمتى صح وجب العمل به؛ لأنه لا معارض له"<sup>(3)</sup>، ثم عرج إلى كشف منهج مالك وأبي حنيفة، اللذين لكل منهما أصول وقواعد يعرضان عليها الأحاديث، ويحكمان عليها بالمخالفة حين التعارض.

من خلال ما تقدم نخلص إلى أن في المدرسة الأشعرية رأين متقابلين متعاكسين:

- الأول: يحتل أن يتعارض الخبر الأحادي الوارد في الصحاح مع القرآن الكريم تعارضاً حقيقياً فيقدم الكتاب على السنة.

- الثاني: يحيل أن يصطدم ما صححه جهابذة الحديث وثبتوه في مدوناتهم مع القرآن الكريم، ولا يجد

والقباذ على القبور، إتخاف الحفاظ المهرة بأسانيد الأصول العشرة. توفي سنة 1960م. أحمد بن الصديق الغماري 'العلامة المحدث'، [www.taree5com.com](http://www.taree5com.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 12:49 2021/05/14.

(1) الغماري أحمد بن الصديق، المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير، دار الرائد العربي، بيروت، دط، 1982م، ص137.

(2) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج6، ص263.

(3) السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، تح: كيلاني محمد خليفة، مؤسسة قرطبة، د م ن، دط، دت، ص115.

بدا لفكرة العرض أصلا.

### المطلب الرابع: مصدرية الإجماع

إجماع المسلمين يحتفي بمكانة خاصة في الفكر الأشعري؛ إذ يعدُّ من المراجع المعول عليه للحكم عند الاختلاف<sup>(1)</sup>، ويقصدون بمصطلح الإجماع "اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية"<sup>(2)</sup>، وهو غير محصور عندهم في مذهب عقدي أو فقهي، وبه يكون أفراد الأمة الإسلامية كلهم منخرطون في عقد ذلك الإجماع، ومعنيون به، ومما هو معلوم أن ما أطبقت عليه الأمة من عند آخرهم لا يدعى إلا معلوما من الدين بالضرورة؛ كاتفاق المسلمين بشتى مذاهبهم الفقهية والعقدية على أن "الصلوات خمس وأن صوم رمضان واجب"<sup>(3)</sup>، فهما ضروريان كوضوح الشمس في رابعة النهار، لا يستطيع إنكارهما إلا جاحد. وتحديدهم للإجماع بذلك الوصف يقضي أن أية قضية كانت عقدية أو فقهية لم تكن معلومة من الشرع بالضرورة واختلفت فيها كلمة المسلمين لا ينعقد فيها الإجماع، فضلا عن أن يدعى فيها إجماع الأغلبية؛ لأنه في نظر الأشاعرة أنَّ "الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل"<sup>(4)</sup>.

ومصادق ذلك التصور حول الإجماع اتفاق نظار الأشاعرة على أن خلاف المبتدع الذي لم تصل بدعته إلى حد الردة عن الإسلام والكفر الصريح معتبر، ولا تعتقد بسببه رابطة الإجماع؛ لأنه منتسب إلى أمة محمد ﷺ وهو من أهل القبلة، ومن وقفنا عليه من أئمة الأشاعرة يجلي مثل هذا الأمر:

- الجويني؛ حيث يقول: "والمبتدع إن كفرناه لم نعتبر خلافه ووفاقه، وإن لم نكفره فهو من المعتبرين إذا استجمع شرائط المجتهدين، وقد قبل الشافعي شهادة أهل الأهواء ولم ينزلهم منزلة الفسقة"<sup>(5)</sup>.

- وأبو حامد الغزالي في قوله: "المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر، بل هو كمجتهد فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر"<sup>(6)</sup>.

- وفخر الدين الرازي في قوله: "اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين من أهل القبلة في مسائل الأصول؛ فإن لم نكفرهم اعتبرنا قولهم؛ لأنهم إذا كانوا من المؤمنين ومن الأمة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة، وإن كفرناهم انعقد الإجماع بدوئهم"<sup>(7)</sup>.

(1) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 40.

(2) الغزالي، المستصفى، ص 137.

(3) الغزالي، المستصفى، ص 137.

(4) الغزالي، المستصفى، ص 146.

(5) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 266.

(6) الغزالي، المستصفى، ص 145.

(7) الرازي، المحصول، ج 4، ص 180.

ولحرصهم الشديد على اعتبار خلاف المبتدع غير الكافر زادوا اعتبارا له حتى بعد موته، وانطفاء بدعته، واندثار فكره، يقول الغزالي مبينا ذلك: "إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الإجماع دونه، فلو مات لم تصر المسألة إجماعا خلافا لبعضهم"<sup>(1)</sup>.

وحاصل ما سبق أنّ الآراء العقديّة التي انتهت إليها البحث الأشعري وخالف فيها فرقا أخرى لا يدعون فيها إجماع الأمة؛ لأن مخالفيهم من أهل النظر والاجتهاد هم من أهل القبلة، وخلافهم مقدر ومعتبر، وكذلك لا يعني باعتبار خلافهم أنهم يقبلون جميع الأقوال الموجودة في الأمة بتناقضاتها وتضارباتها ويسعونها، بل لهم أصول عقديّة ثبتت بالدليل القطعي، ويعتقدون أنها الحق وغيرها باطل، ويكفي أن مخالفيهم قد سموهم مبتدعة - كما تقدم - أحدثوا أمورا في الدين بتأويلاتهم واجتهاداتهم في النصوص الشرعية.

(1) الغزالي، المستصفى، ص 155.

## المبحث الثالث: عند المدرسة السلفية

يحصُرُ ابن تيمية تلقي الأمور الخبرية الثابتة 'مسائل العقيدة الإسلامية' من ثلاثة مصادر لا أكثر: الكتاب والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، ويرى عدم وجود ما يتخالف فيهما مع العقل الصريح؛ لأن ما ناقضه يعد أمراً باطلاً، ويستحيل أن يوجد باطلاً في المصادر الثلاثة، بل غاية ما هنالك أن تتضمن ما قد يتعسر على الأذهان فهمه على بعض الناس، أو يستنبطون منه معنى باطلاً<sup>(1)</sup>.

فالكتاب والسنة والإجماع مظان للأخبار العقائدية، يتسم جميعها بالحق المطلق، ولا يمكن بحال أن تخالف تقرير العقل الصريح المنسجم مع نفسه، وكل من ادعى تناقضاً أو تضارباً مع العقل فهو إما غير مؤهل وناقص كفاءة في دراسة النصوص الشرعية، أو أنه قد اقتحم التفسير وأتى بالعجائب والغرائب.

ولا شك أن إضفاء صفة الحق على القرآن فهو أمر متفق عليه بين الأمة الإسلامية، ولا يحتوي شروى نقير من باطل؛ لكن من حيث فهمه فهناك الفُهوم الصحيحة وهناك الفُهوم الباطلة، وأما وصف السنة بمختلف مصادرها بالحق في باب العقائد فهو محل خلاف، ولا يتفق معه الأشاعرة ولا الإباضية، وكذلك الإجماع أيضاً، وكل ذلك سنتبين منه لاحقاً بحول الله تعالى.

## المطلب الأول: مصدرية القرآن الكريم

القرآن الكريم يحتل الصدارة في تأسيس العلوم، ومنها أصول الاعتقاد، ويدل لهذا الموقف المنهجي رمي ابن تيمية جميع مخالفي مذهب السلف بتهمة مجانبة النص القرآني، وأنها السبب الأكبر في أخطائهم العقيدية، في قوله: "إن كل علم دين لا يطلب من القرآن فهو ضلال كفساد كلام الفلاسفة والمتكلمة والمتصوفة والمتفكها"<sup>(2)</sup>، وكذا ما ظهر منه أن عقيدته السلفية التي خالف فيها المتكلمين لها ما يؤسسها قرآنياً بدلالة بينة على مراده، وهذا ما صرح به عندما نقد الجويني في دعواه أن دلالات القرآن على معتقد المدرسة السلفية ظنية فقال: "فدعواه أن دلالة القرآن والأخبار على ذلك ليست قطعية، يخالفه في هذه الدعوى أئمة السلف... فإن عندهم النصوص على ذلك قطعية"<sup>(3)</sup>، وأكد ابن تيمية في موضع آخر أن القول بإثبات الصفات المناقض لما زعمه النفاة قد دل عليها كلام الله ورسوله بـ "دلالة بينة"<sup>(4)</sup>.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 490.

(2) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط 1، 1983م، ج 1، ص 21.

(3) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط 1، 2005م، ج 1، ص 347، 348.

(4) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط 2، 1991م، ج 5، ص 214.

## الفرع الأول: المحكم والمتشابه

نظرة مذاهب الإسلام قاطبة إلى أن القرآن محكم ومتشابه من حيث التصنيف الإجمالي؛ لم تختلف كذلك عند المدرسة السلفية، فقد حُكي عن بعض العلماء أن المحكم ما تأويله تنزيله، ويفهم المراد منه بظاهره، وأنَّ المتشابه ما استفرد الله بتأويله<sup>(1)</sup>، وابن تيمية يرى التشابه هو بمعنى تعدد المعاني للفظ الواحد، وقد استغرق حتى آيات الصفات وآيات المعاد، وأما تخصيص تأويله بالله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لا يعني عدم البحث في معانيه، فالمعنى معلومٌ جلي محكم البيان عند العلماء، والتأويل؛ أي: علم حقيقة الشيء في الخارج وكيفيته التي هي عليها فمجهولة عند البشر ولا يعلمها إلا الله تبارك تعالى<sup>(2)</sup>، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنه بالضرورة ستكون آيات الصفات كلها محكمة عند المدرسة السلفية، بل "من أبين الكتاب إحكاماً"<sup>(3)</sup>، وعند مخالفيهم من أهل التأويل تكون متشابهات، وهو الأمر الذي أثبتته ابن قيم الجوزية من أن الصحابة لم يؤثر عنهم جعل آيات الصفات من المتشابهات، وكيف يقبل أنها من المتشابه ولم يحك عنهم تنازعهم في شيء منها؟<sup>(4)</sup>.

والمنهجية التي سلكوها في إعطاء التفسير الأنسب للمتشابه هي الرد إلى محكم الكتاب، ليضمنوا بذلك تصديق الكتاب بعضه بعضاً وعدم تضاربه، ومما يدل على ذلك تعييبهم على مخالفيهم معارضتهم للأحاديث الاعتقادية الصفاتية وردّها بإحدى الطريقتين الفاسدتين؛ بالمتشابه من القرآن أو السنة، أو بجعل المحكم متشابهاً تعطيلاً لدلالته<sup>(5)</sup>.

إن طريقة رد المتشابه إلى المحكم معروفة وشائعة في جميع المذاهب الإسلامية، وإنما الإشكال الحاصل ما هو المتشابه؟ وما هو المحكم؟ ليتم بعد ذلك كمرحلة ثانية رد الأول إلى الثاني.

الملاحظ أن الفكر السلفي كما قعد له ابن تيمية ينظر إلى القرآن في موضوع الصفات بمنظار واحد، وهو أن جميعه محكم من حيث اتضاح دلالاته ومعانيه؛ وحتى الذي زُعم أنه من قسم المتشابه من طرف مخالفيهم فيرى ابن تيمية أن التشابه فيه أمر إضافي لا حقيقي، فإذا اشتبه لدى المخالف فليس بالضرورة

(1) الأصبهاني أبو القاسم إسماعيل بن محمد، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تح: محمد بن ربيع المدخلي، دار الراجعية، السعودية، ط2، 1999م، ج1، ص484.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص306-310.

(3) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، السعودية، ط1، 1988م، ج3، ص795.

(4) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، ج1، ص213.

(5) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م، ج2، ص209، 210.

يكون ذلك عند الآخر<sup>(1)</sup>، وبالتالي نفهم أن ما استشكل لدى المسلمين من باب الصفات هو مُفسَّرٌ وواضح ومعلوم عند ابن تيمية وأئمة.

يوعزُّ مذهبُ السلفية الذي تبلورت صياغته العقديّة على يد ابن تيمية وابن القيم أسباب الاختلاف بين المسلمين في فهم مراد الله تعالى كان قرآنا أو سنة إلى أربعة أمور:

**أولاً:** الزعم الخاطيء من أن المحكم هو ما وافقه الدليل العقلي والمتشابه ما ناقضه، فصار العقل هو الفاصل والعامل الذي يحكم من خلاله على أن الآية متشابهة أو محكمة، وبه كل طائفة أصبحت "تجعل قولها محكماً لأنه هو الموافق للدليل العقلي"<sup>(2)</sup>، وقد لاحظ هذا أيضا ابن قيم الجوزية<sup>(3)</sup>.

وفي الحقيقة نفس الإشكال يتوجه به إلى ابن تيمية وابن القيم، فيقال لهما: تصييركما آيات الصفات كلها محكمة واضحة بينة المراد، أكيد أنه استند إلى دليل عقلي، وبهذا قد جعلتما قولكما محكما لموافقته للدليل العقلي، وهو الأمر الذي عَيَّبْتُمَاهُ على الآخرين، ولا ريب أن السلفية قد استدلوا بالأدلة العقلية على ما نُحُوهُ من معان ودلالات في آيات الصفات وغيرها، ورأوها بمنظر إكبار وإعجاب، لكونها قطعيةً ووافقت معتقدهم ومبتغاهم من النصوص، فهذا ابن تيمية يمدح أحمد بن حنبل بقوله: "وأحمد أشهر وأكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها ... والموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة"<sup>(4)</sup>، ولنا وقفة في جدلية العقل والنقل، نستكشف فيها حقيقة الصراع، وهذا في الفصل الثالث في مبحث الصفات.

**ثانياً:** نقص الكفاءة العلمية وضعف التمكن من علوم الآلة كاللغة العربية وأصول الفقه وعلوم القرآن، مما يجعل العالم يسيء فهم النصوص ويخرج منها بحقائق باطلة.

**ثالثاً:** تنتزع الباحث أهواء وأغراض ومقاصد نفسية قبيحة، انتصارا لطائفة معينة، واستكبارا على الآخر، فينبذ الحق وراء ظهره ويصر على عناده، رغم مثل الحق أمامه كالشمس في وضوح النهار<sup>(5)</sup>.

السبب الثاني والثالث راجع إلى ذاتية العالم ومعرفته الشخصية؛ لكن آثارهما قد تظهروا في النقاش العقدي؛ لكن لا يليق أن يكونا تهما يتقاذفها العلماء فيما بينهم، فالأولى هو الحوم حول الأدلة ودراستها علميا وبيان أوجه الخطأ والزلل، وما يترتب عنها، دون العروج إلى الشخصية وقدح الآخر.

(1) ينظر تفصيل هذه القضية بإسهاب: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 380-383.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 8، ص 444.

(3) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، ج 2، ص 772.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 154.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 16، ص 310.



رابعا: أكثر الاختلاف والتنازع بين العقلاء نابع من جهة اشتراك الأسماء والألفاظ المجملة<sup>(1)</sup>، ويمثل ابن تيمية لذلك برؤية النبي ﷺ ربه هل كانت في الدنيا أو في الآخرة؟ وحقق أن لفظ 'الآخرة' مشترك يراد به الحياة الدنيا والحياة الآخرة، فيكون التأويل: محمد رأى ربه في الحياة الدنيا في الدار الآخرة<sup>(2)</sup>.

نعم المشترك اللفظي يسوغ فيه الاختلاف، والأصل فيه التساوي بين دلالاته، وقد ترجح دلالة على أخرى بقرائن خارجية عقلية أو نصية، ولكن تحقيق ابن تيمية في المسألة السابقة متكلف فيه، ولا يمكن أن يعتد به، ذلك أنه لا يوجد أصلا في المثال الذي طرحه لفظ مشترك متنازع فيه؛ فالدنيا هي الدنيا والآخرة هي الآخرة، وخطؤه يكمن في نقل النزاع بين لفظين متغايرين 'الدنيا' و 'الآخرة'، إلى النزاع في لفظ 'الآخرة'، وهذا غير صحيح.

### مناقشة نسبية القطع والظن عند ابن تيمية وابن قيم الجوزية:

ومع تناولنا لموضوع المحكم والمتشابه نتطرق إلى جزئية تتصل بهما، ذكرها ابن تيمية في بعض تأليفه وكذا ابن القيم تتعلق بالقطع والظن، فنحن نعلم أن الدليل العقدي في جميع المدارس العقدية يشترط فيه أن يكون يقينيا وقطعيا في ثبوته ودلالته؛ سواء من كلام الله ﷻ أو من سنة رسول الله ﷺ؛ لكن ثمة ملاحظة هامة، هل القطع والظن صفة لازمة في الأدلة؟ بمعنى آخر هل القطع والظن يستفاد من طبائع الأدلة وخصائصها؟ أم هما اعتباريان نسيان راجعان إلى الشخص القارئ للنص وزاده المعرفي ومقدرته العلمية؟

تبيّن رأي ابن تيمية<sup>(3)</sup> في القضية حينما أقبل على دراسة مسألة الخطأ والإثم في الاجتهاد في الأمور العلمية والعملية في كتابه منهاج السنة بصفة تخصصية دقيقة، وأحصى في المسألة ثلاثة آراء. وحين وصل إلى الرأي الثاني وهو أن "المجتهد المستدل قد يمكنه أن يعرف الحق، وقد يعجز عن ذلك، لكن إذا عجز عن ذلك فقد يعاقبه الله تعالى، وقد لا يعاقبه، فإن له أن يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء بلا سبب أصلا، بل لمحض المشيئة" ونسبه إلى الجهمية والأشعرية وكثير من الفقهاء وأتباع الأئمة الأربعة وغيرهم؛ تفرع إلى رأيهم في تأثيم المخطئ؛ فحكى أن أكثرهم قال: لا عذاب عليه في الفروعيات، وفي القطعيات قال أكثرهم: عليه إثم، وبعضهم: لا يؤثم، ثم أشار ابن تيمية إلى أن القول بعدم تأثيم المخطئ في القطعيات هو قول عبيد الله

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص552.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص140.

(3) كان من المفترض أن أورد عبارة ابن تيمية مباشرة دون تقديم لها، ودون حكاية السياق التي جاءت فيها؛ لكن بما أن رأيه خالف فيه غيره ونسبه إلى السلف وأبي حنيفة والشافعي، وهو مندرس تحت جملة من التفريعات والتفصيلات، وربما قد يستثقل القارئ شيئا منه ويشك في مصداقيته وفي صحة ثبوته إلى ابن تيمية وللسلف، رأيت من اللازم -ولا بأس بشيء من التطويل- أن أستحضر سياقها الذي قيل فيه، وأصله الذي تفرعت عنه، خدمة للقارئ، وإعانة له على حسن الوصول إلى المعلومة.

بن الحسن العنبري<sup>(1)</sup>، وذكر أن أهل الكلام والرأي قد أنكروا عليه مقولته، ثم بين أن هناك من لم يُنكِرْ عليه لموافقته لقول السلف وأئمة الفتوى كأبي حنيفة والشافعي والثوري وداود بن علي كما ذكر ذلك ابن حزم وغيره، ثم بعد ذلك سرد نظرهم الناقدة لفكرة تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وذلك بنقض الفروق الثلاثة التي زعمها أهلها، وكان الفرق الثاني مفاده أن "المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي؛ والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي"، وفي الرد عليه قالوا: "فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفا للقول في نفسه؛ فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوياً الذهن سريع الإدراك علماً وظناً فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً"، ثم تعقب ابن تيمية رأيهم مؤيداً لهم بقوله: "فالقطة والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه، حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس"<sup>(2)</sup>.

وأعاد ابن تيمية تثبيت رأيه في موضع آخر وبنفس الداعي في قوله: "وإن قال: الأصول هي المسائل القطعية، قيل: لا، كثير من مسائل العمل قطعية وكثير من مسائل العلم ليست قطعية، وكون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية"<sup>(3)</sup>.

وتبع ابن قيم الجوزية مسلك ابن تيمية ليرد على القائلين بأن حديث الآحاد يفيد الظن في الاعتقاد، بأنه إذا كان عندهم مفيد للظن، فهذا لا يستلزم بالضرورة إفادة الظن عند السلف؛ لأن "كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمر لا ينازعه فيه عاقل، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو، فقولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم، بل هي ظنية هو إخبار عما عندهم"<sup>(4)</sup>.

(1) هو عبيد الله بن الحسن بن الحسين التميمي العنبري، ولد سنة 100هـ، قاضي البصرة وخطيبها، وثقه النسائي. توفي ما بين سنة 161-170هـ. الذهبي محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط 1، 2003م، ج 4، ص 449.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة، ج 5، ص 83-91.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 23، ص 347. وينظر أيضاً: ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، د ط، ص 13.

(4) ابن الموصلی محمد بن محمد، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 2001م، ص 604.

هذا وقد أكد صحة ما استخلصه الباحث عن ابن تيمية وابن القيم من خلال كتاباتهما سعد الشثري (معاصر)، وبين أن جوابهما على إمكان اختلاف طريق القطع باختلاف الأشخاص هو الجواز<sup>(1)</sup>. ولا شك إذا أخذ قول ابن تيمية وابن القيم على إطلاقه<sup>(2)</sup> وعلى ظاهره سيقال هذه نظرة سائغة تبيخ هدم الدين بالمعول، وتفتح بابا كبيرا للنيل من الإسلام والتشكيك في ثوابته وما علم منه ضرورة؛ ذلك أن الجميع بمختلف توجهاتهم وأيدلوجياتهم له أن ينظر في الأدلة الشرعية ويقطع بما يشاء ويظن ما يشاء، فسنى أناسا يزعمون أن حرمة الخمر ظنية، أو وجود الملائكة ظني،... إلخ، أو أن يقطع بأن الملائكة إناث... وهكذا، لتصبح السلطة الكاملة للقارئ، حيث له الحرية في اختيار المناهج ليستنبط بها دون قيود وشروط، وأما النص فيكون ضيق السلطة أو يعدمها كلية.

إن بتر النصوص من سياقاتها دون إخضاعها للإطار العام للمؤلف ولمنظومته الفكرية، لإشباع رؤى فكرية وخلفيات إيديولوجية مسبقة على حساب العلماء المتقدمين؛ عملية ذميمة غير أخلاقية، لا يُقبلُ عليها إلا المستعجلون الملقون، الذين غرضهم من البحث هو ما يتوافق مع ميولاتهم ورغباتهم، لا الحقيقة نفسها.

والناظر في فكر ابن تيمية يجده يُكِّمُّ دلالات الألفاظ في استصدار الحكم العقدي أو الفقهي؛ بمعنى يمنح للنص القيادة الكاملة في إيجاد الفهم، فالنص هو المصدر لا القارئ؛ حيث يقول: "والواجب أن تعطى الأدلة حَقها، فما كان قطعياً قطع به، وما كان ظاهراً محتملاً قيل إنه ظاهر محتمل، وما كان مجملاً قيل إنه مجمل"<sup>(3)</sup>، وكذلك يُعْتَبَرُ أن النص "ما دلالاته قطعية لا تحتمل النقيض"<sup>(4)</sup>، وانتقد المتكلمين الذي زعموا أن القرآن الكريم والسنة ظنيان في معانيها "بناء على أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين"<sup>(5)</sup>، فإذاً يتبين أن ابن تيمية لم يقصد من كلامه نسبة القطع والظن في الأدلة الشرعية مطلقاً كما تبدو عباراته لأول وهلة.

والمحتمل في تصور الباحث أن ما قصده - ابن تيمية وابن القيم - يفسر بوجهين:

- **الوجه الأول:** أن التفاوت في القطع والظن يقصد به ما بين الإنسان القاطع والجاهل، وهذا ما أجلاه ابن تيمية بقوله: "فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره

(1) الشثري سعد بن الناصر، القطع والظن عند الأصوليين، دار الحبيب، د م ن، ط 1، 1997م، ج 1، ص 36.

(2) يعلق الشريف حاتم العوني (معاصر) على قول ابن تيمية بنسبية القطع والظن بقوله: "هذا ليس على إطلاقه من جهة الواقع، فلا يزال الناس يتفقون على قطعيات لا تجد من يخالف فيها من العقلاء" ينظر كتابه: العوني الشريف حاتم بن عارف، تكفير أهل الشهاداتين موانعه ومناطاته، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 2، 2016م، ص 73.

(3) ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، د م ن، ط 1، 1987م، ج 6، ص 606، 607.

(4) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 158.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 337.

لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوياً ذهنياً سريع الإدراك علماً وظناً فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً<sup>(1)</sup>، وبين ابن تيمية نفس المقصود في نص آخر له؛ إذ يقول فيه: "فكون الشيء معلوماً من الدين ضرورة أمر إضافي، فحديث العهد بالإسلام ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة وكثير من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي ﷺ سجد للسهو وقضى بالدية على العاقلة وقضى أن الولد للفراش وغير ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة وأكثر الناس لا يعلمه ألبتة"<sup>(2)</sup>، وهناك نص آخر يجلي فيه ذات المقصود أيضاً: "كمن سمع النص من الرسول ﷺ وتيقن مراده منه، وعند رجل لا تكون ظنية فضلاً عن أن تكون قطعية لعدم بلوغ النص إياه، أو لعدم ثبوته عنده، أو لعدم تمكنه من العلم بدلالته"<sup>(3)</sup>، فالمقارنة في النصوص المتقدمة واضحة هي بين القاطع والجاهل، وفي حقيقة الأمر هذا لا يعبر عنه بالتفاوت بين القطع والظن؛ لأن الجاهل في حقيقته غير ظانٍ، فكيف يظن وهو لم يعتقد أصلاً؟!

- **الوجه الثاني:** التفاوت بين القطع والظن فيما اختلف فيه العلماء المعتد باجتهداهم حصراً؛ كحديث الأحاد وإفادته الظن أو اليقين، وهذا مثال قد نص عليه ابن قيم الجوزية في هذا السياق كما تقدم، ويلحق به شتى المسائل الأصولية المختلف في درجتها كالأستقراء التام والناقص وقول الصحابي وغير ذلك، وربما يعود الاختلاف إلى ضبط مصطلح 'القطع' و'الظن' ومعرفة المراد منهما ومستواهما، وكذا تفاوت العقول في تقدير مقدار الشواهد والقرائن والعلامات الكفيل بتحقيق القطع واليقين. يبين أحد المعاصرين هذا المنعطف عند الأصوليين بقوله: "إذا كان الاختلاف واقعاً حتى على مستوى التحديد النظري، فإنه لا شك يقع أكثر عند التطبيق، فحتى من يتفوقون على تعريف محدد للقطع واليقين، فإن أظواهرهم تتفاوت أمام بعض الحالات التطبيقية المشتبهة، فيحكم هذا بالقطعية، ويحكم هذا بالظنية"<sup>(4)</sup>، وقد سمى ذلك المنعطف بمنطقة 'التداخل والاشتباه'<sup>(5)</sup>.

### الفرع الثاني: أثر الدلالة الظنية على الاختلاف العقدي

سبق وأن رأينا مع ابن تيمية أن المتشابه هو ما تعدد احتمالاه، وعلى الرغم من اعتباره أن آيات

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص91.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص118.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص347.

(4) الريسوني أحمد عبد السلام، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، دار الكلمة، مصر، ط1، 2010م، ص233.

(5) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص234.

الصفات الخيرية معلومة المراد ومفهومة المعنى وواضحة الدلالة؛ لكنه يرى من الإمكان وجود تشابه وتطرق احتمال في ألفاظ قرآنية يُسَلِّمُ إلى تعددٍ في الفهوم وتقابلٍ في الآراء والمواقف، من غير تكفير أو نكير أو إيلام؛ لأن النص القرآني المتشابه يتحمل أكثر من قراءة، ففي نظر ابن تيمية أن الناس قد تنازعوا "في كثير من معاني القرآن وتصحيح بعض الأحاديث هي من المسائل الاعتقادية العلمية ولا كفر فيها بالاتفاق"<sup>(1)</sup>. وقد استنكر العثيمين (معاصر) على من زعم أن الاعتقاد لا يطاله الاختلاف مطلقاً وجزم بأن السلف كانوا على رأي واحدٍ في جميع مفردات العقائد وبين أن ذلك "غير صحيح"، وصرح بأن من الإيمانيات "ما يعمل فيه الإنسان بالظن"، وقدم نماذج عقدية تطبيقية اختلف فيها السلف والعلماء؛ منها:

- جنة آدم، هل هي جنة الخلد أم جنة في الدنيا؟

- رؤية النبي ﷺ ربه في المعراج؛ هل رآه بعينه أم رآه بقلبه؟

- نار جهنم؛ هل هي مؤبدة أم مؤمدة - أي لها أمد محدد تنتهي إليه -؟<sup>(2)</sup>

ومما يجب أن يعلم أن تلك الاختلافات العلمية الاعتقادية في الفروع بين الصحابة والسلف والأئمة لم تكن حادثة "الجماعة والألفة" كما يرى ابن تيمية<sup>(3)</sup>، بل كانت في إطار النقاش العلمي وجو تبادل الآراء واحترامها؛ على أنه أيضاً في نظر ابن تيمية يجب تبيان "الحق الذي يجب اتباعه وإن كان فيه بيان خطأ من أخطأ من العلماء والأمراء"، مع تأكيد أن مذهب أهل السنة والجماعة "لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ"<sup>(4)</sup>، ويصل ابن تيمية إلى أنه من الطبيعي أن يوجد حراك علمي في دقيق المسائل العقدية ويقول: "فلا بد في الطوائف المنتسبة إلى السنة والجماعة من نوع تنازع؛ لكن لا بد فيهم من طائفة تعتصم بالكتاب والسنة"<sup>(5)</sup>.

فحاصل المدرسة السلفية في الاعتقاد وجود فروع يعز فيها القطع واليقين، وهي محمولة على الظن، ذلك أن وعاءها اللغوي وقالب تركيبها محتملٌ لتعدد الفهوم<sup>(6)</sup>.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 23، ص 346.

(2) العثيمين محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية - الدرر المضية في عقد أهل الفرقة المرضية -، دار الوطن، الرياض، ط 1، 2005م، ص 308.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 123.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 123.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 167.

(6) ينظر نماذج لعلماء سلفيين معاصرين اختلفوا في مرجع الضمير في قوله ﷺ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، رقم الحديث: 6227، ج 8، ص 50. وهل توصف إحدى يدي الله

## المطلب الثاني: مصدرية السنة

لا شك أن للدرس العقدي السلفي طابعا خاصا ولونا عاما يختلف عما هو مألوف ومشاع في المدارس الكلامية الأخرى، يتمثل في الحضور الحاشد للمرويات الحديثية في جميع مسائل الاعتقاد دون استثناء؛ ويعود هذا الموقف إلى ثلاثة أسباب:

**أولاً:** الإيمان القاطع بأن كلامه ﷺ "أبلغ ما يكون، وأتم ما يكون، وأعظم ما يكون، بيانا لما بينه في الدين من أمور الإلهية وغير ذلك"<sup>(1)</sup>، فلا يضاهيه في بيان المرادات الحقيقية من كلام الله ﷻ أحد، وجميع العقول مهما علا شأوها في التجريد والمنطق عاجزة أن تبلغ مرتبه الشامخة في التمهيص والتحليل وتقليب النظر، وبهذا يكون القرآن إلى السنة "أحوج من السنة إلى القرآن"<sup>(2)</sup> في مجال العقائد، بله مجال العمل.

**ثانياً:** جميع الأحاديث التي وضعت على غربال الحفاظ والمحدثين وحكم عليها بالصحة سنداً ومتناً وخلت من الشذوذ والعلل، فهي حق مطلق، ويجلي هذه الحقيقة ابن تيمية بقوله: "وجميع ما تلقته الأمة عن الرسول ﷺ حق لا باطل فيه، وهدى لا ضلال فيه، ونور لا ظلمة فيه، وشفاء ونجاة"<sup>(3)</sup>.

**ثالثاً:** إذا كان الحديث الصحيح حَقًّا فهو لا يمكن بحال أن يخالف كتاب الله تعالى بأي وجه من الوجوه، يقول ابن خزيمة (ت: 311هـ): "سننه ﷺ إذا ثبتت بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه لا تكون أبداً إلا موافقة لكتاب الله"<sup>(4)</sup>، ولا يمكن أبداً أن تتعارض مع العقل المضبوط تفكيره، يقول ابن تيمية ناصرًا هذا الموقف: "العقليات الصريحة إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحاً لم تكن إلا حَقًّا لا تناقض شيئاً مما قاله الرسول"<sup>(5)</sup>.

تعالى بالشمال؟ وغيرها. سعد البريك، الإيجاز في بعض ما اختلف فيه الألباني وابن عثيمين وابن باز، دن، ط1، 2009م، ج1، ص45-59.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج17، ص129.

(2) البرهاري الحسن بن علي، شرح السنة، تح: أبي ياسر خالد الرادوي، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط1، 1993م، ص89.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص8. وينظر: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1978م، ص35.

(4) ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، تح: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، السعودية، ط5، 1994م، ج1، ص110.

(5) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الرسائل والمسائل، تع: رشيد رضا، لجنة التراث العربي، د م ن، دط، دت، ج3، ص65.

وفيما يلي سنجلي هذه الأسباب أكثر مع أعلام المدرسة السلفية المعترين عندهم، قصد تبيان مكانة السنة في الاستدلال العقدي.

### الفرع الأول: الحديث المتواتر

سبق وأن تناولنا -حينما كنا مع الأشاعرة- الحديث المتواتر لدى الأصوليين والمحدثين، وخرجنا بنتائج وتعليقات، ولسنا هنا نرى إعادة لما تقدم؛ لكون أن أغلب المحدثين (كابن الصلاح وابن حجر والنووي وغيرهم...) الذين تقدم ذكرهم تنتسب إليهم المدرسة السلفية ولا تتنكر لهم، فهم ملك أهل السنة جميعاً؛ وكذا أن الأصوليين المعترين عندهم كأبي الخطاب الكلوزاني (ت: 510هـ) في التمهيد في أصول الفقه<sup>(1)</sup>، وابن قدامة (ت: 620هـ) في الروضة<sup>(2)</sup>، والطوفي (ت: 716هـ) في شرح مختصر الروضة<sup>(3)</sup>؛ لم يختلفوا عما قرره أصوليو الأشاعرة في مبحث التواتر وشرائطه، وقد وافقوا على ما جعله المحدثون متواتراً؛ كالشفاعة والرؤية والحوض والصراط وغير ذلك.

ونزيد هنا ما يمكن أن يكون إضافة نوعية؛ باعتباره رداً من ابن تيمية -وهو أحد أعمدة المدرسة السلفية- على من يقول: لم يثبت عن النبي ﷺ حديث واحد بالتواتر؛ إذ التواتر نقل الجم الغفير عن الجم الغفير، فأجاب بأن التواتر ينقسم إلى قسمين: تواتر عن العامة، وتواتر عن الخاصة وهم أهل علم الحديث، وهو أيضاً قسمان: تواتر لفظي، وتواتر معنوي كالشفاعة والصراط والميزان والرؤية وفضائل الصحابة ونحو ذلك، وعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم؛ لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم، ولديهم خبرة عميقة بأحوال النبي ﷺ، والتواتر لا يشترط فيه عدد معين، فتارة يحصل العلم بالكثرة، وتارة بصفات المخبرين، وتارة بقرائن تقترب بأخبارهم وبأمور أخرى<sup>(4)</sup>، فابن تيمية يرى لا سبيل لإنكار الأحاديث المتواترة بحجة أنها لم تتناقلها الجموع الغفيرة كما يتواتر التشريع عن العامة؛ ذلك أن أهل الاختصاص في علم الحديث قد تبدى لهم أشياء وقرائن فيقطعون بتواترها فوجب التسليم لهم.

وفي الحكم على منكر التواتر المعنوي تفتقر المدرسة السلفية عن الأشعرية؛ إذ تعدُّ فعله كفرًا مخرجاً من الملة؛ إلا أن صاحبه هو على الإسلام ومعذور لا يكفر ولا يفسق ما لم تقم عليه الحجة الرسالية

(1) الكلوزاني محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، تح: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1، 1985م، ج3، ص15-35.

(2) ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان، د م ن، ط2، 2002م، ج1، ص287-302.

(3) الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 1987م، ج2، ص73-102.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص69، 70.

ويستتاب، فمثلاً يقول ابن تيمية عن "شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة؛ فإن السنن فيها متواترة، بل لم ينكر شفاعته لأهل الكبائر إلا أهل البدع، ... وجاحدٌ مثل ذلك كافر بعد قيام الحجّة عليه"<sup>(1)</sup>.

### الفرع الثاني: الحديث الآحادي

أخبار الآحاد هي "ما عدا المتواتر"<sup>(2)</sup>، والمتواترُ بنوعيه؛ اللفظي والمعنوي يفيدان العلم اليقيني<sup>(3)</sup>، والصواب عند الجمهور أنه غير محصور بعدد<sup>(4)</sup>، وعن حصول العلم بخبر الآحاد فهناك روايتان عن أحمد بن حنبل على حسب أبو الخطاب الكلوزاني:

**الأولى:** قال أحمد بن حنبل "في رواية الأثرم: إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ بإسناد صحيح فيه حكم، أو فرض؛ عملت به، ودنت الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي ﷺ قال ذلك".

**الثانية:** روى عنه حنبل بن إسحاق 'ابن عم أحمد بن حنبل وتلميذه' أنه قال "في أحاديث الرؤية: نعلم أنّها حق نقطع على العلم".

فالرواية الأولى تقول بأنّ أخبار الآحاد لا يقطعُ بها؛ أي لا تفيد العلم، وبه قال جمهور العلماء، والثانية أفادت القطع، وبه قال جماعة من الحنابلة وأصحاب الحديث وأهل الظاهر<sup>(5)</sup>.

وابن قدامة أكد ما جاء به الكلوزاني، ورأى أن الرواية الأولى 'عدم إفادة القطع' هي قول 'الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا'، والرواية الثانية 'إفادة القطع' هي قول 'جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر'<sup>(6)</sup>.

وحاصل المسألة عند التحقيق والتدقيق في نظر الطوفي "أن من الناس من نفى حصول العلم بخبر الواحد، ومنهم من أثبته، ثم المثبتون: منهم من طرد ذلك في جميع أخبار الآحاد، ولم يخصه بواحد معين، كبعض أهل الظاهر، ومنهم من خصه بأخبار بعض الآحاد؛ كالشيخين ونحوهما، أو ببعض أخبار الآحاد، كأخبار الرؤية، والقدر، والجهة، والشفاعة، ونحوها"<sup>(7)</sup>.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24، ص307. ولمزيد من التفصيل ينظر 'البدعة المكفرة' تحت عنوان مقارنة المدرسة السلفية للوحدة العقدية.

(2) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج1، ص302.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص196.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص40.

(5) الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، ج3، ص78.

(6) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، ج1، ص303، 304.

(7) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2، ص104.



وقد خلص إلى أن الخبر الأحادي<sup>(1)</sup>؛ إما أن يكون مجردا من القرائن فلا يفيد العلم قطعا، أو محتفا بالقرائن يفيد العلم<sup>(2)</sup>. وأخبر بأن من الأحادي المستفيض وغير المستفيض.

والاستفاضة أو الاشتهاؤ أو المتلقى بالقبول في الأمة مترادفات، والخبر الحامل تلك الأسماء يفيد العلم اليقيني؛ يقول ابن تيمية: "فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقا له أو عملا بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى المتواتر؛ لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض"<sup>(3)</sup>.

### الفرع الثالث: أحاديث الصحيحين 'البخاري ومسلم'

أعلى أقسام الأحاديث الصحيحة ما كان متفقا عليه بين الشيخين 'البخاري ومسلم' ويصطلح عليه بـ: **المتفق عليه**، وقد اختلف أهل العلم في إفادته العلم<sup>(4)</sup>، وابن الصلاح كان في البداية يرى ظنيته؛ لكن ترجح عنده بعدئذ أنه مقطوع بصحته على وجه العلم اليقيني؛ لاعتباره أن تلقيه بالقبول في الأمة هو في صورة الإجماع المعصوم من الخطأ والضلالة، ثم قطع أيضا بصحة ما انفرد به الشيخان<sup>(5)</sup>، وتبعه ابن حجر ناقلا نصَّ شيخه سراج الدين البلقيني (ت: 805هـ) إذ يقول فيه: "فقد نقل بعض الحفاظ المتأخرين عن جمع من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة أنهم يقطعون بصحة الحديث الذي تلقته الأمة بالقبول"، ونقل ابن حجر نصَّ الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني معتبرا إياه من أصرح من تكلم في قطعية صحتها قائلا فيه: "أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع، وإن حصل الخلاف في بعضها فذلك خلاف في طرقها ورواها"<sup>(6)</sup>، والعراقي نادى بأن المحققين قد خالفوا ابن الصلاح في رأيه، وبَيَّنَّ أنَّ الرأي المعتمد والمختار هو عدم الإطلاق على إسناد معين بأنه أصح الأسانيد مطلقا؛ معللا ذلك أنه من المعلوم في قواعد علم الحديث أن الحكم على حديث بالتصحيح أو التضعيف هو أمر ظني في أساسه، وقد صاغ فكرته في نظمه الذي قال فيه:

وبالصحيح والضعيف قصدوا ... في ظاهر لا القطع، والمعتمد

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2، ص108.

(2) يؤكد ابن تيمية على حكم هذين النوعين (المجرد والمحتف) بقوله: "ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقة لا يفيد العلم" ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص38. وقوله: "وخبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرائن" ابن تيمية، منهاج السنة، ج7، ص516.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص48.

(4) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2، ص109، 110.

(5) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث 'مقدمة ابن الصلاح'، ص28، 29.

(6) ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ج1، ص374، 377.

إمساكنا عن حكمنا على سند ... بأنه أصح مطلقا، وقد<sup>(1)</sup>

وأما ابن تيمية مال إلى القول بأن "أكثر"<sup>(2)</sup> متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علما قطعيا أن النبي ﷺ قاله تارة لتواتره عندهم وتارة لتلقي الأمة له بالقبول"<sup>(3)</sup>، وتبعه تلميذه ابن قيم الجوزية في أن جمهور أحاديث البخاري ومسلم تلقاها "أهل الحديث وعلماءه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين"<sup>(4)</sup>، وقد حدد أحد المعاصرين رأي أغلبية أهل الحديث في الصحيحين في قوله: "وأكثر أهل الحديث يقطعون منه بما أخرجه الشيخان؛ البخاري ومسلم، وبعضهم يرجحون أن الأحاديث الصحيح، سواء أأخرجه الشيخان أم سواهما يفيد العلم القطعي اليقيني كالماتواتر بقسميه على حد سواء"<sup>(5)</sup>.

نخلص إلى أن رأي ابن الصلاح وابن حجر وابن تيمية وابن القيم في الصحيحين كان مخالفا لما أثبتته العراقي ونسبه للمحققين في علم مصطلح الحديث، وهو ما رجحه الطوفي بقوله: "والتحقيق في أحاديث 'الصحيحين' أنها مفيدة للظن القوي الغالب ... أما حصول العلم بها؛ فلا مطمع فيه"<sup>(6)</sup>. ويتبين مما سبق أن درجة الصحيحين من حيث ثبوتهما عند أهل الحديث والحنبلة ممن تنتسب إليهم السلفية المعاصرة على رأيين:

- 1- إفادة العلم اليقيني القطعي (هو الرأي الأرجح في المدرسة لاعتماده من طرف ابن تيمية وابن القيم)
- 2- إفادة الظن القوي الغالب.

وإذا سلمنا بقطعية الصحيحين ويقينيتها فهذا يأخذنا قسرا إلى مناقشة علاقتهما بالقرآن الكريم من حيث الموافقة والملاءمة، باعتبارهما وحيا إلهيا تضمن علما وعملا جاء عن رسول الأمة محمد ﷺ، فهل كل ما ثبته الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما بعد تمحيص الطرق والمسانيد ودراسة المتون وتلقته الأمة من بعدهما بالقبول لا يحوي ولو نزا يسيرا من المعارضة لكتاب الله تعالى؟

(1) العراقي زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، شرح التبصرة والتذكرة 'ألفية العراقي'، تح: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص105، 106.

(2) حدد الأكثر؛ لأن بعضها منتقد من طرف الحفاظ؛ يقول ابن تيمية: "وكذلك بعدها قد نظر أئمة هذا الفن في كتابيهما، ووافقوهما على تصحيح ما صححاه، إلا مواضع يسيرة، نحو عشرين حديثا، غالبها في مسلم". ابن تيمية، منهاج السنة، ج7، ص215.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص41.

(4) ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة، ص562، 563.

(5) صبحي إبراهيم الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص151.

(6) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2، ص111.

### الفرع الرابع: علاقة الحديث الصحيح بالقرآن الكريم

ذهب ابن تيمية كغيره من علماء الأصول إلى استحالة أن يتضمن شرعُ الله تعالى خبرين متعارضين من جميع الوجوه من دون ترجيح بينهما فيقدم أحدهما على الآخر<sup>(1)</sup>؛ أي تعارضاً حقيقياً غير مدفوع، وهو عين المحال؛ لأن الله تعالى منزّه عن التناقض والاضطراب والخطل، وقد شهر عندهم أن القطعيات لا تتعارض، وإذا كان الحديث الصحيح متواتراً أو محتفياً بالقرائن أو متلقى بالقبول قطعياً في ثبوته عن النبي ﷺ كما رأينا مع المدرسة السلفية؛ فإن هذا حتماً لا يمكن بحال أن يتعارض مع آية قرآنية إطلاقاً؛ لأن كلا من عند الله تعالى، وهذا الأمر قد قرره ابن قيم الجوزية بجلاء وتأكيده جازم لَمَّا قال: "ونحن نقول قولاً كلياً نشهد الله تعالى عليه وملائكته أنه ليس في حديث رسول الله ﷺ ما يخالف القرآن ولا ما يخالف العقل الصريح"<sup>(2)</sup>.

والعلماء الذين نفوا إمكانية التعارض بين السنة والقرآن مطلقاً كثيرون؛ نذكر منهم:

- الشافعي؛ حيث يقول: "سنته تبع لكتاب الله فيما أنزل، وأنها لا تخالف كتاب الله أبداً"<sup>(3)</sup>.
- ابن حزم؛ حيث يقول: "لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً"<sup>(4)</sup>.
- أبو المظفر السمعاني (ت: 489هـ): "لا يجب عرض الخبر على الكتاب، ولا حاجة بالخبر إلى إجازة الكتاب"<sup>(5)</sup>.

فيبقى حال السنة مع القرآن الكريم في إحدى ثلاث لا أقل ولا أكثر:

- 1- الموافقة الكلية؛ للتأكيد والتثبيت.
- 2- التبيين والتفسير؛ كإيضاح المجلد.
- 3- تأسيس الأحكام؛ كإيجاب أو تحريم سكت عنه القرآن؛ ويدخل فيه تقييد المطلق، وتخصيص العام<sup>(6)</sup>. والنسخُ على الأرجح لم تثبت سنةً نسخت قرآناً بلا قرآن<sup>(7)</sup>.

(1) ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، المسودة في أصول الفقه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د م ن، دط، دت، ص 306.

(2) ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، ص 612.

(3) الشافعي، الرسالة، ص 146.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 81.

(5) السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999م، ج 1، ص 365.

(6) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 2، ص 220.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 398.

تلك الأقسام الثلاثة نجدها تشمل القضايا العلمية الاعتقادية وكذا العملية؛ إلا أنه يلحظ غياب قسم آخر فيه تستقل السنة بأخبار لم تذكر في القرآن الكريم أصلاً، كبعض الصفات الإلهية والحوض وعذاب القبر وغير ذلك.

هذا وإن العلماء لم يبقوا حبيسي الجهر بانتفاء التصادم بين الرواية والآية، بل ازدادوا في ذلك نصرة لرأيهم وتسييحا له بنفي كل ما يفتح باباً للطعن في المرويات، ومن ذلك أنهم أغلقوا أبواب النظرات والانتقادات وإعادة المراجعات في مدونات الصحاح، "سوى أحرف يسيرة، تكلم عليها بعض أهل النقد، كالدارقطني وغيره"<sup>(1)</sup> من الحفاظ والنقاد، فطمأنوا جميع من يحاول انتقاد سند أو متن من كتب الصحاح ولو كان من الراسخين في العلم، ومن المتمكنين من ناصية علم الحديث؛ على ألا يتقرب حياض الرواية ومسها بالتشكيك والقدح، وإذا كان قد استعصى عليه أمرٌ تعارض ولم يتبين طريقة الترجيح فليسأل من سبقه من علماء الأمة وجهابذتها، يقول أبو المظفر السمعاني: "فإننا بحمد الله تعالى لم نجد خبراً صحيحاً يخالف الكتاب بل الكتاب والسنة متوافقان متعاضان وإن عرض سؤال سائل في كتاب أو خبر فقد أجاب عنه علماء السنة"<sup>(2)</sup>، وابن باز من المعاصرين وجدناه أيضاً يصد الأبواب دون كل طامع في إيجاد ثلثة فيما صح عن النبي ﷺ واتفق عليه البخاري ومسلم، منها الأمة أن شيوخ الحديث ومهرته قد أدوا ما عليهم فلم يبق إلا الاستسلام للحق المطلق؛ حيث يقول: "فلا يسمع كلام أحد في الطعن عليهما رحمة الله عليهما؛ سوى ما أوضحه أهل العلم"<sup>(3)</sup>.

والألباني لم نجده محتفظاً بقدسية الصحيحين؛ بدليل أنه أيد أحمد الغماري (ت: 1960م)<sup>(4)</sup> حينما قال: "ومنها أحاديث الصحيحين فإن فيها ما هو مقطوع بطلانه، فلا تغتر بذلك، ولا تتهيب الحكم عليه بالوضع لما يذكرونه من الإجماع على صحة ما فيهما، فإنها دعوى فارغة، لا تثبت عند البحث والتمحيص فإن الإجماع على صحة جميع أحاديث الصحيحين غير معقول ولا واقع... وليس معنى هذا أن أحاديثهما ضعيفة أو باطلة أو يوجد فيها ذلك بكثرة كغيرهما من المصنفات في الحديث بل المراد أنه يوجد فيهما أحاديث غير صحيحة لمخالفتها للواقع وإن كان سندها صحيحاً على شرطهما"<sup>(5)</sup>؛ فقال معلقاً عليه: وهذا مما لا يشك فيه كل باحث متمرس في هذا العلم، وقد ذكرت نحوه في مقدمة شرح الطحاوية ... غير

(1) العراقي، شرح التبصرة والتذكرة 'ألفية العراقي'، ج 1، ص 135.

(2) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج 1، ص 371.

(3) ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، مجموع فتاوى ابن باز، جمع وطباعة: محمد بن سعد الشويعر، دن، دط، ج 25، ص 70.

(4) سبقت ترجمته.

(5) الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير، ص 138.

أني أتخوف من قول الغماري أخيراً: 'لمخالفتها للواقع' لما يُخشى من التوسع في ذلك<sup>(1)</sup>.  
 وحرصاً منهم على موقفهم السابق انتقدوا حديث العرض<sup>(2)</sup> الصحيح عند الإباضية والأحناف<sup>(3)</sup>  
 المرفوع إلى رسول الله ﷺ بأشد الانتقادات وأغلظ الأوصاف، فالشافعي أجاب حينما سئل عن صحة هذا  
 الحديث قال: "ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر أو كبر"<sup>(4)</sup>، وابن حجر يقول: "إنه جاء من  
 طرق لا تخلو من مقال"<sup>(5)</sup>، والألباني حكم عليه بأنه "حديث باطل؛ من وضع الزنادقة" ناقلاً ذلك عن  
 بعض أئمة العلم<sup>(6)</sup>، وابن عبد البر (ت: 463هـ) نقل في جامعه عن عبد الرحمان بن مهدي أنه من وضع  
 الزنادقة والخوارج<sup>(7)</sup>، وبالغ بعضهم باتهام من استحكمت عليه فكرة عرض الروايات على كلام الله ﷻ

(1) الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، آداب الزفاف في السنة المطهرة، المكتبة الإسلامية، الأردن، ط1، 1989م،  
 ص60.

(2) سبق تحريجه.

(3) احتج به أبو يوسف الأنصاري (ت: 182هـ) في معرض رده على الأوزاعي، ورواه من طريق "أبي جعفر عن رسول الله ﷺ أنه  
 دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: إن  
 الحديث سيفسفو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني" أبو يوسف يعقوب  
 الأنصاري، الرد على سير الأوزاعي، ص25. ويقول محمد زاهد الكوثري الحنفي: "لكن من أحاط بطرق الحديث في هذا  
 الشأن، وصحة أحاديث مرسله منها عند المحتجين بالمرسل بشرط أو بدون شرط، واختلاف أهل الجرح والتعديل في رجال كثير  
 من تلك الطرق، وترك العصبية علم أن للحديث أصلاً بالمعنى الذي ذكره الجصاص فيما سبق -قوله: "هذا يدل على صحة  
 قول أصحابنا في أن قول من خالف القرآن في أخبار الأحاد غير مقبول" الجصاص أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح: محمد  
 صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، 1985م، ج4، ص201- جمعا بين الروايات". نقله عنه أبو  
 الوفا الأصفهاني في هامش تحقيقه لكتاب الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف الأنصاري، ص27.

(4) الشافعي، الرسالة، ص226.

(5) نقله: السخاوي محمد بن عبد الرحمان، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي،  
 بيروت، ط1، 1985م، ص83.

(6) الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، دار المعارف،  
 السعودية، ط1، 1992م، ج13، ص658. وينظر: الشوكاني محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الضعيفة،  
 ص291.

(7) ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية،  
 ط1، 1994م، ج2، ص1189. واستشكل مصطفى السباعي ما نقله ابن عبد البر عن عبد الرحمان بن مهدي بقوله:  
 وقال: "أما قول عبد الرحمان بن مهدي عن حديث (إذا أتاكم... إلخ) أنه وضعته الزنادقة والخوارج، فلا أدري مدى صحته  
 بالنسبة لابن مهدي؟ بل هو قول لا دليل عليه؛ إذ لم يذكر لنا من هو واضعه، ومتى تم هذا الوضع؟ ومما يؤكد شكنا في هذه  
 النسبة أنه أضاف هذا الحديث أيضاً إلى الزنادقة؛ فكيف اتفق الخوارج والزنادقة على وضعه؟ هل وضعوه في وقت واحد أم  
 سبق الخوارج إلى ذلك أم الزنادقة" وقال أيضاً: "لقد حاولت أن عثر على دليل علمي يؤيد نسبة الوضع إلى الخوارج ولكني

بأشنع الألقاب وأقسى الأحكام، فهذا البرهاري (ت: 329هـ) شيخ الحنابلة في زمانه تارة يقول: "إذا سمعت الرجل تأتيه بالأثر فلا يريده، ويريد القرآن فلا شك أنه رجل قد احتوى على الزندقة فقم من عنده ودعه"<sup>(1)</sup>، وتارةً يصف الطاعن في الحديث أو الذي يردُّه أو يريد إبداله بشيء آخر بأنه "صاحب هوى مبتدع"<sup>(2)</sup>.

في نهاية هذا الفرع الذي تناولنا فيه مصدرية السنة في العقيدة الإسلامية عند مراجع السلفية المعاصرة من أهل الحديث والحنابلة؛ نجد أنهم قد جزموا ورجحوا أن حديث الآحاد المحتف بالقرائن والمتلقى بالقبول مقطوع بصحته وثبوتته عن رسول الله ﷺ يقيني، والمتواتر فمن باب أولى لا نقاش في ثبوتته، وأن الصحيحين مما اتفقا فيه الشيخان لا جدال في قطعية ثبوتهما إلى رسول الأمة ﷺ، وزاد ابن الصلاح أن ما انفرد بهما أيضا مقطوع به كما أسلفنا؛ لأن تلقيهما بالقبول هو بمثابة الإجماع المعصوم من الخطأ، وعرفنا أن باب الاجتهاد فيهما أحكم غلقه وسدت فرجه بعد محاولات الدارقطني وغيره من أولي العلم، ولو ادعيت فيه دعوى التعارض مع القرآن أو سلطان العقل؛ فإنها حجة باطلة هاوية أركانها لا يقول بها إلا زنديق - كما سموه-، والنتيجة التي نصل إليها أن أحاديث الصحيحين في المدرسة السلفية حق لا نزاع في بطلان أو خطئها.

وحاصل ذلك أن جميع الأخبار العقديّة مما يجب الإيمان به بمضامينها وتفصيلها وحيثياتها التي احتواها الصحيحان صالحة للاحتجاج والاستدلال عند المتحيزين إلى الفكر السلفي بمرجعته الشهيرتين ابن تيمية وابن قيم الجوزية، فلا يسع المسلم مهما كان مذهبُهُ ردهً أو إنكاره أو نقده، فهذه الخلفية الحُكْمِيَّة السابقة يجادل السلفيُّ الأشعريُّ والإباضيُّ وجميع النحل والفرق، إنها مسلمةٌ محاطةٌ بجُدُرٍ، عليها هالة القداسة والاحترام، ينطلق منها مستصحباً أحكامه الجاهزة على من يدعي خلاف ذلك أو يُكْرَهُ إنقاصاً من قَدْرِهَا - كما يرى-.

### المطلب الثالث: مصدرية الإجماع

الإجماع في المنظور السلفي ركن أساسي في الدين، ومصدر ثالث يعوّل عليه في ثبوت العلميات

رأيت الأدلة العلمية على العكس، تنفي عنهم التهمة" السباعي مصطفى بن حسني، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي،

دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2010م، ص135، 136.

(1) البرهاري، شرح السنة، ص122.

(2) البرهاري، شرح السنة، ص115، 116.

والعمليات، يُعقَلُ وجودُهُ في السلف الصالح دون من بعدهم؛ لشيوع آفة الاختلاف فيهم<sup>(1)</sup>، وما ادعاه بعضهم كابن حزم أن الإجماع هو "العلم بنفي الخلاف"؛ أي الاتفاق الكلي بين علماء الإسلام فاطبة على ما هو معلوم من الدين بالضرورة غير صحيح عند ابن تيمية، ودليله أن ابن حزم نفسه لم يتقيد به<sup>(2)</sup>. لم يكن ابن حزم لوحده مدعياً ذلك المفهوم للإجماع فقد سبقه الشافعي قائلاً: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم 'هذا مجتمع عليه': إلا لَمَّا تَلَقَى عالماً أبداً إلا قاله لك، وحكاه عن من قبله؛ كالظهر أربع، وكتحرير الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول: 'المجمع عليه' وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول: 'المجتمع عليه'"<sup>(3)</sup>.

وجميع المسائل كانت عملاً أو اعتقاداً، وبنيت على أصل قرآني أو سني، في نظر ابن قيم الجوزية قد وقع عليها الإجماع "قبل ظهور المخالف"، ثم قدم نماذج عقدية اجتمعت عليها الأمة كاستواء الله على عرشه فوق سماواته، ورؤية الله تعالى بالأبصار عياناً في الجنة، وتكليم الله تعالى موسى بلا واسطة، وأنه يحب ويبغض ويرضى ويغضب ويضحك ويفرح وأن له وجهاً ويدين<sup>(4)</sup>، وربما ما جزم به ابن قيم الجوزية كان مستخلصاً من رؤية أحمد بن حنبل عن القرون الثلاثة؛ حيث يقول: "إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها؛ فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة"<sup>(5)</sup>، فإن كان قد وسعهم الأمر فتكلموا في مجال التبعديات والنوازل الفقهية فالأمور العلمية العقدية وهي عماد الدين وركنه فقد اعتنوا بها من باب أولى. يُفهم من قول ابن قيم الجوزية "قبل ظهور المخالف" السابق تأكيد أن المبتدع من أهل الأهواء خلافه غير معتد به، ولا يؤثر في انعقاد الإجماع، وقد ذكره الشوكاني قولاً راجحاً، وعزاه إلى مالك والأوزاعي وغيرهم<sup>(6)</sup>.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص157. وَقَصْدُهُ من السلف الصالح القرون الثلاثة الصحابة والتابعون وتابعيهم. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص271. وأكد هذا القصد العثيمين شارحاً قول ابن تيمية ذاته بقوله: "الإجماع الذي يمكن ضبطه والإحاطة به هو ما كان عليه السلف الصالح، وهم القرون الثلاثة، الصحابة والتابعون وتابعوهم" ينظر: العثيمين محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط6، 2000م، ج2، ص328.

(2) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، نقد مراتب الإجماع، تح: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1998م، ص287.

(3) الشافعي، الرسالة، ج1، ص534.

(4) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، ج3، ص833.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص200.

(6) الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دم ن، ط1، 1999م، ج1، ص212-214.

والإجماع قد نال حظوة عظيمة في الفكر السلفي، وسُخِّرَ أداةً للدفاع عن أصول الدين ودحض شبه المخالفين على اعتبار قطعته وثقل وزنه، فهذا ابن تيمية يعاتب الفرق المبتدعة بقوله: "ويزعم قوم من غالية المتكلمين أنه لا يستدل بالإجماع على شيء، ومنهم من يقول لا يصح الاستدلال به على الأمور العلمية؛ لأنه ظني"<sup>(1)</sup>، وعنده أن كل الإجماعات حقانية معصومة عن الباطل<sup>(2)</sup>.

ويُدْعَمُ حجية الإجماع القاطعة كون كل مسألة اتفق فيها السلف إلا "وفيها نص"<sup>(3)</sup>، وعليه فإن "دعوى تعارض النص والإجماع باطلة"<sup>(4)</sup>؛ لاستحالة أن تتصادم النصوص في شرع الله تعالى، والإجماعات عند ابن تيمية يجب أن تكون كلها مسندة إلى نص من رسول ﷺ، وهذا يقتضي أن "كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول"<sup>(5)</sup>، وإضافة على ذلك اعتبر أن كل مستند أجمع عليه هو يتوافق مع العقل أبداً، وإن وجد دليل عقلي يخالفه؛ عُلِمَ قطعاً أنه معقول فاسد<sup>(6)</sup>.

ولا ريب إن كان الإجماع المصدر الثالث في الدين الإسلامي، ومحاطاً بهالة من التقديس والتبجيل على مر العصور، وأصبحت كلمة 'الإجماع' فخمة ذات حمولة ثقيلة في الفكر السلفي المعاصر، فأكد أن لمخالفه ومنكره أحكاماً شديدة، ويجب ابن تيمية بأن كل "مسألة يقطع فيها بالإجماع وبانتفاء المنازع من المؤمنين؛ فإنها مما بين الله فيه الهدى، ومخالف مثل هذا الإجماع يكفر كما يكفر مخالف النص البين، وأما إذا كان يظن الإجماع ولا يقطع به فهنا قد لا يقطع أيضاً بأنها مما تبين فيه الهدى من جهة الرسول، ومخالف مثل هذا الإجماع قد لا يكفر"<sup>(7)</sup>، ووافقه ابن دقيق العيد (ت: 702هـ) وابن الوزير (ت: 822هـ) مقررين أن الإكفار في المتواتر المجمع عليه كوجوب الصلاة، وما ليس متواتراً فلا<sup>(8)</sup>، ويرجع هذا التفصيل عند التحقيق إلى حجية الإجماع فإن "قطعيه قطعي، وظنيه ظني"<sup>(9)</sup>.

وبهذا يتبين - في تصور الباحث - أن الاختلاف الذي أوردناه سابقاً بين ابن تيمية وابن حزم في

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 338.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 490.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 195.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 267.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 194.

(6) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، ج 3، ص 834.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 39.

(8) ينظر: ابن دقيق العيد أبو الفتح محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: مصطفى شيخ مصطفى ومدرثر

سندس، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط 1، 2005م، ص 425. ابن الوزير محمد بن إبراهيم، إشار الحق على الخلق في رد

الخلافاً إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1987م، ص 156.

(9) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 270.



حصر الإجماع في المعلوم من الدين بالضرورة والمتفق بين علماء الأمة بأسرها؛ شكلي غير حقيقي في شق منه؛ لأنهما قد اتحدا في إكفار جاحد المتواتر فقط دون غيره، ولكن ستبقى الإشكالية قائمة إذا اختلف فيما زعم أنه متواتر في المدرسة السلفية وهو ليس كذلك عند غيرهم.

ويظهر بشكل لافت أن هناك تقاطعا كبيرا للحديث المتواتر والحديث المتلقى بالقبول مع فلسفة الإجماع في أن علة القطع فيهما؛ وقوع الإجماع المعصوم من الخطأ، ومؤدى هذا في الخطاب السلفي أن معظم تقريراته العقدية موقعة بخاتم الإجماع، فمن الصعب الخروج عليه أو الطعن في أحاده، وذلك لتلقي الكم الحديثي الهائل الواقع ما بين دفتي صحيح البخاري ومسلم بالقبول والإجماع.

والواقع أن دعوى إجماع القرون الثلاثة وعدم الخروج عليها قد اخترقها ابن تيمية نفسه على سبيل المثال، فإذا أخذنا مثلا أهم قضية عقدية كقدم العالم النوعي التي نافح من أجلها نجد أنه ينقد الإجماع الذي حكاه ابن حزم في أن المسلمين قاطبة يعتقدون أن الله لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، والحوادث لها أول، ويعلل ذلك بأنه "ليس في خبر الله - أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام - ما ينفي وجود مخلوق قبلهما، ... فكان العرش موجودا قبل ذلك، وكان الماء موجودا قبل ذلك" (1) ليوافق بذلك مذهبه في قدم العالم النوعي، وقد صرح به ابن تيمية قائلا: "وإن قدر أنه نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله، ... والخلق لا يزالون معه، ... لكن يشتهه على كثير من الناس النوع بالعين" (2)، وقد ظهر له أن "ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية؛ فإنما يدل على مذهب السلف أيضا؛ فإن عمدتهم في 'قدم العالم' على أن الرب لم يزل فاعلا وأنه يمتنع أن يصير فاعلا بعد أن لم يكن" (3). فإذا كان "مذهب السلف لا يكون إلا حقا" (4) فلماذا سهل على ابن تيمية خرقه وأجاز لنفسه أن يجتهد برأيه؟ ثم بعد ذلك أيكون رأيه هو الحق أم رأي الإجماع هو الباطل؟ وكيف يكون باطلا وقد زعم قبلا أنه لا يصدر منه إلا حق.

استنكر كثيرون من أصحاب التوجه السلفي مقولات ابن تيمية في قدم العالم النوعي على الرغم من صراحتها ووجود منتقدين معاصرين له من أهل النظر والأصول، وأحالوا أن يخالف ابن تيمية شيئا مجمعا

(1) ابن تيمية، نقد مراتب الإجماع، ص 304، 305.

(2) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 5، ص 194.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 300. ولمزيد تفصيل في القضية ومعرفة أكبر بردود العلماء على ابن تيمية ينظر بحث مفصل تحت عنوان 'قوله بحوادث لا أول لها لم تزل مع الله' في الموقع الإلكتروني:

www.creed.sunnaonline.org، تاريخ الدخول وزمنه: 18/06/2020، 09:11.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 149.

عليه، فهذا ابن باز يرى أنه "لم يخالف إجماع الأمة، وإنما بين ما يجب على الأمة أن يأخذوا به"<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، الموقع الإلكتروني الرسمي: [www.binbaz.org](http://www.binbaz.org)، قسم فتاوى الجامع الكبير، عنوان الفتوى: الرد على من قال إن شيخ الإسلام ابن تيمية قد خالف إجماع الأمة، تاريخ الدخول وزمنه: 04/07/2020، 22:32.

المبحث الرابع: المقارنات بين المناهج التعاملية مع المصادر العقيدة الإسلامية  
المطلب الأول: جداول تليخيصية

جداول تلخص الفروق المنهجية في التعامل مع مصادر العقيدة الإسلامية بين الإباضية  
والأشاعرة والسلفية

المد ارس	مصدرية القرآن الكريم
الإباضية	<ul style="list-style-type: none"> <li>• فيه محكم قطعي غير محتمل دال على مراد الله تعالى، ومتشابه ظني محتمل.</li> <li>• المحكم مهيم على ما سواه كان متشابهاً قرآنياً أو حديثاً نبوياً أو دليلاً عقلياً.</li> </ul>
الأشاعرة	<ul style="list-style-type: none"> <li>• فيه محكم قطعي غير محتمل دال على مراد الله تعالى، ومتشابه ظني محتمل.</li> <li>• النزاع الحاصل في ادعاء كل فرقة أن آيات رأيها العقدي محكمة حله يكون باستعارة الدليل العقلي، فمن وقف العقل بجانبه كان له الحق أن يدعي أن أدلته القرآنية ذات إحكام، وكذا المتشابه يفهم في ضوء المحكم.</li> </ul>
السلفية	<ul style="list-style-type: none"> <li>• فيه محكم قطعي غير محتمل دال على مراد الله تعالى، ومتشابه ظني محتمل، إلا أنهم في آيات الصفات يرون أنها كلها محكمات؛ أي معانيها معلومة وواضحة، ومتشابهات بمعنى لا يعلم حقيقتها وكيفيتها إلا الله تعالى.</li> </ul>

المد ارس	مصدرية السنة النبوية
الإباضية	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <u>الآحاد لا يؤسس لاعتقاد؛ لكن:</u></li> <li>1- يقبل منها الموافق للقرآن الكريم</li> <li>2- المعارض منها يؤول وإلا يُبطل</li> <li>• <u>المستفيض والمشهور والمتلقى بالقبول والمحتف بالقرائن؛ القول الأصح أنه لا يفيد القطع.</u></li> <li>• <u>المتواتر المعنوي:</u> قطعي في تنظيرهم الأصولي؛ لكن اختلفوا في قطعيته عند التطبيق.</li> <li>• <u>صحيح البخاري ومسلم؛</u> يخضعان للقرآن في جانب العقيدة، فما وافقه فيقبل، وما</li> </ul>

<p>عارضه (ولو كان متواترا عند غيرهم) يؤول وإلا يبطل، وما يؤسس لمعتقد جديد فيكون إما آحاديا أو مستفيضا أو متواترا.</p> <p>● <u>العرض على القرآن</u>؛ السنة المختلف فيها بين الأمة (لا المجتمع عليها) تحاكم إلى كتاب الله تعالى.</p>	
<p>● <u>الآحاد</u>؛ ظني.</p> <p>● <u>المستفيض والمشهور والمتلقى بالقبول والمحتف بالقرائن</u>؛ فعلى حسب المتقدمين كابن فورك وأبي إسحاق الإسفرائيني وعبد القاهر البغدادي ومن تبعهم كالرازي وابن حجر رجحوا إعلاءه من مرتبة الظنية إلى مرتبة القطعية والصدق الجازم، وآخرون كالباقلاني والجويني والغزالي والنووي أبقوه آحاديا لكن مع غلبة الظن في صدقه.</p> <p>● <u>المتواتر المعنوي</u>: قطعي يفيد العلم.</p> <p>● <u>صحيح البخاري ومسلم</u>؛ ما تواتر فيهما حكموا عليه بالقطع في ثبوته، وما دونه من الآحاد جعلوه مظنونا بظن راجح غالب، فضلا عما استوفى شروطهما في السنن والمسانيد.</p> <p>● <u>العرض على القرآن</u>؛ الرأي الأول: يحتمل أن يتعارض الخبر الآحادي الوارد في الصحاح مع القرآن الكريم تعارضا حقيقيا فيقدم الكتاب على السنة. الرأي الثاني: يحيل أن يصطدم ما صححه جهابذة الحديث وثبته في مدوناتهم مع القرآن الكريم، ولا يجد داعيا لفكرة العرض أصلا.</p>	<p>الأ شاعرة</p>
<p>● <u>الآحاد</u>؛ المجرد من القرائن فقط ظني.</p> <p>● <u>المستفيض والمشهور والمتلقى بالقبول والمحتف بالقرائن</u>؛ يفيد العلم وهو في معنى المتواتر.</p> <p>● <u>المتواتر المعنوي</u>: قطعي يفيد العلم.</p> <p>● <u>صحيح البخاري ومسلم</u>؛ من حيث ثبوتهما عند أهل الحديث والحنابلة ممن تنتسب إليهم السلفية المعاصرة على رأيين:</p> <p>1- إفادة العلم اليقيني القطعي (هو رأي ابن الصلاح وابن حجر وابن تيمية وابن القيم).</p> <p>2- إفادة الظن القوي الغالب (الطوفي والعراقي نسبه للمحققين).</p> <p>● <u>العرض على القرآن</u>؛ الحديث الصحيح لا يعارض القرآن والعقل مطلقا.</p>	<p>السلا فية</p>

ارس	
الإباضية	<ul style="list-style-type: none"> <li>● الإجماع القطعي يكون في المسائل التي اتفقت عليها الأمة قاطبة بجميع فرقها دون استثناء.</li> <li>● لا يكثرثون بما يدعى من الإجماع في المسائل العقدية الثابتة بالدليل القطعي عندهم (مثال: مسألة خلود مرتكب الكبيرة).</li> <li>● الإجماع الفقهي الحاصل داخل المذهب ظني لا تفسيق فيه ولا تشريك.</li> </ul>
الأشاعرة	<ul style="list-style-type: none"> <li>● الإجماع يكون في المسائل التي اتفقت عليها الأمة قاطبة دون استثناء</li> <li>● المخالف إن كان من أهل القبلة رأيه معتبر لا ينعقد به الإجماع.</li> </ul>
السلفية	<ul style="list-style-type: none"> <li>● إجماع القرون الثلاثة الأولى قطعي.</li> <li>● المخالف غير معتبر في انعقاد الإجماع.</li> </ul>

#### المطلب الثاني: نتائج المقارنة

**النتيجة الأولى:** بصفة واضحة يُلحظ أن المدرسة الإباضية نصبت القرآن الكريم مرجعا أساسيا في بناء الاعتقاد وتأسيسه؛ لكونه المقطوع في ثبوته بين الأمة، وأما السنة مصدر ثانٍ تابعٍ للأول لا يضاهيه في ثبوته من حيث التفصيل<sup>(1)</sup>، ويظهر هذا جليا عند حكمهم على المتواتر المعنوي (مع وجود خلاف بينهم) والآحادي والمتلقى بالقبول بالظنية وعدم إفادة القطع، وكذا من دَعَوْهُمْ الملحة إلى تحكيم الكتاب في السنة المختلف فيها (لا المجتمع عليها)، وأما عند أهل السنة (الأشاعرة والسلفية) فنجد أن القرآن الكريم والسنة النبوية في جانب الاستدلال العقدي هما في مرتبة واحدة من حيث درجتهما في الثبوت، ويظهر هذا بوضوح لما حكموا على المتواتر المعنوي بالقطعية، وأعطوا تلك المنزلة للصحيحين البخاري ومسلم أعلاها درجة القطع وأدناها إفادة الظن القوي الغالب، وكذا نفهم للتعارض بين الأحاديث الصحيحة والقرآن الكريم.

ففي نظر الباحث أن لهذا العامل المنهجي وهو ترتيب المصادر الدينية من حيث ثبوتها دورا هاما ومحوريا في تباين توليد المسائل العقدية من نصوصها؛ فالفرق شاسع عندما يُلتزم المتكلم السُّنِّي نَفْسَهُ بمصدرين لهما تقريبا نفس الدرجة في الوثوق والصحة والثبوت حينما يبحث في العقائد السمعية، وفوق ذلك يعتقد انسجامهما الكلي وعدم تعارضهما، وعندما يلتزم المتكلم الإباضي بالبحث في القرآن الكريم

(1) أما إجمالا؛ فالسنة مقطوع في ثبوتها.

أولا لعلمه بظنية السنة تفصيلا، ثم بعد ذلك يفتش في المرويات الحديثية لإيجاد ما يتوافق معها، وإن استقلت السنة بمعتقد عرضه على النص القرآني أولا، فإن لم يتصادم مع قطعياته قبله، وإن عارضه حاول تأويله، وإلا تركه، فالاجتماع مع اختلاف المنهجيتين في التعامل مع المصدرين 'الكتاب والسنة' يكاد أن يكون مستحيلا.

وبهذا سيصبح الاختلاف في المسائل العقدية فرعاً عن أصل الاختلاف المنهجي في التعامل مع مصادر العقيدة الإسلامية، فأى حُكْمٍ يَحْكُمُ بِهِ الْمُنْظَرُ للوحدة العقدية في مستوى الفرع (المسائل الاعتقادية) بين الأطراف المتنازعة في انعزال تام عما هو حاصل في الأصل (المنهج)، يعد مصادرةً على المطلوب ومجازفة علمية، لن تثمر فائدةً، ولن تصنع حلا، فضلا عن أن تشخص جذور المشكلة.

**النتيجة الثانية:** تتفق جميع المدارس الإباضية والأشاعرة والسلفية (باستثناء موضوع الصفات) أن المحكم هو النص القطعي في الدلالة الواضح غير المحتمل، والمتشابه ما تداعت عليه الاحتمالات واحتاج إلى مرجح؛ لكن السؤال الذي ينبغي طرحه هنا:

بما أن المحكم وضوحه ذاتي، بمجرد أن ينظر إليه المتكلم المقتدر ينجلي له ويمثل أمام عينه وتشرق منه شمس الحقيقة، فلماذا لم يتفق أهل الكلام على آراء معينة؟

في نظر الباحث بناء على النتيجة الأولى أن الإباضي يتدرج في درسه العقدي من القرآن الكريم ثم إلى السنة، وأن السني ينطلق من القرآن الكريم والسنة النبوية على حد سواء باعتبار تقارب درجة ثبوتهما، يمكن القول إن ذلك كفيلاً بأن يحدث تنازعا في المحكم، وكل طرف يدعي أن الأدلة التي لصالحه هي محكمة، خاصة وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن السنة غالبا ما تكون في المسائل المختلف فيها كخروج الموحد غير التائب من النار صريحة واضحة بينة في عشرات الروايات من كتب الصحاح والمسانيد والسنن، ولا غموض فيها ولا خفاء ولا تطرق احتمال، فهذا مما سيؤثر تأثيرا بالغا في فهم النصوص القرآنية، فما يراه الإباضي صريحا ونصا محكما في خلوده، سوف يكون بالضرورة في عين السني متشابها، ببساطة لأن في عقل السني عشرات الروايات المقطوع في ثبوتها 'تواتر معنوي' الناصية على إخراج ترغمه على إعطاء تفسير للآيات يتناغم معها، وما يراه الأشعري محكما من كتاب الله تعالى على إخراج من النار فحتما سيراه الإباضي متشابها؛ لأنه في نظره النصوص الصريحة القطعية في الدلالة المتكأ عليه في إخراج المسلم من النار بالشفاعة هي موجودة في السنة وليس في القرآن<sup>(1)</sup>.

### النتيجة الثالثة:

ما جعله الرازي من الدليل العقلي حاكما بين المتنازعين في المحكم والمتشابه ليس الأمر على اطراده؛

(1) ينظر من هذا البحث قول السبكي والمراغي ورشيد رضا. في ص؟

لأن هناك بعض القضايا العقديّة بمقدور العقل أن يستدل عليها، كصفة الوجدانية وغير ذلك؛ قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وهناك قضايا تُفوّقه وتخرج عن فلكه؛ كالملائكة وصفاتهم وغير ذلك؛ فالعقل محتاج إلى خبر السماء، وعليه فإن القضايا المتنازع من الصنف الثاني لا يكون حلُّها بالعقل؛ وإذا ادعت فرقة أنها تستند إلى دليل عقلي لتثبت أن نصها محكما؛ فذلك ليس إلا مجرد تخمينات وظنون؛ ببساطة لأنه ينشطُ خارج نطاقه، وحلُّها يكون باتحاد مناهج التعامل مع الكتاب والسنة كخطوة أولى.

وأما جعل ابن تيمية وابن القيم آيات الصفات كلها محكمات لها دلالة واحدة ومفهومة ولا تحتاج إلى تأويل، ورأوا أن العقل حليفا لهم، فالكلامُ في هذا نرجئه إلى مبحث الصفات في الفصل الثالث، وفيه قد قاربنا تشخيص الإشكالية، وحاولنا أن نبدي الأسباب الرئيسة المؤدية إلى الافتراق.

**النتيجة الرابعة:** الأشاعرة لا يدعون إجماعا فيما خالفهم فيه غيرهم من المسلمين -منهم: السلفية والإباضية- لاعتبارهم أن الإجماع لا ينعقد بخلاف المسلم المبتدع، والسلفية يدعون الإجماع ولو خالفهم الأشعري والإباضي، والإباضية يدعون الإجماع القطعي فيما اتفقت عليه الأمة قاطبة فقط، ومما ينجم عن ذلك:

- الأشاعرة والإباضية يرحبان بالسلفية تحت مظلة الإجماع القطعي 'المعلوم من الدين بالضرورة'، وهو ما اتفقت عليه الأمة الإسلامية بأسرها.

- السلفية لا ترحب بالأشاعرة والإباضية في مظلة إجماع القرون الثلاثة الأولى.

### خلاصة الفصل الثاني:

هناك تقارب منهجي إلى حد لا بأس به بين السلفية والأشاعرة، كما أنهما يختلفان عن الإباضية في أسس جوهرية؛ تتمثل وبشكل أخص في حاكمية القرآن الكريم على السنة في الاعتقاد، وإمكانية نقدها وإعادة قراءتها من جديد، وهذا مبرر قوي وواقعي لأن يُجدِّد اختلاف عقائديا في الآراء حقيقيا لا وهيبا؛ ففي رأي -الباحث- يجب مراعاة القدر المنهجي الذي اختلف فيه الأشاعرة والسلفية، وكذلك مراعاة التباين المنهجي بين أهل السنة والإباضية، مع احترامه وعدم التقليل من شأنه، خاصة وأن الكل ادعى أن منهجَهُ حقُّ والأولى بالاتباع؛ ذلك لأنه لا توجد فيه إمكانية للجمع بينها (أي المناهج) أو الترجيح أو تجاوزها جميعاً؛ لكن -على حسب الظاهر- بإمكان فريق من الأشاعرة (لا كُلُّهم) والإباضية أن يلتقيا على طاولة النقاش لكونهما يجمعهما القول بعرض الخبر على الكتاب، وظنية الأحادي، وظنية صحيح البخاري ومسلم (المتفق عليه)، واعتبار قول المخالف (عدم انعقادية الإجماع)، وأما السلفية فتمتدح جدا اللقاء بينهم وبين الإباضية والأشاعرة (خاصة في باب الصفات) علمياً؛ لكونهم أغلقوا باب العرض على القرآن، وقطعوا في الحديث الأحادي، وفي صحيح البخاري ومسلم، ولم يعتبروا خلاف غيرهم (انعقادية الإجماع).

## الفصل الثالث: مسائل عقدية مقارنة

يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: الصفات الخبرية والأفعال  
الاختيارية

المبحث الثاني: مصير الموحد العاصي غير التائب



## الفصل الثالث: مسائل عقديّة مقارنة

## تمهيد:

دراسة ملفات الوحدة والتقريب باعتبارها تنقصد المستقبل وترسم خطته وتسعى إلى جمع شتات الأمة وأفراقها وتحدد الأهداف المرحلية لتسريع الخروج من أزمة الاختلاف العقدي المرحجة قد تقع أحيانا في نسيان الماضي وما يجري في بواطن كتب علم الكلام من الصرامة العلمية والتتبع الدقيق والنظر المجهد في الأدلة، وتحرير محل النزاع، واستخراج العوارض والعلل والقوادح، وتعيين الدلائل القطعية والدلائل الظنية، وتسمية الأمور بمسمياتها كالحق والباطل، مما قد يجعلها تستعجل النتائج فتميل إلى نوع من الاختزال وطي المراحل وغض الطرف عن الحراك العقدي الملتهب، وقد يكون بحكم أنها أعيانها التوغل في التراث المشحون بـ "إن قالوا قلنا" والعقليات المجردة المضنية، أو لم تر منفعة وطائل من وراء ذلك، أو لم تستوعب المقولات المنطقية والنسق الكلامي غير المؤلف.

فلتفادي مثل هذا السبق الوجداني وإنتاج أفكار ومشاريع وشعارات وآليات بعيدة عن توجه الفرق المدروسة في بحثنا وقواعد منظومتها العقدية وقطعياتها، وربما عملت على عكس هدفها وزادت من اتساع الفجوة، وربما أيضا سببت في تسفيه الناس لفكرة الوحدة أساسا وعدم الإيمان بها كمنطلق ضروري لعز الأمة وسؤدها؛ آثرت أن أستعير شيئا من التدافع في الدرس الكلامي وأحاول أن أستحضره بصورته المطابقة للواقع دون تمايل أو قفز في مبحث خاص به، وهذا بعد أن تعرفنا على مناهج استنباط الحق العقدي من القرآن الكريم والسنة النبوية، وذلك لتبين صدقا وحقيقة وواقعا ماهية الاختلاف العقدي الحاصل بين المذاهب الثلاثة ومستوى صلابته، ولنستبعد عن ذهنياتنا أنه وهمي أو ترفيقي أو شكلي أو جزئي بسيط، وأن حله يسير ليس بالعسير، وكأن الأمة من بعد عهد النبوة لم تسر فيها نزاعات سياسية وفكرية، ولم تتشكل كيانات ومدارس عقديّة قائمة بذاتها، ولم تعرف مناظرات علمية بينها، ولا ألقت مجلدات متخصصة، وأعتقد أنه بقدر اعترافنا بحجم المشكلة العقدية سيولد فينا دافعا وحافزا لإنتاج مقترحات في المستوى المطلوب، تلقى قبولا ورواجا بين أبناء المذاهب العقدية.

والمسائل العقدية التي أحببت أن أفتح نافذتها، هي:

1- مسألة الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية

2- مصير المسلم العاصي غير التائب في اليوم الآخر

وحصرت التمثيل فيهما، لأحيط -على الأقل- بالخلاف بين الفرق من جميع الجهات، فجعلت:

- المسألة الأولى نموذج للخلاف بين الأشاعرة والإباضية من جهة والسلفية من جهة.
- المسألة الثانية نموذج للخلاف بين الإباضية من جهة والأشاعرة والسلفية من جهة.

ومنهجيتي في عرضها إنما تكون بالمقارنة بين المواقف واستخلاص محل النزاع بينها والمنعرجات والمنعطفات، بمعنى أنني أوردُ التدرج البنائي للمسائل وأجيب على سؤال أين وقع الاختلاف تحديداً؟ ولا أهتم بأعراضها وجوانبها، وذلك -في تقديري- سيجعل من أزمة الخلاف تتفكك وتنحل وتتبسط، وتبقى منها الأجزاء التي لا تتجزأ واضحة بينة، لتنصب إليها الإرادات والعزائم، فتجعلها في ميزان النظر القرآني، وتترك الحقائق للزمن تتولد شيئاً فشيئاً دون إجهاض ودون عمليات قيصرية قاسية.

سأضع المسألتين العقديتين -وإن أطلت فيهما ولكن تعد من الأهمية بمكان- بعد الوقوف على مشكلاتها الأساسية من ضمن المعايير التي أقيس بها موضوعية مقاربات إشكالية الخلاف العقدي المعاصرة في الفصل الرابع، ومدى تحريها ومراعاتها للخلاف المطابق للواقع في خطة برنامجها الوحدوي، بعيداً عن الانطباعات الشخصية والذاتيات وأساليب التلفيق والقفز؛ لأنه لا يمكن تقييم تلك المقاربات بمعزل عن حقيقة الخلاف العقدي المستبطن في كتب العقائد.

## المبحث الأول: الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية

يهدف هذا المبحث إلى محاولة تبيان محل النزاع وإيضاح الخلل الجوهرى في التعاطي مع قضية الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية، لنصل أن الخلاف ليس وهمياً بل حقيقياً، بحيث لا يمكن حمل الرأيين على بعضهما البعض، فلكل منهما مشربه ومصدره.

والغرض لولوج مثل هذا الباب العقدي الشائك ينبع من إشكاليات واقعية مركبة، وأسئلة ملحة تقف أمام كل باحث عن الحقيقة؛ فإن ضابط التنزيه مثلاً (متى أكون منزهاً؟ ومتى أكون قادحاً؟ وما دائرة الكمال وما دائرة النقص؟) في ظل المقاربات المذهبية التي تروم التنزيه وتفر من التشبيه والتعطيل والتمثيل وما يهز ثلم تهز صروح التوحيد، هو أمر مهم للغاية وفي بالغ التعقيد لمن تبصر النقاش الكلامي الحاد بين النظائر والمحققين، وما هي الحدود الفاصلة الدقيقة بين المخلوق والخالق بحيث إن مال المتكلم قيد أملة سقط في خطيئة القدح في الذات الإلهية؟ ومن الذي يفصلُ فيها بشكلٍ إطلاقى نهائى؟ ويرسم حدودها في صورة لا تدع لقائل مقالاً ولا تبقى لعالم خطأً؟ طبعاً سيقال: النص؛ لكن أي نص؟ من القرآن أو السنة؟ وهل اتفق على محكم قطعي كموتل تعاد إلى أمور التشابها وتفسر في إطاره الجزئيات؟ وإذا قلنا إن أشهر الآيات التي عول عليها الجميع في تأسيس قواعد التوحيد والتخريج عليها هي:

- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]

- ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 65]

- ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4]

لكن سنجد أنفسنا أمام سؤال كبير وعميق؛ وهو لماذا لم تقض تلك النصوص على النزاع العقدي الممتد لقرون عديدة ولم تستأصل شأفته؟ ولماذا لم يُتَّفَقَ على تحديد تصور واضح عن الذات الإلهية؟ هل لأن الآية لم نستوعبها ولم ندرك مراد الله تعالى منها؟ أم أن هناك موانع وحواجز حالت دون الاتفاق؟ فيما يأتي نحاول أن نلقي نظرة على أهم المنعرجات التي شكلت الاختلاف العقدي في باب الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية تحديداً، وقد سميتها مداخل على أن هناك من ولجها وهناك من توقف فيها، وطبعاً سيكون محل الدراسة لدى الفرق المبحوثة: الإباضية والأشاعرة والسلفية، وبما أن الأول والثاني سلكوا نفس المنهج وكانت لهم نفس النتائج عموماً، فيعتبران صنفاً في مقابل الصنف الآخر المتمثل في المذهب السلفي المتخذ من الأعلام؛ أحمد بن حنبل والبرهاري (ت: 329هـ) وأبي يعلى (ت: 458هـ) وابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب وغيرهم قياداتٍ ومرجعياتٍ ووسائطٍ بينهم وبين جيل الصحابة والتابعين. بما أن الصياغة السلفية المذهبية العقدية اكتملت وانبثقت صورتها العقلية المنطقية مع ابن تيمية إثر جهوده في الرد على الفرق والملل عموماً وعلى المقولات الأشعرية بصفة خاصة، والتي بلغت منتهاها في الاستدلال العقلي والنقلي مع فخر الدين الرازي؛ فإنني سأأخذها نقطة الارتكاز، مستشهداً بنصوصهما

وآرائهما على ما سأبثته من اختلافات جوهرية في مقارنة تفسير الصفات الخيرية، وأما استدلالات المدرسة الإباضية فسأدرجها في ثناياها في بعض الأحيان؛ لأنه لا معنى لاستحضار مقولاتهم وهي طبق الأصل للفكر الأشعري في هذا الباب.

### المطلب الأول: مدخل الحس والخيال والوهم في الأمور الإلهية

الأصل أن الكلام في الذات الإلهية هو أمر في بالغ الأهمية وغاية الخطر، فإذا كان الله عاتب على المشركين تَقْوَاهُمْ في الملائكة المخلوقين، ولا مهم عن تَسْوِيرِهِم القَدْر الذي عرفهم الله تعالى به، وَشَنَّعَ عَلَيْهِمْ صنيعهم، وكتب شهادتهم، وأمهلهم ليوم سيسألون فيه عن صحة ما ادعوه، وذلك لأنهم خاضوا في مجال خارج الإطار الإنساني دون سلطان بين، فقد قال فيهم: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاتًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 19]، وقال أيضا: ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: 40]؛ فكيف بالكلام في أمر يخص الخالق عَزَّوَجَلَّ!

معنى ذلك أن الخوض في مباحث ذات الخالق ينبغي أن يكون فيه المسلم أشد حذرا، وأكثر دقة، وأحوط سبيلا، ولا يقدم رجلا ويؤخر أخرى، وإنما يكون ثابتا على أساس صحيح وعلى بينة من معتقده، وجميع آرائه يحشد لها من الحجج والأدلة والبراهين المفيدة للقطع، والمبددة للشكوك والظنون، وإلا فإن المتحدث في أعظم أمر في الدين وهو التوحيد؛ هو على شفا حفرة من النار، فلو فَضَّلَ الصمت والإمساك والتوقف لكان ذلك بالنسبة إليه أسلم وأحوط.

ولتفادي هذا المنزلق الخطير أرسى المتكلمون بمختلف مذاهبهم جملة من القواعد والضوابط بينون عليه كلامهم في التوحيد والتنزيه والتقديس، ومن ذلك أنهم أبعثوا إحدى طرائق المعرفة الإنسانية في عالم الماديات وهو الحس والخيال والوهم في تناولهم شؤون الأمور الإلهية، وأرخوا العنان للطريق العقلي المجرد لوحده، مُؤَكِّدًا له مهمة النظر والتدبر والتفكير في عالم المخلوق (المحسوس)، ليستطيع بعد ذلك الوصول إلى إدراك الفوارق بين الله تعالى والمحدثات، ويحكم لكل واحد منهما بصفات تميزه عن الآخر، بحيثُ تنتفي المماثلة بينهما مطلقا.

يقول الرازي عن أهل التوحيد والتنزيه هم "الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته وذلك هو المنهج القويم والصراط المستقيم"<sup>(1)</sup>، ويؤكد رأيه في عزل الوهم والخيال بقوله: "فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال، فَلِأَنَّ نَعَزَلَهُمَا فِي مَعْرِفَةِ الدَّاتِ أُولَى وَأَحْرَى"<sup>(2)</sup>.

ويمثل الرازي لذلك بمفهوم 'الإنسانية' البعيد عن الحس والخيال، الذي تشترك فيه شخوص الناس،

(1) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص 20.

(2) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص 21.

وتتباين في تحقيقاته وتعيناته وتمثلاته، فيقال للإنسانية المجردة من الشكل معقول مجرد مستخلص من المحسوس، ويقول معقبا على مثاله: "وإذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال"<sup>(1)</sup>، وكذلك يمثل بمن "كان مستغرق الفكر في تفهم أن حدَّ العلم ما هو؟ وحدَّ الطبيعة ما هو؟ فإنه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة"<sup>(2)</sup>.

وابن الجوزي يرجع ما سقط فيه المثبتون للصفات والإرباك والزلل الذي حصل لهم في العقائد الإلهية إلى توظيف طريق الحس، فقال: "تأملت سبب تخليط العقائد، فإذا هو الميل إلى الحس، وقياس الغائبات على الحاضر"<sup>(3)</sup>.

نستنتج أن إشاعة التأمل المنطلق من الحس وتسريح الخيال الإنساني في الأمور الإلهية أمر لا يجوز؛ لأنه يؤدي في آخر المطاف إلى تسوية طبائع المحسوس بالذات الإلهية، وبدليل ذلك اشتراط التفكير العقلي المجرد عن قوانين عالم الحس وخصائص المادة وميزات الممكنات عموما.

في المقابل نجد ابن تيمية الممثل للتيار الإثباتي الرافض للتأويل والمنافح عليه بألة المنطق وقوانين العقل يخرج عن النسق السابق، ويرى أن الذات الإلهية يطالها الحس والخيال كما سيأتي، وأحرى من ذلك أبطل لهم قاعدتهم في أصل التمييز بين المعقول وبين المحسوس والمتخيل؛ إذ يرى أن "المعلوم والمعقول والمحسوس والمتخيل نسبة واحدة فقولك: إن ثبوت هذا على خلاف حكم الوهم والخيال كقول القائل إنه ثابت على خلاف حكم العقل والعلم"<sup>(4)</sup>.

بين ابن تيمية المراحل الإدراكية للإنسان في عموم ما يستقبل من المعلومات بقوله: "ومن المعلوم أن العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها، ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد"<sup>(5)</sup>، ولا يُظنُّ أن في كلامه إشكالا إذا ما أخذ كمنهج إنساني في تحصيل المعرفة، ولكن الإشكال يكمن في اطراد ذلك في حق الله تعالى، وأن جميع الإدراكات جائزة حين الكلام في ذاته جل وعلا، والواقع أن ابن تيمية صرح بعد كلامه السابق بقوله: "فلو كان بعض أجناس الإدراك وطرقه باطلاً مطلقاً في حق الله تعالى، أو كان حكمه غير مقبول، كان رد ذلك مطلقاً

(1) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص 17.

(2) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص 17.

(3) ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، صيد الخاطر، دار القلم، دمشق، ط 1، 2004م، ص 336.

(4) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 2، ص 310.

(5) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 1، ص 434.

واجباً" (1).

فابن تيمية لا يستبعد أي طريق معرفي كان حساً أو عقلاً في تصور الأمور الإلهية، ويرى فيمن طرّد حسّه في دراسة قضايا الذات الإلهية وغيرها قد خالف القرآن ويقول: "فأما تخصيص الإحساس الباطن بمنعه عن تصور الأمور الإلهية بحسه، فهو خلاف ما دل عليه القرآن" (2)، وقد علل ذلك بأن من نظر في القرآن يصل إلى أنه حرم اتباع الظن وما تهوى الأنفس، والقول في الدين بلا علم، أو قول غير الحق، ونهى عن ذلك "ولم يفرق بين إحساس ظاهر أو باطن، ولا بين حس وعقل، فلم يكن أحد ليفرق بين ما جمع الله تعالى بينه، ويجمع بين ما فرق الله تعالى بينه، بل يتبع كتاب الله تعالى على وجهه" (3).

وفي عبارة لابن تيمية لا يدع فيها لنا مجالاً للتردد، يثبت فيها أن خصلة الوهم والخيال ليس شيئاً بدعياً لدى عامة الناس عندما يرتبط تفكيرهم بالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، فهم مطبوعون عليها، ولو أن الوحي صار إلى امتناع ذلك؛ لجعله من أولى الأولويات في التحريم لما فيه من عدد كبير من الصفات الإلهية؛ حيث يقول فيها: "يؤكد ذلك أن حكم الوهم والخيال غالب على آدميين في الأمور الإلهية، بل وغيرها، فلو كان ذلك كله باطلاً لكان نفي ذلك من أعظم الواجبات في الشريعة، ولكان أدنى الأحوال أن يقول الشارع من جنس ما يقوله بعض النفاة: ما تخيلته فالله بخلافه، لا سيما مع كثرة ما ذكره لهم من الصفات" (4).

يستخلص مما قاله في آخر عبارته عن النفاة أن الذات الإلهية في نظر ابن تيمية تثبت على محيال محدد وتصور معين في عقل الآدمي؛ وبإمكان العقل أن يتخيله؛ لأنه يتمتع عنده من يقول: كل ما تخيلته في بالك فالله بخلاف ذلك.

ولزيد من التثبيت أكثر من اعتقاد ابن تيمية لضرورة الحس والخيال في تصور الذات الإلهية نتبع تصنيفه للوجود الإلهي، هل في الذهنيات أو في الأعيان؟ ورأيه في الإحساس بالله تعالى هل يحس أو لا؟ وبماذا يحس؟ وحكمه على الموجود إذا لم يتعلق به الحس؟ يجيبنا ابن تيمية عن جميع هذه القضايا في قوله: "فمن أراد هذا المعنى جعله من باب الموجودات في الأذهان لا في الأعيان، وهذا حقيقة قول الجهمية الذين يقولون: إنه لا يمكن رؤيته وإحساسه؛ فإن كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته؛ بل كل موجود يمكن إحساسه إما بالرؤية وإما بغيرها، فما لا يعرف بشيء من الحواس لم يكن إلا معدوماً" (5)، وفي موضع آخر

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص434.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص435، 436.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص435.

(4) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص436.

(5) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص229.

له يؤكد أن ما لا يعرف بمنطق الحس لا وجود له أصلاً بقوله: "فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يُرى متفقين على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا"<sup>(1)</sup>.

### مثال توضيحي:

الغرض منه تقرير تباين مسلك الأشاعرة (الرازي) والإباضية بالتبع ومسلك السلفية (ابن تيمية) في إدراك الوجود الإلهي، وسنلاحظ أن ابن تيمية يحكمه منطق مادي محض (المنطلق من قوانين الموجودات الحسية) يصعب عليه الانفكاك منه، بل بالأحرى يرى وجوب العمل به في الأمور الإلهية، وإلا سيكون الله معدومًا، كما سيتجلى لنا أيضا أن الرازي يمنع على نفسه مطلقا توظيف المنطق الحسي ويحاول أن يفترض في ذهنه وجودًا خاصا لله تعالى لا تنطبق عليه خصائص الموجودات من التحيز والتميز والتشخص والتحقق والتعین.

يقول الرازي: "اعلم أنا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه ههنا هنالك، أو نقول: إنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، أو نقول: إنا ندعي وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم، هذه العبارات متفاوتة والمقصود من الكل شيء واحد"<sup>(2)</sup>.

يقول ابن تيمية رادا عليه: "المعلوم لكثير من الناس بالأدلة الشرعية والعقلية أن العالم ليس له ست جهات، بل جهتان العلو والسفل... ومعلوم أن الموجود مع هذا الجسم، لا يقول عاقل: إنه يجب أن يكون مختصًا بجهة من الجهات الست المحيطة به، إذ ليس له ست جهات، بل لا يحيط به إلا جهة واحدة، فالمباين له لا يكون مختصًا إلا بجهة واحدة". وبعد تقديمه التصور الصحيح للعالم ووضعية الله تعالى تجاهه نسب ذلك إلى "عامّة أئمة الإسلام وأهل العلم... عامّة أهل الفطر السليمة من جميع أصناف بني آدم من المسلمين، واليهود والنصارى، والمشركين وغيرهم"<sup>(3)</sup>.

نلاحظ أن ابن تيمية بناء على تصوره القائم على التخيل والحس أن العالم يختص بجهتين فقط؛ علو وسفل، أصر على أن الوجود الإلهي يكون مباينا له ومختصا بجهة واحدة، مما يعني أنه لم يتقبل مفترض الرازي الخارج عن نطاق الموجودات الحسية، وذلك لأن ابن تيمية يتشبث بمنطق الحس والتخيل كما رأينا، على الرغم من تنبيه الرازي لابن تيمية أن "الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود"<sup>(4)</sup> الذي هو غير

(1) ابن تيمية، بيان تلييس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج2، ص341.

(2) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص15.

(3) ابن تيمية، بيان تلييس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص28، 29.

(4) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص19.

حال في العالم ولا مباين له؛ وهو الله تعالى جل جلاله.

ومما هو مستلزم بالضرورة عند ابن تيمية إذا جعل الوجود الإلهي مباينا للعالم ومختصا بجهة واحدة؛ إما العلوية أو السفلية، أن يكون الله من الجهة العلوية فوق العالم عملا بظواهر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وقد قال: "والبارئ ﷻ فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة، ... قد يقال: إنه يكون بمجرد الرتبة كما يقال: العالم فوق الجاهل، وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك، بل هو عال عليه علوًا حقيقيًا وهو العلو المعروف"<sup>(1)</sup>، وقد كان أكثر جرأة وصراحة وتدقيقًا مع المخالف الذي يعتقد أن الله ليس في السماء، ما إذا لم يبين بدقة ما الذي يقصده من عدم وجوده في السماء، بقوله: "وأما من فسر قوله: 'إنه ليس في السماء' بمعنى أنه ليس فوق العرش، وإنما فوق السموات عدم محض، فهؤلاء هم الجهمية الضلال المخالفون لإجماع الأنبياء ولفطرة العقلاء"<sup>(2)</sup>.

كل هذا يؤكد بجلاء ووضوح أن ابن تيمية ومن سبقه من أسلافه ومن تبعه بعد ذلك، يتركز معتقدهم في الجهة والمباينة لله تعالى على كَمِّ لا بأس به من المنطق الحسي المنبني على الوهم والتخيل، كيف لا وقد جعله ابن تيمية منهجًا يمتطيه للكلام في الأمور الإلهية كما رأينا، والرأي الآخر يرى أنه من المستحيل أن تخضع قوانين عالم المحسوس على ما يكون خارجًا عن ذلك العالم ولا ينتمي إليه أبداً وهو الله تعالى خالق الوجود كما هو رأي الرازي والأشاعرة كلهم والإباضية، والرازي يعترف أن الوجود الإلهي لا حالاً في العالم ولا في خارجه؛ يستحيل على العقل إدراكه واستيعابه، وكأنه في قرارة نفسه يقول: البشر اعتادوا وألفوا الحكم وفق ما يتخيلونه في إطار عالم الحس، ولكن عليهم أن يقبلوا ذلك ولو على مضمض طالما أنهم أمروا بالإيمان بالغيب، والله تعالى غيب، ولهذا نجده ينصح مخالفه بأنه "لا بد لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال"<sup>(3)</sup>.

خلاصة الكلام هي على شكل نقطتين:

الأولى: إن عدم تحديد نوع المنطق الذي به نعالج الأمور الإلهية في بداية الطريق سيسلمنا إلى آراء وتصورات ونظريات بينها بعد المشرق والمغرب، بحيث يستحيل جمعها أو تقريبها إلى بعضها البعض.

الثانية: ليس من الحكمة والمعقولة في شيء أن تجربنا تفرعات الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية وتفصيلها وتعقيدها إلى مناقشتها كل واحدة على حدة، (وجه، يد، عين، قدم، إصبع، أو استقرار، نزول ...). ونحن لم نضبط المقدمات والمبادئ والمنطلقات، وأهمها: هل الله تعالى يخضع إلى قانون الحس والخيال

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص390.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص141.

(3) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص18.



الذي يتعامل به البشر مع سائر الموجودات أو لا؟ فإذا اتفق الطرفان على جواب مقنع، أكملوا مسيرتهم في فهم المرادات من تلك الصفات، وإن لم يتفقا فلا معنى للمجادلة فيها؛ إذ كيف ينجز الفرع والأصل لم توضع قوائمه وأسسها؟

### المطلب الثاني: مدخل التفرقة الدقيقة بين الله ﷻ القديم والجسم المحدث

لا ريب أن بين الخالق وعالم المخلوق بأنواعه (جماد، حيوان، نبات، إنسان) وأشكاله وأحجامه وخصائصه ومميزاته وطبائعه ومكوناته (الدقيقة: الذرة، النترون، البروتون، الإلكترون، كوارك، أوتار... إلخ، أو الكبيرة: نيازك، كواكب، أجرام، نجوم، مجرات...); حاجزا وحائلا يحفظ لكل حقيقته الخاصة به مما لا يمكن أن يؤدي إلى تداخل في خواصهما، وإخلال برتبتها ومقامهما. يتم تحقق التمايز الحقيقي والفصل التام ما بين الله تعالى والوجود الكوني الذي أبدعه عندما تُدرَك حقيقة هذا الأخير جوهرًا وقالبًا، ظاهرًا وباطنًا، شكلًا ومضمونًا، حالًا ومآلًا، بعقل تأملي دقيق، وذلك لا يتأتى إلا لمن خبر حقائق الأشياء واحترف النظر في الملكوت.

ومن ثمَّ سيستقر حاله بعد ذلك على أن كل خصيصة أو صفة أو طبيعة أو ملحوظة أو دقيقة أو جليلة عثر عليها في عالم المحدثات كسمة له، سحبها عن الله تعالى ونزهه عنها، وزاد يقينا أنها من لوازم المخلوق والله تعالى بخلاف ذلك، ومن هنا سيكون له عقلان كما يرى الرازي، عقل يسخره لمعرفة الجسمانيات، وعقل آخر لمعرفة الله ﷻ، وذلك لكي يحقق قدرًا عاليًا من الصرامة التنزيهية، ويسدَّ أيَّ منفذ تشبيهي محتمل يجعل وجهًا من أوجه المخلوق مشتركًا مع الله عز شأنه؛ حيث يقول: "فكذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلًا آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات"<sup>(1)</sup>.

وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال: هل يمكن أن تتعدد القراءات في تحديد طبائع المحدثات وصفاتها وخصائصها فتؤدي ربما إلى مشكلة في التمييز بين الخالق والمخلوق؟ وهذا السؤال هو لب ما طرحناه في عنوان هذا الفرع: مدخل التفرقة الدقيقة بين الله ﷻ القديم والجسم المحدث، وما هو آت جواب عنه بحول الله تعالى.

إن علماء الكلام عاينوا المحدثات واستفادوا في طريقهم بتجربة الفلاسفة القدامى، وأخذوا منهم ما توصل إليه نظرهم في الوجود الكوني كنظرة مادية فيزيائية بحتة، تمامًا كما يستفيد المسلمون في هذا العصر من الأبحاث والتجارب والدراسات الغربية، ووصلوا إلى تحديد تصور عام شامل لحقائق ذوات المخلوق

(1) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص 22.

وماهياتها، وللقواسم المشتركة فيما بينها، وللفوارق التي تتمايز عن بعضها البعض.

نعم وقع اختلاف فيما يصدق عليه مسمى الجسم بين الفلاسفة والمتكلمين هل هو صورة وهيولى؟ أو هو مكون من جواهر وأعراض؟ وكم عدد الجواهر؟ هناك أقوال: (2) فصاعدا، (4) فصاعدا وأخرى، وهل السطح والخط يعدُّ جسما أو لا؟ وغير ذلك. هذا كله أمر مبحوث في مجال الطبيعيات في علم الكلام<sup>(1)</sup>. ولا يزال مفهوم 'الجزء الذي لا يتجزأ' قائم كأساس لتفسير أولية هذا الكون، وللعلم هناك نظرية من آخر ما توصل إليه العلم تحاول إثبات ما يصدق عليه، وهي نظرية الأوتار الفائقة، تقول بأن هناك خيوطا مهترزة لها ذبذبات، يعود إليها أصل بداية حدوث كل شيء<sup>(2)</sup>.

لكن من حيث المفهوم المعطى للجسم وما تتحقق به ماهيته فسنجد هناك تصورا متقاربا إلى أبعد حد فيما بينهم؛ ويتبين ذلك من خلال تعاريفهم؛

● تعريف الفلاسفة: ذكره عضد الدين الإيجي: "جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة"<sup>(3)</sup>.

● تعريف المعتزلة: "الطويل العريض العميق"<sup>(4)</sup>.

● تعريف الأشاعرة: الأمدي: "المؤتلف عن جوهرين فصاعدا"<sup>(5)</sup>. الشريف الجرجاني (ت: 806هـ): "المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة"<sup>(6)</sup>، وعلق على عبارة المتكلمين التي أوردها الإيجي أنه "لا جوهر إلا المتحيز" بقوله: "أي القابل بالذات للإشارة الحسية"<sup>(7)</sup>. فخر الدين الرازي: "والمتكلمون قالوا: لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق"<sup>(8)</sup>.

● تعريف الإباضية: "ما كان ذا طول، وعرض، وعمق، وجهات، وحدود، وحركات، وسكون، وما

(1) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص442، 443. الإيجي، المواقف، ج2، ص312-315.

(2) ينظر: بول ديفيس وجولييان براون، الأوتار الفائقة نظرية كل شيء، تر: أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، ط2، 1997م، كله. حمودي مخلوف، مفهوم الذرة بين نظرية الجوهرة الفرد ونظرية الأوتار الفائقة، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة الجزائر، عدد3، دت، ص166-181. سعيد فودة، نظرية جوهر الفرد ولماذا نبحت في هذه المواضيع؟، [www.youtube.com](http://www.youtube.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/16، 21:48.

(3) الإيجي، المواقف، ج2، ص312.

(4) الإيجي، المواقف، ج2، ص312، 314.

(5) الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تح: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993م، ص110.

(6) الإيجي، المواقف، ج2، ص321.

(7) الإيجي، المواقف، ج2، ص309، 310.

(8) الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص119.

يكون ذا نصفين، ويحتل التجزئة، ويكون ذا هيئة من الهيئات، وقدر من الأقدار"<sup>(1)</sup>.

والمتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة والإباضية على غرار تفسيرهم النموذجي لمصطلح الجسم وفق رؤيتهم الفيزيائية، امتدادا لما طرحه الفلاسفة، استنبطوا معنى لغويا لمراد الجسم في اللغة يتوافق مع مشاهداتهم للأجسام الطبيعية، وهو التأليف والتركيب<sup>(2)</sup>.

والناظر في جملة التعاريف السابقة إضافة إلى الوجه اللغوي، يجد أنهم وصلوا إلى أن الجسم -على الرغم من اختلافهم فيما ينطبق عليه مسمى الجسم- هو ما له امتداد (طول وعرض وارتفاع)، ويشغل الحيز، ويكون مركبا مؤلفا.

ومن هنا قرر علماء الكلام (أشاعرة ومعتزلة وإباضية) نفي الجسمية بشكل عام، وكذا كل معنى يستلزم من إثباته خاصيةً للجسم المحدث كالاتداد والتحيز والتركيب من الأبعاد والحركة عن الله تعالى؛ لأنهم اعتبروا ذلك من لوازم المخلوق المفتقر إلى المحدث، فلو نسبوها إلى الله كان ذلك قدحا في ذاته، وإنقاصا من كمالاته، وإساءة إلى قدره باعتباره خالقا يعلو عن مقتضيات الخلق ومتعلقاته، ووجه ذلك أن كل حقوق بالله من صفات الحوادث هو مما يتنافى مع صفة القدم وأزليته وأوليته؛ يقول الرازي: "فلأن ذاته إذا كانت مساوية لذوات سائر الأجسام وجب أن يصح عليه ما يصح على سائر الأجسام، فيلزم كونه محدثا مخلوقا قابلا للعدم والفناء قابلا للفرق والتمييز"<sup>(3)</sup>، ويقول عثمان السوفي الإباضي<sup>(4)</sup>: "فلو أشبهه شيء من خلقه بشيء أقل القليل لدخل عليه الوهن والحادث والذل والعجز والفناء من ذلك الوجه"<sup>(5)</sup>.

ومن خلال ما كتب جميعهم في علم الكلام في باب التوحيد أن الله ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا مركب ولا متحيز... يعطينا أنهم قد اتفقوا على معاني تلك الأوصاف، وبينهم التقاء في تصور الجسمية، وإلا لما نفوها بذلك الشكل وتلك المصطلحات الشائعة والمعروفة في مقالاتهم.

وإذا كانت جميع الردود الكلامية في مبحث الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية -إباضية أو أشعرية- غالبا ما تُرجع مكمّن الخطأ والزلل في أقوال المثبتين بلا كيف إلى الحدوث والامتداد والتركيب والتحيز والحركة وغيرها؛ وكانت هذه مقتضيات الجسمية لا غير، فهنا ندرك أن مفهوم الجسم المخلوق (ما سوى الله تعالى) عند الأطراف المتضاربة له تأثير كبير في المخرجات والقناعات العقائدية، ولذلك بات من الضروري

(1) أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب، الموجز، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990م، ج1، ص154.

(2) لمعرفة كيفية استخلاصهم هذا المعنى؛ ينظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص16. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص62، 63.

(3) الرازي، مفاتيح الغيب، ج27، ص584.

(4) سبقت ترجمته.

(5) السوفي، السؤالات، مخطوط، 142ظ.

تحقيق المناط فيه وسير أغواره، لمعرفة عين الإشكال الذي يسلم إلى تغاير الموقفين.

نلاحظ صورة واقعية تبرهن عن الانسداد الذي وصل إليه النفاة والمثبتون في الصفات الخبرية، بسبب

عدم التفاهم في مفهومية الجسم ومستلزماته؛ وذلك من خلال رأي ابن تيمية ورأي تقي الدين السبكي:

- يقول ابن تيمية: "وكذلك هؤلاء نفاة الصفات أخذوا يقولون إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم"<sup>(1)</sup>.

- يقول تقي الدين السبكي عن ابن تيمية: "فخرج عن الاتباع إلى الابتداع وشذ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع، وقال بما يقتضي الجسمية والتركيب في الذات المقدسة"<sup>(2)</sup>.

فابن تيمية (مذهب الإثبات) يثبت لأنه لم يستلزم الأمر عنده التركيب والجسمية، والسبكي (مذهب التأويل) ينفي لأن الأمر اقتضى عنده الجسمية والتركيب، ويعود هذا الاختلاف إلى عدم الاتفاق عن تصور دقيق للجسم وخصائصه.

ولندع ابن تيمية الآن يظهر لنا موقف السلف من لفظ الجسم كعادته دائما، ثم يقدم لنا المفاهيم التي ارتضاها للجسم عنده والمصادر التي استقاها منها، وما هو المفهوم الذي رفضه للجسم؟ وهل هو محل النزاع؟ ويبرهن لنا عن مدى استيعابه لقول المتكلمين الذين اتفقوا -انطلاقا من المشاهدة والتجربة الحسية المحضة- أن الجسم المخلوق المادي يستلزم منه التحيز والتركيب والأبعاد الثلاثة؟ وهل تلك المستلزمات بعد أن ثبت الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية وأنه فوق العرش والنزول والمحيء نزه منها الخالق أو قبلها بشكل يليق بجلاله عَلَّامٌ؟

### موقف السلف -الذي استخلصه ابن تيمية- من لفظ الجسم:

السلف يعتقدون ترك الخوض في مصطلح الجسم وما تعلق به بله أن يقرأوا بإثباته أو نفيه، يقول عنهم ابن تيمية: "إثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة؛ كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه ولا لفظ الجهة ولا نفوه"<sup>(3)</sup>، والملاحظ في تصريح ابن تيمية أن الاشتغال بنفي تلك المعاني وإثباتها بدعة؛ لكن كيف نفسر تعاطيه الكبير ودفاعه المستميت من أجل تلك القضايا؟ نقول ربما -على حسب ظننا- قد اضطر اضطرارا حينما ألزمه خصومه بالتجسيم والتشبيه.

ويرون -أي السلف- في إثباتهم للصفات الاكتفاء بالتنزيه العام بالقدر الذي تعطيه سورة الإخلاص

(1) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الصفدية، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط2، 1985م، ج1، ص104.

(2) السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الدرّة المضية في الرد على ابن تيمية، عني بنشرها: القدسي، د م ن، دط، 1929م، ص6.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص295، 296.

مع عدم التعرض لمصطلحات التركيب والتبويض ونحوها لا بنفي ولا إثبات<sup>(1)</sup>؛ ولكنّ ابن تيمية ذكر لنا أنّهم قد أجمعوا على مفهوم ينتمي إلى عائلة المفردات الكلامية؛ حيث قال: "وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته؛ بمعنى انفصال شيء منه عن شيء"<sup>(2)</sup>، وهذا التصريح منه يجعلنا نتشكك فيما أثبتته ابن تيمية للسلف من إنكار الدخول في معترك نقاشات الجسمية ولو احقها...؛ لأنّ نفيهم للتفريق والتجزئة والانفصال لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة.

ونستزيد شكاً أكثر من ذي قبل لما نرى ابن تيمية يقول: "بخلاف لفظ الجسم والمتحيز فإن هذا لم يثبتته السلف والأئمة مطلقاً ولا نفوه مطلقاً"<sup>(3)</sup>، فكلمة "مطلقاً" هي محل الشاهد، نفهم من خلالها أنّ الأمر غير مغلق كلياً عندهم؛ بمعنى وكأنهم تركوا مقدارا معينا في شق الإثبات وفي شق النفي، وتساهلوا مع بعض الألفاظ، ولم يحسموا القضية كما نقلنا سابقا.

فإذا يمكن أن نصل إلى أن السلف - في منظور ابن تيمية - كانوا بعيدين عن المجادلة في الألفاظ الوافدة إليهم كالجسم والتحيز والتركيب والتبويض في حقل توحيد الله تعالى، لكن ولربما بعامل الواقع والتأثر بالثقافات غير الإسلامية دُفِعُوا إلى أن يدلوا بأرائهم فيها، وقد جاء ابن تيمية متأثر عن ابن عباس وغيره أنّهم قالوا: " لا يتبعص فينفضل بعضه عن بعض"<sup>(4)</sup>، وعلى حسب رأي الباحث يبدو أن مثل هذه المصطلحات حينما توارثها السلف جيلا عن جيل وشاعت عندهم تعلق ما قاله ابن تيمية سابقا أنّهم لم يكونوا ينفونها مطلقا ولا يثبتونها مطلقا.

#### مفاهيم الجسم عند ابن تيمية:

1- **البدن:** كما يعرف ذلك في لغة العرب، فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليست أجساما في اللسان العربي، وتعد أجساما في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين<sup>(5)</sup>.

2- **المشار إليه أو القائم بنفسه أو الموجود:** يقول ابن تيمية: "وقد يراد بلفظ الجسم والمتحيز ما يشار إليه؛ بمعنى أن الأيدي ترفع إليه في الدعاء، وأنه يقال: هو هنا وهناك. ويراد به القائم بنفسه. ويراد به الموجود"<sup>(6)</sup>.

3- **المركب الذي كانت أجزاءه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب من مادة**

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص271.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص271.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج3، ص298.

(4) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص271.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج7، ص112.

(6) ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 1977م، ص69.

وصورة أو المركب من الأجزاء المفردة: فهذه كلها إطلاقات ممكنة على ما يسمى الجسم<sup>(1)</sup>، وتنسب للفلاسفة والمتكلمين. أتى بها ابن تيمية باعتبارها اصطلاحات نحتوها، ولا يعني بإيرادها قبولها كحقائق للممكنات كما سيأتي.

#### 4- ما يُرى، أو ما تقوم به الصفات<sup>(2)</sup>.

فهذه هي معاني الجسم التي وقفنا عليها في جملة من المناسبات والسياقات يناقش فيها ابن تيمية فريق النفاة من الفلاسفة والمتكلمين.

وأما المعاني المختارة عنده والتي يصح إطلاقها على الله تعالى ولا تتعارض مع قدسيته وجلاله وكمالته؛ فهي:

**الثاني:** يقول ابن تيمية: "ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وهو عند السلف وأهل السنة ترفع الأيدي إليه في الدعاء، وهو فوق العرش"<sup>(3)</sup>.

**الرابع:** يقول ابن تيمية: "والله تعالى يرى في الآخرة وتقوم به الصفات"<sup>(4)</sup>.

وأما تلك المعاني المرفوضة عنده وعزلها عن الله تعالى، باعتبار أنها قاذحة في ذاته؛ فهي:

**الأول:** يقول ابن تيمية: "فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزّه عن ذلك"<sup>(5)</sup>، ويقول: "قِلْآنٌ لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه وعصبه وعظامه، ويده ورجله ووجهه، وغير ذلك من أعضائه وأبعاضه؛ أولى وأحرى"<sup>(6)</sup>.

**الثالث:** يقول ابن تيمية: "والله تعالى منزّه عن ذلك كله عن أن يكون كان متفرقا فاجتمع، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضا وانفصاله عنه، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه"<sup>(7)</sup>. ويقول: "فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركبا من الأجزاء المفردة ولا من المادة والصورة"، ويقول تلميذه ابن القيم: "وإن أردتم به المركب من المادة والصورة أو المركب من الجواهر الفردة فهذا منفي عن الله قطعا"<sup>(8)</sup>.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص134.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص134.

(3) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص69.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص134.

(5) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص69.

(6) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج10، ص307.

(7) ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص134.

(8) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، ج3، ص939.

فَيَعْرِفُ من خلال ما سبق أن ابن تيمية حاكم المتكلمين في مفهوم الجسم إلى اللغة، وَقَبِلَ تلك التي لا تتنافى مع قواعد التنزيه، وشطب على القادحة فيها، ولا يعني قبوله لمعاني الجسم اللاتقاة بالله عَجَلًا إطلاقه لفظ (الجسم) وصفاً لله تعالى، وفي هذا يقول ابن تيمية بعد أن استفصل فيما يؤخذ من معاني الجسم وما يترك: "وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحو ذلك من الألفاظ التي تنازع أهل الكلام المحدث فيها نفيًا وإثباتًا"<sup>(1)</sup>، ويقول أيضًا: "وإن كنا لا نسميه بهذا الاسم لما فيه من الإجمال والاشتراك والإبهام والإيهام والبدعة"<sup>(2)</sup>.

هكذا استمر ابن تيمية على تسطير هذه المنهجية مع المخالف لما يناقش لفظ الجسم والتركيب والتحيز متعلقًا بالله تعالى، فنجده لا يمانع من الخوض ولا يترك الحبل على الغارب، ويدعو إلى تحديد قائمة المعاني المرادة من إطلاق لفظ الجسم، فيقبل منها الموافق للشريعة - في نظره - ويرد ما يخالفها<sup>(3)</sup>.

وهي منهجية سلكها بعض الأشاعرة، فنجد عضد الدين الإيجي يميز لنفسه قبول معنى صحيح أُطْلِقَ عليه مسمى الجسم، وهذا ما حصل مع بعض الكرامية وقوم آخرين، يقول: "فالكرامية قالوا: هو جسم؛ أي موجود، وقوم قالوا: هو جسم؛ أي: قائم بنفسه، فلا نزاع معهم إلا في التسمية"<sup>(4)</sup>، وكما فعل أبو جعفر السَّمْنَانِي (ت: 444هـ)<sup>(5)</sup>؛ حيث يقول فيما نقل عنه ابن حزم: "من سمى الله جسمًا من أجل أنه حامل لصفاته في ذاته، فقد أصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط"<sup>(6)</sup>.

وقد وجدنا لابن تيمية في مجموع الفتاوى رأياً مخالفاً لما سبق، وهو إرشاده إلى الامتناع الكلي عن المجادلة في لفظ الجسم والجوهر والحيز والجهة لا نفيًا ولا إثباتًا؛ لأنه من الألفاظ التي يراد بها حق وباطل، وقد قال: "وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل، أو نفي به حق وباطل، أو كان مجملًا يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها، لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد، فهذه

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص135.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج8، ص18.

(3) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج17، ص304. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج8، ص18. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج7، ص131.

(4) الإيجي، الموافق، ج3، ص38.

(5) هو محمد بن أحمد بن محمد السَّمْنَانِي (نسبة إلى قرية سمنان بالعراق) أبو جعفر، ولد سنة 361هـ، الحنفي فقهًا، الأشعري عقيدة، لازم الباقلائي حتى برع في الكلام، وكان قاضي الموصل. توفي سنة 444هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص651.

(6) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص651.

الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها كلفظ الجوهر والجسم والتحيز والجهة"<sup>(1)</sup>، ولعل هذا الرأي - في نظر الباحث - تم تبنيه في فترة ثم غير رأيه، خاصة إذا علمنا أن النص موجود في مجموع الفتاوى.

### هل ما رفضه ابن تيمية من معاني الجسمية هي محل النزاع؟

نقول لا؛ لأن المتكلمين أنفسهم لم يقولوا بأن الله بدن، أو مركب من مادة وصورة، أو مركب من جواهر فردة، أو يقبل التفريق والتجزئة والانفصال؛ لأن التأليف من الجواهر الفردة عند المتكلمين الأشاعرة هي خاصية الأجسام المادية المشاهدة، وعلم الكيمياء المعاصر يثبت صحة ذلك من أن المواد تتكون من ذرات، وكل ذرة فيها نواة وإلكترونات، والنواة مركبة من البروتونات والنيوترونات، فالله تعالى بما أنه ليس جسماً فإنه تستحيل معه الأوصاف الملازمة له كالتركيب والتجزئة والتحيز والحركة ...

فإذا ابن تيمية ينفي عن الله تعالى أشياء هي منفية عند الطرف الآخر (أشاعرة وإباضية ومعتزلة) وليست هي محل النزاع، ولربما هذا ناتج من عدم استيعابه لمقصود المتكلمين من الفرضية الفلسفية "الجواهر والأعراض" في تركيب الأجسام الحسية، ودليل ذلك أنه لم يسلم لهم أن السماوات كمخلوق جسمي كبير تنطلي عليه تلك الفرضية، وقد قال: "وأهل الكلام قد يريدون بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة، وكثير منهم ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا، بل أكثر العقلاء من بنى آدم عندهم أن السموات ليست مركبة، لا من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة"<sup>(2)</sup>، وقد وجدنا تلميذه ابن القيم غير قابل لها بعد تحقيق؛ حيث قال: "والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا"<sup>(3)</sup>.

وكأني أفهم نفيهما لفرضية المتكلمين في ذلك الزمان بمثل من في عصرنا وهو غير عارف بالكيمياء واهتماماتها واكتشافاتها فينكر على المتخصص أن المواد تشترك في تركيبها الأساسية (الذرة والنواة ومكوناتها) وتختلف في الأعداد والهيئات.

ويمكننا أن نقول إذا كان تنزيه الله تعالى يقوم على شرط المعرفة الدقيقة بالمخلوق، ولن يتأتى ذلك الشرط إلا بالتأمل في الممكنات ورصد حقيقة ظاهرة التنوع فيها والوصول إلى القواسم المشتركة في بناء ماهيات الأجسام؛ فإنه من المستبعد أو لنقل من المستحيل أن تتوافق الرؤى والمقاصد والمرادات بين ابن تيمية وابن القيم من جهة والأشاعرة والإباضية والمعتزلة من جهة؛ لأن ابن تيمية وابن القيم لم يبلغا درجة استيعاب النموذج التفسيري لماهية الأجسام المخلوقة وحقيقتها؛ ولم يعترفوا لهم بالتركيب والانقسام والتبعيض

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 304.

(2) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص 69.

(3) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتزلة، ج 3، ص 940.



والتحيز والأبعاد الثلاثة في الأشياء بالتبع.

بعد أن عَلَّمْنَا عدم تسليم ابن تيمية بالنموذج التفسيري لماهية الممكنات وما يستتبعه آليا من تركيب وتحيز وامتداد نتوجه إلى معرفة رأي ابن تيمية في مدى استلزام معاني الجسم التي ارتضاها في حق الله تعالى وصفاته الخبرية للتركيب والتحيز والامتداد والتي هي خواص الأجسام؛ لأن هذا هو محل النزاع الأصلي بينه وبين المتكلمين.

### 1- معاني الجسم المقبولة في حق الله تعالى دون اللفظ:

• المشار إليه بمعنى ترفع إليه الأيدي، ويُرى:

يقول ابن تيمية: "وإن قال كل ما يشار إليه ويرى وترفع إليه الأيدي فإنه لا يكون إلا جسما مركبا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة قيل له هذا محل نزاع فأكثر العقلاء ينفون ذلك"<sup>(1)</sup>. ويقول رادا على الأشاعرة: "بل تصديق العقول بوجود يشار إليه ولا يكون متحيزًا أعظم من تصديقها بوجود قائم بنفسه متصف بالصفات لا يشار إليه وليس بداخل العالم ولا خارجه"<sup>(2)</sup>. فنلاحظ في النصين أنه نفى عن الله الجسم المركب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كعادته، وهو ما ينفيه المتكلمون كما أشرنا سابقا، إلا أنه لم يتعرض إلى نفي التركيب المطلق، وأما عن مقتضى التحيز فقد نفاه لازما لمعتقده.

ويقول أيضا: "بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام، أو من المادة والصورة، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ما له مقدار<sup>(3)</sup> فهو جسم؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو له في الحقيقة؟"<sup>(4)</sup>.

يظهر في نصه استنكاره للنموذج التفسيري للأجسام المادية الذي طرحه الفلاسفة والمتكلمون بحجة عدم وجود أصل له في القرآن الكريم واللغة، وأما المعنى الذي اختاره للجسم 'المشار إليه' فقد استبعد أن يكون جسما باصطلاح المتكلمين.

• الموجود والقائم بنفسه وما تقوم به الصفات:

تلك الأوصاف لم تستلزم عند ابن تيمية الجسمية ومقتضياتها، كما عند الإباضية والأشاعرة.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص135.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص155، 156.

(3) أضاف معنى جديدا للجسم في هذا الموضوع (ما له مقدار)، ولا أدري هل هو وصف لله تعالى، أو هو تعريف للجسم المادي؟

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص118، 119.

وهنا أريد التنبيه إلى أن هناك نصوصاً محكمة في كتب ابن تيمية كالتى مرت علينا في بيان مقصوده من الجسمية المقبولة والجسمية المرفوضة، وهناك نصوص في ظواهرها تثبت التجسيم، كمثّل هذا النص: "ومعلوم أن كون البارئ ليس جسمًا ليس هو مما تعرفه الفطرة والبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة؛ بل بمقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة، ولا متفقًا على قبولها بين العقلاء؛ بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد، وطوائف كثيرة من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله، ويقولون: بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسمًا، وما لا يكون جسمًا لا يكون إلا معدومًا، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول"<sup>(1)</sup>، وهو مما اختلف عليه -أي هذا النص- الدارسون المعاصرون أنصار ابن تيمية وأنصار الأشعرية، والأصل أن الباحث المتجرد المتضلع غير المتسرع لا يحكم لأول وهلة، خاصة وأن ابن تيمية صاحب تأليف غزير ومتنوع، وإنما يقتبس المنهج في طرح الأفكار، وينوع من السياقات، ويلاحظ طريقة الرد وتدرجها، ويستخرج الواضح البين من آرائه، ثم يحكم وفق ذلك ما أشكل عليه من نصوص، وكذلك ينطلق في البحث بحذف جميع الخلفيات المترسبة في الأذهان، وغايته ليس إثبات حكمه السابق، بل يسعى بكل الوسائل والأدوات إلى أن يصل إلى حكم مطابق للواقع على قدر من الوعي والحكمة والضبط والمنهجية الصارمة، وكل ذلك بالتزام لغة راقية علمية، ولباقة وأدب وإنصاف، وفي الهامش نموذجان من القراءات للنص السابق<sup>(2)</sup> مع قراءة أخرى تحيرت وتوقفت<sup>(3)</sup>.

## 2- الصفات الخبرية:

من المعلوم أن إنكار المؤولين على ابن تيمية في إثباته للصفات (اليد، الوجه، الحركة، النزول، الجيء، الاستواء على العرش، الساق...) وهي بمثابة أعضاء وحوادث؛ كان لعله أنها تستلزم الجسمية والتركيب؛ ومع ذلك وجدنا ابن تيمية يصرح إن كان ثبوت الصفات يلزم منه التركيب فهذا مما يستوجب؛ حيث يقول معترفًا بلازم مذهبه: "وكذلك لفظ 'التركيب' فإن ثبوت معانيه لله تعالى ليس هو مما ينفيه الدليل، وكون

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص359.

(2) ينظر: سعيد عبد اللطيف فودة، الكاشف الصغير، دار الرازي، الأردن، ط1، 2000م، ص150-156. أبو جرير السلفي، نقض الكاشف الصغير، ملتقى أهل الحديث: www.ahlalhdeth.com، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/09/10م، 11:08. راشد بن حسين العبد الكريم، المنهج النقدي لدى خصوم السلفية -كمال الحيدري ودعوى التجسيم نموذجًا-، سلف للبحوث والدراسات: www.salafcenter.org، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/09/10م، 11:08.

(3) علي جمعة، البيان لما يشغل الأذهان، دار المعارف، د م ن، دط، دت، ج2، ص34.

تلك المعاني من لوازم ذاته، وأنه لا يكون إلا متصفاً بها، ليس هو تركيباً ينفيه عقل ولا شرع، بل مثل هذا لا بد منه<sup>(1)</sup>، ولنبيه أن المعنى المختار عنده للتركيب هو "التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه"<sup>(2)</sup>، وأما المعاني التي فيها افتقار وحاجة إلى مُركَّب فلا يسلم بها.

والذين نسبوا إليه التبعض والتجزئة من جراء إثبات الوجه واليد، فقد أخبرهم ابن تيمية أن ذلك يلزم من اصطلاح على الجسم أنه متبعض ومتجزئ، والمثبتون لم يقولوا هو جسم، وأضاف لهم الدليل التاريخي بأن إثبات الصفات لم يختص به الحنابلة فقط، وذلك في قوله: "وإن أردت أنهم وصفوه بالصفات الخبرية، مثل: الوجه واليد، وذلك يقتضي تجزئة التبعض، أو أنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسمًا، والجسم متبعض ومتجزئ، وإن لم يقولوا هو جسم. فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها"<sup>(3)</sup>.

ويجب أن نعلم أن ابن تيمية هو على يقين من أن اليد الجارحة في الإنسان هي بعض جملته، وإنما يعتبر صفة اليد في حق الله أمراً آخر، فيقول: "أطلقنا تسمية يد ووجه لا على وجه التجزئة والتبعض وإن كنا نعلم أن اليد في الشاهد بعض الجملة"<sup>(4)</sup>.

وإلزام أهل الكلام له بالتحيز؛ فيرى ابن تيمية أن الله "هو فوق العالم بل هو فوق العرش وهو مع هذا ليس بجسم ولا متحيز"<sup>(5)</sup>، وقد نسب هذا القول إلى طوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية وطوائف من أتباع الأئمة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وأهل الحديث والصوفية، والتحيز عنده ليس بمفهوم أن الله تحوزه الموجودات؛ لأن الله أعظم وأكبر بل قد وسع كرسيه السماوات والأرض، وإنما بمفهوم الانحياز والمباينة عن العالم وعدم الحلول فيه<sup>(6)</sup>.

ومما يحسن ألا يخفى علينا إضافة لما تقدم أن ابن تيمية تبنى قواعد أساسية في إثباته للصفات وفي سعيه إلى التنزيه المطلق، وهي تعتبر عنده أصولاً ومسلمات وكليات ومنطلقات، لا يجيد عنها أبداً؛ حيث كُلمًا نوقش وانتقد واعترض عليه نبه عليها وأرجع المخالف إليها:

1- الصفة الإلهية تخالف ما وصف به المخلوق في الحد والحقيقة<sup>(7)</sup>، وفي هذا التعميد غاية الإشكال،

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص327.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص109.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص251.

(4) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6، ص413.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص272.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص42.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص97.

وذلك لأن ابن تيمية لم يعط لمخالفه مساحة للالتقاء على بساط معجم اللسان العربي، فهو يثبت دون أن يحدد الوجه اللغوي؛ لأن الصفات الإلهية تخالف صفات المخلوق حداً (تعريفًا).

2- في إثبات الصفات هناك قدر من الاشتراك بين الخالق والمخلوق في وجه أو معنى، ولا يلزم منه أن يكون أحدهما مثلاً للآخر، وإلا أعدمنا الله تعالى، يقول ابن تيمية: "ليس كل ما اتفق شيئان في شيء من الأشياء، يجب أن يكون أحدهما مثلاً للآخر، ولا يجوز أن ينفي عن الخالق سبحانه كل ما يكون فيه موافقة لغيره في معنى ما، فإنه يلزمه عدمه بالكلية، كما فعله هؤلاء الملاحدة، بل يلزم نفي وجوده ونفي عدمه، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل"<sup>(1)</sup>.

3- قياس الصفات الخبرية (يد، قدم، إصبع، وجه، عين، ساق،...) بالصفات المعنوية (قدرة، إرادة، علم،...) في علة الكمالية، فمعلوم عند الجمهور أن الصفات المعنوية باتفاق هي صفات كمال، ولا يتصور ضدها في حقه؛ لأنه نقص وقدح، وبمثل ذلك سحبه ابن تيمية وغيره على الصفات الخبرية، ورأوا أنه إذا حكم العقل بأن صفةً وردت في الشرع هي كمال في المخلوق ألحقت بالله ﷻ لأنه أولى وأجدر بالكمال، وهذا ما يعرف عنده بالقياس الأولى، يقول ابن تيمية: "رب العالمين إما أن يقبل الاتصاف بالحياة والعلم ونحو ذلك وإما أن لا يقبل، فإن لم يقبل ذلك ولم يتصف به كان دون الأعمى الأصم الأبكم؛ وإن قبلها ولم يتصف بها كان ما يتصف بها أكمل منه، فجعلوه دون الإنسان والبهائم، وهكذا يقال لهم في أنواع الفعل القائم به: كالإتيان، والمجيء، والنزول، وجنس الحركة إما أن يقبل ذلك وإما أن لا يقبله، فإن لم يقبله كانت الأجسام التي تقبل الحركة ولم تتحرك أكمل منه، وإن قبل ذلك ولم يفعلها كان ما يتحرك أكمل منه، فإن الحركة كمال للمتحرك، ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك، وما يقبل الحركة أكمل ممن لا يقبلها"<sup>(2)</sup>، والمتكلمون يعتبرون نوع هذا القياس من المقدمات العقلية الضعيفة، وقد يعمل بها في مواضع محدودة هي معروفة عندهم<sup>(3)</sup>.

4- وقوف النص مع التوجه الإثباتي وأما النفاة فهم عديمو الحجة السمعية، يقول ابن تيمية: "فالمثبتون معهم السمعيات الكثيرة المتواترة بخلاف النفاة، فإنه ليس معهم شيء من السمع، وإنما يدعون قيام الدليل العقلي على امتناع قيام الحوادث به"<sup>(4)</sup>.

وبعد الذي تقدم نستنتج أن ابن تيمية في كل خياراته الجسمية اللائق إلحاقها بالله تعالى وكذا

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص327.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج8، ص23.

(3) الإيجي، المواقف، ج1، ص200، 203.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص218.

الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية لم ير أن النموذج التفسيري الذي قدمه المتكلمون للجسم وخواصه حجة وبرهانا للعدول عن معتقده، بل أدنى تسليم لم نجده؛ حيث رأى أن جسم المخلوق لا مركبا من الجواهر ولا من المادة والصورة، كما أنه لم ير بأسا في التركيب، بل حسبه أن ذلك لازم للأشاعرة والإباضية كما تقدم، والتبعُّض والتجزؤ لا يلزمه أيضا لأن ذلك يقتضي من عرّف الجسم بالمتبعض والمتجزئ، وهذا على الرغم من اعترافه بأن الجارحة بعض في الإنسان، والتحيز نفاه أصلا بمفهوم أن تحيط به الممكنات، وقبله بمعنى الانحياز والمباينة عن العالم، وهكذا...

وقد بنى حواجز يحفظ بها معتقده؛ تتمثل في:

- مخالفة صفات الله تعالى لصفات المخلوق حداً وحقيقة.
  - القدر المشترك في التماثل بين الخالق والمخلوق لا يجب به تطابق من سائر الوجوه.
  - قياس الأولى عملية عقلية تأملية يتم عن طريقها إلحاق كمال المخلوق بالخالق لأنه أحق بالكمال. وفي كل ذلك يرى أن جميع النصوص تؤكد مقولته بخلاف مخالفته لا يلمكون أدنى حجة سمعية.
- وهنا سنجيب عن سؤالنا المطروح في أول الفرع؛ أن النموذج التفسيري للجسم الذي وصل إليه المتكلمون عن طريق التجربة والمشاهدة والحس، والذي وظفوه في بناء معتقد التنزيه ونفي المماثلة بين الخالق والمخلوق لم يعبأ به ابن تيمية ولا ابن القيم، بل رفضاً جملة وتفصيلاً<sup>(1)</sup>، وبنوا نموذجاً تفسيرياً خاصاً بهم بناء على معناه في اللغة العربية وفي القرآن الكريم، وراحوا ينتقدونهم في أن الجوهر والمادة والصورة لم تنطق بها معاجم اللغة، ولما وصلوا إلى معاني التحيز والتركيب والتبعُّض والامتداد والحركة وهو محل النزاع في إثبات الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية؛ رأوا بأنها غير ملزمة، وإن قبلوها التقطوا لها معاني مغايرة، وتفسير ذلك ببساطة كونهم تنكروا صورة الجسم المخلوق المتخيلة في أذهان المتكلمين، خاصة وقد اتخذوا من اختلافات المتكلمين في تماثل الجواهر الفردة وعددها وتناسلها تقسيم الجوهر إلى جزء لا يتجزأ أو عدم تناهيه حجة وذريعة لرفض مفهوم الجسم الكلامي، بالرغم من وصولهم إلى حد معين من الاتفاق على الخصائص والمميزات.

وأصوّر أن هذا من المنعطفات الكبرى التي جعلت المواقف تتباين في معالجة قضية الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية، وهو عدم الوصول إلى اتفاق كلي في تصور الجسم المخلوق، فكيف يعقل أن يزحزحوا عن الله تعالى خواص ما لم يتفقوا في تحديده وتعيينه وتعقله؟ ونقول إنه بإمكان العلماء المعاصرين اليوم من

(1) يقول ابن تيمية: "وكثير ممن تكلم بالألفاظ الجملة المبتدعة كلفظ الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث ونحو ذلك، كانوا يظنون أنهم ينصرون للإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله، فوقع منهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم". ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص104.

كل توجه عقدي أن يضعوا نموذجاً تفسيريًا جديدًا للجسم من وحي العلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء، بشرط الابتعاد عن النسق الكلامي القديم الذي عولج فيه مفهوم الجسم، ولست أعني بالابتعاد الاستخفاف والوضع من قيمته، بل أقصد إيجاد حقول وفضاءات بديلة جديدة، ولغة علمية تواصلية عصرية مفهومة لدى كل طرف، للوصول إلى معالم وتحديدات ومفاهيم دقيقة للجسم وخواصه ولوازمه وطبائعه، ومن ثمَّ سَيَتَيَسَّرُ على العقول أن تتداول مسألة الصفات الخيرية الإلهية والأفعال الاختيارية ومدى تقاطعها مع مفهوم الجسم الذي اتفقوا عليه.

### المطلب الثالث: مدخل الاحتكام إلى النص القرآني الفاصل في النزاع

لنا في المنهجية الإسلامية القرآنية أن النص المتشابه يرد إلى المحكم؛ لأن المتشابه خَفِيَّ المعنى ومتعدد القراءات وله ظاهر محتمل، والمحكم حدي معياري، لا تتعارض القراءات في شأنه، ويتسم بوضوح العبارة وجلالة المضمون، وفي هذه المنهجية - لا شك - سلامة للأمة من التضارب في التأويل القرآني، وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وكشف المعاند المختلف عن هوى وبغي، وإظهارًا للمخلصين المتجردين من العصبية والخلفيات جميعًا تحت راية الحق في انسجام فكري بديع.

لكن ماذا لو اختلف الناس في النص القرآني المحتكم إليه في إشكالية عقدية ما، فكيف سيحسمون خلافهم؟ وهل يحسن أن يُتجادل في الاستفصال في حلها بالاستنجد بطرق عقلية من هنا وهناك دون ضبط النص المرجعي الثابت؟

ومما هو شبيه من ذلك ما وقع فيه المسلمون، فتنازعا في أمر الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية ما بين مثبت للمعنى ومفوض للكيف ومؤول بحسب السياق ومفوض للمعنى والكيف وليس معهم نص قرآني مرجعي يفصل بينهم، بحيث إن اتفقوا عليه سيقطع الخلاف بينهم من جذوره، وذهبوا يخوضون متسلحين بالرد بالمنهج العقلي وبما حسنوه من أدلة قرآنية وسنية، ورغبتهم في النهاية أن يخضع كل طرف إلى الطرف الآخر، وأنى لهم ذلك والنص القرآني الذي له مقدرة على فض النزاع دون غيره من المناهج والآراء والعلوم لم يتفقوا على المراد منه، وقد وقع عليه غبش وضبابية في فهمه!

إن الناظر في الكلام الأشعري والكلام الإباضي في مباحث الإلهيات يلمح أن الإطار المرجعي القرآني الذي تؤول إليه جميع القضايا عند التحقيق والتدقيق يتمثل في هذه الآيات المباركات:

أشهرها: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

ثم تليها:

سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

(4)﴾ [الإخلاص: 1 - 4].

يقول الرازي عن الآية المشتهرة: "احتج علماء التوحيد قديما وحديثا بهذه الآية في نفي كونه تعالى

جسما مركبا من الأعضاء والأجزاء وحاصلا في المكان والجهة"، والمماثلة المنفية هي في حقيقة الذات والماهية<sup>(1)</sup>، ويقول عن سورة الإخلاص: "فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل في مكان وحيز"<sup>(2)</sup>، والإباضية كذلك نظروا بنفس المنظار، واستدلوا بها -على أنها محكمات- على نفي الحوادث والعجز والجسمية وغير ذلك<sup>(3)</sup>. يقول عثمان السوفي موضحا المنهج في التعامل مع الروايات التي ظاهرها التشبيه: "المرجوع فيهن إلى كتاب الله ﷻ قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]"<sup>(4)</sup>.

وأما عن قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 65] كما هو مشاع الاستدلال به في كتب العقائد الإسلامية في باب التوحيد، فقد انتهى البحث عند الرازي في تفسيره لسورة مريم إلى أنها خارجة عن إطار نفي المماثلة والمساواة بين المخلوق والخالق، والظاهر عنده أن الله تعالى رتب التكليف بالعبادة والمصاهرة على علة أنه لا سمي له، والأقرب هو المنعم بأصول النعم وفروعها من أجل طاعته والإحسان إليه<sup>(5)</sup>، إلا أننا قد وجدنا له في تفسير سورة البقرة توظيف الآية في مقام نفي التشبيه؛ حيث قال: "قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ أي شبيها"<sup>(6)</sup>، والجويني كذلك<sup>(7)</sup>، وعلى حسب ما عندنا من المصادر الأشعرية في العقيدة في قرابة عشرين مصدرا لم نجد توظيفا للآية باستثناء الموضوعين المتقدمين عند الرازي والجويني، مما نستنتج أنها لم تحتل صدارة في الاستدلال، مقارنة بآية الشورى وسورة الإخلاص، وأما الإباضية وظفوها بشكل ظاهر في مباحث التوحيد.

فتلك الآيات الصريحة الواضحة في نظر الأشاعرة والإباضية دفعوا بها شبه تشابيه المخالفين وتمثيلاتهم، وألزمهم خواص الجسم كالتحيز والجهة والحركة والهيئة والتبعض وغير ذلك؛ لأن الآيات في منظورهم تنفي مطلق المشابهة في الذوات والماهيات، وليس في الأشكال والكيفيات فقط.

بينما يرى ابن تيمية حامل لواء مذهب الإثبات، الرافع من شأنه، المعزز حجته بالمعقول -كما يرى- أن تلك الآيات السابقة لا تمت بصلة إلى ما يؤوله الأشاعرة والإباضية من الصفات لإيهامها التشبيه،

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج27، ص582.

(2) الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ص26.

(3) الملشوطي تبغورين بن عيسى، أصول الدين، تح: ونيس الطاهر عامر، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1، 2005م، ص77.

(4) السوفي، السؤالات، مخطوط، 142ظ.

(5) الرازي، مفاتيح الغيب، ج21، ص555.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، ج5، ص375.

(7) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص174.

ويصرح أنها جاءت لا لتنفّي الصفات العينية كما اجتهد في تسميتها<sup>(1)</sup>، بل لتنفّي المشابهة في الحقيقة والكيفية والهيئة بعد إثبات الصفات أولاً، يقول ابن تيمية: "فإن ليس في القرآن آية واحدة ظاهرة في نفّي الصفات، وغاية ما يريد من يستدل بذلك أن يستدل بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4]، ونحو ذلك، وهذه الآيات إنما تنفّي مماثلة صفاته لصفات المخلوقين، لا تنفّي ثبوت الصفات....، فأما أن يكون فيه -أي القرآن- ما ينفّي الصفات، فهذا من أعظم البهتان، الذي يظهر أنه كذب لكل عاقل"<sup>(2)</sup>، ويقرر أيضا أنها لا تدل "علي نفّي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا علي نفّي ما يسميه أهل الاصطلاح جسماً بوجه من الوجوه"<sup>(3)</sup>.

ويرى ابن تيمية أنها جاءت لتنفّي المشابهة إجمالاً، وأما الإثبات المفصل المتضح معناه والقطعي في دلالاته فهو مبثوث في القرآن الكريم والسنة<sup>(4)</sup>، فإذا المحكم عنده هو الأدلة التي نطقت بالصفات، وأما المحكم عند الأشاعرة والإباضية آية الشورى وسورة الإخلاص، وإذا كانت هذه هي وضعيتهم تجاه النصوص، فأى نص سيحكم بينهم فيما يختلفون، والقرآن حكم عند الاختلاف؟ وقد بلغ الأمر بابن تيمية أن سمى من ينفّي الصفات ويؤولها إلى معاني أخرى بموجب تلك الآيات متكلفاً، وكأنه في نظره حينما لم يجد المخالف نصاً صريحاً يؤيد مذهبه صار يتكلف في الاستدلال، مما سيسقطه حتماً في لي أعناق النصوص وبترها من سياقاتها وفهمها فهما خاطئاً مغلوطاً، وقد قال: "فإن أقصى ما يذكره المتكلف -ثم جاء بالآيات-..."<sup>(5)</sup>.

إذن يظهر بجلاء -بعد المقارنة- تخالف الأشاعرة والإباضية من جهة والسلفية من جهة في النص المرجعي الذي بإمكانه أن يزيل عنهم الخلاف، فنقول: فكيف سيتوافقون في رؤية واضحة المعالم في حل معضلة الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية ولا نصّ يتفقون عليه يُحدِّد المبتل من المحق؟ إنه من الضرورة بمكان أن يتسابق الطرفان قبل الجدل في أي جزئية من الصفات يد أو وجه أو استقرار أو إصبع أو مجيء إلى تحديد السلطة النصية المرجعية الفاصلة في النزاع، ويجمعون عليها، وثم بعد ذلك لهم أن ينزلوا إلى الجزئيات واحدة واحدة...، وقد لاحظ أبو حامد الغزالي هذا الملحظ الهام، حينما تحدث عن أهمية اتفاق

(1) يقول ابن تيمية: "وعلى القولين سواء كانت صفات عينية أو معنوية: فيقال من المعلوم أن الموجودات في حقنا، إما أجسام كالوجه واليد، وإما أعراض كالعلم والقدرة" ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص330،

331. وينظر أيضا من نفس الكتاب ج1، ص359.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج7، ص111.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص115.

(4) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص220.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص368.



الخصمين في مسائل الصفات على ميزان صحيح يرفعون به الخلاف؛ حيث قال: "وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا على صحة الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن"<sup>(1)</sup>.

### تقديم العقل على النقل:

في هذا السياق تبت إشكالية تقديم العقل على النقل في العقائد التي برزت إلى الوجود الكلامي بشكل واضح وأخذت حظها من الجدل الواسع وبلغت ذروتها حينما كتب فيها الرازي ورد عليه ابن تيمية، خاصة ونحن نطرح مسألة التقاضي إلى النص القرآني الفاصل في النزاع، فيقع الإشكال المعهود ذكره أيهما مقدم العقل أو النقل؟ إنه لا يسعنا في هذه الورقات أن نستدعي جميع جوانب القضية، وإنما حسبنا أن نذكر ما به الحاجة لحرر موطن انحراف الرؤى حول القضية، ولنجيب هل الخلاف حقيقة هو منحصر في جدلية تقديم العقل على النقل؟ أم هو في فهم النص ليس إلا؟

من الشائع في التاريخ أن المعتزلة والأشاعرة سخروا إمكاناتهم العقلية ومقدرتهم الحجاجية في الدفاع عن عقيدة الإسلام بدحض الشبه والأباطيل، وجادلوا الملاحدة الدهريين المنكرين للصانع والفلاسفة المنكرين للنبوت، وكانت منهجيتهم في الإقناع والمناظرة الاتكاء على حجة العقل دون النقل فيما قبل ثبوت الوحي، وهو إجراء منطقي وواقعي تتطلبه طبيعة تفكير الشخص الخارج عن الملّة، ويوجب القرآن نفسه الداعي إلى إعمال العقل مع الجاحدين في كثير من خطابه وسياقاته، ويعلل الرازي هذا المنهج في محاوره كل من أنكر وجود الله وصفاته والنبوة بقوله: "لأن صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مفرعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به"<sup>(2)</sup>.

فإذا تقديمهم للعقل على النقل في مجادلة غير المسلم كان من أجل إيجاد خطاب تواصلية يسمح بالتأثير فيه؛ لكونه ينفي مصدرية الوحي جملة وتفصيلاً، وبالتالي فمن البدهي ألا نخاطبه بوحي جاء من عند الله، وهو يكفر بالله تعالى أصلاً، وهذه الطريقة لا شك أنها قد حفزت العقل الكلامي وفجرت مكانه وأبدع من الأساليب الإقناعية والبراهين الحجاجية الشيء الكثير، وقد لقيت استحساناً من طرف الإباضية كما هو مشهود في كتبهم الكلامية.

هذا ولما أحكموا استدلالهم العقلية في إثبات وجود الصانع، وبرهنوا على صفاته كالعلم والقدرة وغيرها وكذا وجوب مخالفته للحوادث، ونفوا عنه المماثلة مع ذوات الممكنات وماهيتها، وأبعدوا عنه خواص الجسمية، فقالوا هذا هو عين التنزيه الذي طلبه الله ﷻ من عباده حينما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4] كما أسلفنا، وقد صرح الإيجي بهذا الارتباط

(1) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 49.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 27، ص 584.

الوثيق بين الاستدلالات العقلية والنقلية في علم الكلام بقوله: "ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة"<sup>(1)</sup>، ويذهب أبو سعيد الكدّمي الإباضي<sup>(2)</sup> إلى أن "حجة العقل من تأويل كتاب الله تبارك وتعالى"<sup>(3)</sup>؛ بمعنى أن حجج العقل من الأدوات المساعدة على فهم القرآن الكريم ولا تتصادم معه، ويقول أحمد الخليلي (معاصر) عن آيات التنزيه الصريحة أنها جاءت مؤكدة "لما دل عليه البرهان العقلي"<sup>(4)</sup>.

وبهذا يمكن القول إن نظرية تقديم العقل على النقل الأشعرية في القانون الكلي المرجوع إليه في باب المتشابهات<sup>(5)</sup> حينما تعارض ظواهر النصوص القطعية مع الدلائل العقلية؛ قد أفضت في النهاية إلى توافق بين المعقول والمنقول؛ ذلك أن العقل الذي قدمه في الحقيقة هو مبني على أصل ثابت المنقول، ولم يكن عقلا تحسّينا تلفيقيا اعتباريا، وأصل نظريتهم في الحقيقة كأنهم قالوا: يجب تقديم النقل على النقل، فالنقل الأول هو المحكم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، والنقل الثاني هو المتشابه؛ على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَّطُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75]، وإنما نظرا لكون العقل مقدما على النقل في منهج الحوار مع المشركين والربوبيين والملحدّين وقد استدل -أي العقل- بوجوب وصفه بمخالفة للحوادث فقالوا: يجب تقديم العقل على النقل.

ومن تأمل هذه النظرية في سياقها الذي قيلت فيه، وتكشفت له ملامح المنهج الكلامي عامة؛ فإنه سيحمل متبنيها بما حملوا أنفسهم عليها دون تعميم وإطلاق، فالقول إن تقديم العقل على النقل مطلقا في الشريعة لم يقل به أشعري ولا إباضي، ومن قال به فحقه أن يطرد من الملة، كيف لا وقد جعلوا الحسن والقبح شرعيين، ومصادرهم العليا هي القرآن والسنة، وللأسف هناك من أطلق النكير والوصف الشنيع وهول عليهم بما ليس فيهم فقال: "ما أفسد أديان الرسل إلا أرباب منازعات العقول ... وقالوا: إذا تعارضت عقولنا وما جاءت به الرسل قدمنا ما حكمت به عقولنا على ما جاءوا به"<sup>(6)</sup>، والصحيح أنهم لم

(1) الإيجي، المواقف، ج1، ص41.

(2) هو محمد بن سعيد الكدّمي (بلدة كدم في سلطنة عمان) أبو سعيد، ولد في رأي سنة 305هـ، فقيه إباضي، كان من علماء عصره البارزين، ودليل مكانته كثرة النقول عنه في كتب الأثر. من آثاره العلمية: كتاب 'الاستقامة' في أحكام الولاية والبراءة، جامع أبي سعيد. لم يعلم تاريخ وفاته وقد رجح أنه كان حيا إلى يوم 13 ربيع الأول 361هـ. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية -قسم المشرق-، ص398-400.

(3) الكدّمي أبو سعيد محمد بن سعيد، المعبر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م، ج1، ص14.

(4) الخليلي، برهان الحق، ج6، ص243.

(5) الرازي، أساس التقديس، ص130.

(6) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج3، ص464.

يقولوا ذلك مطلقا بل جاء في تعيين وفي وصف دقيق، فيا ليت بُيِّنَ بِذَلِكَ التحديد؛ لأن كل من يسمع عبارة 'تعارضت عقولنا وما جاءت به الرسل' سيقول في نفسه إذا كان الوصف كذلك فأولئك خارجون عن ربة الإسلام.

ولا يخفى أيضا على أي دارس أن ابن تيمية كان ممن رجح تقديم العقل على النقل في حالة كونه قطعيا، ويظهر هذا جليا في مناقشته للرازي بقوله: "وأما أن يُرِيدَ بِهِ ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قُدِّرَ أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً"<sup>(1)</sup>، ولكنه يختلف عن الرازي والمتكلمين في عدم انطباق هذه الحالة على قضية الصفات، ويرى أن العقل الصريح قد وافق النقل الصحيح ولا مجال للتعارض المتوهم، وإن وجد فهو شبهات وهواجس فاسدة، وقد صرح بذلك في قوله: "وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط"<sup>(2)</sup>، وفي موضع آخر له يقرر أن "المسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا"<sup>(3)</sup>.

والناظر في تلك النصوص لابن تيمية يستنتج بمفهوم المخالفة أن جميع آرائه العقدية المستخلصة من النصوص الدينية قد تأيدت بأدلة عقلية صريحة، ومن بينها آراؤه في جملة الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية (الحركة، النزول، اليد، القدم، الوجه، الاستقرار على العرش...)، والحقيقة أنه قد أعلن عن ذلك صراحة، بل وزكى المنظومة السلفية كلها مبرئاً ساحتها من التعارض مع صرائح العقل؛ حيث قال: "واعلم أن ليس في العقل الصريح ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية"<sup>(4)</sup>، كما أنه حذر من أعرض عن الطريقة السلفية الشرعية الإلهية بأنه لا بد "أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المركب أو البسيط"<sup>(5)</sup>.

ومما يستلزم بالضرورة إذا حمل سلفه على الحق المطلق أن تكون الأدلة العقلية الصادرة من مخالفه ليست على شيء، وقد قال: "فالمتكلمة والمتفلسفة تعظم الطرق العقلية وكثير منها فاسد متناقض وهم أكثر

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص87.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص147.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص144.

(4) ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الفتوى الحموية الكبرى، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط2،

2004م، ص270، 271.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص356.

خلق الله تناقضا واختلافا وكل فريق يرد على الآخر فيما يدعيه قطعياً<sup>(1)</sup>، وقال: "والرازي في هذا الكتاب قد يستوعب ما يحتاج به طوائف النفاة من الحجج العقلية وقد تقدم بيان فساد ذلك جميعه من وجوه متعددة تبين أن جميع ما يعتمدون عليه من الحجج التي يسمونها براهين عقلية التي عارضوا بها ما جاء به القرآن والحديث باطلة"<sup>(2)</sup>.

وبعد هذا الذي تقدم من بيان أن الإباضية والأشاعرة والسلفية كلهم ادعوا توافقاً بين العقل والنقل في مسألة الصفات الخبرية رغم اختلاف مخرجاتهم، فيمكننا القول إن العقل الذي ادّعي تقديمه على النقل إذا علمنا أنه ليس عقلاً سلطوياً ناسفاً للنص، بل هو عقل يتربع على نصوص التنزيه، فإن النزاع الحقيقي سيكون في العقل الذي يفهم النص، ومدى تأثيره بالخلفيات الفكرية، وليس في تقديم العقل على النقل؛ لأن الجميع يتعاطى مع النص بعقله، ولا أحد يمكن أن يدعي أنه يضع عقله جانبا ثم يتلقى من النص<sup>(3)</sup>، وهذا الذي توصل إليه لؤي صافي (معاصر) بعد مقارنته لأقوال الرازي وأقوال ابن تيمية أن التعارض المدعى بين العقل والنقل "في فحواه تعارض بين عقليين"<sup>(4)</sup>، وأبو نصر شخار (معاصر) بعد بحثه جدلية العقل والنقل في القرآن الكريم وصل إلى أنه "لا الوحي مقدم على العقل، ولا العقل مقدم على الوحي، وهي مقارنة غير سديدة، لأنها مقارنة بين مختلفين في الطبيعة، فالوحي موضوعات ومنهج، والعقل أداة وملكة"<sup>(5)</sup>.

في الشكل الآتي سنعصر فيه ما جاء آنفاً، ونلخص فيه أن فكرة تقديم العقل على النقل ليست إلا عرضاً، وجوهر الحقيقة هو الاختلاف في العقل الذي يفهم النص الديني.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص338.

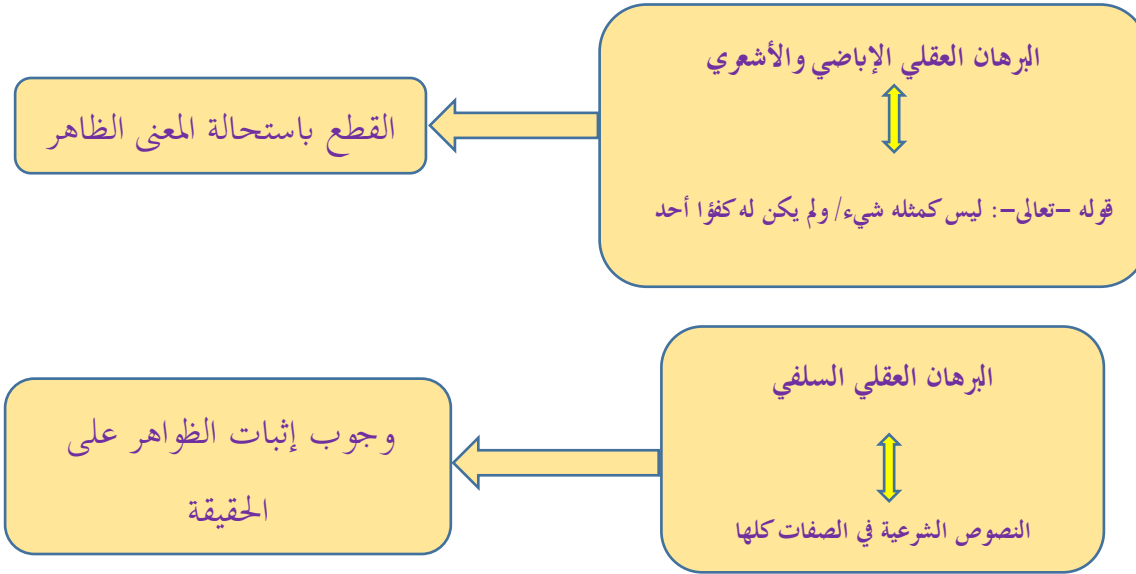
(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج8، ص534، 535.

(3) يقول ابن تيمية مبرزا الصراع على العقل في تفسير النص: "وإن قال الجاحد لنص الكتاب والسنة إن العقل معه قال له الموافق لنصوص: بل العقل معي وهو موافق للكتاب والسنة فهذا يقول إن معه السمع والعقل وذاك إنما يحتاج لقوله بما يدعيه من العقل الذي يبين منازعه فساده ولو قدر أن العقل معه". ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص525.

(4) لؤي صافي، أعمال العقل من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1998م، ص80.

(5) أبو نصر شخار، جدلية العقل والنقل من منظور قرآني، مجلة جهاز للبحوث الإسلامية والإنسانية المتقدمة، مؤسسة DSR،

2012م، عدد4، مج2، ص31.



قراءة الشكل: نقول بما أن العقل الذي قدمه الأشاعرة والإباضية يتوافق مع نصوص التنزيه، والعقل السلفي متوافق مع نصوص الصفات، وكانت النتيجةتان متباينتين، فإن السبب الحقيقي لا يرجع إلى تقديم العقل على النقل كما هو ظاهر، بل إلى الاختلاف في فهم نصوص التنزيه والمستندات المعول عليها خارج النص في الوصول إلى المراد الإلهي؛ كالأثار الروائية الكثيرة<sup>(1)</sup>، ومصدرية التوراة والإنجيل<sup>(2)</sup>، وآراء السلف المنقولة

(1) السلفية يعملون بالآحاد الصحيحة في الصفات، وأما الأشاعرة والإباضية يمنعون ذلك إجمالاً، وإن صححوا حديثاً ومما يحتمل التأويل قبلوه واشتغلوا بتأويله. ينظر من هذا البحث مبحث مصدرية السنة للفرق الثلاثة في الفصل الثاني.

(2) يصرح ابن تيمية "أن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التي تسميها النفاة تجسيماً، ومع هذا فلم ينكر رسول الله ﷺ وأصحابه على اليهود شيئاً من ذلك، ولا قالوا: أنتم مجسمون" ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص562. ويؤكد أن نصوص الصفات لم تمتد إليها يد التحريف بقوله: "ما في القرآن والحديث عن النبي ﷺ من وصف الله بهذه الصفات التي يسميها بعض الناس تجسيماً، هو مثل ما في التوراة وسائر كتب الأنبياء، وهذا الذي في التوراة وكتب الأنبياء ليس مما أحدثه أهل الكتاب" ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999م، ج4، ص417. واتخذ أيضاً ما في الإنجيل دليلاً وسلاحاً على عقيدة إثبات العلو فقال: "وفي الإنجيل أن المسيح ﷺ قال: لا تحلفوا بالسماء فإنها كرسي الله، وقال للحواريين: إن أنتم غفرتم للناس فإن أباكم الذي في السماء يغفر لكم كلكم... ثم قال ابن تيمية-: ومثل هذه الشواهد كثير يطول به الكتاب" ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص406. وليس ابن تيمية أول من سن الاستدلال بالتوراة، فهذا ابن قتيبة يرد على من زعم أن الضمير في حديث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» -سبق تخريجه- يعود إلى آدم بقوله: "لأني قرأت في التوراة أن الله ﷻ لما خلق السماء والأرض قال: نخلق بشراً بصورتنا... ثم علق عليه-: وهذا لا يصلح له ذلك التأويل". ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي مؤسسة الإشراف، د م، ن، ط2، 1999م، ص321.

والمروية عنهم<sup>(1)</sup>.

### المطلب الرابع: مدخل المجاز والحقيقة في القرآن والسنة

لا ريب أن علماء الأمة في اللغة والأصول والكلام قد درسوا قضية 'الحقيقة والمجاز' جملة وتفصيلا، وبينوا أنواع المجاز من تمثيل وتشبيه واستعارة، واستخلصوا بدائع البيان ولطائفه وجوانبه النفسية التأثيرية في المتلقي، وناقشوا منكريه في اللغة وفي الوحي، وقد اتفقت كلمة الأشاعرة والإباضية وغيرهم من الفرق الإسلامية أن الوحي المنزل باللسان العربي المبين يتضمن في فحواه المجاز والحقيقة، وأنزلوا شروط إفضاء الكلام من الحقيقة إلى المجاز على القرآن الكريم والسنة، فقرأوا سياقات عدة بأسلوب المجاز، ومنها ما كان خصيصا بالذات الإلهية، كآيات الاستواء والمحيء، والآيات التي فيها إضافات لله تعالى كاليد والوجه وغيرها.

إلا أن هناك جملة من العلماء أصروا على حملها على الحقيقة، وخاضوا مع غيرهم معارك علمية للرد على شبهاتهم ومزاعمهم، فابن القيم مثلا أورد أكثر من خمسين وجها للرد على القائلين بالمجاز<sup>(2)</sup>، وقد رد عليه أحمد الخليلي (معاصر) برد تفصيلي على جميع تلك الوجوه<sup>(3)</sup>، وسيستمر الجدل العلمي هكذا ولا غرابة.

والسؤال الذي يفرض نفسه على أي باحث وهو يعيش تلك السجلات غير المنتهية من الطرفين؛ هل التباحث الحاصل بين المتنازعين في قضايا الحقيقة والمجاز في كل صفة إلهية على حدة والإطناب فيها أصلي أو تبعي؟ وهذا السؤال يمكننا إيراد عبارة أخرى هل هناك سبب خارجي وعامل حقيقي يضغط على العالم فيختار طريق الحقيقة أو المجاز؟ أو أن الأمر يكمن في ذات اللغة نفسها فتجعله يختار أحدهما؟ والجواب هو تبعي لا أصلي، وعرض ليس بالجوهر، ونتيجة ليس بالمقدمة، والدليل على ذلك العلة التي يظهرها المثبت والمؤول حينما يحددان أن الآية تجرى على الحقيقة أو على المجاز ابتداء، فنجد أن المثبت الذي لا يرى داعيا إلى الانتقال إلى المجاز يعلل بحكم جاهز؛ سَبَقَ وَأَنَّ بِنَاءَهُ بِأَدْلَةٍ عَقْلِيَّةٍ وَشَرْعِيَّةٍ، فيقول إن عقله يستبيح إلحاق الصفة بالله رَبِّكَ من دون أن يشكّل ذلك قدحا في ذاته وكمالاته، وله في ذلك مستندات وأدلة من وجوه متعددة، وكذلك المؤول يَحْكُمُهُ تصور باطني واضح المعالم عن ذات الله رَبِّكَ وصفاته وطبيعة ما سواه من المحدثات المخلوقات، وصل إليه بأدلة قرآنية وعقلية، تتساق وتتناغم، فتحرجه

(1) لا يخفى أن هناك خلافا كبيرا بين الأشاعرة والسلفية في تحديد رأي السلف في الصفات، فنجد أن الأشاعرة ينسبون للسلف التفويض والإمرار دون الدخول في المعنى والكيف مع قطعهم بأن الظاهر مستحيل في حقه، والسلفية ينسبون إليهم إثبات المعاني الحقيقية الظاهرة دون تمثيل أو تكييف أو تشبيه.

(2) ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة، ص 287-335.

(3) الخليلي، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، جزء خاص، ص 89-328.

تلك الظواهر، ويجد السياق أيضا حليفا له، فيدفعه ذلك إلى إعطاء تأويل ينسجم معه. ولنتأمل مثلا ابن تيمية وهو يرجع علة إبقاء آية صفة اليد على الحقيقة اللغوية الظاهرة إلى تصور يحكمه مسبقا عن الذات الإلهية وخصائصها، في تمثيل للشرط الذي وضعه أهل اللغة للتحويل من الحقيقة إلى المجاز وهو: "أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب"، فيقول: "الباري تعالى ذات قابلة للصفات المساوية لها في الإثبات؛ فإن الباري تعالى في نفسه ذات، ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تعرف وتدرک وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل، وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية، وإذا كان الكل مرتفعاً، والمثل بذلك ممتنعاً؛ فالنفار من قولنا: 'يد' مع هذه الحال، كالنفار من قولنا: 'ذات'"(1).

نعم؛ لا يمكن لنا أن نتجاهل ما استفاض فيه أنصار الحقيقة وأنصار المجاز في موضوع الصفات الخبرية من ذكر القرائن اللغوية التي تشفع لهم، وربما شكلت الحيز الأكبر والمجال الأوسع من نقاشاتهم؛ كأن يرى ابن تيمية أنه "إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75]؛ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه، ... فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة، ولست تجد في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله تعالى - أن فصيحاً يقول: فعلت هذا بيدي أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها، وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز ألبتة من جهة نفس اللغة"(2)، ويرى غيره أن نفس الحالة 'فعل وفاعل وتعدية بالباء' قد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: 47]، وفسر فيها السلف اليد بالقوة مجازاً؛ كما جاء في تفسير الطبري عن ابن عباس وعن مجاهد(3).

ولكن على حسب ما يبدو أن نقاش تلك القرائن - ولا شك فيها صواب وخطأ - يأتي تباعاً للجواب عن السبب الرئيسي للتحويل من الحقيقة إلى المجاز أو الإجراء على الحقيقة كما لاحظنا سابقاً، أين تحشد فيه أدلة نفى الجسمية ولو احققها من تركيب وتبعيض وتجزئة وآلات وأركان، أو أدلة وجوب إلحاق صفة اليد كقياس الأولى وغير ذلك، وهذا الذي أشرنا إليه في المطلب الثاني تحت عنوان 'مدخل التفرقة الدقيقة بين الله ﷻ القديم والجسم المحدث'، وهو مدخل اختلفت فيه وجهات النظر تبعاً للرؤية الفلسفية

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص263.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص366. وينظر: ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، ج1، ص268، 269.

(3) ينظر: الخليلي، برهان الحق، ج6، ص228. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 2000م، ج22، ص438.

لكل فريق نحو عالم الخلق ومكنوناته والخصائص التي يشترك فيها. فإذا الخلاف العقائدي في الصفات الخيرية أوسع من أن يحصر في قضية المجاز أو الحقيقة، والمعتقد الثاوي في العقول هو الموجه لاختيار الحقيقة أو المجاز، وليس العكس، ومثل هذه النتيجة تجعلنا نستبصر محل النزاع الأصلي ونوجه إليه قصودنا وجهودنا البحثية، ونوفر لأنفسنا الكثير؛ لأن العرق في فرعيات تقودنا بعد مضي زمن من النظر والتفكير إلى التباحث في أصليات وكليات، هذا ليس من المنهجية في شيء.

المداخل	الإباضية والأشاعرة	السلفية
مدخل الحس والخيال والوهم في الأمور الإلهية	المنع	الجواز
مدخل التفرقة الدقيقة بين الله القديم والجسم المحدث	تصورهم للجسم يختلف عن تصور السلفية	تصورهم للجسم يختلف عن تصور الأشاعرة
مدخل الاحتكام إلى النص القرآني الفاصل في النزاع	نصوصهم غير نصوص السلفية	نصوصهم غير نصوص الأشاعرة
مدخل المجاز والحقيقة	المجاز	الحقيقة

### جدول يوضح المداخل الحقيقية المؤدية إلى النزاع في مسألة الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية

خلاصة القول في مبحث 'الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية' أنه حاولنا الوصول إلى أربعة مداخل رئيسة كانت العامل الأكبر - في نظرنا - للتشظي وعدم التفاهم والاختلاف في مسألة الصفات في وسط ذلك الكم الهائل من العمل العقلي والاستشهاد النقلي والاستمداد الأثري، مما يتحتم علينا مزيدَ نظيرٍ فيها واستيعابٍ أكثر لمضامينها، ومواصلة المسير لإيجاد حلول لها بغية أن يتمكن الطرفان من الالتقاء في نقطة معينة، فالقضية لا تزال مشكلة علمية بينهما، فكل سبق واستعجال من طرف من هدفه وحدة الأمة الإسلامية إلى غلق الموضوع نهائياً أو تمييزه بأي اعتبار من الاعتبارات كجعل الجميع مصيباً فيه، أو أن يرجح قولاً على آخر يراه صالحاً لأن تعتقه الأمة بأسرها؛ هو محاولة فرار من إشكالات علمية دقيقة، وتجاوز لما لا يزال يستحق النظر والتفكير.



## المبحث الثاني: مصير الموحد العاصي غير التائب

يتطلع هذا المبحث إلى مداورة مسألة تعتبر من عويصات الدين باعتراف النظار المجتهدين، فقد قال فخر الدين الرازي عنها: "واعلم أن هذه المسألة من معظمت المسائل"<sup>(1)</sup>، وقال أيضا: "مما يجب الاعتناء به"<sup>(2)</sup> وقال رشيد رضا عنها: "فإن هذه المسألة قديمة، وهي أكبر مشكلات الدين"<sup>(3)</sup>. كيف لا وقد حفل بها النص الديني وذكرها في غير ما مناسبة، والدراسة ستكون بمنهج مقارنة يتم به استخلاص أسباب افتراق الآراء وتشعبها في المستوى الأفقي، دونما غوص في كل جزئيات المسألة على المستوى العمودي.

## المطلب الأول: في المدرسة الإباضية

مما يراه الإباضية في العقيدة الإسلامية أن الوحي القرآني قد نصَّ بما لا يدع مجالاً للشك والحيرة والتردد أن من دخل النار فهو خالد فيها، كان كافرا مشركا أو موحدا فاسقا غير تائب، بآيات محكمات واضحات، لا تحتمل عندهم تأويلات أو ترجيحات أو تخصيصات، وهم مجمعون على ذلك من أولهم إلى آخرهم، وبذلك تكون القضية العقدية هذه عندهم قطعيةً مصنفة في خانة الحق، وما خالفها من الأقاويل والآراء باطلة من أساسها.

فعمومات آيات الوعد عندهم تشملُّ المنتفعين بإيمانهم، ويُدعَوْنَ في المنظور القرآني بـ: الأبرار، عباد الرحمان، المتقين، التائبين، المفلحين، المؤمنين، المهتدين....، وأما عمومات آيات الوعيد تستغرق الكافرين جميعا؛ "فالكفر اسم عام لجميع الضلالة وليس بخاص"<sup>(4)</sup>؛ وهم على صنفين: قوم كفروا كفرا ضد إيمان فأخرجهم من الملة، وقوم كفروا كفرا ضد شكر، غير مخرج من الإسلام، ويسمونه بكفر النعمة؛ وهو مصطلح ينطلي على جميع الموبيقات والكبائر التي يمكن أن يقترفها الموحد وهو يقَرُّ بالتوحيد، وتطلق على الصنفين عدة مسميات قرآنية يشترك فيه أهل النار: الكافر، الفاسق، الفاجر، المكذب، الظالم، العدو، الضال،...، كل واحد منهما وحظه من تلك الأسماء<sup>(5)</sup>.

ومن جملة عمومات الآيات الوعيدية التي يرون قطعيتها وعدم تخصيصها:

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص569.

(2) الرازي فخر الدين محمد بن عمر، نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، ط1، 2015م، ج4، ص173.

(3) رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص301.

(4) المساكني عمروس بن فتح، أصول الدينونة الصافية، تح: أحمد كروم، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1999م، ص75.

(5) ينظر تفصيل ذلك: عثمان الأصم، كتاب النور، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1948م، ص233، 235.

- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (69) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 68 - 70].

الآية سيقّت لتعداد أوصاف عباد الرحمان الذين سبق ذكرهم في مطلع الثمن الأخير من سورة الفرقان، ومن صفاتهم أنهم لا يقتربون عملاً أو يحملون معتقدا يجعلهم يسقطون في دعوة إله مع الله تعالى، ولا يتجرؤون على الاعتداء على النفوس بالقتل، ولا يركبون رذيلة الزنا، ومن بعد ذلك تعقب الله بذكر وعيد من صنع شيئاً من تلك الكبائر، وهو ملافاة الآثام ومضاعفة العذاب يوم القيامة والخلود فيه مُهَانًا، ثم استثنى الله تعالى من سخط وعيده التائبين المجددين إيمانهم والمتبعين توبتهم بالعمل الصالح<sup>(1)</sup>.

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: 14].

جاءت الآية الكريمة بعد أن خوطب المؤمنون بالالتزام بأنصبه المواريث، تهدّد العصاة المتجاوزين للحدود الإلهية بدخول النيران مع تخليدٍ سرمدى إن لم يتوبوا<sup>(2)</sup>.

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93].

الآية نص في أن قاتل المؤمن المتعمد ملاق حتفه في عذاب جهنم خالدا فيه، مغضوبا عليه وملعوناً<sup>(3)</sup>.

فهذه بعض الآيات التي استدلت بها الإباضية مع مفاهيمها على عقيدة الخلود في حق الموحّد المصر على معاصيه<sup>(4)</sup>.

وعليه فإذا أثبتوا الخلود للفساق من أهل القبلة بموجب العام القطعي، فإنّ ادعاء ما ميزه عن الكافر في الدنيا وهو الإقرار بالشهادتين يتلاشى، وما قدمه من طاعات يضمحل ويحبط جميعاً، ولذلك فإنهم إن رأوا معتقدا يحفظ للمصر غير التائب عمله الصالح في اليوم الآخر ويعزز إقراره الإيماني بأبطلوه بموجب

(1) البوسعيدي سليمان بن بلعرب، زاد المسافر في الرد على من جاء يناظر، تح: مبارك بن عبد الله الراشدي، دن، ط1، 1997م، ص29. وينظر: السالمي، مشارق أنوار العقول، ص385، 386.

(2) الخليلي أحمد بن حمد، الحق الدامغ، دن، ط1، 1989م، ص213.

(3) أبو عمار عبد الكافي، ج2، ص89، 211.

(4) وللاستزادة والتعمق ينظر: الوسياني أبو خزر يغلا بن زلتاف، الرد على جميع المخالفين، تح: عمرو خليفة النامي، دن، دط، دت، ص76، 77. عثمان الأصم، كتاب النور، ص252، 253. الملشوطي، أصول الدين، ص106-113. الخليلي، برهان الحق، ج9، كله.

الآيات القطعية الدالة على الوعيد، وعلى سبيل المثال لا الحصر فهذا عثمان السوفي يرد على من يرى أنَّ الأعراف قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم بقوله: "هذا القول خطأ، وخلف؛ لأن من مات على الكبيرة فالوعيد له لازم"<sup>(1)</sup>، وقد جاؤوا بشواهد قرآنية ونبوية تدل على تزييف إيمان العائد إلى الله بكبائره ونسف حسناته كلها<sup>(2)</sup>.

مصطلح الخلود عند الإباضية باق على حقيقته اللغوية وهو الدوام الأبدي، ولا يرون داع إلى نقله إلى المجاز أو تأويله بالملكث الطويل، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِيَشْرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: 34]، وقد يضاف معنى التأييد إلى الدنيا فيفيد الانقطاع كقوله تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ [التوبة: 108] أي: ما دمت حيا، والأبد والخلود فيهما معنى استغراق الزمان في الاستقبال، وتقييد الخلود بالأبد كتقييد مضمون (لَمَّا) الجازمة بـ: (قط)، ولذلك فإذا وردت لفظة الخلود في باب الوعد والوعيد في القرآن الكريم والسنة فإنها تدل على الدوام الأبدي، وإذا قيدت بالتأييد لإفادة التأكيد ولدفع ما عسى أن يخطر بالأوهام من جواز بعض الانقطاع<sup>(3)</sup>، وبهذا - في نظر الإباضية - فكل من دخل النار أو الجنة فهو خالد فيها بموجب النصوص القرآنية القطعية في دلالتها.

ومؤدى الأدلة السابقة القطعية هو رد كل تأويل أو حديث يتعارض معها؛ كتفسيرات أهل السنة لآيات العفو عموما، أو لآيات ظاهرها انتفاع الفاسق بعمله الصالح في اليوم الآخر، أو أحاديث الشفاعة، وغيرها... كما سيأتي.

فآيات العفو والمغفرة عندهم لا تخرج إلا من بوابة التوبة، ولا يدرون غيرها، لقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: 82]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (17) وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: 17، 18]، وهي في غاية الصراحة والوضوح كما يرون. فكل نص أوهم بديلا عن التوبة أو أسقطها؛ كالمشيئة أو الغفران بالنظر إلى كمية الحسنات حوكم إلى سياقه، وفُسِّرَ في

(1) السوفي، السؤالات، مخطوط، ورقة 58.

(2) ينظر: المراتي سليمان بن يخلف، التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها، قسم دراسة المُحَقِّق: ص 230-232 / قسم النص المُحَقِّق: ص 402.

(3) البطاشي سلطان بن محمد، رسالة في خلود عصاة الموحدين في النار، مدرجة في كتاب: الخليلي سعيد بن خلفان، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان، تح: حارث البطاشي، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي، سلطنة عمان، ط 1، 2010م، ج 2، ص 151-158. وينظر أيضا للاستزادة: الخليلي، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، ج 2، ص 476-479.

نطاق المحكم الذي لا يمكن الخروج عنه أبداً؛ يقول الوارجلاني مبينا ذلك: "فإن ادعى -المخالف- المشيئة في الذنوب ادعينا التوبة فيها"<sup>(1)</sup>.

وإن كان تأسيسهم لعقيدة الخلود انطلق من البيئات القرآنية فإنَّهم موقنون بأن السنة لن تأتي إلا بما يتوافق معها، فمرويات الشفاعة بمفهوم التنجية والإنقاذ من العذاب الأبدي دفعوها بآيات الوعيد وآيات الشفاعة التي جاءت في حق المرتضى عنهم والذين وفوا بعهد الله تعالى، وبالأحاديث التي جاء فيها نفى الشفاعة للعصاة صريحاً، والتي ورد فيها تحميل المسؤولية للمكلف. وقد قبلوا من مرويات الشفاعة ما لا يتعارض مع القرآن الكريم كشفاعة الموقف لتعجيل الدخول إلى الجنة، وشفاعة رفعة الدرجات في الجنة<sup>(2)</sup>، مع تحفظات واستشكالات في تضاعيفها، وهي عندهم آحادية ظنية لا تفيد القطع<sup>(3)</sup>، وأما الشفاعة بمفهومها العام المصرح بها في القرآن الكريم فهي "حق، فمن كذب بها فقد كذب بالقرآن"<sup>(4)</sup>.

والمتبع لاستدلالات الإباضية الكلامية في قضية ثبوت الوعيد يلمح خريطة موجهة؛ كانت داعية إلى حكمهم الصارم حول إثبات الخلود ونفي عقيدة الخروج من النار<sup>(5)</sup>:

● البند الأول: الاحتكام أولاً إلى النص القرآني الدال دلالة قطعية، فهو المرجع الأول لاستمداد الحكم العقدي.

● البند الثاني: الاستشهاد بما يؤيد ويتوافق مع الرؤية القرآنية من أحاديث نبوية صحيحة.

● البند الثالث: إصدار حكمهم على الأخبار النبوية المتعارضة مع الحكم العقدي المؤصل قرآنيًا.

وبناء على ما نظره الإباضية في مباحث دلالات الألفاظ، وحكمهم على دلالة النص أنها تفيد القطع، فإنهم لما استقرؤوا كتاب الله تعالى ومعانيه واستقصوا كل سياقاته، واستفرغوا وسعهم في الرد على مخالفاتهم، قطعوا بأن ما استنبطوه من كلام الله هو الحق، ولم يسلموا للآخر في تصوره، ولم يعذروه في شيء، لتعذر الرجوع عن الحق الأبلج، والحق لا يتجزأ، ثم صنفوها في خانة القطعيات والديانات، يقول الثميني: "وعندنا وعند المعتزلة مقطوع به من أهل النار مخلداً فيها"<sup>(6)</sup>، ويقول آخر: "وندين بإنفاذ الوعد والوعيد،

(1) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج1، ص71، 72.

(2) ينظر: أبو ستة، حاشية على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، ج3، ص26-28. الملشوطي، أصول الدين، ص205-208.

(3) ينظر: الخليلي، برهان الحق، ج8، ص271.

(4) إبراهيم بولرواح، من فقه الإمام جابر بن زيد، ص40. (الكتاب عبارة عن بحث غير منشور، موجود بمكتبة الشيخ عمي سعيد في غرداية).

(5) ينظر: السعدي، قاموس الشريعة، ج5، ص439-484. السالمي، مشارق أنوار العقول، ص378-388.

(6) الثميني، معالم الدين، ج2، ص196.

وأن الله لا يخلف الميعاد، ولا يبذل القول لديه، وأنه منجز في وعده ووعيده، وندين بأن من دخل الجنة خالدًا فيها، وأن من دخل النار خالدًا فيها"<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: في المدرسة الأشعرية

مما انتهى إليه البحث العقدي عند الأشاعرة أن أهل الكبائر من أهل الإسلام الذين ماتوا مصرين دون توبة هم في مشيئة الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم، وإن عذبوا فيلأجل مسمى، ثم يصرفون إلى الجنة، يقول الرازي على لسانهم: "إنا نقطع بأنه ﷺ يعفو عن بعض المعاصي، ولكننا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا؟ ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحدًا منهم مدة فإنه لا يعذبه أبدًا، بل يقطع عذابه، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية"<sup>(2)</sup>، ومحمد السنوسي (ت: 895هـ) يثبت القضية جاعلاً إياها من واجبات الاعتقاد بقوله: "ومما جاء به ﷺ ويجب الإيمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته، ثم يخرجون بشفاعته"<sup>(3)</sup>، والأشعري ركنها ضمن مقررات أهل الحق والسنة في بداية كتاب الإبانة بقوله: "ونقول إن الله ﷻ يخرج قوماً من النار بعد أن امتحشوا بشفاعته رسول الله ﷺ تصديقاً لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ"<sup>(4)</sup>.

من هنا ندرك مستيقنين أن المسألة في المذهب الأشعري تحتل مكانة الأصوليات، فالرازي عبر عنها بالقطع، والسنوسي عبر عنها بالواجب، والأشعري عدها مما يميز أهل الحق والسنة عن المخالفين، وبالتالي يُسَلِّمنا هذا التصور العقدي المجزوم فيه والمقطوع فيه إلى أن رأي مخالفهم كالأباضية والمعتزلة محمول على البطلان؛ لأنَّ الحق والباطل خيطان متوازيان لا يلتقيان أبداً، ونقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر بالضرورة.

وإذا كانت المسألة قطعية لا يتعدد فيها الحق عند الأشاعرة، فإننا سنطرح السؤال الآتي:

من أين استمدَّ الأشاعرة القول بقطعية مسألة جواز الغفران لفساق الملة الإسلامية بدون توبة وفي خروجهم من النار حال تعذيبهم؟ فهل هي واضحة وجلية وصریحة في القرآن الكريم أم في السنة النبوية أم في كليهما؟

لا يخفى أن الدرس الكلامي الأشعري مهدد للحكم النهائي على الفاسق الملي غير التائب بخروجه من

(1) المزاتي، التحف المخزونة، ص 369.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 569.

(3) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، ص 595.

(4) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 39.

النار واستند على أرضية تتكون من مسائل كثيرة؛ وهي<sup>(1)</sup>:

أولاً: الخلود الأبدي في حق الكفار فقط.

ثانياً: الفسق مع الإصرار عليه لا يجرد صاحبه من تصديقه القلبي، فهو مؤمن.

ثالثاً: العصي محفوظ عمله الخيري يوم القيامة، فهو يراه ويكافأ عليه.

رابعاً: جواز الغفران الإلهي على العبد الفاسق ولو لم يتب؛ أي: نظرية إخلاف الوعيد، فهو في

المشيئة.

خامساً: إن عُذِبَ فالشفاعة المحمدية للفساق المجاهرين حامية له، تقيه من ديمومة العذاب الأخروي؛

أي: الخروج من النار.

وهنا تتبادر إلى الذهن الإشكالية التالية: إذا كان النص النبوي صريحاً في مسألة خروج الموحد من

النار، فما درجة وضوحها في القرآن الكريم كما يرى أهل السنة؟

### 1) أبو الحسن الأشعري:

في بداية الأمر وجدنا ابن فورك (ت: 406هـ) يحكي وجه استدلال الأشعري بقوله: "وكان يقول:

-القائل: الأشعري- ظواهر آي القرآن في الوعد والوعيد لا توجب القضاء بتعميم ولا تخصيص بصور

الألفاظ وصيغتها؛ لأن ذلك يرد مرة والمراد بها البعض، ويرد مرة والمراد بها الكل، فلا يمكن القضاء لأجل

صورته بتعميم دون تخصيص أو تخصيص دون تعميم، وكان يقول -القائل الأشعري-: إنما قطعنا بوعيد

الكافرين وعموم ذلك في جملتهم لا لأصل صورة الأخبار بل للإجماع الذي قارنه، وكذلك الوعد في جملة

المؤمنين"<sup>(2)</sup>، فعند الأشعريّ ظواهر الآيات القرآنية التي فيها وعد ووعيد لا تسعفه للجزم بالوعيد في حق

الكفار أو بالوعد في جملة المؤمنين؛ لأن صورها لا يُسْتَقَى منها الخصوص ولا العموم، وإنما قطع بواسطة

<sup>(1)</sup> ينظر: الإيجي، المواقف، ج3، ص506-509. الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن

محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، دت، ص306-313. الرازي فخر الدين محمد بن

عمر، معالم أصول الدين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، دط، دت، ص131-133. والرازي في

تفسيره انتهاز فرصة تفسيره لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

[البقرة: 81] مناقشة مسألة مصير الفاسق الملمي باستفاضة وتوسع؛ لم ترد فيما صنفه من تأليفات في علم الكلام ينظر:

الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص569-584. الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح:

عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1987م، ص395-410. الأمدي، أبنكار الأفكار في

أصول الدين، ج4، ص363-390.

<sup>(2)</sup> ابن فورك محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة

الدينية، القاهرة، ط1، 2005م، ص168.

عامل خارجي وهو الإجماع في فهم تلك النصوص القرآنية.

فمتى كانت صُورُ الألفاظ القرآنية وصيغُها في الوعد والوعيد لا تنبئ عن التخصيص ولا عن التعميم في رؤية الأشعري فكيف سيستنبط حكم الموحد المصر من خلال القرآن الكريم؟  
 وضح ابن فورك رأي الأشعري في الموضوع بقوله: "فأما الفاسق فقد اجتمع فيه أمران: طاعة ومعصية وبر وفجور وإيمان وفسق... فوجب أن التغليب والترجيح إنما يحصل من غير هذا الوجه، فأوجب ذلك عنده الوقف في أحكامهم"، وعلّة التوقف فيهم يحكيها ابن فورك بقوله: "وكان يقول: -القائل: الأشعري- إنا توقفنا في أحكامهم لمعنيين: أحدهما: ما ذكرنا من تعارض الظاهرين في الوعد والوعيد مع عدم ما يغلب ويرجح أحدهما على صاحبه. والثاني: أن صور الألفاظ وصيغها مما لا يمكن القضاء بها لأجلها في عموم أو خصوص لا اشتراكهما واحتمالها على وجه واحد"<sup>(1)</sup>.

ويحكي أبو حامد الغزالي موقف الأشعري من صيغة العموم وما يلزمه في باب الوعيد بقوله: "توقفوا في صيغة العموم، وإليه صار شيخنا أبو الحسن ولزمه ذلك من أسئلة الوعيدية الصائرين إلى أن المؤمن يعذب بالمعصية، وقول الجهمية المرجئة الذين يقولون إن المؤمن لا يعذب بالمعصية، والخوارج الذين صاروا إلى أن من ارتكب معصية خلد في النار"<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من أن الجويني يقول "وشيخنا أبو الحسن مقدم الواقفية"؛ إلا أنه ينفي عنه إنكار صيغ العموم ويؤول له، فيقول: "وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة؛ ولكنه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ، وآل مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه"<sup>(3)</sup>، وابن عباد (653هـ)<sup>(4)</sup> في تحقيقاته الأصولية يرد على الجويني في ادعائه أن أبا الحسن ليس منكري لصيغ العموم بقوله: "وهذا الذي أنكره أبو المعالي على النقلة ونسبهم إلى الزلل فيه تعسف عليهم، أما إنكاره أن يضاف إلى الواقفية الوقف -وإن تقيدت الصيغة بالقرائن- فهذا منصوص عليه في كتبهم وكتب أئمتهم"<sup>(5)</sup>.

(1) ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، ص168.

(2) الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، ص 209، 210.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص166.

(4) هو محمد بن محمود بن محمد بن عباد، العجلي، شمس الدين الأصفهاني، ولد سنة 616هـ، قاض، من فقهاء الشافعية، من مؤلفاته: الكاشف عن الحصول للرازي، القواعد، 'غاية المطلب' في المنطق. توفي 688هـ. ينظر: ابن العماد عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1986م، ج7، ص710.

(5) ابن عباد الأصفهاني محمد بن محمود، الكاشف عن الحصول في علم الأصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج4، ص250.

وقد وافق على منهجية الأشعري في الوقف "وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم والخصوص أو الاشتراك؛ أبو بكر الباقلاني<sup>(1)</sup>.

وقد انتصر الباقلاني لرأي التوقف في العموم، وأبطل قول من توقف في الآيات القرآنية الواردة بوعيد العصاة من أهل الملة ومن لم يبلغ عصيانه الكفر بسبب قوله **وَعَلَىٰ**: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَدُونِ مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: 6]، وصحح لهم أن التوقف كان لاحتمال الخبر "في أصل الوضع للكل وللبيعض"<sup>(2)</sup>. والقول الباطل هو أحد أقوال المرجئة -على حسب الأشعري- حينما تعرض لاختلافاتهم فيما إذا جاء الخبر من قبل الله تعالى وظاهره العموم: فقال: "إذا جاء الخبر من الله سبحانه أنه يعذب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلماً وأشباههم من أهل الكبائر وقفنا في عذابهم لقول الله **وَعَلَىٰ**: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]"<sup>(3)</sup>.

ويُعَلِّمُنَا ابن فورك بصيغة احتمالية غير جزمية عن الدليل الذي اختاره الأشعري لإزالة التعارض بين عمومات الوعد والوعيد بقوله: "وربما احتج بقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7] وأن الفاسق معه أعظم الطاعات وهو المعرفة والتوحيد والمحبة لله تعالى والتعظيم، وأن ذلك مما وعد الله فاعله عليه ثواباً ولا بد أن يره، مع قوله تعالى: ﴿لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ﴾ [آل عمران: 195] فقال: -القائل: الأشعري- "هذا يوجب الحكم بأن عذاب الفاسق غير مؤبد، وأنه لا محالة يرجع من النار ويدخل الجنة"<sup>(4)</sup>.

نلاحظ من خلال ما سبق أن الأشعري بعد أن كان متوقفاً -على حد قول ابن فورك- أصبح يُحْكَمُ بالخروج من النار في حالة تعذيب الفاسق، وأما الدليل المعتمد عليه من طرف الأشعري فقد احتمل ابن فورك أنه آية سورة الزلزلة وآية سورة آل عمران كما وضحنا.

والأشعري في كتابه اللمع قرر قاعدة مفادها؛ أن آيات الوعيد كلها لا تقضي بعموم ولا بخصوص؛ وقال مُبَدِّئًا في واحدة منها: "فالجواب عن ذلك: أن قوله **وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيه**

(1) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص200. وينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص166.

(2) الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، ج3، ص52.

(3) الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، د م ن،

ط1، 2005م، ج1، ص123.

(4) ابن فورك، مقالات الأشعري، ص167، 168.



نَارًا ﴿ [النساء: 30] <sup>(1)</sup> يحتمل أن يقع على جميع من يفعل ذلك، ويحتمل أن يقع على بعض"، وقال: "والجواب عن كل آية يعتلون بها في الوعيد، كالجواب عن هذه الآيات" <sup>(2)</sup>.

وفي كتابه الإبانة عن أصول الديانة ظهر أنه مع عدم قضائه لا بعموم ولا بخصوص في جميع آيات الوعد والوعيد كانت له حجة قرآنية وحجة نبوية قاطعة في أمر فساق أهل القبلة؛ حيث يقول معاتباً أهل الاعتزال: "وقنطوا الناس من رحمة الله، وآيسوهم من روحه، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها، خلافاً لقول الله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها، خلافاً لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ؛ إن الله ﷻ يخرج قوماً من النار بعد أن امتحشوا فيها وصاروا حمماً" <sup>(3)</sup> <sup>(4)</sup>.

وفي كتابه مقالات الإسلاميين حكى مقولة أهل الحديث والسنة مجملة في مصير الموحدين العصاة بقوله: "ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين، حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء، ويقولون: أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم، ويؤمنون بأن الله سبحانه يخرج قوماً من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ" <sup>(5)</sup>.

وخلاصة ما سبق عن مؤسس مذهب الأشاعرة 'أبو الحسن' أنه كان متوقفاً في أمر فساق أهل القبلة لعلّة عدم القطع بعموم أو بخصوص من خلال صور آيات الوعيد وألفاظها وصيغها، وكذا تعارض عمومات الوعيد مع عمومات الوعد، وفي تضاعيف كتاب مقالات الأشعري لابن فورك وجدنا أن أبا الحسن كان يقول بعدم تخليدهم وأنهم خارجون لا محالة، واحتمل ابن فورك له دليلين من الكتاب، ربما على أساسهما اعتقد فيهم ما اعتقد، وفي كتابه الإبانة أبان لنا عن دليله القاطع في مصير مرتكب الكبيرة وجزم به وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، الذي

(1) صدر هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29].

(2) الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: حموده غرابه، دن، دط، دت، ص 127، 130.

(3) نص الحديث: عن أبي سعيد الخدري ﷺ: أن النبي ﷺ قال: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، يَقُولُ اللَّهُ: مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرَجُوهُ، فَيُخْرَجُونَ قَدْ امْتَحَشُوا وَعَادُوا حُمَمًا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُثُونَ كَمَا تَنْبُثُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ». البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: الرقاق، باب: صفة الجنة والنار، رقم الحديث: 6560، ج 8، ص 115.

(4) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 32.

(5) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، ص 228.

يفيد -على حسب نظره- عدم الفصل في مصيرهم؛ فإن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم، فأصبح دليلاً يمكن الاستشهاد به في جواز الغفران لأهل الكبائر من أمته ﷺ يوم القيامة ولو لم يتوبوا.

ومما يؤكد لنا صحة توقف أبي الحسن الأشعري ومن شايعه في عمومات الوعيد في كتاب الله؛ مخالفوهم الذين ذكروا رأيهم هذا، فعلى سبيل المثال في المدرسة الإباضية يقول الوارجلاني: "فإن قال الأشعري: جميع ما استدلتتم به فهو منتقض، وما استدلتتم به من العمومات فنعارضها بمثلهما، إذا سلمنا القول بالعموم، كيف والقول بالعموم عندنا باطل؟ إن العموم لا صيغة له عندنا، وقد قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] وهذا نص في موضع النزاع... "(1).

## (2) المتكلمون الأشاعرة من بعد أبي الحسن الأشعري:

اتضح لنا في العنصر السابق أنّ الأشعريّ كان متوقفاً في مصير العصاة المصيرين إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وذلك لتوقفه في بيان عمومات الوعيد القرآنية وأنها متعارضة مع عمومات الوعد، وتبين لنا أن عدم جزمه بنفوذ وعيد الله في عصاة الأمة المحمدية قاطبة راجع لاستمساكه بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] وبأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام الواردة في شفاعته، الدالة نصاً على إخراجهم من النيران.

ويستمر معنا البحث ونحن نتناول المسألة العقديّة قرآنيّاً، لنرى منهجية تعامل المتكلمين الأشاعرة من بعد أبي الحسن الأشعري مع نصوصها القرآنية، ونظرتهم إلى المحكم والمتشابه منها، وذلك وفق ما أدلوا به وصرحوه في مظانهم.

يخالف أهل الأصول الأشاعرة أبا الحسن الأشعريّ في توقفه في دلالة العام، ويرون أن لفظ العموم مستغرق لجميع أفراده إذا صح تجرده عن القرائن المخصّصة<sup>(2)</sup>، وترتب على ذلك العدول عن منهج التوقف السابق إلى الفصل في عمومات الوعيد بإيجاد مخصص قطعي؛ ليحل إشكالية التعارض بين عموم الوعيد وعموم الوعد.

من خلال النقولات التي سنعرضها سيّبين لنا أن هناك شبه إجماع وسط المذهب الأشعري على وضع آية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] في مقام تخصيص عموم آيات الوعيد، وعزّزوها بشواهد أخرى، وبذلك تكون نصاً محكماً مزيلاً للبس الحاصل في فهم آيات الوعيد.

يطلعنا المحاسبي (ت: 243هـ) على طريقة القرآن الكريم في عرضه أخبار الوعيد بأنّ "الله جل ذكره

(1) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج1، ص71.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص112. وينظر: الغزالي، المستصفى، ص231-235.

أخبارا عامة، وإن اتفق ظاهر تلاوتها في العموم فهو مختلف في معاني الخصوص والعموم، فأما ما ادعوا علينا في الوعيد فهذه دعوى باطل؛ ولكن الله جل وعز أوجب لآكل مال اليتيم والزاني والسارق وشارب الخمر والقاتل، وهو يريد أن ذلك عليهم أجمعين واجب، وأنهم له مستحقون، ولم يرد أن يعذبهم أجمعين، ولو أراد أن يعذبهم أجمعين، فإن أراد أن يعذب بعض من استوجب فيعذبه بعدله، ويعفو عن بعض من وجب عليه فيعفو عنه بفضل رحمته لزلاته يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، ... فكان ما أخبر الله جل وعز به من عذاب الموحدین خصوصا، لا عموما، إذا أخبر أنه يغفر لمن يشاء منهم، وأن خبره أنهم مستوجبون عموم<sup>(1)</sup>.

ويذهب الجويني إلى تنصيب آية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] حلا جذريا لما اختلف فيه المسلمون من وعيد المذنبين، ومزيلةً للتعارض الملحوظ في النصوص القرآنية، ويقول: "وهذا نص في موضع النزاع"<sup>(2)</sup>، وفي العقيدة النظامية أنها "النص القاطع في وعد الله تبارك وتعالى التجاوز عن المذنبين"<sup>(3)</sup>.

ويتعقب الغزالي توقف الأشعري في عمومات الوعد بقوله: "وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك"<sup>(4)</sup>. وابن عطية (ت: 542هـ) في تفسيره يروم إلى أن الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] هي التي بددت الشكوك التي أصابت العقول، وردت على الفكر الإرجائي والفكر الاعتزالي، وتعتبر "النص في موضع النزاع"، وأنها "الحاكمة ببيان ما تعارض من آيات الوعد والوعيد"<sup>(5)</sup>.

ويتابع الرازي من سبقه ويقرر أن آية سورة النساء "من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر"<sup>(6)</sup>، ثم يضيف على ذلك صفة الإجماع بتصريحه "أن الأمة كانت مجمعة إلى زمان ظهور صاحب هذا التأويل على أن المراد من المغفرة المذكورة في الآية إسقاط العذاب ... فوجب القطع بصحة هذا

(1) المحاسبي الحارث بن أسد، فهم القرآن ومعانيه، تح: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978م، ص372، 373.

(2) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الاعتقاد، ص408.

(3) الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح: محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، بيروت، دط، ص264.

(4) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دط، ص1، ج1، ص119، 120.

(5) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص64.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص98.

التفسير<sup>(1)</sup>، وهو يرى العمومات الوعيدية القرآنية تكون صالحة للاستشهاد في حق أهل الكبائر الموحدين إلا بعد بيان أنه لا يوجد عفو من الله تعالى عنهم<sup>(2)</sup>.

وأما الأمدي فقد رد على المنكرين جواز الغفران الإلهي لأهل الكبائر من أهل الصلاة بآية سورة النساء، وزعم بأنه دليل "صريح في المطلوب"<sup>(3)</sup>، ويليق كمخصص لعمومات الوعيد النازلة في حق الكافرين المستحلين؛ حيث قال: "ومع قيام الدليل المخصص لها يمتنع القول بتعميمها"<sup>(4)</sup>.

هذا وإن الأشاعرة لم يقتصروا على آية النساء في الاستدلال على جواز الغفران لأهل الكبائر، بل توسعوا واستحضروا آيات أخر لتعزز موقفهم كقوله تعالى:

- ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53].

- ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الرعد: 6] وآيات العفو عموماً<sup>(5)</sup>.

وقد رأوا أن "القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غافرا وأن له الغفران والمغفرة، وأنه تعالى رحيم كريم، وأن له العفو والإحسان والفضل والإفضال، والأخبار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على أنه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو، وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد"<sup>(6)</sup>.

ولكن تبقى آيتا سورة النساء ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] - في نظر الأشاعرة - ذات أولوية كبرى في الاستدلال كما تقدم، وأنها المحكم - بدلالتها القطعية غير المحتملة - الذي يُسْتَعَصَمُ بِهِ، والنص القاطع الحاسم لكل تأويل، كما أن لها حضوراً قوياً وتقع في طليعة ردودهم، وهذا بحجة مخالفهم أنفسهم، فقد قال أبو خزر الإباضي (ت: 380هـ)<sup>(7)</sup> عنها: "ولا نعلم لهم

(1) الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج4، ص186، 187.

(2) الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج4، ص214.

(3) الأمدي، أباكار الأفكار في أصول الدين، ج4، ص364.

(4) الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص306.

(5) الرازي، معالم أصول الدين، ص132.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص582.

(7) هو يغلا بن أيوب بن داود الوسياني أبو خزر، واشتهر بـ ابن زلتاف، وزلتاف أمه، من بلاد الجريد بالجنوب التونسي، إلى جانب اهتمامه الكبير بعلم الكلام خاصة والعلوم الشرعية عموماً كان له نشاط سياسي عسكري؛ إذ قاد ثورة مسلحة ضد جور العبديين الفاطميين. ترك كتابا بعنوان: الرد على جميع المخالفين، ولعله أقدم كتاب إباضي مغربي في علم الكلام بعد

في كتاب الله حجة أوثق في أنفسهم منها...<sup>(1)</sup>.

على مكانة الآيتين في تخصيص عمومات الوعيد ودورها في عملية الترجيح بين العمومات الوعيدية والعمومات الوعيدية المتعارضة، وإنزالها منزلة المحكم؛ عُثِرَ على مَنْ اختط طريقا مغايرا، وأوصله بحثه القرآني إلى أن يُعَدَّهَا من قسم المتشابه، فالقرطبي يرى بأن المقطع الثاني من الآية ﴿وَيَعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] "من المتشابه الذي قد تكلم العلماء فيه"، بينما صدر الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ نص محكم متفق عليه بين الأمة<sup>(2)</sup>، والطاهر بن عاشور أوردَ عبارة القرطبي السابقة ثم كشف عن التشابه الموجود في الآية بذكر ظواهرها المتدافعة، ثم أكد ما صرح به القرطبي بقوله: "فكانت الآية من المتشابه عند جميع المسلمين"، وعنده أن الآية قصدت التهويل من شأن الإشراك أساسا، ثم أجملت ما عداه من الاحتمالات والصور بطريقة مختصرة عجبية، لتصبح صالحة لمحاميل الجميع، ولا بد أن ذلك الإجمال مفتقر إلى أدلة أخرى من الكتاب والسنة ليؤول تأويلا صحيحا<sup>(3)</sup>.

لعل ما ينبغي أن نشير إليه في هذا السياق السبب الذي جعل الأشاعرة يرون في آيات الوعد والوعيد تعارضا، بينما لا يراها غيرهم من الإباضية كذلك، وهو الاختلاف الحاصل في إيمان الفاسق الملمي، فأهل السنة عموما يرون الفاسق العاصي تشمله عمومات الوعد من أجل إيمانه القلبي التصديقي بالله ورسوله، ومن أجل ما قدمه من الصالحات والمبرات، فهم يرون أنه "أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر، بل أتى بالشر الذي هو في طبقة القبائح"<sup>(4)</sup>، وفي نفس الوقت تستغرقه آيات الوعيد وتلزمه لكونه عاصيا، وينص الرازي على ذلك بقوله: "ثم إن سلمنا تناول هذه العمومات لكل! لكن ليس إدخال الفاسق تحت عمومات الوعيد أولى من إدخاله تحت عمومات الوعد"<sup>(5)</sup>، وعند غيرهم من الإباضية هو إما مركونٌ في زاوية الوعيد ومُسَوَّى بأدلة قرآنية وأحاديث نبوية مع أهل الكفر لتحقق "القدر المشترك"<sup>(6)</sup> في اسم الكفر، وإما بعد توبته يكون في جهة المتقين العاملين

كتاب الدينونة الصافية. توفي سنة 380هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص477، 478.

(1) الوسياني، الرد على جميع المخالفين، ص76.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص245.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص81، 83.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص582.

(5) الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج4، ص215.

(6) الثميني، معالم الدين، ج2، ص195.

بمقتضاهم الإيماني، فلا منزلة بينهما، "فاسم الكافرين والفساقين والضالين والظالمين والفجار مشتمل على جميع أسماء أهل النار، كما أن اسم المؤمنين والمسلمين والمهتدين والبارين مشتمل على جميع أسماء أهل الجنة"<sup>(1)</sup>.

فلزم من ذلك التعارض لدى الأشاعرة الترجيح فغلبوا جانب الوعد على الوعيد، ويبين الرازي وجوه الترجيح بقوله:

"ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد، ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه؛

**الأول:** أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعيد.

**الثاني:** أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى.

**الثالث:** أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد، وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى"<sup>(2)</sup>.

ويقول في موضع آخر: "أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل إلى أحد الجانبين، وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد؛ لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإهمال الوعد مستقبح في العرف، فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد"<sup>(3)</sup>.

وإذا جئنا إلى تفسير العمومات الوعيدية في نظر الأشاعرة وتكييفه بآية سورة النساء المحكمة -على حَدِّ تَعْبِيرِهِمْ- ﴿وَيَعْفُرْ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ فإن الرازي يظهرها في الخلاصة الآتية: "قوله: ﴿وَيَعْفُرْ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ لا يمكن حملُهُ على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة، فلو لم تَحْمَلْهُ على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية، أما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن يستحلها لم يلزم منه إلا تخصيص العموم، ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل"<sup>(4)</sup>.

ويصلون في نهاية المطاف أن "عمومات الوعد راجحة"<sup>(5)</sup>؛ و"آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام، والخاص مقدم على العام لا محالة"<sup>(6)</sup>.

(1) أبو عمار عبد الكافي، الموجز، ج1، ص102. وينظر بتوسع نظر الإباضية في المسألة من نفس الكتاب من ص64 إلى104.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص576.

(3) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص581.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص582.

(5) الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص184.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ص576.

وابن عطية حوصل لنا رؤية الأشاعرة القرآنية في باب الوعد والوعيد باختصار دقيق في العبارة الآتية "إن آيات الوعد لفظها لفظ عموم، والمراد بها الخصوص في المؤمن المحسن، وفي التائب، وفيمن سبق في علمه تعالى العفو عنه دون تعذيب من العصاة، وأن آيات الوعيد لفظها عموم، والمراد بها الخصوص في الكفرة وفيمن سبق في علمه تعالى أنه يعذبه من العصاة"<sup>(1)</sup>.

وأما دليل الأشاعرة من السنة النبوية على تجويز المغفرة بدون توبة، وأن الوعد مغلب على الوعيد؛ الأخبار الدالة على أنه الله عفو وغفور ورحيم ورؤوف وصاحب إحسان وفضل، وقد "بلغت مبلغ التواتر"<sup>(2)</sup>؛ ومن الأحاديث الذي استشهدوا بها<sup>(3)</sup> قوله ﷺ: «مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَابًا فَهُوَ مُنْجِرُهُ لَهُ، وَمَنْ وَعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَابًا فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ»<sup>(4)</sup>، وكذا أخبار الشفاعة، ففي "المعهود والمتعلم من الأمر تكون عند زلات يستوجب بها المقت والعقوبة، فيعفى عن مرتكبها بشفاعة الأخيار والرضا"<sup>(5)</sup>.

قد كنا مع استدلالات الأشاعرة في قضية إمكان جواز المغفرة الإلهية للعصاة المؤمنين غير التائبين ورفع الوعيد مطلقاً عنهم من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، والآن نتبع أدلتهم القطعية في مسألة إخراج من أوقعته المشيئة الإلهية في النيران بعد أن قطعوا فيها أشواطاً وآماداً؛ وهي:

● أحاديث شفاعته النبي ﷺ والإنقاذ من النيران<sup>(6)</sup>، فقد حكى جم من متكلمي الأشاعرة تواترها المعنوي؛ كالباقلائي<sup>(7)</sup>، وسعد الدين التفتزاني<sup>(8)</sup>، وابن حجر<sup>(1)</sup>، والقرطبي<sup>(2)</sup>، والشوكاني<sup>(3)</sup>، والجويني حكا

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 2، ص 64.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 582.

(3) الباجوري إبراهيم بن محمد، تحفة المرید علی جوهره التوحید، تح: علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام، د م ن، ط 1، 2002م، ص 171.

(4) أبو يعلى أحمد بن علي، المسند، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون، دمشق، ط 1، 1984م، رقم الحديث: 3316، ج 6، ص 66. قال محقق الكتاب: "إسناده ضعيف".

(5) الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد، التوحید، تح: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، دط، دت، ص 365.

(6) يعد هذا نوعاً واحداً، وبالكامل فهي خمس شفاعات، ذكرها ابن القيم وحفظها في نوعين؛ "أحدهما: في قوم استوجبوا النار فيشفع فيهم أن لا يدخلوها، وهذا النوع لم أقف إلى الآن على حديث يدل عليه ... وأما أن يشفع فيهم قبل الدخول فلا يدخلون فلم أظفر فيه بنص، والنوع الثاني: شفاعته ﷺ لقوم من المؤمنين في زيادة الثواب ورفع الدرجات" ثم ذكر ما يمكن أن يكون دليلاً لمن تمسك بالنوع الثاني. ينظر: ابن قيم الجوزية، عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط 2، 1968م، ج 13، ص 77، 78.

(7) الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 418.

(8) التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط 1، 1981م، ج 2، ص 239.

استفاضتها<sup>(4)</sup> وكذا الرازي<sup>(5)</sup>، ورأى بعضهم الإجماع فيها كالإيجي<sup>(6)</sup>، والقرطبي<sup>(7)</sup>، والآمدي<sup>(8)</sup>، وأما جميع الأحاديث التي يتعارض ظاهرها مع الشفاعة والمشية؛ أي تنص على تخليد صاحب الكبيرة، أو لؤلؤها لتتلاءم مع المعتقد العام. يقول النووي: "وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به من الأمة على هذه القاعدة - يقصد المشية وعدم التخليد لأهل الكبائر - وتواترت بذلك نصوص تُحصِّل العلم القطعي، فإذا تقررت هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من أحاديث الباب وغيره، فإذا ورد حديث في ظاهره مخالفة وجب تأويله عليها ليجمع بين نصوص الشرع"<sup>(9)</sup>، ومما أولوه حديث النبي ﷺ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرِبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ»<sup>(10)</sup> بأن يكون المراد من قوله 'لا يفعل ذلك وهو مؤمن'؛

- أن يفعلها حينما يكون مستحلا لها؛ لأن المؤمن يتنزه عنها.
- أو يفعلها على وجه تكذيب الله تعالى لتحريم تلك المعاصي
- أو يفعلها وهو ليس مؤمنا إيمانا كاملاً<sup>(11)</sup>.

إن الشفاعة في الفكر العقدي الأشعري تتموقع في مرتبة الأصول القطعية، والمخالف فيها ظاهر البطلان؛ لاتباعه غير الحق، فقد نعتها الباقلاني مع السمعيات الأخرى بقوله: "كل ذلك حق، وصدق،

(1) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، دط، 1960م، ج11، ص426. وينظر فيه أيضا: ج1، ص203.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص378.

(3) الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص598.

(4) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص413. وينظر الجويني: العقيدة النظامية، ص253.

(5) الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج4، ص203.

(6) الإيجي، المواقف، ج3، ص508.

(7) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص378.

(8) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص301.

(9) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، ص217.

(10) البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب: المظالم والغصب، باب: النهب بغير إذن صاحبه، رقم الحديث: 2475، ج3، ص136.

(11) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص167.



ويجب الإيمان والقطع به<sup>(1)</sup>.

• مما لا يخفى أن القرآن الكريم فيه آيات تثبت الشفاعة وأخرى تنفيها<sup>(2)</sup>، والأشاعر استدلوا بآيات الإثبات، وجعلوا صاحب الكبائر ممن تشمله الشفاعة لكونه مرتضى عند الله "من حيث إنه مؤمن"<sup>(3)</sup>، فالتوحيد والتصديق عندهم هو "أفضل الأعمال التي تُرضى، وإن كان عاصياً فاسقاً"<sup>(4)</sup>، كما أن له رصيماً من الحسنات محفوظاً، وهذا الرصيد يمتاز بخاصية إزالة الذنوب<sup>(5)</sup>، وأما آيات النفي فقد "أجاب أهل السنة بأنها في الكفار"<sup>(6)</sup>.

• الاستناد على الآيات التي ورد فيها استثناء بالمشيئة؛ كقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَعِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ﴾ (106) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴿[هود: 106، 107]، وقد روى ابن جرير الطبري عن جابر بن عبد الله أو أبي سعيد الخدري أو أحد من أصحاب رسول الله ﷺ أنها "تأتي على القرآن كله"، ويقول: "حيث كان في القرآن ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾"<sup>(7)</sup>، والرازي بعد أن سرد ستة آراء في بيان الاستثناء من الآية؛ اختار الوجه الدال على انقطاع عذاب فساق أهل الصلاة وقال: "هذا كلام قوي في هذا الباب"<sup>(8)</sup>، وكذا الاستناد على ما ظاهره يدل على محدودية المدة الزمنية كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّبِعُنَّ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبا: 23]؛ حيث ينص القرطبي على أن الآية في حق المشركين ويمكن حملها على العصاة؛ إذ يخرجون منها بعد أحقاب<sup>(9)</sup>؛ إلا أن الرازي انتقد مثل ذلك التفسير بوجوه؛ أهمها إن كان

(1) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 48.

(2) من الآيات النافية قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَّ يَوْمٌ لَا يَبْعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: 254]، وقوله أيضاً: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: 48]. ومن الآيات المثبتة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: 28].

(3) الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج 4، ص 201.

(4) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 167.

(5) استدلوا بآيات كقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: 160]، وقوله أيضاً: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7]، وقوله أيضاً: ﴿لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى﴾ [آل عمران: 195]، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114]. ينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 405، 406.

(6) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 11، ص 426. وينظر كنموذج نفي الشفاعة عن الكافر في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَّ يَوْمٌ لَا يَبْعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: 254] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 5، ص 383.

(7) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 15، ص 483.

(8) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 18، ص 403.

(9) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 178.

على فرض 'أحقاباً' متناهية؛ فإن دلالته على الخروج دلالة المفهوم، والمنطوق دل على أنهم لا يخرجون، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: 37]، وهو راجح<sup>(1)</sup>. وأعطوا للآيات المتضمنة لفظ «الخلود» ولفظ «التأييد» وجهاً تفسيرياً؛ يلخصه الرازي بقوله: "إنّ لفظ الخلود لا يدل على الدوام قطعاً، بل ظناً، إذ لو دل عليه قطعاً، لامتنع افتقاره إلى التأكيد بلفظ التأييد، وحيث أجمعوا على حسن ذلك، علمنا أن دلالة لفظ الخلود على الدوام، ليست قطعية، وهذه المسألة - يقصد خروج الموحدين من النار - قطعية"<sup>(2)</sup>، ويرى الإيجي أنّ «الخلود» حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا، وقرينة الحال تحدد الأبدية السرمديّة أو المدة الطويلة<sup>(3)</sup>، بينما يرى الطاهر بن عاشور الخلود هو الدوام الأبدي حقيقةً في الجنة أو النار، ويؤوله بالمبالغة في المكث الطويل في حق المؤمنين العصاة المصرين على كبائرهم ولم يتوبوا<sup>(4)</sup>.

في مقابل ذلك الجهود التأويلي مع كلام الله تعالى لغرض حشد الأدلة القطعية لتثبيت معتقد الخروج من النار لعصاة المؤمنين يذهب فريق آخر إلى أنّ دلالة القرآن الكريم على مفهوم تنجية الموحدين من النار بعد لبثهم فيها مدة زمنية؛ ظنيّة، وإنما قد جاء في السنة ما يؤيد وقوعها صريحاً بأحاديث الشفاعة؛ كتقي الدين السبكي<sup>(5)</sup>، والمراغي<sup>(6)</sup>، ورشيد رضا<sup>(7)</sup>.

فالقُرآن الكريم في رأي الثلاثة لم ينص على خروج الفاسق من أهل القبلة باللفظ والعبارة، كما تعرف دلالة النص عند الأصوليين؛ حيث لو وجد فيه نصٌّ ظاهرٌ في الوضوح والتصريح، يضع المقتض على المفصل ويحكم الأفواه، لما كان هناك داعٍ للاختلاف بين الفرق الإسلامية، والحقيقة أنّ السنة الشريفة قد انفردت بالتنصيص القاطع الصارخ على معتقد الخروج من النار لأهل لا إله إلا الله المصرين على كبائرهم؛ منها حديثٌ «...فَيَخْرُجُونَ قَدْ ائْتَحَشُوا...»<sup>(8)</sup>.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 31، ص 16.

(2) الرازي فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط، دت، ج 2، ص 243.

(3) الإيجي، المواقف، ج 3، ص 496.

(4) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 581 و ج 5، ص 164.

(5) السبكي، الدرّة المضية في الرد على ابن تيمية، ص 73.

(6) المراغي أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البايي الحلبي وأولاده، مصر، دط، دت، ج 1، ص 110.

(7) رشيد رضا، تفسير المنار، ج 1، ص 255.

(8) سبق تحريجه. وهناك جملة من الأحاديث التي تنص على الخروج من النار جمعها واعتنى بدراستها وبحث تواترها هذا المؤلف.

ينظر: الوداعي مقبل بن هادي، الشفاعة، دار الآثار، صنعاء اليمن، ط 3، 1999م، ص 151-178.

### المطلب الثالث: في المدرسة السلفية

بدايةً نُنبّه إلى أنّ منهجية تناول مسألة مصير الموحد المصر عند السلفية لم تختلف عن الأشاعرة؛ لكونهما ينتميان إلى مذهب أهل السنة، ويقتبسان من مدونة حديثية واحدة، ويستشهدان بآيات قرآنية محددة؛ إلا أن ما سنعرضه هنا سيكون مقتضبا، تفاديا للتكرار والإعادة من دون فائدة، وكذلك يعد تأكيداً للنظرة الأشعرية في الموضوع وتوضيحا أكثر للأدلة التي شكلت الفرق وأحدثت الشرخ في تصور المسألة بين أهل السنة والإباضية والمعتزلة والزيدية كما هو معلوم.

إن قضية مصير العصاة الذين لم يتوبوا الملقاة في شباك المشيئة الإلهية؛ فإن شاء الله عفا عنهم دون أن تلحقهم شرارة وعيد، وإن شاء أحرقهم وطهرهم بالنار ثم أخرجهم بشفاعة المصطفى؛ قد أدرجت عند السلفية في خانة الأصول والقطعيات التي لا يسمح فيها الخلاف؛ ومن النصوص التي عبرت عن هذا بجلاء وضغطت عليه ما يلي:

● في رواية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عدّد فيها جملة من السنن 'الرجم والدجال والشفاعة، الخروج من النار...! وأخبر الناس بأنه سيأتي زمان فيكذبونها، أتبعها الآجري (ت: 360هـ)<sup>(1)</sup> بقوله: "قد ظهر في هذه الأمة جميع ما قاله عمر رضي الله عنه... تبين أن الإيمان بها واجب، فمن لم يؤمن بها ويصدق بها ضل عن طريق الحق، وقد صان الله عز وجل المؤمنين العقلاء العلماء عن التكذيب"<sup>(2)</sup>، وخاطب منكرين الشفاعة لأهل الكبائر بقوله: "وليس هذا طريق المسلمين وإنما هذا طريق من قد زاغ عن طريق الحق وقد لعب به الشيطان"<sup>(3)</sup>.

يلحظ في النص المقتبس تعداد من لم يؤمن بالشفاعة والخروج من النار ضمن المكذبين، كما تنبأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والمسألة من واجبات الإيمان، والمستنكف عنه ضال طريق الحق.

● في رواية عن سفيان بن عيينة جاء بها اللالكائي (ت: 418هـ)<sup>(4)</sup> تتحدث عن السنن العشرة؛

(1) هو محمد بن الحسين بن عبد الله أبو بكر البغدادي الآجري، ولد سنة 280هـ، فقيه حنبلي وقيل شافعي، صاحب التآليف؛ منها: كتاب 'الشرعية في السنة'، كتاب 'الرؤية'، كتاب 'آداب العلماء'. توفي سنة 360هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ص133، 134. ابن العماد، شذرات الذهب، ج4، ص317.

(2) الآجري أبو بكر محمد بن الحسين، الشرعية، تح: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن، السعودية، ط2، 1999م، ج3، ص1194.

(3) الآجري، الشرعية، ج3، ص1198.

(4) هو أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور، الطبري الرازي الشافعي اللالكائي، الإمام الحافظ المجدد المفتي، قال الخطيب البغدادي: كان يفهم، ويحفظ، وصنف كتابا في السنة، وكتاب رجال الصحيحين، وكتابا في السنن. توفي سنة 418هـ. ينظر:

منها: الشفاعة، وقال عنها: "السنة عشرة، فمن كن فيه فقد استكمل السنة، ومن ترك منها شيئاً فقد ترك السنة"<sup>(1)</sup>.

في منطوق الرواية أن الذي لم يصحح الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ هو من التاركين لسنته جملاً وتفصيلاً؛ لكونها معتقداً أساسياً، فإذا ذهب بعض السنة سقط جميعها.

• وابن تيمية يقول: "مذهب الصحابة والسلف والأئمة وهو القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار وبعضهم يغفر له"<sup>(2)</sup>.

قطع ابن تيمية عذر مخالفه في المسألة؛ لأنها استندت إلى أدلة صريحة ومتواترة، فلو كانت دلالتها ظنية في النصوص لم يستطع أن يقول: 'وهو القطع'، وبالتالي هي من قضايا اليقين والأصول.

تبين مما سبق أن الخلاف في المسألة ليس بالأمر الهين؛ لأنها تعد من الثوابت والقطعيات، ومن أركان العقائد، وعلقوا على رافضها جملة من الأحكام كالزنيغ والضلال والسقوط في ألوبة الشيطان.

الأدلة الأساسية الكبرى التي عولوا عليها في القطع بمعتقد المشيئة الإلهية في العصاة المصيرين غير التائبين من أمة محمد ﷺ (المغفرة أو الإخراج بعد التعذيب)؛ هي:

1- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48].

2- أحاديث الشفاعة.

وعلى ذلك شواهد كثيرة من مصنفات العقيدة السلفية؛ منها:

• في رواية عن ابن عمر يقول فيها: "ما زلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبينا ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] و«إِنِّي ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>(3)</sup>.

فالإمساك عن الاستغفار لأهل الكبائر هو أسلوب براءة، كان ينتهجه أصحاب رسول الله ﷺ بحكم الظاهر مع من بدا لهم يقارف مخالفت شرعية ويصر عليها؛ حيث يشعر هذا الأسلوب بأن مصيره إن لم

ابن كثير إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعيين، تح: أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، دم ن، دط، 1993م، ج1، ص378، 379. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص419.

(1) اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط8، 2003م، ج1، ص176.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج16، ص19.

(3) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج6، ص1145. ونفس الرواية جاء بها إسماعيل أبو القاسم الأصبهاني (ت: 535هـ). ينظر: الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ج2، ص297.

يتب ويخلص في عودته إلى ربه؛ فإنه سيكون من المغضوب عليهم يوم القيامة في نار جهنم، ولكن لما نزلت الآية وحَدَّث رسول الله ﷺ في شفاعته أصبح الأمر مختلفا عما كان، فاعتقدوا فيه المعتقد الجديد وهو أن أمره في المشيئة إن شاء عذبه ثم أخرج به شفاعته المصطفى وشفقته على أمته، أو عُفِرَ له لحكمة في تقدير الله تعالى.

• يقول ابن أبي زيد القيرواني (ت: 386هـ): "وجعل من لم يتب من الكبائر صائرا إلى مشيئته ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، ومن عاقبه الله بناره أخرجها منها بإيمانه، فأدخله به جنته ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7]، ويخرج منها بشفاعة النبي ﷺ" (1).  
ففي مقالته تركيز ظاهر على آية النساء لإثبات المشيئة، وعلى آية الزلزلة لتعليل سبب الإخراج وهو الإيمان، وعلى مسألة الشفاعة كوسيلة للإخراج والانقطاع عن التعذيب.

فإذن نخلص إلى أن الآية والحديث هما الدليلان القاعديان في تأسيس معتقد المشيئة في أهل الكبائر؛ ولا أدل على ذلك الاكتفاء بالتنصيص عليهما من سواهما؛ لأنهما قطعان وصریحان في المطلوب، فالآية في جعل الأمر في المشيئة، وحديث الشفاعة هو الأداة التي يمكن بها تنجية من شاء الله تعذيبه.

– المستند الأول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]

والآن سنبين أكثر ونوضح بما لا يدع مجالا للشك أن آية النساء تعلقوا بها لدرجة أنها كل شيء في إثبات معتقدهم ذلك، وأنها الحق وما بعدها ضلال مطلق، وذلك باستقراء جملة من النصوص والسياقات والمضامين:

• آية النساء هي "أرجى آية في القرآن" (2).

أضفي عليها دلالة الرجاء بصيغة التفضيل كناية للضيق والاختناق والحسرة والغم الذي يصيب العاصي غير التائب، والذي لا أمل في انفراجه إلا بالتعلق بآية النساء، فهي المخرج الأمثل من مغبة لعنة الله يوم القيامة، وهي التي تعطي فسحة للإنسان وراحة وطمأنينة أنه هناك احتمال وتوقع في المغفرة والسماح فيما فرط في جنب الله تعالى.

• روى أبو عيسى الترمذي بإسناده عن علي رضي الله عنه أنه قال: "هذه أحب آية إليّ في القرآن" (3).

هنا جاء عنها أنها من أحب الآيات القرآنية إلى النفوس، وعلّة الحب هي تلك المنفعة المرجّحة منها؛

(1) ابن أبي زيد القيرواني أبو محمد عبد الله، عقيدة السلف - مقدمة ابن أبي زيد القيرواني لكتابه الرسالة، تح: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، السعودية، دط، دت، ص 58.

(2) السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، تح: ياسر بن إبراهيم وغبنيم بن عباس، دار الوطن، السعودية، ط 1، 1997م، ج 1، ص 434.

(3) السمعاني، تفسير القرآن، ج 1، ص 479.

وهي احتمال العفو والصفح والمغفرة للإنسان الملاقى ربه بالمعصية ولو لم يتب، والتي كان يجهر بها في الدنيا وغرته الأهواء فاستحسنها واستلذّها.

● روايات كثيرة متشابهة جاء فيها أنه كان يُنظَرُ إلى صفة العصيان (قتل، ربا، التعدي على أموال الناس واليتامى) أنها تستوجب العقاب الإلهي؛ أي دخول النار قطعاً، وطبعاً هذا في حالة عدم التوبة، والأدلة التي يُستشهدُ بها على ذلك هي نفس الأدلة التي يَسْتَشْهَدُ بها أصحاب القائلين بالخلود، ولكن لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] توقف الناس عن هذه الشهادة وعن هذا الحكم العقدي، فغيروه إلى عقيدة أخرى تنص على أن صفة العصيان الملازمة للإنسان إلى أن يلقي ربه بدون توبة؛ لا تستلزم العقوبة، بل الأمر في المشيئة<sup>(1)</sup>.

● ذات الآية تحديداً دون سواها تستحضر كحجة قاطعة ودليل قوي لأهل السنة عموماً، لما فيها من وضوح ونصية على المراد -وفق رؤيتهم-؛ يقول ابن تيمية: "استدل أهل السنة بهذه الآية على جواز المغفرة لأهل الكبائر في الجملة خلافاً لمن أوجب نفوذ الوعيد بهم من الخوارج والمعتزلة"<sup>(2)</sup>، ويؤكد في موضع آخر: "وبهذا احتج أهل السنة على أهل البدع الذين يقولون: لا يغفر لأهل الكبائر إذا لم يتوبوا"<sup>(3)</sup>، ويقول أيضاً: "وقد ذكرنا في غير موضع أن هذه -يقصد آية النساء- ترد على الوعيدية من الخوارج والمعتزلة"<sup>(4)</sup>.

● الآية دوماً هي الأولى حضوراً في بناء معتقد المشيئة في العصاة سواء في رواية منسوبة إلى رسول الله ﷺ، أو في قول لأهل العلم: فعن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «لَا تَزَالُ الْمَغْفِرَةُ تَحِلُّ مَا لَمْ يَقَعْ الْحِجَابُ»، قيل: يا نبي الله وما الحجاب؟ قال: «الشِّرْكَ بِهِ»، قال: «فَمَا مِنْ نَفْسٍ تَلْقَاهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ إِلَّا حَلَّتْ لَهَا الْمَغْفِرَةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ شَاءَ عَفَّرَ لَهَا، وَإِنْ شَاءَ عَدَّبَهَا» ثم قال: لا أعلم إلا أن نبي الله ﷺ قرأ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]<sup>(5)</sup>، ويقول ابن أبي زمنين

(1) ينظر: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج6، ص1124، 1125. ابن أبي زمنين محمد بن عبد الله، أصول السنة ومعه رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تح: عبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط1، 1995م، ص262. السمعاني، تفسير القرآن، ج1، ص419.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص191.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص683.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج16، ص19.

(5) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج6، ص1140.

(ت: 399هـ)<sup>(1)</sup>: "وقال في المرجين لمشيئته من المؤمنين: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]"<sup>(2)</sup>.

والآية نفسها ارتبطت بها عوام الناس دون غيرها لتبرير ما يأتون به من عصيان وتلبية شهوات، وأنهم في سعة من أمرهم، ولا يوجد داع لسلوك طريق المتاب ما دامت هناك مشيئة مطلقة قد تستغرقهم فتمنحهم جائزة الغفران وهم متلطفون بالآثام والأوزار، والإنسان بطبعه إذا لم يتم الحزم معه في مقاييس المكافأة والعقوبة إلى حد الصرامة؛ تكاسل واختلق المعاذير، وتنصل من المسؤولية، فضلا عن أن يلقي اللوم والعتاب على الجهة التي فتحت له نوافذ وخروقات في نظام الجزاء، فهذا ابن عثيمين (ت: 2001م) ينقلنا هذه الصورة الموجودة في واقع المسلمين في هذا العصر ويقول: "وللأسف فإن بعض الناس إذا نهيته عن الكبيرة قال: إن الله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، فانظر كيف تمنيه نفسه، فالله تعالى لم يقل: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ مطلقا، بل قيد ذلك بالمشيئة فقال: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾، ثم إنه لا يضمن لك أحد أنك ممن دخل في المشيئة، وربما تكون ممن لا يشاء الله أن يغفر له، فأنت على خطر"<sup>(3)</sup>.

وأما منهجية قراءة نصوص الوعيد الوافرة في الكتاب والسنة في ظل آية سورة النساء على الطريقة السلفية فيرشد ابن خزيمة (ت: 311هـ) إلى أن تكون على النحو التالي: "كل وعيد في الكتاب والسنة لأهل التوحيد فإنما هو على شريطة؛ أي: إلا أن يشاء الله أن يغفر ويصفح ويتكرم ويفضل، فلا يعذب على ارتكاب تلك الخطيئة"<sup>(4)</sup> مستدلا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48].

وقد طبقها -أي: ابن خزيمة- على قول رسول الله ﷺ: «مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَمِينِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»<sup>(5)</sup>، فعمل ظاهر الحديث ولم يعمل به؛ لكونه مقيدا بآية النساء، ورأى أنه إذا كان فيه احتمال المجاوزة وعدم المؤاخذه فيقال في المقتطع حقا الذي لقي ربه غير تائب: "إلا

(1) هو محمد بن عبد الله ابن أبي زمنين المُرِّي الأندلسي الإلبيري شيخ قرطبة، ولد سنة 324هـ، فقيه مالكي ومحدث ومفسر، له مصنفات عديدة؛ منها: منتخب الأحكام، الوثائق، مختصر تفسير ابن سلام، حياة القلوب. توفي سنة 399هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 188، 189.

(2) ابن أبي زمنين، أصول السنة، ص 257.

(3) العثيمين، شرح العقيدة السفارينية - الدرر المضية في عقد أهل الفرقة المرضية -، ص 508.

(4) ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، ج 2، ص 869.

(5) مسلم، المسند الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: وعيد من اقتطع حق مسلم يمين فاجرة بالنار، رقم الحديث: 218، ج 1،

أن يشاء الله أن يعفو عنه فلا يعاقبه" (1).

ومثل ذلك جارٍ على أي نص وعيدي قرآني كذلك؛ كقول الله تعالى في شأن القاتل مؤمنا متعمدا: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]؛ حيث يرى ابن تيمية أن أكثر الناس لم يحملوا القاتل في الآية على المشرك الذي قتل من أجل صفة الإيمان لتكون الآية تخاطب المشرك دون المسلم (2)، بل "قالوا: هذا وعيد مطلق قد فسره قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]" (3).

وخالف في ذلك أحدُهم ورأى أن الآية ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا...﴾ منسوخة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] (4).

وأكد ابن تيمية ما سبق في موضع آخر وهو يناقش المنكرين والمتوقفين في صيغ عموم الوعيد؛ حيث قال لهم: "ولو اهتمدوا للجواب السديد للوعيدية من أن الوعيد في آية وإن كان عاما مطلقا فقد خصص وقيد في آية أخرى -جريا على السنن المستقيمة- أولى بجواز العفو عن المتوعد وإن كان معينا تقييدا للوعيد المطلق" (5).

وهنا لابد أن نعرف تفسير لفظ 'الخلود' وعلاقته بلفظة 'الأبدية' في النصوص الوعيدية التي تصدق على العصي حالة إذا أراد الله تعذيبه ولم يرد العفو عنه. يقول ابن تيمية مبينا ذلك: "إن التأييد لم يذكر في القرآن إلا في وعيد الكفار (6)؛ ولهذا قال: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ

(1) ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، ج2، ص870.

(2) ومن اختار هذا التفسير؛ الواحدي، وادعى فيه الإجماع، نقل ذلك عنه الرازي: "قال: والذي اعتمده وجهان: الأول: إجماع المفسرين على أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمنا". والغرابة أنه رأى الإجماع فيه وابن تيمية يقول أكثر الناس على غير ذلك الرأي. الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص183.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج34، ص137.

(4) الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ج2، ص289.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص441.

(6) قاعدة ابن تيمية أن التأييد لم يذكر في القرآن إلا في وعيد الكفار غير مطردة، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 6]. وإن كان حتى لفظة التأييد في حق الكفار لا تعني الديمومة المستمرة السرمدية غير المنقطعة كما يرى ابن تيمية وابن القيم في مسألة فناء النار، ينظر: ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، لبنان، دط، 1978م، ص256-260. ويقول ابن تيمية: "وحيثئذ فيحتج على فنائها بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، مع أن القائلين ببقائها ليس معهم كتاب، ولا سنة ولا أقوال الصحابة" ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تح: محمد بن عبد الله السمهری، دار بلنسية، الرياض، ط1، 1995م، ص67. وتنظر هذه الردود على ابن تيمية: السبكي، الدرر المضية في الرد على ابن تيمية،



عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿ [النساء: 93]، وقال فيمن يجور في الموارث: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: 14]؛ بمعنى أن الخلود هو المكث الطويل، وليس الدائم.

### - المستند الثاني: روايات الشفاعة المحمدية لأهل الكبائر

قضية الشفاعة وغيرها "شاع أنها من أصول أهل السنة والجماعة"<sup>(1)</sup>، وتبرهن بالشكل الصريح والبلاغ المبين أن المنتمين إلى أمة محمد مهما تلوثوا وتلطخوا وأجرموا واتسخوا بالآثام والموبقات والمخالفات وكانت معهم شهادة الإيمان والتوحيد فإنهم خارجون من النار لا محالة؛ لأن بقاءهم فيها تدينس لكلمة الإيمان التي احتضنتها قلوبهم، وإهانة لما قدموه من عمل صالح، فالأولى بهم أن يجزوا الجزاء الأوفى ويلحقوا بالأخيار التائبين في فراديس الجنان، بل هناك من يكون مستحقاً للتعذيب فيأخذ حقه من الاستشفاع فلا يدخل النار أصلاً، وهذا يعد نوعاً ثالثاً من شفاعاته ﷺ عند ابن تيمية، يقول فيه: "يشفع فيمن استحق النار ألا يدخلها"<sup>(2)</sup>، ومن حيث صحته وثبوته -أي هذا النوع- إلى رسول الله ﷺ فيقول ابن عثيمين فيه أنه لم يجد له دليلاً صحيحاً صريحاً، وقد جاءت فيه أحاديث في إسنادها مقال، ولكنه سرعان ما سلم لما هو منتشر في كتب عقائد أهل السنة، فقال: "لكن تعددها وتلقي الأمة لها بالقبول يدل على ثبوتها"<sup>(3)</sup>. والشفاعة المعهودة في أهل الكبائر جاءت بها النصوص المتواترة عن رسول الله ﷺ<sup>(4)</sup>، وابن تيمية يرى

- ص 60-79. الصنعاني الأمير محمد بن إسماعيل، رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، د م ن، ط 1، 1985م. يقول محققه الألباني في مقدمته ص 7: "فدرستها دراسة دقيقة واعية لأن مؤلفها الإمام الصنعاني رحمه الله تعالى رد فيها على شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ميلهما إلى القول بفناء النار بأسلوب علمي رصين دقيق (من غير عصبية مذهبية ولا متابعة أشعرية ولا معتزلية) كما قال هو نفسه رحمه الله تعالى في آخرها، وقد كنت تعرضت لرد قولهما هذا منذ أكثر من عشرين سنة بإيجاز في 'سلسلة الأحاديث الضعيفة'".
- (1) ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الإيمان، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الأردن، ط 5، 1996م، ص 338.
- (2) ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، العقيدة الواسطية، تح: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، السعودية، ط 2، 1999م، ص 101.
- (3) العثيمين، شرح العقيدة السفارينية - الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية -، ص 491.
- (4) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 309 و ج 7، ص 486 و ج 16، ص 196. ابن أبي العز الحنفي محمد بن علاء الدين، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء وتخریج: ناصر الدين الألباني، دار السلام، د م ن، ط 1، 2005م، ص 233. الحكمي حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تح: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ط 1، 1990م، ج 2، ص 906.

أن معتقد الشفاعة وغيره كالرؤية وعذاب القبر والصراط والحوض هو "ما تواتر عند الخاصة من أهل العلم"<sup>(1)</sup>، والخاصة عند بيانه لأنواع التواتر هم أهل علم الحديث؛ لأنه قد يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم<sup>(2)</sup>، وإن سألنا ابن تيمية إذا كان الذي تواتر عنده الخبر قد قامت عليه الحجة، فما حُكْم من لم يتواتر عنده، بل رده لتعارضه مع نظرية الوعيد في القرآن الكريم كما يرى الإباضية وغيرهم؟ سيجيبنا بأنه إذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، فعلى الذي لم يحصل له العلم "أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته"<sup>(3)</sup>، فابن تيمية في حسبانته يدرك جيدا أن هناك خلافا قائما في الأمة في ذات المسألة، ولكنه لم يعذرهم؛ لأن المتواتر قطعي ويقيني، ولهذا ألزمهم بأن يرضخوا للحق الذي ناصيته بيد أهل علم الحديث. وعلى الرغم من تواتر روايات الشفاعة وُجِدَ تطلق بن حبيب<sup>(4)</sup> في الوسط السني من أشد الناس إنكارا للشفاعة، وذلك لحكمه عليها بالتعارض مع عمومات الوعيد التي تحكي التخليد، فصحح له جابر بن عبد الله أن ما ظنه خطأ وزلل في الفهم القرآني، وأن تلك العمومات الوعيدية يجب أن تحمل على المشركين فقط، ووَجَّهْ بقوله: أترك أقرأ لكتاب الله وأعلم بسنة نبيه مني؟ وقد أورد هذه الحادثة اللالكائي<sup>(5)</sup> وابن كثير<sup>(6)</sup>، وَرَوَّيَا أيضا ما يشبه ذلك عن يزيد بن صهيب الفقير<sup>(7)</sup> مع جابر بن عبد الله<sup>(8)</sup>.

هذا وقد سلطت أحكام على منكري شفاعة الرسول لأهل الكبراء من أمته حالة لم يدعنوا للتواتر الذي اشتهر عند أهل الحديث كما يرى ابن تيمية ذلك:

● تكفيرهم بعد إقامة الحجة عليهم:

يقول ابن تيمية: "وكذلك شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة فإن السنن فيها متواترة، بل لم ينكر شفاعته

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص12.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص69.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص51.

(4) هو تطلق بن حبيب العنزى البصري، تابعي جليل، زاهد كبير، من العلماء العاملين، حدث عن ابن عباس وابن الزبير وجندب بن سفيان وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك وغيرهم. صدوق في الحديث ولكنه رمي بالإرجاء. توفي قبل المائة للهجرة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص601-603. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1908م، ج5، ص31، 32.

(5) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج6، ص1167.

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص97.

(7) هو يزيد بن صهيب الفقير أبو عثمان الكوفي، ثقة صدوق مُقْبَل، حَدَّثَ عن ابن عمر وجابر وأبي سعيد الخدري. لقب بالفقير؛ لأنه اشتكى فقار ظهره، وهو من كبار شيوخ أبي حنيفة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5، ص227، 228. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج11، ص338.

(8) ينظر: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج6، ص1167. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص96، 97.

لأهل الكبائر إلا أهل البدع، بل قد ثبت أنه يشفع لأهل الكبائر، وشفاعته دعاؤه وسؤاله الله تبارك وتعالى، فهذا وأمثاله من القرآن والسنن المتواترة وجاحد مثل ذلك كافر بعد قيام الحجّة عليه<sup>(1)</sup>.

● جواز قتلهم إن لم يتوبوا:

ضمن ابن أبي زمنين في كتابه أصول السنة أثرا عن ابن عباس يقول فيه: "سمعت عمر بن الخطاب على المنبر وهو يقول: إنه سيكون قوم من هذه الأمة يكذبون بالرجم، ويكذبون بالدجال، ويكذبون بطلوع الشمس من مغربها، ويكذبون بعذاب القبر، ويكذبون بالشفاعة، ويكذبون بقوم يخرجون من النار بعدما امتحشوا، فلئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد وشمود" ثم استتبعه بعبارة لعبد الملك يقول فيها: "ومن كذب بعذاب القبر أو بشيء مما ذكر عمر في حديثه هذا: استتيب، فإن تاب وإلا قتل"<sup>(2)</sup>.

● إخراجهم من شفاعّة الرسول ﷺ إذا كان مصيرهم النار:

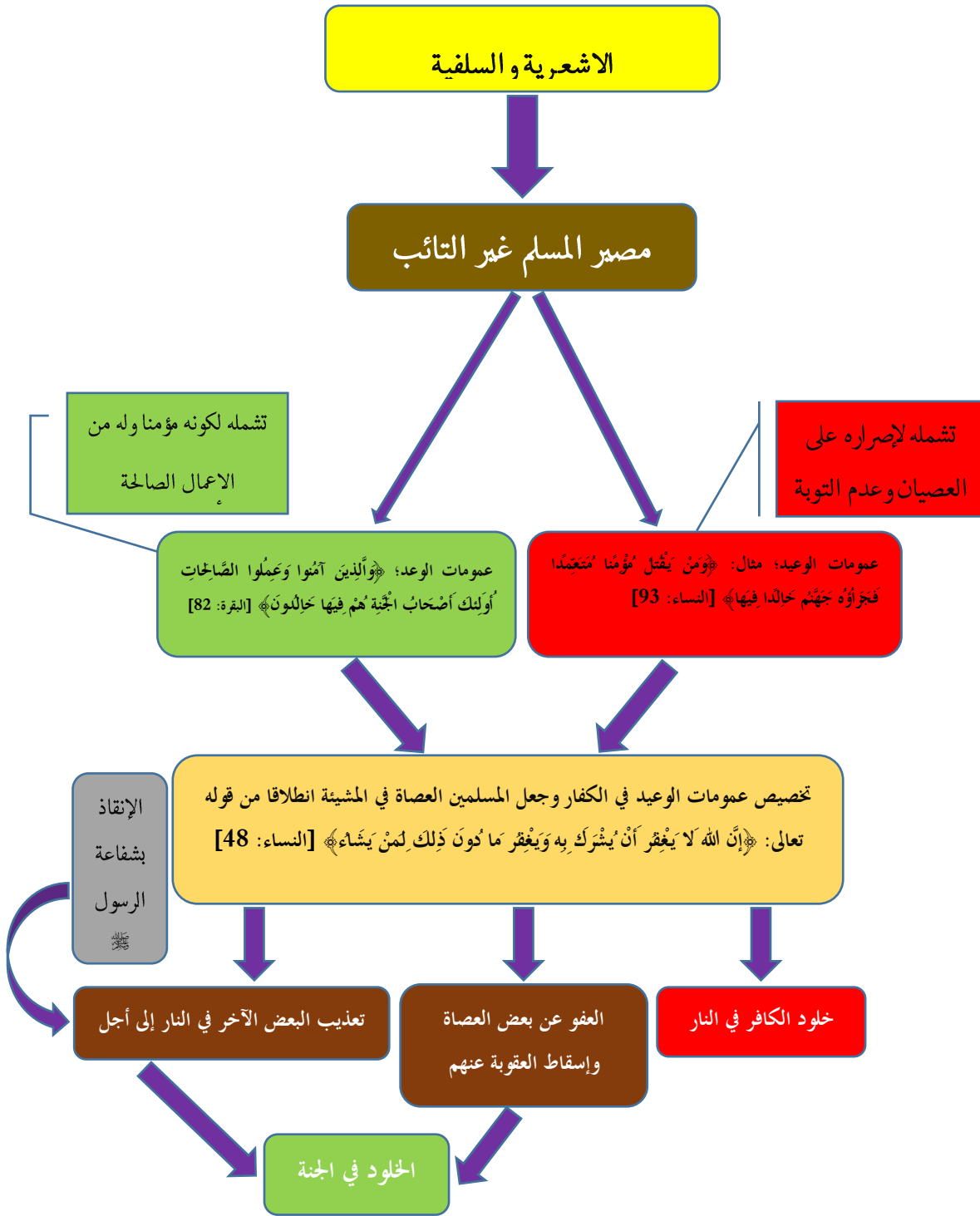
جاء اللالكائي بأثر عن أنس بن مالك رضي الله عنه يقول فيه: "من كذب بالشفاعة فلا نصيب له فيها"<sup>(3)</sup>. وما معنى أن يتركوا في النار أبدا مع الكافرين؟ ألا يكون ذلك أثرا ونتيجة حتمية لكلام ابن تيمية السابق أنهم يكفرون بعد إقامة الحجّة عليهم.

تلك هي الأحكام التي قررتها الكتب المعتمدة عند السلفية، ولا شك أن فيها قساوة عظيمة، تدركها القلوب المتأملّة في التراث الديني وما يحمله من حروب كلامية وردود عنيفة.

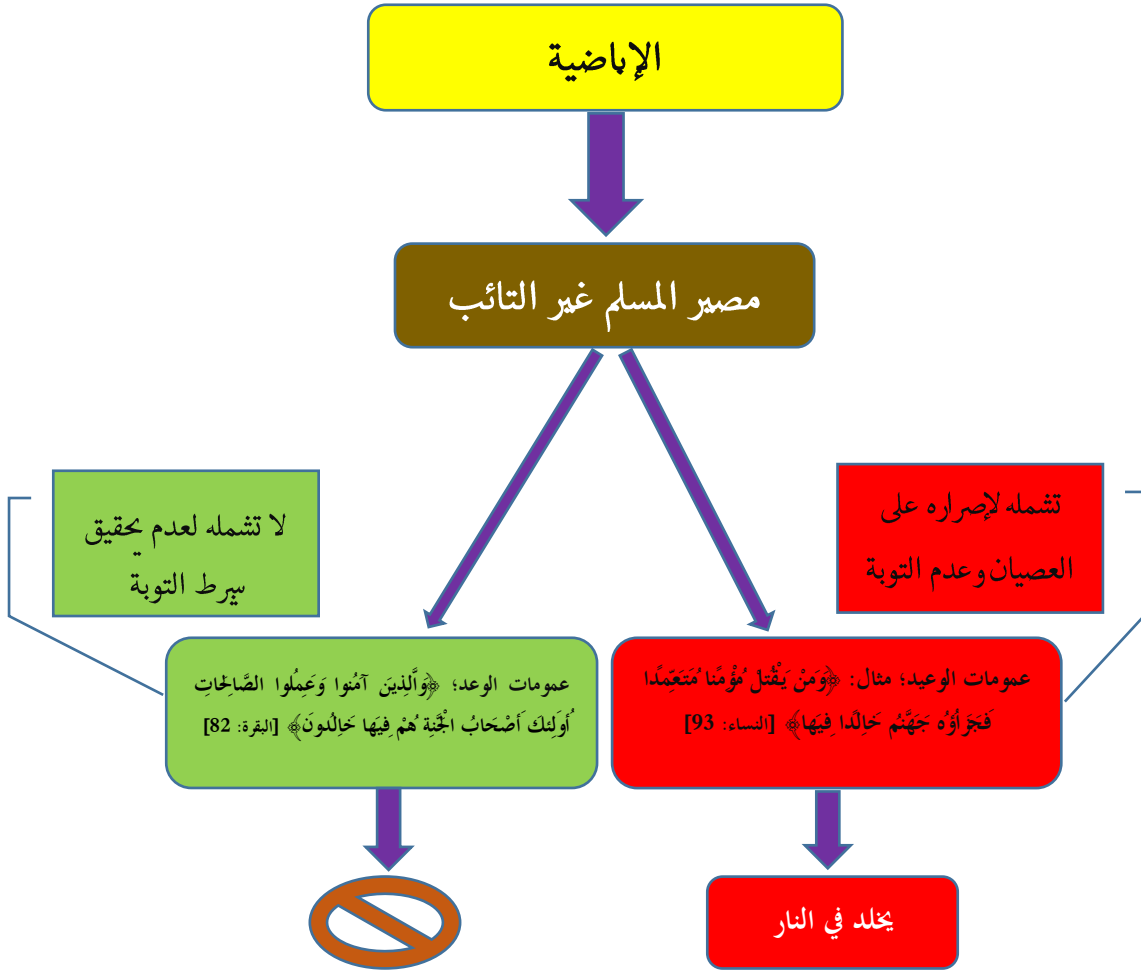
(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24، ص307.

(2) ابن أبي زمنين، أصول السنة، ص307.

(3) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج6، ص1183.



شكل عام يوضح الخريطة الاستدلالية لمصير المسلم غير التائب عند الأشاعرة والسلفية



شكل عام يوضح الخريطة الاستدلالية لمصير المسلم غير التائب عند الإباضية

## خلاصة القول في مبحث مصير الموحد العاصي غير التائب من خلال الشكلين المتقدمين:

العمومات الوعدية والوعيدية عند الإباضية قطعية لا تخصص ولا تؤول، ولا تعارض بينهما؛ لأن النصوص الأخرى دلت على أن فريضة التوبة تُبَيَّنُّ مَعْيَارًا دَقِيقًا لتصنيف العباد في اليوم الآخر إلى شقي أو سعيد، ومن ثم لا عبرة بإيمانه القلبي ورصيده الحسناتي، بينما أهل السنة 'الأشاعرة والسلفية' وجدوا بينهما تداخلًا لدخوله في جهة الوعيد بمعصيته، وفي جهة الوعد بإيمانه وعمله الصالح، فاستلزم تخصيص عموم الوعيد وتقييده بأية النساء ليكون في المشيئة، واستدل على إخراجهم من النار بالشفاعة المحمدية، مما يجعلنا نستنتج أن نصوص الوعد والوعيد واضحة ومحكمة عند الفريقين ولا خلاف بينهم في فهم دلالتها اللغوية، وإنما الذي جعلهما يختلفان ابتداءً:

اعتبار الإباضية انطلاقًا من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية أن التوبة شرط أساسي ليرفع المسلم المصير عن نفسه حكم الوعيد، ويجلب لنفسه حكم الوعد الإلهي، ويرى غيرهم من الأشاعرة

والسلفية أنه بغض النظر عن معاصيه التي لقي الله بها يبقى إيمانه وعمله الصالح محمودا عليه، وبه يمتاز عن الكافر، وأدلتهم الأساسية لذلك:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48].

- تواتر شفاعاة النبي ﷺ في أهل الكبائر من أمته.

وإذا اتضح عندنا هذا المفترق الواضح بين الإباضية وغيرهم من أهل السنة، سهل علينا بعدئذ أن نعرف أن كل آية أو حديث يحيط بحيثيات المصير الأخروي للمسلم غير التائب سيفسره الإباضية وأهل السنة بما لا يتصادم مع معتقدهما، وهو ما كان داعيا لأن يختلفوا بينهما كل هذا الاختلاف، وهو ما أشرنا إليه آنفا، فمثلاً قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ (106) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106، 107]، يحمله الأشاعرة على وجه انقطاع العذاب عن المسلم المتلبس بالآثام والخطايا، رغم احتماله وجوها أخرى<sup>(1)</sup>، وقد رجح الرازي الوجه الدال على إخراج أهل التوحيد فقال: "ولما ثبت أن الخلود واجب للكفار وجب أن يقال: الذين زال حكم الخلود عنهم هم الفساق من أهل الصلاة، وهذا كلام قوي في هذا الباب"، ثم قرأ ذيل الآية أيضا ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ بما يتسق والوجه المختار عنده، فقال: "وهذا يحسن انطباقه على هذه الآية إذا حملنا الاستثناء على إخراج الفساق من النار، كأنه تعالى يقول: أظهرت القهر والقدرة، ثم أظهرت المغفرة والرحمة؛ لأني فعال لما أريد، وليس لأحد علي حكم ألبتة"<sup>(2)</sup>.

والإباضية يفسرونه بما لا يتعارض مع تخليد العصي لعدم توبته، يقول احمد اطفيش بعد أن أورد الأوجه الماثورة واللغوية: "والأولى في هذا جعل الاستثناء منقطعا وقيل المعنى إلا ما شاء ربك لو فرض أنه تعالى وَتَجَلَّى يَشَاءُ إخراجهم فهو تعليق بالمحال، فيكون ذلك برهانا على الأبدية كقوله تعالى وَتَجَلَّى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 40]"<sup>(3)</sup>، فهذا الوجه لا يقدر في نظرهم مع آيات قطعية جاءت تُخبر عن الموحد الذي مات وهو مصر على معاصيه ولم يحقق شرط التوبة أنه خالد في جهنم أبدا، ومع آيات نفي الخروج من النار صريحا كقوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: 167]، وكذلك ينسجم ويتوافق مع نظم بعض الآيات القرآنية المتضمنة مصطلح المشيئة كقوله تعالى:

(1) ذكر القرطبي أن في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ أحد عشر قولاً. ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص99-

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج18، ص403.

(3) اطفيش، تيسير التفسير، ج7، ص39.

﴿سُنْفِرُكَ فَلَا تَنْسَى (6) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: 6، 7] (1).

في ختام هذا المبحث نقول إن كلا المذهبين في المسألة يدعي أن الحق معه، وأن غيره على الباطل، وليس ذلك عن تعصّبٍ وتقليدٍ وادعاء، بل تأتي لهم ذلك عن نظرٍ وتمحيصٍ وتدقيقٍ وتأملاتٍ ومقارناتٍ، وقد توصل كل مذهب بما لديه من الأدلة الكافية والشواهد القوية والأوجه اللغوية المساندة إلى أن يقطعوا بالمراد الإلهي، ومن غير المعقول أن يتوقف كل واحد منهما في مرحلة بينية يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، شاكا في تصوره وغير جازم به، فالعقيدة تبنى على اليقين، وما لم يبن على اليقين لا يصلح أن يكون عقيدة، فهو مجرد خواطر وهواجس نفسية، وحاشا أن يكون الطرفان بعد نظرهم في العشرات من الأدلة القرآنية والأحاديث النبوية أن يعدّوا سوى مجرد أفكار قيلت في التاريخ، بل لا بد هناك حقيقة وراء تلك النصوص، ولا إشكال منطقي وشرعي في أن يدعيها كل طرف وهما يريدان أن يُكْمِلَا مشوار التدافع العقدي خاصة بعد بدو المفترقات الواضحة والأسباب الأولية الداعية للاختلاف كما أوضحناه -وهي ليست وهمية بل حقيقية تتعلق بنزاعات على النص القرآني والنص النبوي-، والتي يبدو لنا أنها ستسهل الكثير على أهل العلم وطلبته للوصول إلى محلات النزاع مباشرة، وتوفر لهم الكثير من الجهد الفكري والأوقات للحفر فيها وإعادة النظر من جديد.

(1) الخليلي، الحق الدامغ، ص 192-195.

## الفصل الرابع: مقارنة المدارس

### العقدية المبحوثة للوحدة العقدية

### وتقييمها ومناقشتها

يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: مقارنة المدرسة السلفية

المبحث الثاني: مقارنة المدرسة الأشعرية

المبحث الثالث: مقارنة المدرسة الإباضية

المبحث الرابع: تقييم مقارنة المدارس العقدية المبحوثة

لوحدة العقدية ومناقشتها



## الفصل الرابع: مقاربة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية وتقييمها ومناقشتها

تمهيد:

سنبداً في هذا الفصل بتحديد منطلقين أساسيين:

● الأول: النص القرآني والنبوي صريحان في دعوتهما إلى الاجتماع على الحق الذي أراده الله في شرعته؛ وقد سماه: بينات، حبل الله، ... إلخ؛ ومطبقان على أن الاختلاف موجود ولكنه في نفس الوقت ظاهرة سلبية، وكذا حازمان في نهيتهما عن العداوة والبغضاء وسفك الدماء واستباحة الأموال والأعراض بسبب التفرق في الدين. هذه هي خلاصة (الفصل الأول).

● الآخر: بوضوح وشفافية مطلقة ودون تملص أو مجاملات المدارس العقدية المبحوثة اختلفت منهجياً وموضوعياً في العقيدة الإسلامية؛ فادعت كل واحدة منها أن الحق الذي أراده الله في قرآنه وسُنَّه نَبِيَّه وأمر الأمة بالاجتماع عليه؛ هو الذي هي عليها، ورأي غيرها الباطل. هذه هي خلاصة (الفصل الثاني والثالث).

ونقول إذا كان الاختلاف الاعتقادي "في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية وشقت صفوف المسلمين وفرقت كلمتهم وهي مما يؤسف له ويجب ألا يكون"<sup>(1)</sup> فكيف نتعامل مع إشكالية الخلاف العقائدي في ظل دعوة الوحي إلى الاجتماع على بيناته القطعية وبما يحفظ الاستقرار الاجتماعي للفرق الثلاثة؛ لئلا تسقط في المنهي عنه وهو سفك الدماء وهتك الأعراض والأموال وخدش الكرامة الإنسانية عموماً؟

هل بالتعديل منهجياً وموضوعياً في الخلاف العلمي العقدي؛ كأن نجعل المسائل المختلف فيها من قبيل الظني الذي يسع فيها الخلاف فيتساوى الجميع؟

هل بتزجيج أقوال المدرسة الأكثر عدداً على أساس أنه هو الحق الأمثل فيؤمر الآخرون باتباعه؛ وإذا تبعوه فهل قسراً أو اختياراً؟ وما محل معتقداتهم من الإعراب؟

يرى الباحث لا هذا ولا ذاك، فالخلاف العلمي العقدي حقيقة باقية كما تقدم في الفصل الثاني والثالث، لا يوجد داع لمساسه لإحداث سلم اجتماعي؛ لكن الذي له صلة وثيقة بذلك هو الحكم العقدي على المخالف وموقف التعامل معه حالة كونه مسالماً ويخالف في المعتقد<sup>(2)</sup>، وبين الحكم والموقف ترابط كبير؛ إذ لا يمكن أن يتناول أحدهما بمعزل عن الآخر؛ ذلك أن الموقف التطبيقي هو أثر عن الحكم النظري،

(1) القرضاوي يوسف عبد الله، كيف نتعامل مع التراث والمذهب والاختلاف؟، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت، ص 150.

(2) وإن كانوا محاربين خارجين عن قبضة الإمام، أو مانعين لواجب شرعي كالزكاة وتمردين على نظام السلطة القائمة فهذا غير داخل في إطار البحث؛ لأننا بصدد تحديد موقف التعامل مع الآخر من وجه مخالفته العقائدية البحتة لا من وجوه أخرى.

وقد أعربت المدارس العقدية المبحوثة 'الأشاعرة السلفية الإباضية' عنهما بنصوص واضحة في مدوناتهما العقدية والفقهية، وسيوضح لنا من خلال إجاباتهم أن هناك ملامح وحدة عقدية يمكن أن تتشكل وتلمس آثارها الإيجابية في الواقع الحضاري في ظل حتمية وجود الاختلاف العلمي العقدي، ويمكن تعريفها بقولنا: 'القدر المتفق عليه من العقائد الدينية، الذي به يتوجب حفظ العضوية في دين الإسلام، وَوَصَلُ الرَّحْمِ الْإِيمَانِيَّة'؛ وذلك لَتَمَنَعَ تفكك روابط المجتمع المسلم، وتوقف كُُلِّ مسلم عند حَدِّهِ بما تُسَلِّحُهُ من حكم عقدي ثابت صارم يحفظ للمخالف المذهبي دمه وماله وعرضه وكيانه؛ ويجعله ينأى بنفسه عن حياضه ولا يتعدى عليه؛ يقول عبد الحميد ابن باديس معبرا عن هذه الوحدة العقدية المتمثلة في وصف الإيمان المشترك بين المتهذبين، وأنها لا ينبغي أن تتأثر بالقضايا المختلف فيها مهما كانت: "فيجب لهذا أن تطرح في مقام الاتحاد والتعاون جميع المفرقات من المذاهب والمشارب وينظر إلى وصف الإيمان فقط، فهذه المذاهب وهذه المشارب أهلها كلهم أهل إيمان لا يدفع بعضهم بعضا عن ذلك، والنبي ﷺ قد أمرهم بالاتحاد والتعاون باعتبار الوصف الأصلي الذي هم مشتركون فيه ليكون الاتحاد والتعاون في مكنتهم دون التفات إلى ما أحدثوه من مفرقاتهم، فمن تعامى عن وصف الإيمان الموجب للاتحاد ونظر إلى مذهب أو مشرب من موجبات الافتراق فقد عصى أبا القاسم ﷺ وحادَّ الله ورسوله وأعرض عن دعوة الحق وأجاب داعي الشيطان"<sup>(1)</sup>.

في هذا الفصل سنقوم بكشف تشخيصي لهذه الوحدة العقدية من خلال التراث العقدي والفقهية في كل مدرسة مبحوثة، ونبحث عن معالمها عن طريق مسح عمودي غير أفقي لقضيتين أساسيتين: الحكم العقدي على المخالف، وموقف التعامل معه، ثم بعد ذلك نعقد مقارنة بين مقارنة كل مدرسة للوحدة العقدية، وفي الأخير نُقَيِّمُهَا في مدى إعطائها حق الإسلام للآخر واحتضانه، وفي مدى تعاملها معه، مستنبطين مكامن نجاحها ومكامن إخفاقها، ونجيب ما هي المدارس العقدية المبحوثة التي حققت هذه الوحدة العقدية معرفيا؟ وهل كانت المدرسة العقدية الواحدة على قول واحد أم هناك استثناءات خرجت عن السكة؟

ثم بعد ذلك نضع إلى جنب مقارنة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية مقاربات باحثين معاصرين على طاولة التقييم وفق معايير واضحة لنجيب عن سؤال أي من المقاربات توفرت جميع المعايير وصارت مؤهلة لمناقشة مضامينها بهدف اختيارها للمقارنة الأمثل؟

(1) عمار طالي، ابن باديس حياته وآثاره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983م، ج2، ص157.

## المبحث الأول: مقاربة المدرسة السلفية

البحث عن الحكم العقدي تجاه الآخر المذهبي 'الإباضي والأشعري' وطريقة التعامل معه؛ سيكون عن طريق البحث عن الموقف من أهل الأهواء والبدع عامة - كما يسمونهم-؛ إذ في بعض الأحيان نجد تنصيها عن حكم الفرقة بالتحديد، وفي أحيان أخرى -وهو الأغلب- نجد حُكْمًا عامًا في أهل الأهواء المتأولين؛ وقد سلك الباحث في التنقيب عن الرأي السلفي من خلال استقراء نصوص بعض الأعلام المشهورين في المدرسة السلفية على حسب ما تحصل به طمأنينته (وهو أمر نسبي)، وقد راعى التنوع بين المتقدمين والمتأخرين.

## المطلب الأول: الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة

## الفرع الأول: الفريق القائل بإسلامهم مع وسم بدعهم بـ: 'المُكْفَرَة'

يوضح ابن تيمية أن التكفير والتفسيق لمجرد الخطأ التأويلي الذي يصدرُ ممن قصده متابعة الرسول ﷺ لم يعرف عن الصحابة والتابعين ولا أئمة المسلمين، وأن كثيرا من الناس قد وقعوا في إعلان تكفيرهم للمخطئين المخالفين لهم فيما يرونه حقا عقائديا؛ ومن سقط هذه السقطة كثيرٌ من أتباع الأئمة؛ كبعض أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، على الرغم من أن ليس في أئمتهم من كفر كل مبتدع والمنقولات الصريحة تؤيد ذلك<sup>(1)</sup>.

والمدرسة السلفية قد فرقت بين أن يُعطى للبدعة والمقالة وصف 'المُكْفَرَة' أو 'الكُفْرِيَة' وبين الحكم بالكفر المعين على معتقديها، فهي ترى أنه "لا يلزم إذا كان القول كُفْرًا أن يَكْفُرَ كُلُّ من قاله مع الجهل والتأويل"<sup>(2)</sup>، وكما أن التكفير المطلق في كلام الأئمة كما يقولون: من قال كذا فهو كافر "لا يستلزم تكفير المعين"<sup>(3)</sup>.

ولهذا فالمدرسة السلفية -بقراءة ابن تيمية وتحليله- لا تكفّر الفرق المبتدعة على عمومها؛ وفيما يلي تقريرات لأهل العلم على عدم تكفير الفرق المخالفة للحق العقدي السلفي والقول بإسلامها، وبعدها سنتعرض لمسألة البدعة المكفرة ونماذجها ومتى يخرج صاحبها من الإسلام.

## ابن أبي زمنين (ت: 399هـ):

يقرر ابن أبي زمنين أن أهل العلم اختلفوا في تكفير أهل الأهواء عامة؛ وأما مذهب مشايخه بالأندلس

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص239، 240.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص240.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص487.

فقد اختار ترك التكفير مع الحكم عليهم بأشدّ بالفسوق والعصيان الشديد<sup>(1)</sup>، فيستنتج أن المدرسة الإباضية والمدرسة الأشعرية بما أنها هي من أهل الأهواء فمن منظور ابن زمنين يُعطى لها حكم الإسلام.

ابن قدامة (ت: 620هـ):

يقول ابن قدامة "عُرِفَ من مذهب الخوارج تكفير كثير من الصحابة، ومن بعدهم، واستحلال دمائهم، وأموالهم، واعتقادهم التقرب بقتلهم إلى ربهم، ومع هذا لم يحكم الفقهاء بكفرهم؛ لتأويلهم"<sup>(2)</sup>، فالمنع من تكفيرهم كما قرر ابن قدامة هو تأولهم لكتاب الله تعالى، والإباضية على حد وصفه لا يندرجون في إطار الخوارج؛ لكونهم لم يكفروا الصحابة تكفيراً ملياً ولا لاحقوهم بالسيوف والرماح، فالحكم عليهم بالإسلام هو من باب أولى.

ابن تيمية (ت: 728هـ):

يختار ابن تيمية عدم مساس أهل القبلة قاطبةً بحكم التكفير؛ والدليل على ذلك في نظره أن المسائل الأصولية المختلف فيها؛ كعلاقة الصفات بالذات وخلق أفعال العباد والتحيز الإلهي ومكانه ورؤيته لا تتوقف صحة الإسلام على معرفتها؛ على اعتبار أنها لم تكن مطلوبة في عهد النبي محمد ﷺ، وبه فإن الخطأ فيها<sup>(3)</sup> لا يُعدُّ قَدْحًا في حقيقة الإسلام، والامتناع عن التكفير فيها واجب<sup>(4)</sup>، ويُلجق بذلك التأول كمانع آخر ويقول: "من كان في قلبه الإيمان بالرسول وما جاء به وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع؛ فهذا ليس بكافر أصلاً، والخوارج كانوا من أظهر الناس بدعة وقتالاً للأمة وتكفيراً لها ولم يكن في الصحابة من يكفرهم لا علي بن أبي طالب ولا غيره"<sup>(5)</sup>، وزاد ابن تيمية تأكيداً على مذهبه في الترفع عن تكفير أهل الأهواء وقال: "فَمَنْ كَفَّرَ الثَّنتين والسبعين فرقة كلهم فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان"<sup>(6)</sup>.

وقد برّر ابن تيمية مخالفته والأشاعرة بالخصوص من التعمد في مخالفة الحق وتكذيب الرسول، وحملهم على محامل حسنة، ورأى أنهم كانوا ضحية شبهات اعترضتهم في طريق تقرير المسائل العلمية؛ حيث يقول:

(1) ابن أبي زمنين، أصول السنة، ص 306.

(2) ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، مصر، دط، 1968م، ج 9، ص 12.

(3) ينظر مزيداً من النصوص في تقرير مسألة عدم تفسيق المخطئ في أصول العقائد بله عدم تكفيره، ونسبة هذا القول إلى السلف والأئمة كأبي حنيفة والشافعي والثوري: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 207. وج 3، ص 282. وينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج 5، ص 239. وينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 2، ص 103.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 95. وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 282.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 217.

(6) ابن تيمية، منهاج السنة، ج 5، ص 248، 249.

"وأكثر الطالبين للعلم والدين، ليس لهم قصد من غير الحق المبين؛ لكن كثرت في هذا الباب الشبه والمقالات ... وقد يكون العلم والإيمان ظاهرًا لقوم دون آخرين، وفي بعض الأمكنة والأزمنة دون بعض بحسب ظهور دين المرسلين"<sup>(1)</sup>، ويقول: "المبتدع إذا كان يحسب أنه موافق للرسول ﷺ لا مخالف له لم يكن كافرًا به"<sup>(2)</sup>، ويقول في الخوارج إنهم "لم يقصدوا معارضته - يقصد القرآن الكريم-؛ لكن فهموا منه ما لم يدل عليه فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب"<sup>(3)</sup>.

والإباضية لا شك هم ممن يشكلون سواد أهل القبلة، وقد اختلفوا كبقية المسلمين مع غيرهم في تلك المسائل الأصولية العقدية، وكانوا متنزهين عن استباحة أرواح المسلمين وأموالهم، ولم يسيروا طريقة إخوانهم الخوارج، ويصنفون في قائمة أهل البدع بدون امتراء؛ فلا يجوز تكفيرهم انطلاقًا من نظرات ابن تيمية، ولو لزمتهم في بدعهم العقدية 'في منظور أهل السنة' أمورًا فاسدة؛ لأن الرأي الأصوب عند ابن تيمية عدم الالتفات إلى اللوازم إذا أنكرها الخصم ونفاها، ويقول: "لو كان لازم المذهب مذهبًا لزم تكفير عن كل من قال الاستواء أو غيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة"<sup>(4)</sup>.

والخوارج يراهم ابن تيمية أصدق الفرق في أهل الأهواء وأعبدًا<sup>(5)</sup>، والصحابة لم يكفروهم رغم تكفيرهم للخليفيتين عثمان وعلي ومن شاعيهما ورغم استحلال دماء المسلمين المخالفين لهم<sup>(6)</sup>. وتنازعت الأمة من بعدهم في حكم تكفيرهم على قولين مشهورين في مذهب مالك وأحمد والشافعي<sup>(7)</sup>، وفيما تعلق بالإمام أحمد فيرى ابن تيمية أن "نصوصه صريحة بالامتناع من تكفير الخوارج والقدرية وغيرهم"<sup>(8)</sup>؛ أي رواية اعتبار إسلام الخوارج هي الصحيحة.

وأما الأشاعرة فيكونون مسلمين بدون شك؛ وقد عدَّ ابن تيمية المعتزلة مسلمين فكيف بهم! حيث قال: "وأما من يقول ببعض التجهم كالمعتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الإسلام باطنًا وظاهرًا؛ فهؤلاء من

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج1، ص9، 10.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج35، ص201. ملاحظة: ومع ذلك وجدنا ابن تيمية يُلزمُ مخالفه من المتفلسفة والمعتزلة في مخلوقية كلام الله ورؤية الله تعالى وأنه ليس مباينًا لخلقهِ بر "تعطيل الخالق وتكذيب رسله وإبطال دينه". ابن تيمية، مجموع

الفتاوى، ج12، ص524.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص30.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص217.

(5) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص157.

(6) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص95.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص518.

(8) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص348.

أمة محمد ﷺ بلا ريب، وكذلك من هو خير منهم كالكلابية والكرامية، وكذلك الشيعة المفضلين لعلّي، ومن كان منهم يقول بالنص والعصمة مع اعتقاده نبوة محمد ﷺ باطنا وظاهرا وظنه أن ما هو عليه هو دين الإسلام؛ فهؤلاء أهل ضلال وجهل ليسوا خارجين عن أمة محمد ﷺ، بل هم من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا<sup>(1)</sup>، ويصفهم بأنهم أقرب الطوائف الكلامية إلى السنة والجماعة والحديث، ويعلي من مقامهم ويجعلهم هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يتواجد فيها الشيعة والمعتزلة وغيرهم<sup>(2)</sup>، وقال مدافعا عنهم مستظها دليل الإجماع: "ليسوا كفارا باتفاق المسلمين"<sup>(3)</sup>.

دافع ابن تيمية عن الأشاعرة، وأعلى من شأنهم، وأظهر حسناتهم، وقد جمعنا شيئا من تلك المواقف المشرقة؛ وهي كما يلي:

- عاب علي أبي إسماعيل الأنصاري (ت: 481هـ)<sup>(4)</sup> شدته القاسية على الأشاعرة وقال: "يبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلى السنة؛ وربما كان يلعنهم"<sup>(5)</sup>.

- أثنى على بعض علمائهم شاكرًا لهم جهادهم العلمي، مُبْرِرًا ما تَفَوَّقُوا فيه على غيرهم، ومن ذلك قوله: "ومن العلماء مثل: 'أبي المعالي الجويني' فصاروا بما يقيمونه من السنة ويردونه من بدعة هؤلاء ونحوهم لهم من المكانة عند الأمة بحسب ذلك، وكذلك المتأخرون من أصحاب مالك الذين وافقوه: ك'أبي الوليد الباجي' و'القاضي' 'أبي بكر بن العربي'، ونحوهما لا يعظمون إلا بموافقة السنة والحديث"<sup>(6)</sup>. وقد قال عن القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي أنه من "أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري؛ ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده"<sup>(7)</sup>، وأنصف أبا حامد الغزالي في رده على الفلاسفة في مسألة إثبات الصانع بقوله: "وهذا الوجه الذي ذكره أبو حامد أحسن فيه"<sup>(8)</sup>، وقال عن الأمدئي: "من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 448.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 3، ص 538. وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 55. وينظر وصف ابن تيمية للأشاعرة "المنتسبين إلى السنة": ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 177.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 35، ص 101.

(4) هو عبد الله بن محمد بن علي الهروي الأنصاري، ولد سنة 396هـ، فقيه حنبلي، عارف باللغة والأنساب، وشيخ خراسان. من مؤلفاته: ذم الكلام وأهله، الفاروق في صفات الله ﷻ، رسالة مناقب الإمام أحمد بن حنبل. توفي سنة 481هـ. ابن أبي يعلى أبو الحسين محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، دط، ج 2، ص 247،

248. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 122.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 8، ص 230.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 18.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5، ص 98.

(8) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 156.

هذه الأمور وأعرفه بالكلام والفلسفة"<sup>(1)</sup>، وفي مقام آخر دافع عنه بعد إيراد قصة مشهورة تروى عن ابن الصلاح أنه أمر بانتزاع مدرسة من أبي الحسن الأمدي؛ حيث قال: "مع أن الأمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبجراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً"<sup>(2)</sup>. وقال بصفة عامة في بعض رجالات الأشعرية: "ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف"<sup>(3)</sup>.

#### أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ):

يقرر الشاطبي أن الرأي الأعدل والأصوب في حق الفرق الجانحة عن العقيدة الحقّة هو ثبوت إسلامها ويقول: "وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى؛ ولكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع بتكفيرهم"<sup>(4)</sup>، وما جعله يتبني هذا الموقف عدماً وجود مسوغ شرعي مقبول؛ إذ قال: "ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام، والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه"<sup>(5)</sup>، وإذا كان الأمر كذلك فالإباضية والأشاعرة وإن شذوا ببعض الآراء العقدية فهم مسلمون من باب أولى وأحرى.

#### ابن الوزير (ت: 840هـ):

رجح ابن الوزير أن الطوائف العقدية من أهل التأويل "أخطأوا ولا سبيل إلى العلم بتعمدهم؛ لأنه من علم الباطن الذي لا يعلمه إلا الله تعالى"<sup>(6)</sup>، وأنهم لم تنشرح صدورهم بالكفر قطعاً أو ظناً أو تجويزاً أو احتمالاً، واستدل بقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ عَدَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106]<sup>(7)</sup>، باستثناء من تستر باسم التأويل في أصول لا تقبل أبداً صرفها عن المعاني التي تواضع عليها المسلمون أجمعون؛ "كالملاحدة في تأويل جميع الأسماء الحسنى بل جميع القرآن والشرائع والمعاد

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص234.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص7.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص102.

(4) الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص694.

(5) الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، د م ن، ط1، 1997م، ج5، ص175.

(6) ابن الوزير، إثبات الحق على الخلق، ص393.

(7) ابن الوزير، إثبات الحق على الخلق، ص395.

الأخروي من البعث وَالْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ"<sup>(1)</sup>، وبهذا قرَّرَ ابنُ الوزير أن "أهل البدع الذين آمنوا بالله وبرسله وكتبه واليوم الآخر، وإنما غلَطُوا في بعض العقائد لِشُبُهَةٍ قَصَرَتْ عنها أفهامُهم، ولم تبلغ كَشْفَهَا معرفتُهم، فلا دليل على كفرهم، ومن كفرهم فقد اغترَّ في تكفيره من الشبهة بمثل ما اغتروا به في بدعتهم من ذلك"<sup>(2)</sup>، ومذهبه عدم اعتبار لوازم أقوالهم في تكفيرهم إذا أنكروها<sup>(3)</sup>.

وصرح ابن الوزير أن الإشكال إنما يقع فيمن أخطأ خطأ فاحشاً في الاعتقاد وتصادم مع الأدلة العقلية والسمعية ولم يبلغ مرتبة الزنادقة؛ كالجبرة الخُلَّص وهم الجهمية أو المجسمة الذين اتفقت الأمة على تشبيههم، وقد أظهروا أركان الإسلام الخمسة وصدقوا بجميع الأنبياء وكتبهم، وعلم من قرأهم أحوالهم أنهم ما قصدوا التكذيب؛ ثم ذكر أن الصحيح فيهم عدم إكفارهم ونسبه إلى كثيرين<sup>(4)</sup>.

والخوارج على غلظة بدعتهم وفحشها؛ والتي تتمثل في استباحة أموال المسلمين ودمهم وأعراضهم بالمعصية، يرى ابن الوزير أنه إن كان أمير المؤمنين علي عليه السلام شهد عليهم في المشهور عنه بقوله: 'مَنْ الكُفْرِ فَرُّوا'، 'فكذلك جميع أهل التَّأْوِيلِ من أهل المِلَّةِ وَإِنْ وَقَعُوا فِي أَفْحَشِ البِدْعِ وَالْجَهْلِ فَقَدْ علم مِنْهُمْ أَنَّ حَالَهُمْ فِي ذَلِكَ هِيَ حَالُ الخَوَارجِ"<sup>(5)</sup>.

يمكننا القول إذا عُرِفَ عن الإباضية من خلال سيرهم التاريخية تنزُّههم عن تكفير المسلمين بالمعصية، وقد تَبَنَّنُوا جملة من الآراء العقدية، والأشاعرة قد توصلوا أيضاً إلى فهم عقائدي بناءً على أدلتهم العقلية والنقلية؛ فالجميع عند ابن الوزير من أهل التأويل 'أهل القبلة' الذين لا يمكن أن يحكم عليهم بالتَّعْمُدِ والتَّكْذِيبِ، ولا يمكن بحال الأخذ بلوازم آرائهم كما تَبَيَّنَ سابقاً.

عبد الرحمن السعدي (ت: 1956م)<sup>(6)</sup>:

صَرَخَ باجتنااب تكفير أهل القبلة المتأولين المخطئين في فهم القرآن والسنة، وبضرورة القول بإسلامهم؛

(1) ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، ص 377. وينظر: ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج 4، ص 176، 177.

(2) ابن الوزير، العواصم والقواصم، ج 4، ص 177.

(3) ابن الوزير، العواصم والقواصم، ج 4، ص 367، 368.

(4) ينظر: ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، ص 377-380.

(5) ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، ص 395.

(6) هو عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، أبو عبد الله السعدي، ولد في عنيزة بالسعودية سنة 1889م، كانت له عناية كبيرة بكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، من تلاميذه محمد بن صالح العثيمين. من مؤلفاته: الحق الواضح المبين في توحيد الأنبياء والمرسلين، توضيح الكافية الشافية لابن القيم، القواعد الحسان في تفسير القرآن. توفي سنة 1956م. محمد المغراوي، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 1، دت، ج 9، ص 327-329.



لعدم قصدهم التكذيب برسالة محمد ﷺ وتعمدهم ذلك، فقال: "ومنهم من هو مبتدع ضال فاسق كالخوارج المتأولين والمعتزلة الذين ليس عندهم تكذيب للرسول ولكنهم ضلوا بيدعتهم، وظنوا أن ما هم عليه هو الحق، ولهذا اتفق الصحابة رضي الله عنهم، في الحكم على بدعة الخوارج ومروقهم كما وردت بذلك الأحاديث الصحيحة فيهم، واتفقوا أيضاً على عدم خروجهم من الإسلام مع أنهم استحلوا دماء المسلمين، وأنكروا الشفاعة في أهل الكبائر، وكثيراً من الأصول الدينية، ولكن تأويلهم منع من تكفيرهم"<sup>(1)</sup>، وأكد السعدي في نظر السعدي أيضاً الأشاعرة مبتدعة خرجوا عن الحق الذي نطقت به الكتاب والسنة، لا يجوز تكفيرهم<sup>(2)</sup>.

### محمد علي فركوس (معاصر):

يرى محمد فركوس أن "أهل السنة والجماعة لا يُكْفَرُونَ مخالفيهم لمجرد المخالفة، وإنما يعتقدون في الفرق الثنتين والسبعين المخالفة لهم أن حكمهم هو حكم الوعيد أهل الوعيد من أهل الكبائر والمعاصي من هذه الأمة الذين لهم حكم الإسلام في الدنيا، وهم في الآخرة داخلون تحت مشيئة الله تعالى"<sup>(3)</sup>؛ وبهذا فهم مسلمون؛ لكنهم ارتكبوا ما يوجب عليهم الوزر في العقيدة، وناقضوا حقاً ثابتاً في الكتاب والسنة، واستشهد لذلك بنصوص لابن تيمية؛ منها ما ذكر أن المؤمن إذا استغفر لمن سبقه بالإيمان؛ فيدخل فيه كل من أذنب أو أخطأ في تأويله للسنة، ولو كان من الفرق الثنتين وسبعين التي بها خلق كبير، والذين هم ليسوا بكفار بدليل أن الرسول لم يخرجهم من أمته كما في حديث الافتراق المشهور<sup>(4)</sup>.

وضبط محمد فركوس مسألة الحكم على الفرق بإسلامها بشرط إذا كانت أخطأت في عقيدتها، أما إذا عرف بيينة عن فرقة في باطن أمرها معاندة الرسول أو تعطيل الصانع أو إبطال التكليف الشرعية فهذا خارجة عن تعداد المسلمين بالضرورة<sup>(5)</sup>.

نتيجة كلام محمد فركوس أن الإباضية والأشاعرة مسلمون مُحْطُونَ في تأويلاتهم العقدية؛ ولم يتعمدوا مخالفة الرسول وتكذيبه وغير ملحدين أو رافضين للواجبات الشرعية.

(1) السعدي عبد الرحمن بن ناصر، توضيح الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، عناية وتنسيق وتعليق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، السعودية، ط1، 2000م، ص245-246. وينظر: السعدي عبد الرحمن بن ناصر، الإرشاد في معرفة الأحكام، مكتبة المعارف، الرياض، دط، 1980م، ص207، 208.

(2) السعدي، توضيح الكافية الشافية، ص146.

(3) فركوس محمد علي، منهج أهل السنة والجماعة في الحكم بالتكفير بين الإفراط والتفريط، دار العواصم، الجزائر، ط3، 2013م، ص18.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص241.

(5) فركوس محمد علي، منهج أهل السنة والجماعة في الحكم بالتكفير بين الإفراط والتفريط، ص21.

فيذا بناء على ما تقدم نصل إلى أن المدرسة السلفية لا تندفع إلى التصريح بتكفير الفرق المبتدعة وتقول بإسلامهم؛ لكن هذا لا يمنع من القول إنهم قد أتوا ببدع كفرية، صادمت الحقائق العقدية الثابتة بالتواتر والإجماع، وسنقوم فيما يأتي بعرض عن البدعة المكفرة ونماذج منها ومتى تخرج صاحبها من دار الإسلام إلى دار الكفر، وذلك من خلال جملة من نصوص أهل العلم.

### البدعة المكفرة:

البدعة المَكْفِرَةُ؛ هي ما خالف فيه المبتدعة المدرسة السلفية من المسائل العلمية التي قطعوا فيها عذر مخالفيهم وثبتت بالدليل القطعي؛ كإنكار عُلُوِّ اللَّهِ ورُؤُوسِهِ وشفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر والقول بأن القرآن مخلوق وغيرها، والذي يأتي بها لا يُكْفَرُ تكفيراً عَيْنِيًّا إلا إن أَصَرَ عليها بعد إقامة الحجة عليه<sup>(1)</sup>؛ ذلك أنه قد يكون الرجل المقترف لبدعة كفرية لم تبلغه النصوص الشرعية، أو قد بلغته ولكنها لم تصح عنده، أو أساء فهمها لتأويلات خامرت عقله<sup>(2)</sup>.

فالمخالف لما جاء به الرسول وأجمع عليه سلف الأمة وتواتر وكان معلوماً من الدين بالضرورة - كما ثبت عند السلفية وأقرؤهُ- قد ابتدع في الدين ما ليس منه؛ وتوصفُ بدعته بالكُفْر؛ وفيما يلي نصوص لأعلام السلفية تبرهن على أن ما خالفوا فيه غيرهم من مسائل الاعتقاد القطعية - في نظرهم - يصنفونه في خانة البدعة الكفرية<sup>(3)</sup>:

1- يقرر عثمان الدارمي (ت: 280هـ) أن تأويل صفة اليد في الآيات القرآنية إلى النعمة "محالٌ من الكلام فضلا أن يكون كفرا، ونكفرهم أيضا بالمشهور من كفرهم أنهم لا يشبتون الله تبارك وتعالى وجها"<sup>(4)</sup>.

2- ينقل المرداوي (ت: 885هـ) عن المجد أبو البركات (ت: 652هـ) جد شيخ ابن تيمية

(1) المدخلي ربيع بن هادي، الموقع الرسمي الإلكتروني: www.rabee.net، جواب عن سؤال: هل هناك فرق بين البدع المفسدة والبدع المكفرة؟، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/01/05م، 19:53. ولمزيد من الفتاوى التي تطرقت للبدعة المكفرة وأمثلتها وموقف التعامل مع صاحبها إذا أنكر بعد إقامة الحجة عليه؛ يُنظر: ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، فتاوى نور على الدرب، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط1، 2007م، ج3، ص14. العثيمين محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، دط، 1992م، ج2، ص293، 294.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص346.

(3) ملاحظة: سبق وأن رأينا أن لازم المذهب ليس بمذهب كما قرر ابن تيمية، ولكن يشكل هذا مع وصف البدع التي خالف فيها الأشاعرة وغيرهم المدرسة السلفية بالمكفرة؛ خاصة التي لها علاقة بالذات الإلهية، ذلك أنه يستحيل الجمع بين أن نقول: لازم المقالة غير معتد به فلا يكفر مخالفه، وبين وصفها بالكفر وتكفير صاحبها متى قامت عليه الحجة.

(4) الدارمي عثمان بن سعيد، الرد على الجهمية، تح: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ط2، 1995م، ص199.

أن الصحيح - كما تُشِيرُ النُّصُوصُ الصَّرِيحَةُ لأحمد بن حنبل - كلُّ بدعة يُكْفَرُ فيها الداعية يكون المقلد فيها فاسقا، ثم قدم أمثلة على ذلك بمن يقول بخلق القرآن، أو أن ألفاظ البشر به مخلوقة، أو أنه لا يُرى وَجَلَّ، أو أن الإيمان مجرد اعتقاد، وغيرها<sup>(1)</sup>.

3- يقول ابن تيمية: "العلم والإيمان والهدى فيما جاء به الرسول، وأنَّ خلاف ذلك كفر على الإطلاق؛ فنفي الصفات كفر، والتكذيب بأن الله يرى في الآخرة، أو أنه على العرش، أو ..."<sup>(2)</sup>، ويقول أيضا: "القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ... ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك"<sup>(3)</sup>، ويقول أيضا: "وكذلك شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة؛ فإن السنن فيها متواترة، بل لم ينكر شفاعته لأهل الكبائر إلا أهل البدع، ... وجاحد مثل ذلك كافر بعد قيام الحججة عليه"<sup>(4)</sup>، ويقول أيضا: "والذي عليه جمهور السلف أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو كافر؛ فإن كان ممن لم يبلغه العلم في ذلك؛ عرف ذلك كما يعرف من لم تبلغه شرائع الإسلام، فإن أصر على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر"<sup>(5)</sup>، ويقول أيضا: "القول قد يكون كفرا؛ كمقالات الجهمية الذين قالوا: 'إن الله لا يَتَكَلَّمُ ولا يُرى في الآخرة؛ ولكن قد يخفى على بعض الناس أَنَّهُ كُفْرٌ، فَيُطْلَقُ القولُ بتكفير القائل؛ كما قال السلف: 'من قال القرآن مخلوق فهو كافر، ومن قال: إن الله لا يرى في الآخرة فهو كافر'، ولا يَكْفُرُ الشخص المعين حتى تقوم عليه الحججة"<sup>(6)</sup>، ويقول عن بدعة الخوارج والرافضة ونحوهم: "والصحيح أن هذه الأقوال التي يقولونها التي يعلم أنها مخالفة لما جاء به الرسول كفر ... لكن تكفير الواحد المعين منهم والحكم بتخليده في النار موقوف على ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه"<sup>(7)</sup>.

4- يقول الألباني: "يُشِيرُ -أي ابن تيمية- إلى مِثْلِ مسألة كلام الله وأنه غير مخلوق، ورؤية الله في الآخرة، واستواء الله على عرشه، وعلوه على خلقه؛ فإن الإيمان بذلك واجب، وجحدها كفر؛ ولكن لا

(1) المرادوي علي بن حسين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تح: عبد الله التركي وعبد الفتاح محمد الحلوي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1995م، ج29، ص347.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص497.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج7، ص26.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24، ص307.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص486. وقد أورد نفس العبارة لابن تيمية محمد علي فركوس في فتواه حول الرؤية. ينظر: فركوس محمد علي، فتوى رقم 768 بعنوان: 'في رؤية المؤمنين الله تعالى يوم القيامة'، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/04/28، 15:41.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص619. وله نص آخر أعاد فيه تقرير ما جاء في المتن. ينظر: ابن تيمية، الاستقامة، ج1، ص164.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص500.

يجوزُ تكفير من تأولها من المعتزلة والخوارج والأشاعرة بشبهة وقعت لهم؛ إلا من أقيمت عليه الحجة وعاند<sup>(1)</sup>. وسئل الألباني: "هل يُكفّر من ينفي رؤية الله تعالى يوم القيامة؟ وهل يكفر القائل بأن كلام الله مخلوق" فأجاب: "... لا شك أن هؤلاء المنكرين لكون القرآن كلام الله حقيقة وليس مخلوقًا، وأن الله عَزَّ وَجَلَّ يمتن على عباده المؤمنين فيتجلى لهم يوم القيامة، ويوم يدخل المسلمون الجنة، هذا الإنكار فيه ضلال واضح جدًّا، وأما أن هذا الضلال كفرٌ ردةٌ عن الدين أو لا، نقول: من تبينت له الحجة ثم أنكرها فهو كافر مرتد عن دينه"<sup>(2)</sup>. وسئل الألباني "هل يجوز تكفير الفرق الضالة كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم بعد إقامة الحجة عليهم؟" فأجاب: "إذا كان السؤال مقيّدًا بما جاء في آخره بعد إقامة الحجة عليهم؛ الجواب: نعم"<sup>(3)</sup>.

5- بعد أن قرّر ابن العثيمين قاعدة أن كل بدعة مكفرة للمجتهد ففي حق المقلد مفسقة؛ مثّل للبدع الكفرية، وذكر منها مَنْ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ نَبِيٌّ لَيْسَ فَوْقَ، وَلَا تَحْتَ، وَلَا يَمِينًا، وَلَا شِمَالًا، وَلَا مُتَصَلًّا، وَلَا مُنْفَصَلًّا، فَهُوَ أَيْضًا كَافِرٌ؛ لِأَنَّ هَذَا حَقِيقَةُ الْعَدَمِ"<sup>(4)</sup>.

6- يقول آخر: "والأشعرية لا يثبتون علو الرب فوق سماواته واستواءه على عرشه ... وَصَرَّحَ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ بِكُفْرِ مَنْ لَمْ يَثْبُتْ صِفَةَ الْعُلُوِّ وَالِاسْتَوَاءِ"<sup>(5)</sup>.

7- يقول صالح بن فوزان الفوزان (معاصر): "وَنُصُوصُ الصِّفَاتِ مِنَ الْحَكْمِ لَا مِنَ الْمُتَشَابِهِ، يَقْرَؤُهَا الْمُسْلِمُونَ وَيَتَدَارَسُونَهَا، وَيَفْهَمُونَ مَعْنَاهَا وَلَا يَنْكُرُونَ مِنْهَا شَيْئًا ... وَإِنَّمَا يَنْكُرُهَا الْمُبْتَدِعَةُ مِنَ الْجَهْمِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ وَالْأَشَاعِرَةِ الَّذِينَ سَارُوا عَلَى مَنَهْجِ مُشْرِكِي قَرِيْشٍ، الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ، وَيَلْحَدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ ... وَتَوَعَّدَ الَّذِينَ يُلْحَدُونَ فِي أَسْمَاءِهِ فَيَنْفَوْهَا عَنْهُ أَوْ يُؤُولُونَهَا عَنْ مَعَانِيهَا الصَّحِيحَةِ؛ بِأَنَّهُ سَيَجْزِيهِمْ عَلَى عَمَلِهِم بِالْعِقَابِ وَالْعَذَابِ؛ كَمَا وَصَفَهُم بِالْكَفْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: 30]"<sup>(6)</sup>.

(1) الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2002م، ج7، ص114.

(2) الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، موسوعة الألباني في العقيدة، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن، ط1، 2010م، ج5، ص558.

(3) الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج5، ص549.

(4) العثيمين محمد بن صالح، الشرح الصوتي لزاد المستقنع، ج1، ص8274. (ملاحظة: الكتاب موجود بالمكتبة الشاملة الرقمية، ومصدر النص - كما أشارت إدارة المكتبة - أنه "تطبيق مجاني للأجهزة الذكية برعاية مؤسسة وقف فهد بن عبد العزيز السعيد وإخوانه، وكروسي الشيخ ابن عثيمين للدراسات الشرعية، وقد التزموا فيه بالترقيم الحرفي لكامل الشرح").

(5) أبابطين عبد الله بن عبد الرحمن، رسائل وفتاوى، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1991م، ص176، 177.

(6) الفوزان صالح بن فوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، دار ابن الجوزي، د م ن، ط4، 1999م، ص144، 145.

8- يقول الخلف سعود بن عبد العزيز (معاصر): "مما يدرأ التكفير عن المُعَيَّن أن يكون متأولا فيما وقع فيه مِنْ (كُفْرٍ) لشبهة عرضت له، فهذا لا يكفر حتى يُبَيَّن له خطأه حتى ترتفع شبهته في المسألة فهو كالمجتهد المخطئ وذلك مثل أهل البدع من الخوارج والجهمية والمعتزلة وغيرهم فإن أعيانهم لا يكفرون لوجود الشبهة المانعة لهم من قبول الحق"<sup>(1)</sup>.

9- يقول ناصر العقل (معاصر): "وأجمعوا -يقصد سلفه- على تكفير من أنكر صفة من صفات الله تعالى الثابتة بالنصوص القطعية؛ كالاتواء والعلو والفوقية والمحبة والخلة والكلام ونحوها، أو قال بأن القرآن مخلوق، أو أنكر الرؤية أو الشفاعة، كما أجمعوا على أن من فعل شيئا من ذلك فهو جهمي سواء انتسب للجهمية الخالصة، أو للمعتزلة، أو للخوارج، أو الرافضة، أو الصوفية، أو متكلمة الأشاعرة والماتريدية، أو غيرهم، أو لم ينتسب لأحد"<sup>(2)</sup>.

أمثال تلك التقريرات السابقة والأحكام العقدية الخطيرة تستدعي الغرابة والحيرة والتوجس -في نظر الباحث-؛ ذلك أنه يحصل عندنا أن كل متأول أشعري أو إباضي أو معتزلي توافق مع الجهمية في مقالة من مقالاتهم أو خالف المعتقد السلفي؛ فهو كما يبدو كافر بالقوة -كما عند المناطقة-<sup>(3)</sup>، ريثما تُقَام عليه الحجج والبراهين السلفية؛ فإذا أنكرها وأصر على التمسك بأدلتها القطعية في وجهة نظره فيكون محكوما عليه بالكفر بالفعل، ويسمى معاندا ومستكبرا، فهنا يظهر أن امتناع السلف عن تكفير آحاد الثنتين وسبعين فرقةً والقول بإسلامهم ما هو إلا قنطرة للعبور إلى تكفير المبتدع المعين بعد إقامة الحجة عليه واستتابته؛ ولهذا فقد قال ابن تيمية عن الثنتين وسبعين فرقة: "وإنما يُكْفَرُ بعضُهُم بَعْضًا بِبَعْضِ المَقَالَاتِ"<sup>(4)</sup>.

بعد أن خالصنا من الفريق القائل بإسلام الفرق المخالفة للمدرسة السلفية مع الحكم على بدعهم بـ: "الكفرية"، سنخرج إلى فريق آخر من نفس المدرسة يرون جواز إطلاق الحكم عليها بالتكفير.

### الفرع الثاني: الفريق القائل بتكفيرهم

(1) الخلف سعود بن عبد العزيز، أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة، دن، دط، 1999م، ج2، ص62.

(2) ناصر العقل، الجهمية والمعتزلة، دار الوطن، الرياض، ط1، 2000م، ص122.

(3) اخترنا المصطلح "بالقوة" لتقريب صورة المتأول الذي يقول كفرا ولكنه لم يحكم عليه بَعْدُ بالكفران؛ تماما كما يقول ابن تيمية "للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن يكون الله تعالى فوق العرش لما وقعت محتهم: أن لو وافقتكم كنت كافرا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون؛ لأنكم جهال، وكان هذا خطابا لعلمائهم وقضاةهم وشيوخهم وأمرائهم". ينظر: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الاستغاثة في الرد على البكري، تح: عبد الله السهلي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 2005م، ص253.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص218.

أما ابن تيمية اللثام عن الحنابلة ليكشف لنا أنهم ليسوا سواء في منهج التكفير وقواعده؛ فمنهم مبتدعة، "وبدعتهم غالبا في زيادة الإثبات في حق الله، وفي زيادة الإنكار على مخالفهم بالتكفير وغيره"<sup>(1)</sup>، وما تعيب أهل الكلام على أهل الحديث بالحشو - في نظر ابن تيمية - إلا للفقر المعرفي المتمثل في الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، وللعجز الإدراكي الاستيعابي للأحاديث الصحيحة، وقد اعترف ابن تيمية بوجود هذه الظاهرة في الوسط السني من الحنابلة وأهل الحديث وبامتداداتها على قضية التكفير؛ حيث قال: "ولا ريب أن هذا موجود في بعضهم؛ يحتجون بأحاديث موضوعة في مسائل الأصول والفروع، وبآثار مفتعلة، وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تألوه على غير تأويله، ووضعوه على غير موضعه، ثم إنهم بهذا المنقول الضعيف، والمعقول السخيف، قد يُكفِّرون ويضللون، ويُبَدِّعون أقوامًا من أعيان الأمة ويجهلُونهم"<sup>(2)</sup>.

قد جعل ابن تيمية أن من صور الانحراف عند أتباع الأئمة في الأصول والفروع المنتسبين إلى أحمد وغيره؛ "قولُ قاله الإمامُ فزيد عليه قدرا أو نوعا؛ كتكفيره نوعًا من أهل البدع كالجهمية، فيجعل البدع نوعا واحدا حتى يدخل فيه المرجئة والقدرية، أو ذمه لأصحاب الرأي بمخالفة الحديث والإرجاء، فيخرج ذلك إلى التكفير واللعن"<sup>(3)</sup>.

وفيما يلي بعض النماذج من الوسط السلفي حكمت على مخالفهم بالكفر؛

#### طائفة من أهل الحديث:

ذكر ابن قدامة أن هناك جماعة من أهل الحديث - دون أن يقيد أسماءهم - رأَت تكفير الخوارج وارتدادهم الديني، وأنهم يُحَارِثُونَ كسائر الكفار وتجري عليهم أحكام الشريعة الإسلامية المشهورة من سبي وغنم وغير ذلك<sup>(4)</sup>، ويحسن التنبيه هنا أن الإباضية لم يسيروا نهج التكفير الملمي فيمن خالفوهم سياسيا ولا استباحوا دماء مخالفينهم وأموالهم وأعراضهم، ولهذا فحكم التكفير لا يطاهم؛ لأنهم لا يحسبون على طائفة الخوارج الناقمين الغلاة.

#### أحمد النهاوندي (ت: 394هـ)<sup>(5)</sup>:

يروى عنه أبو إسماعيل الهروي أنه كان على "الإنكار على أهل الكلام وتكفير الأشعرية"<sup>(1)</sup>، ويروي

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص186.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص24.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص185.

(4) ابن قدامة، المغني، ج8، ص524.

(5) لم نقف على ترجمة وافية. ذكره الذهبي بأنه هو أبو العباس أحمد بن محمد بن الفضل النهاوندي، الزاهد العارف، له مجاهدة

عظيمة وأحوال. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج8، ص737.

الهروي عن أبي عبد الله الدينوري<sup>(2)</sup> أنه قال: "لقيت ألف شيخ على ما عليه النهاوندي"<sup>(3)</sup>؛ أي: على تكفير الأشاعرة، والمفارقة أن العثيمين يقول: "ولا أعلم أحدا كفر الأشاعرة"<sup>(4)</sup>.

عمر الهروي (ت: 425هـ)<sup>(5)</sup>:

يروى عنه أبو إسماعيل الهروي قوله: "لا تحل ذبائح الأشعرية، لأنهم ليسوا بمسلمين، ولا بأهل كتاب، ولا يثبتون في الأرض كتاب الله"<sup>(6)</sup>، وهذا أخذًا بلازم قولهم إن القرآن المكتوب في المصاحف المتلو في الألسن والمحفوظ في الصدور مخلوق، ولا ريب أن هذه المسألة قد شاركهم فيها الإباضية أيضا، مما يعني أنهم يأخذون نفس الحكم، وتكفير من يقول بخلق القرآن مشهورًا عند السلفية؛ يقول ابن القيم:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في عشر من العلماء في البلدان

واللالكائي الإمام حكاه عنهم بل حكاه قبله الطبراني<sup>(8)</sup>

أي: خمسمائة عالم يرجحون تكفير القائلين بخلق القرآن كما يحكي عنهم الطبراني واللالكائي، وهذا الأخير يقول: "ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم كفرا ينقل عن الملة، ومن شك في كفره ممن يفهم فهو كافر"<sup>(9)</sup>.

والشوكاني انتصر لأئمتيه القائلين بعدم مخلوقية القرآن ورأى صوابهم؛ لكنه عاب عليهم تكفيرهم من رأى حدوثه بالحدوث أو قال لفظي بالقرآن مخلوق أو توقف في المسألة، وقال: "ليتهم لم يجاوزوا حدّ الوقوف وإرجاع العلم إلى علام الغيوب؛ فإنه لم يسمع من السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى وقت قيام المحنة وظهور القول في هذه المسألة شيء من الكلام، ولا نُقل عنهم كلمة في

(1) الهروي أبو إسماعيل عبد الله بن محمد، ذم الكلام وأهله، تح: عبد الله بن محمد الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، دط، ج4، ص404.

(2) لم نقف على قرينة تحدد لنا من هو أبو عبد الله الدينوري؟ لعثورنا على أكثر من عالم يلقب بالدينوري.

(3) الهروي، ذم الكلام وأهله، ج4، ص404.

(4) القاضي أحمد بن عبد الرحمان، ثمرات التدوين من مسائل ابن عثيمين، رقم المسألة: 09 بتاريخ: 1420/8/5هـ، [www.al-aqidah.com](http://www.al-aqidah.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/12/20، 22:35.

(5) هو أبو الفضل عمر بن إبراهيم بن إسماعيل الهروي، ولد سنة 345هـ، الحافظ القدوة، كان مقدما في العلم والعمل والزهد والورع، خال شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني. توفي 425هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص448.

(6) أخذًا بلازم قولهم إن القرآن المكتوب في المصاحف، المتلو في الألسن، المحفوظ في الصدور؛ مخلوق.

(7) الهروي، ذم الكلام وأهله، ج4، ص413.

(8) ابن قيم الجوزية، متن القصيدة النونية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1996م، ص42.

(9) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج1، ص201.

ذلك" (1).

علماء نجد 'محمد بن عبد الوهاب وأنصاره في دعوته الإصلاحية':

تكفير الإباضية:

على الرغم من قُرْبِ المجتمعات العمانية الإباضية من أهل الدعوة الوهابية في المشرق الإسلامي والتقاءها بهم في مواسم الحج، والتبادلات التجارية التي بينهم؛ وجد الباحث أن صورة الإباضية في المخيال الوهَّابي قائمةٌ جدًّا؛ فهم يرونهم "وَقَعُوا فيما هو أكبر من رأي الخوارج؛ وهي عبادة الأوثان" (2)، ولهذا السبب فقد كَفَرُوهُمْ وقالوا عنهم: "وأما إباضية أهل هذا الزمان، فحقيقة مذهبهم وطريقتهم: جهمية، قبوريون، وإنما ينتسبون إلى الإباضية انتساباً، فلا يشك في كفرهم وضلالهم" (3)، وقالوا عنهم أيضاً: "والذي بَلَّغَنَا أنهم على دين عباد القبور، وانتحلوا أموراً كَفَرِيَّةً لا يتسع ذكرها هنا، ومن كان بهذه المثابة، فلا شك في كفره؛ فلا يقول بإسلامهم إلا مصاب في عقله ودينه" (4)، ولم يكفروهم على أنهم طائفة خارجية، بل على أساس عبادتهم للأوثان كما تقدم، وأما الخوارج المعروفون بِعُلُوِّهم واستباحتهم لدماء المسلمين بالمعصية فقد درجوا على عدم تكفيرهم (5).

ومن عصر الدعوة الوهابية من رجالات الإباضية في عمان؛ أبو نبهان (ت: 1821م) (6)؛ وجدناه قد استنكر عليهم ما اعتقدوه في أهل القبلة وما فعلوا فيهم من عدوان وسيي ونهب وقتال؛ بحجج واهية وتبريرات مزعومة أنها من دين الله تعالى؛ وقال لهم: "يا قومنا مالي أراكم قد أظهرتم اللجاج في دعاء الناس إلى هذا المنهاج، فأكثرتم من التلبيس على الضعفاء لما به من اللجاج، أفترونه صراطاً مستقيماً ونحن نراه ظاهر الاعوجاج؟ إذ قد شَرَكْتُمْ من كان على غير ما أنتم متأولين من قول الله رب العالمين ما لم تحيطوا به علماً، فسفكتم دماءهم عدواناً وظلماً وأكلتم أموالهم غنماً، واستحللتهم سبي ذراريهم واتخذتم ولدانهم عبيداً،

(1) الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص469.

(2) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، تح: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، دن، ط6، 1996م، ج12، ص45.

(3) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج10، ص431.

(4) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج10، ص438.

(5) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج10، ص431.

(6) هو جاعد بن خميس الخروصي أبو نبهان اليمودي الأزدي القحطاني، ولد سنة 1147هـ، كان عالماً وشاعراً، لقب في عُمان بالشيخ الرئيس أو السيد الرئيس، واشتهر بكونه الوحيد في علم الأسرار. من مؤلفاته: مقاليد التنزيل وتفسير لبعض الآيات المتشابهة، وكتاب الدفاق في دق أعناق أهل النفاق، وكتاب إيضاح البيان فيما يحل ويحرم من الحيوان. توفي سنة 1237هـ. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص82، 83.



ووطئتم فروج نسائهم سفاحا، فأتيتم منه عظيما، وزعمتم أن الحق في أيديكم فأطلقتم محظورا وحجرتم مباحا، أما آن لكم أن ترجعوا إلى سماع من ينهاكم عن هذا الفساد؟"، وقال فيهم أيضا: "إن هي إلا فتنة ابن الأزرق في الأولين أحيها محمد بن عبد الوهاب في الآخرين فَوَازَرَهُ على بثها من قد أظهرها فدعا إليها وقاتل عليها ... ومن العجب في هؤلاء المتوهبين أنهم من جهلهم يشركون الناس قبل المعرفة بالذي هم عليه"<sup>(1)</sup>.

وقتل الوهابية للمسلمين مع تشريكهم لم يكن أمرا يحتشمون إظهاره، بل كانوا يجهرون به ويفخرون أنهم سُخِرُوا لمحاربة الشرك وقاتل أهله في الجزيرة العربية؛ ففي الدرر السنية ما نصه: "والشيخ محمد بن عبد الوهاب قاتل من قاتله، ليس لكونهم بغاة، وإنما قاتلهم على ترك الشرك وإزالة المنكرات، وعلى إقام الصلاة وإيتاء الزكاة"<sup>(2)</sup>، واعتبروا أن محمد بن عبد الوهاب جاء في عصر "كان أهله شرا من حال المشركين، وأهل الكتاب في زمن البعثة، من شرك وخرافات، وبدع وضلالات، وجهالة غالبية؛ فدعا إلى عبادة الله وحده، والرجوع إلى أصل الإسلام، فأعاد نشأة الإسلام كما كانت"<sup>(3)</sup>.

وقد أقر باحث معاصر بحقيقة الحركة الوهابية وأماط اللثام عنها وعماد ادعته من فكر توحيدي خالص ينذر وجوده في المُسْلِمِينَ، وما سخرته من قوى ونفوذ لبطشه؛ حيث قال: "الحركة الوهابية التي كانت تقدم نفسها بوصفها مُوحَّدة، لم تتردد في استعمال كل الوسائل لفرض مذهبها ونفوذها، وهو ما يؤكد المؤرخون السعوديون أنفسهم. وبالفعل فإن المؤرخين الوهابيين مثل ابن بشر<sup>(4)</sup> ذكروا الهجمات السعودية التي شنت ضد مدن الخليج والعراق الثرية ووصفوا بروح الفخر الغنائم التي استولوا في هذه

<sup>(1)</sup> نصوص أبي نهبان نقلها الباحث عن أحمد الخليلي؛ وهو بدوره اقتبسها من مخطوطة هي بحوزته. ينظر: الخليلي أحمد بن حمد، الاستبداد مظاهره ومواجهته، دن، ط1، 2013م، ص338-341.

<sup>(2)</sup> مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج9، ص9. ويؤيد هذا ما أجاب به محمد بن عبد الوهاب للسائل حين سأله عن منهجه في التكفير والقتل؛ فذكر له أنه يقتل من ترك الأركان الأربعة الإسلامية تماونا دون تكفيره، وقسم له أعداءه الذين يجب تكفيرهم إلى أربعة أنواع؛ الموحد المقر بشرك الحجر والشجر والبشر، الساب لدين الرسول، الذي يكره من دخل في التوحيد ويجب من بقي على الشرك، المقاتل لأهل التوحيد مع أهل بلده. ينظر: محمد بن عبد الوهاب، فتاوى ومسائل، تح: محمد الأطرم ومحمد الدويش، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، دط، دت، ص9-11.

<sup>(3)</sup> مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج1، ص18.

<sup>(4)</sup> هو عثمان بن عبد الله بن عثمان بن حمد بن بشر النجدي الحنبلي، من قضاة، مؤرخ نجد وآل سعود. كان من رؤساء قبيلة بني زيد في بلدة "شقرا" من بلاد الوشم 'نجد'. من كتبه: عنوان المجد في تاريخ نجد، 'بغية المحاسب' في الحساب، 'الإشارة في معرفة منازل السبعة السيارة' في الفلك. توفي سنة 1873م. الزركلي، الأعلام، ج4، ص209.

الغزوات" (1).

في نظر الباحث أنه على الرغم من وجود نصوص وقرائن في مصادر الحركة الوهابية السلفية كالتى سلفت وأعمال نقدية (2) وشهادات حية كشهادة أبي نهبان السابقة تحكي جرائمهم في المجتمع الإسلامي من قتل وسي وغنم بداعي كونهم متلبسين بالشرك وقامت عليهم الحجة؛ تبقى هذه الحركة بحاجة إلى مزيد من الحفر التاريخي واستنطاق الوثائق وتداعيات تلك المجازر الدموية وخلفياتها وأسبابها الحقيقية؛ وذلك لوجود نصوص أخرى صريحة في مصادرهم تدل على أنهم يتبرؤون من استباحة دماء المسلمين وأموالهم إلا إن اعتدي عليهم؛ ومما يدل على ذلك قول محمد بن عبد الوهاب: "وأما التكفير: فأنا أكفر من عرف دين الرسول، ثم بعدما عرف، سبه، ونهى الناس عنه، وعادى من فعله، فهذا هو الذي أكفره، وأكثر الأمة -والله الحمد- ليسوا كذلك، وأما القتال: فلم نقاتل أحداً إلا دون النفس والحرمة؛ فإننا نقاتل على سبيل المقابلة ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، وكذلك من جاهر بسب دين الرسول بعدما عرفه" (3)، وقوله مستنكراً ما يدعي عليه خصومه أنه يكفر جميع الناس إلا من اتبعه ويزعم أن أنكحتهم غير صحيحة: "فيا عجباً كيف يدخل هذا في عقل عاقل؟! وهل يقول هذا مسلم إني أبرأ إلى الله من هذا القول" (4)، وقوله موضحاً أن علة استعداد مخالفيه له واستحلال دماء أتباعه وأموالهم: "ليس عند التكفير والقتال، بل هم الذين بدأونا بالتكفير والقتال، بل عند قوله: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18]" (5)، ويقول أحد أحفاد محمد بن عبد الوهاب مقرراً منهج جده: "عرف أن الشيخ لم يبدأ أحداً بالقتال، بل أعدائهم الذين ابتدأه بذلك، وقتاله كان من باب الدفع والمجازاة على السيئة بمثلها، وما حدث بعده أو في وقته من خطأ أو تعد فلا يجوز نسبته إليه، وأنه أمر به ورضيه" (6).

### تكفير الأشاعرة:

(1) حسين غباش، عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث (1500م-1970م)، دار الجديد، د م ن، ط 1، 1997م، ص 153، 154.

(2) أحصى أحمد الخليلي اثنين وعشرين (22) عملاً نقدياً على الحركة الوهابية؛ وذكرها بعناوينها ومؤلفيها. ينظر: الخليلي، الاستبداد مظاهره ومواجهته، ص 335-337.

(3) مجموعة مؤلفين، الدرر السننية في الكتب النجدية، ج 1، ص 82، 83.

(4) مجموعة مؤلفين، الدرر السننية في الكتب النجدية، ج 1، ص 80.

(5) محمد بن عبد الوهاب، تفسير آيات من القرآن الكريم، تح: محمد بلتاجي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، دط، دت، ص 15.

(6) آل الشيخ عبد اللطيف، منهاج التأسيس والتقدیس في كشف شبهات داود بن جرجيس، دار الهداية، د م ن، دط، دت، ص 28.

ورد في كتاب الدرر السنية في الكتب النجدية وصف "الطائفة الكافرة المعاندة"<sup>(1)</sup> للفرقة التي تدعي اتباع أبي الحسن الأشعري، وأنها اكتسبت مخالقات عقدية؛ كوصفهم رب العالمين بصفات المعدوم والجماد، وجحودهم للصِّفاتِ بالتَّعْطِيلِ، وورد أيضاً أنهم لا يعدون من أهل السنة<sup>(2)</sup>، ولعل هذه النظرة تبلورت حينما اعتبروهم فرقة متأثرة بالجهمية؛ وقد ورد في نفس الكتاب أن "جوهرة السنوسي ذكر فيها مذهب الأشاعرة، وأكثره مذهب الجهمية المعطلة؛ لكنهم تصرفوا فيه تصرفاً لم يخرجهم عن كونهم جهمية"<sup>(3)</sup>؛ والجهمية عند سلف الوهايبية كفاً خارجون من الملة؛ يقول ابن تيمية: "تكفيرُ الجهمية مشهور عن السلف والأئمة"<sup>(4)</sup>، ويقول الدارمي: "فأي فرق بين الجهمية وبينهم (يقصد مشركي قريش) حتى نجبن عن قتلهم وإكفارهم"<sup>(5)</sup>.  
وتعليقاً على تكفير من تقدم للأشاعرة والإباضية أقول إنهم مثلاً في مسألة خلق القرآن قد أخذوا بلوازم القول؛ وهي غير معتبرة في ميزان الحجاج والمناظرة إذا لم يسلم بها المخالف، وهذا ما قرره جملة من أهل التحقيق والنظر في علم الأصول وعلم الكلام<sup>(6)</sup>، وإضافة على ذلك الأشاعرة والإباضية متفقون كلهم في أن القرآن مخلوق من حيث أنه مُنَزَّلٌ ومجموع ومركب من حروف وكلمات؛ باستثناء شيء من الخلاف المعنوي؛ قال الثميني بعد أن أورد محل الاتفاق بين الأشاعرة والإباضية: "فصار محل النزاع بيننا وبينهم في نفي المعنى النفسي وإثباته"<sup>(7)</sup>، فكان ولا بد أن اتفاهم لم يكن على أساس هَشِّ؛ بل فيه حظ من النظر العلمي الدقيق من الطرفين؛ ولهذا كان من الأحرى أن يترك التكفير جانباً، ويستدعى الموضوع إلى طاولة التحقيق الكلامي ولو لزمه آلاف السنين؛ خاصة وأن المسألة فلسفية عميقة نظرية بحتة، فيها حظ كبير من النظر لانعدام الأثر القطعي اليقيني النَّصِّي، وفيها مظنة عدم التوافق وتباين الرؤى، وإذا كان التكفير يلزم بعد إنكار النص البين القطعي في ثبوته ودلالته وردده وتكذيبه؛ فكيف يُكْفَرُ مَنْ يقول بخلق القرآن أو قدمه مع انعدام النَّصِّ الذي يُكَمِّمُ الأفواه ويهت المعارضين؟

وفي المسألة الثانية 'شرك عبادة القبور' قد أخذوا بالظاهر والشبهة؛ وهي محل الظنون والريب والشكوك؛ والتكفير لا بد له من يقين وإجماع؛ كاليقين والإجماع الحاصل في أنَّ من أتى بالشهادتين فهو

(1) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج3، ص211.

(2) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج1، ص363. ملاحظة: الصراع القائم بين السلفية والأشعرية إلى يومنا هذا حول مسمى "أهل السنة والجماعة" هو ليس من مجال البحث؛ إلا أنني ذكرته عرضاً للتلميح له.

(3) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج3، ص224.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص348.

(5) الدارمي، الرد على الجهمية، ص212.

(6) كما مر معنا مع المدرسة السلفية، وكما سيأتي مع المدرسة الأشعرية والإباضية.

(7) الثميني، معالم الدين، ج2، ص14.

مُسَلِّم، وقد قال أبو نبهان الإباضي عنهم فيما تقدم: "ومن العجب في هؤلاء المُتَوَهِّبِينَ أَنَّهُمْ مِنْ جَهْلِهِمْ يَشْرِكُونَ النَّاسَ قَبْلَ الْمَعْرِفَةِ بِالَّذِي هُمْ عَلَيْهِ"<sup>(1)</sup>، وأضف إلى ذلك أنه من غير العادة أن يسقط الإباضيون أو غيرهم من المذاهب الإسلامية في شرك الأوثان والأولياء والقبور جهاراً نهاراً؛ وكأنهم في عصر جاهلي غابر تنتشر فيه الأصنام والتماثيل، وفيهم سادات من العلماء العظام المخلصون؛ يراقبون الله في سرهم وعلنهم، ويتنزهون من الشرك الأصغر فكيف بالشرك الأكبر! كان من الأولى أن تُمدَّ إلى علمائهم المؤتمنين جسور التواصل والحوار والتبادل، وإن استشكلوا في مخالفيهم من العلماء مسائل عقدية بدت لهم فيه آثار شركية كان ولا بد أن يُهدَّئُوا من روعهم ولا يثوروا عليهم؛ ويسلكوا معهم بالتي هي أحسن - لا بالتي هي أخصن - طريقة النقد العلمي ويصبروا عليهم مهما طالَّت المدة، ويستفرغوا جهدهم في فهم مراداتهم ومقاصدهم وأدلتهم، وهم كذلك يعطون لهم آذانهم لمحاولة فهم اعتراضاتهم وإيراداتهم مما يعتلج في صدورهم وتقبض منه نفوسهم.

### خالد بن علي المرصي الغامدي (معاصر):

كان يميل في سالف أمره إلى عدم تكفير الأشاعرة كما يذهب ابن تيمية؛ ولكنه حينما محص قول السلف في تكفير الجهمية وبدا له أن معظم أقوال الأشاعرة هي على أصول الجهمية، فعدل إلى رأي إكفارهم بالمقارنة والاستلزام<sup>(2)</sup>.

وقد شَرَّكَ جمعاً غفيراً من الأشاعرة وذكرهم بأسمائهم بداية من القرن الخامس الهجري إلى القرن الرابع الهجري بدعوى "القبورية المُشْرِكَة"؛ فيقول مثلاً عن السيوطي له "كلام صريح في تجويز الشرك منشور في كتابه الحاوي في الفتاوى؛ كالأستغاثة بالأموات ووجود الأبدال الذين يتصرفون في الكون وغير ذلك من الكلام الذي نجم فيه بنكير السيوطي وردته والعياذ بالله، فهو من أئمة الشرك وليس من أئمة الإسلام، ولا يجوز أن يترحم عليه وعلى أمثاله من المشركين"<sup>(3)</sup>.

وخلاصة ما تقدم عن الموقف العقدي السلفي من الأشاعرة والإباضية أن هناك رأياً مشهوراً يتزعمه المحققون من أهل العلم قدامى ومعاصرين وهو عدم تكفيرهم ولو أن بدعتهم مكفرة، مع اعتبار حق عضويتهم في الإسلام ما داموا متأولين للكتاب والسنة، وغير متعمدين تكذيبهما أو إنكارهما، وما داموا لم تقم عليهم الحجة؛ فإن كابروا وعاندوا بعد إقامة الحجة الرسالية؛ فإنه يحل تكفيرهم تكفيراً عَيْنِيًّا.

(1) سبق تهميشه.

(2) المرصي الغامدي خالد بن علي، تكفير الأشاعرة، دن، دط، دت، ص1، 2. (ملاحظة: الكتاب موجود في شبكة الأنترنت على هذا الموقع: [www.archive.org](http://www.archive.org)).

(3) المرصي الغامدي خالد بن علي، شرح نواقض الإسلام، دن، ط1، 2015م، ص412-416.

وكذلك يوجد لبعضهم رأي آخر وهو تكفيرهم وإخراجهم من الملة، وقد لا حظنا أنه عُرفَ به أكثر علماء نجد (قيادات الحركة الإصلاحية التوحيدية) وبعض من سلفهم كما يروي عنهم أبو إسماعيل الهروي. والاختلاف الواقع -مكفرين وممتنعين- كان من اللازم ألا يكون، وذلك طبقاً لما قعده بعض أعلام المدرسة السلفية؛ فقد رجحوا أن الحكم بالتكفير لا بد فيه من إجماع؛ إذ لا يسوغ أن يُختلف ويُتَنَازع في إخراج من ثبت إسلامه بيقينٍ قاطعٍ ثابت، فالقطعي لا يزحزحه ظني، وقد وضح ذلك ابن الوزير في قوله: "في الحكم بتكفير المختلف في كفرهم مفسدة بينة تخالف الاحتياط"<sup>(1)</sup>، وابن عبد البر في قوله: "كل من ثبت له عقد الإسلام في وقت بإجماع من المسلمين ثم أذنب ذنباً أو تأول تأويلاً فاختلّفوا بعد في خروجه من الإسلام لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنى يوجب حجة ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاق آخر أو سنة ثابتة لا معارض لها"، وأكد ذلك المعنى بقوله: "فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا ن اتفق الجميع على تكفيره أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أو سنة"<sup>(2)</sup>.

هذا وبعد أن استقرأ<sup>(3)</sup> الباحث نصوص علماء السلفية قدامى ومعاصرين في مسألة إسلامية الفرقة الأشعرية والإباضية؛ وَجَدَ أغلب محققهم على احتفاظهم بحق عضويتهم في الإسلام وامتناع عن إخراجهم من الجامعة الإسلامية والملة المحمدية رغم الاختلاف الحامي الوطيس معهم عقائدياً، ولكن هذا ريثما تقم عليهم الحجة؛ وبذلك قد أسسوا لوحدة عقدية إسلامية مؤقتة في ظل تعددية من غير أن يمسا قيد أمثلة بحقيقة الاختلاف الحاصل بينهم وبين الأشاعرة والإباضية في المسائل الاعتقادية العلمية؛ فقد اعتبروا مخالفيهم في ثوابتهم العقدية مسلمين؛ إلا أنهم قد أتوا ببدع كفرية تتناقض مع معلومهم من الدين بالضرورة. وإذا كان بحثنا قد وصل مع المدرسة السلفية أنها باستعداد تام لتجمعهم رأياً الإسلام مع غيرهم من الأشاعرة والإباضية ولو بصفة مؤقتة؛ ولا شك أن هذا الرأي -في ظل الصراع العقدي- هو أفضل ممن لاغ في التكفير واستمرأه؛ فستبقى لنا معالجة إشكالية وثيقة الصلة بما تقدم؛ لنرى مدى إنتاجية هذا الوحدة العقدية -المؤقتة-، وهل لها معنى إيجابي تساهم في الرقي الحضاري؟ والإشكالية تكون على النحو التالي: إذا رأت المدرسة السلفية إسلام الفرق المبتدعة المتأولة كالأشاعرة والإباضية وغيرهم؛ فما هي أسس التعامل معها؟ وهل حافظت لهم على منظومة حقوق المسلم المتواترة وراعتها فيهم؛ تَمَامًا كَمَا يُؤْفُوها لأصحابهم من نفس المدرسة باعتبارهم مُسْلِمِينَ أم جَرَّدوهم منها وأبدعوا طريقة في مُعَامَلَتِهِمْ؟

(1) ابن الوزير، إنبار الحق على الخلق، ص 405.

(2) ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دط، 1968م، ج 17، ص 22. وينظر أيضاً في نفس الكتاب ج 23، ص 326 و ج 17، ص 14.

(3) لا يمكن الادعاء بتاتا أنه استقرأ تام، ويمكننا القول مَسَكَ الباحث بأصوله وحدوده.

## المطلب الثاني: منهجية المعاملة

في هذا المطلب يستعرض الباحث طرائق التعامل وكيفيات التواصل مع المخالفين المبتدعين في نظر المدرسة السلفية؛ سواء على مستوى الفرقة أو على مستوى الأشخاص.

## الفرع الأول: على مستوى الفرقة

## الرأي الأول: التوبة وإلا القتل؛ في حالة السلم أو الاعتداء

يرى ابن أبي زمنين أن "أهل الأهواء مثل القدرية والإباضية وما أشبههم من أهل الإسلام ممن هو على غير ما عليه جماعة المسلمين من البدع والتحريف بكتاب الله وتأويله على غير تأويله، فإن أولئك يستتابون أظهروا ذلك أم أسروه فإن تابوا وإلا ضربت رقابهم؛ لتحريفهم كتاب الله، وخلافهم جماعة المسلمين والتابعين لرسول الله ﷺ ولأصحابه، وبهذا عملت أئمة الهدى" (1)، واحتج على ذلك بنص مأثور عن الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز، ومما جاء فيه: "إلا أنهم قتلوا لرأيهم رأي السوء"، فنلاحظ أن ابن أبي زمنين قد أطلق الحكم على أهل الأهواء دون استثناء، ونص على أن قتلهم لعلة اعتقادهم لأراء عقدية سيئة تتناقض مع إجماعات الأمة؛ لا على اعتدائهم على الغير.

ويرى ابن قدامة أن "الصحيح إن شاء الله أن الخوارج يجوز قتلهم ابتداء، والإجهاز على جريحهم؛ لأمر النبي ﷺ بقتلهم ووعد بالثواب من قتلهم... فلا يجوز إلحاقهم بمن أمر النبي ﷺ بالكف عنهم، وتورع كثير من أصحاب رسول الله ﷺ عن قتلهم، ولا بدعة فيهم" (2)، وقال القنوجي محمد صديق خان (ت: 1890م) (3) بأن رأي قتلهم ابتداء لكونهم اعتقدوا سيئاً هو قول أهل الحديث من الحنابلة، ورجح بأنه هو الظاهر عنده، معللاً بأن قول الخليفة علي للخوارج: "... لا نبذوكم بقتال" معناه: الإنكار على الإمام والطعن في شرعيته لا يوجب قتلاً إلا حين الخروج عنه وقتاله؛ ولكن إن أنكروا معلوماً من الدين بالضرورة قتلوا جزاء زندقته (4)، ويرى القنوجي أن من أنكر الشفاعة أو الرؤية يوم القيامة أو عذاب القبر وغير ذلك؛

(1) ابن أبي زمنين، أصول السنة، ص 306-308.

(2) ابن قدامة، المغني، ج 8، ص 526.

(3) محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، أبو الطيب، من رجال النهضة الإسلامية المجددين. ولد سنة 1832م ونشأ في قنوج بالهند، لقب بنواب عالي الجاه أمير الملك بهادر. له نيف وستون مصنفاً بالعربية والفارسية والهندسية؛ منها بالعربية: 'حسن الأسوة فيما ثبت عن الله ورسوله في النسوة'، 'أبجد العلوم'، 'فتح البيان في مقاصد القرآن' عشرة أجزاء في التفسير، 'لف القمط' في اللغة، 'حصول المأمول من علم الأصول'، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 167، 168.

(4) القنوجي محمد صديق خان، الروضة الندية 'معها التعليقات الرضية للألباني'، تح: علي بن حسن الأثري، دار ابن القيم،

الرياض، ط 1، 2003م، ج 3، ص 339، 340.

لعدم ثقته في الرواة أو قِبَلِ روايتهم وَأَوْكَلَهَا تَأْوِيلًا فاسدا فهو زنديق يجوز قتله حدا بعد استتابته؛ كالخوارج، وذلك لما أبداه من تأويلاتٍ مصادمة مع ما ثبت بالقواطع<sup>(1)</sup>.

فدماء الخوارج الضالين في معتقدهم -على حسب ابن قدامة والقنوجي- مباحة ولو لم يعتدوا على حرمت غيرهم، وهذا ما تُفِيدُهُ كلمة "ابتداء"؛ فالقتال عندهم دفع للمعتقد ومحاصرته، وتطهيرٌ للأمة منه، لا لرد العدوان والبغي.

وقد صرح ابن تيمية في الإجمال بأن هناك أئمة جوزوا استباحة دماء الجهمية لاعتناقهم مقالات مصادمة للنصوص؛ والتي تؤول بهم إلى الكفر، وحكى اتفاق السلف على أنهم شر الطوائف ومخرجون عن الثنتين والسبعين فرقة، وجعل من الجهمية أهل الفلسفة وأهل الاعتزال المتأثرين دون أن يلحق بهم حكم القتال<sup>(2)</sup>.

### الرأي الثاني: التعزير ولا يُقتلون إلا حال اعتدائهم

يرى ابن تيمية في منهجية أهل السنة مع أهل البدع عكس ما ذهب إليه القائلون بالقتال؛ وأنهم قد ساروا فيهم سيرة حسنة وعدلوا معهم، وابتعدوا عن توظيف السلطة في قمعهم وممارسة الاستبداد الفكري عليهم؛ لكن إن جاروا وأفسدوا وانتهكوا الحرمات عوملوا بالمثل دفاعا عن الأنفس والأموال؛ ويقول: "ولهذا كان أهل السنة مع أهل البدعة بالعكس إذا قدروا عليهم لا يعتدون عليهم بالتكفير والقتل وغير ذلك، بل يستعملون معهم العدل الذي أمر الله به ورسوله، كما فعل عمر بن عبد العزيز بالحرورية<sup>(3)</sup> والقدرية، وإذا جاهدوهم فكما جاهد عليٌّ عليه السلام الحرورية بعد الإعذار إقامة للحجة<sup>(4)</sup>"<sup>(5)</sup>.

ويُبلِّغنا ابن تيمية عن أحمد بن حنبل أنه رغم تكفيره للجهمية دون تعيين وإنكاره عليهم آراءهم البدعية؛ لكنه لم ير بأسا في أن يُصَلِّيَ "خلف الجهمية الذين دعوا إلى قولهم وامتحنوا الناس وعاقبوا من لم

(1) القنوجي، الروضة الندية، ج3، ص340، 341.

(2) البعلبي محمد بدر الدين، مختصر الفتاوى المصرية، تح: عبد المجيد سليم ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، د م ن، دط، دت، ص590.

(3) ولعل من السير المروية عنه أنه خرجت جماعة من الحروريين بالعراق؛ فبعث عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد نائب الكوفة، بأمره بأن يردهم إلى الحق ردا جميلا، وألا يَعْتَفُّهُمْ ويلين لهم الجانب، ولا يقاتلهم حتى يُفْسِدُوا في الأرض؛ ولكن لما رأى منهم الإصرار على استباحة الحرمات جهز لهم جيشا لمقاتلتهم. ينظر تفاصيل الحادثة: ابن كثير إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تح: علي شبري، دار إحياء التراث العربي، د م ن، ط1، 1988م، ج9، ص211، 212.

(4) سيرة علي في الخوارج -على حسب ابن تيمية- أنه لم يقاتلهم "حتى سفكوا الدم الحرام وأغاروا على أموال المسلمين فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم لا لأنهم كفار". ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص282.

(5) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6، ص528.

يوافقهم بالعقوبات الغليظة ... يعتقد إيمانهم وإمامتهم ويدعو لهم ويرى الائتتمام بهم في الصلوات خلفهم والحج والغزو معهم والمنع من الخروج عليهم ما يراه لأمثالهم من الأئمة<sup>(1)</sup>، بل حتى ولاية الأمور الذين يقولون بقول الجهمية لم يجد أحمد ابن حنبل حرجا في الترحم عليهم والاستغفار لهم "لعلمه بأنهم لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ﷺ، ولا جاحدون لما جاء به؛ ولكن تأولوا فأخطأوا وقلدوا من قال لهم ذلك"<sup>(2)</sup>، فإن كانت سيرته كذلك مع مَنْ كَفَرَهُمْ دون تعيين؛ فكيف بالفرق من أهل القبلة كالإباضية والأشاعرة.

فإذا منهجية معاملة المدرسة السلفية لأهل الخلاف (الابتداع) إذا كانوا فرقة تتحدد في الرأيين السابقين؛ الأول: يقاتلون على معتقدتهم الفاسد، والثاني: يعززون على معتقدتهم ولا يقاتلون إلا إن بدأوا بالقتال؛ وقد لخص صالح الفوزان (معاصر) هذين الرأيين وحدد أيهما ينسب للجمهور في قوله: "وإن لم يخرج هؤلاء الذي أظهروا رأي الخوارج عن قبضة الإمام، ولم يشقوا عصا الطاعة؛ لم يقاتلوا، وأجريت عليهم أحكام الإسلام؛ لكن يجب تعزيرهم، والإنكار عليهم، وعدم تمكينهم من إظهار رأيهم ونشر بدعتهم بين المسلمين. هذا على القول بعدم تكفيرهم؛ كما عليه الجمهور، وأما من يرى كفر الخوارج؛ فإنه يجب عنده قتلهم بكل حال"<sup>(3)</sup>، ويلحظ أنه نص على أن التكفير علة لمن قال بوجوب قتلهم في كل حال سَلَمًا وَعُدْوَانًا.

### الفرع الثاني: على مستوى الأشخاص

#### الداعي إلى بدعته:

البراءة من أهل البدع وهجرانهم أصل اعتقادي متين في الفكر السلفي، نَظَرَ له الأولون والمتأخرون؛ انطلاقا من النصوص الشرعية ومقولات رجالات السلفية، والأحداث التاريخية، وهذا حفاظا على الأمن العقدي السلفي، وزيادة في تلحيم المجتمع السلفي وتماسكه أمام خطر البدعة المفرقة، وتطهيرا للعباد والبلاد من المد البِدْعِي، وكفا لشروبه عن العوام المقلدين 'غير العلماء'.

وإن آثار سلفهم الدالة على التبرؤ من أهل البدع وهجرهم كثيرةٌ جدًّا، وسأكتفي بإيراد نصوص لأبي عثمان الصابوني (ت: 449هـ)<sup>(4)</sup> تصور لنا الجدر العالية الضخمة المبنية بين المدرسة السلفية وغيرها من

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص508. وينظر في نفس الكتاب ج12، ص489.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص349.

(3) الفوزان صالح بن فوزان، الملخص الفقهي، دار العاصمة، السعودية، ط1، 2003م، ج2، ص564.

(4) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو عثمان الصَّابُونِيّ النيسابوريّ، ولد سنة 373هـ، مفسر واعظ محدِّث، قال البيهقي عنه أخبرنا إمام المسلمين حَقًّا، وشيخ الإسلام صِدْقًا أبو عثمان الصَّابُونِيّ، ثم ذكر حكاية. له مصنف في السُّنة واعتقاد السُّلف، أفصح فيه بالحق. توفي سنة 449هـ. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج9، ص734.



المدارس المبتدعة؛ حيث قال:

"وَيُغِضُونَ أَهْلَ الْبِدْعِ الَّذِينَ أَحْدَثُوا فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ مِنْهُ، وَلَا يَجِبُونَهُمْ، وَلَا يَصْحَبُونَهُمْ، وَلَا يَسْمَعُونَ كَلَامَهُمْ، وَلَا يَجَالِسُونَهُمْ، وَلَا يَجَادِلُونَهُمْ فِي الدِّينِ، وَلَا يَنَظُرُونَهُمْ، وَيُرُونَ صَوْنَ آذَانِهِمْ عَنِ سَمَاعِ أَبَاطِيلِهِمُ الَّتِي إِذَا مَرَّتْ بِالْأَذَانِ؛ وَقَرَّتْ فِي الْقُلُوبِ، ضَرَّتْ وَجَرَّتْ إِلَيْهَا الْوَسَاوِسُ وَالْخَطَرَاتُ الْفَاسِدَةُ مَا جَرَّتْ، وَفِيهِ أَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ قَوْلَهُ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: 68]"<sup>(1)</sup>.

وقال أيضا:

"واتفقوا مع ذلك على القول بقهر أهل البدع، وإذلالهم، وإخزائهم، وإبعادهم، وإقصائهم، والتباعد منهم ومن مصاحبتهم ومعاشرتهم، والتقرب إلى الله ﷻ بمجانبتهم ومهاجرتهم، وأنا بفضل الله ﷻ متبع لآثارهم مستضيء بأنوارهم، ناصح لإخواني وأصحابي أن لا يزيغوا عن منارهم، ولا يتبعوا غير أقوالهم، ولا يشتغلوا بهذه المحدثات من البدع التي اشتهرت فما بين المسلمين، وظهرت وانتشرت، ولو جرت واحدة منها على لسان واحد في عصر أولئك الأئمة؛ لهجرؤه، وبدعؤه، ولكذبؤه، وأصابوه بكل سوءٍ ومكروه، ولا يعرَّن إخواني - حفظهم الله - كثرة أهل البدع، ووفور عددهم؛ فإن ذلك من أمارات اقتراب الساعة"<sup>(2)</sup>.

ووضعت قيوداً وموانع ومحذورات في معاملتهم؛ كالامتناع عن إلقاء تحية السَّلام؛ لأنه دالٌّ على المحبة<sup>(3)</sup>، وعدم تزويجهم؛ ذلك أنه قطع لرحم البنات<sup>(4)</sup>، وحرمة عيادتهم إذا مرضوا<sup>(5)</sup>، والكف عن مشاورتهم في أمر الديانة ومرافقتهم في السفر<sup>(6)</sup>، وعن البيع لهم والشراء منهم<sup>(7)</sup>، وعن شهود جنائزهم<sup>(8)</sup>،

(1) الصابوني أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن، عقيدة السلف وأصحاب الحديث (كتاب إلكتروني)، تح: محمد بن شمس الدين، موقع المُحَقِّق www.mshmsdin.com، دط، دت، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/01/03، 11:15. ص166-163.

(2) الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص185، 186.

(3) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج1، ص196. وينظر: الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1993م، ج2، ص115.

(4) ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تلبيس إبليس، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م، ص15.

(5) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج6، ص9.

(6) ابن مفلح محمد، الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 2003م، ج3، ص269.

(7) ابن مفلح، الفروع، ج3، ص267.

(8) السلفي أبو طاهر أحمد بن محمد، الطبوريات، تح: دسمان يحيى معالي وعباس صخر الحسن، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 2004م، ج3، ص1032.

وحبسهم<sup>(1)</sup>، ورفض شهادتهم وعدم الصلاة خلفهم<sup>(2)</sup>، والمنع من الزكاة؛ لأنه مستحق للعقوبة بالهجر وغيره وليس للإعانة<sup>(3)</sup>.

والهجر الشرعي الموضوع لغرض تعزيز المبتدع وعقابه وتأديبه؛ كترك الصلاة وراءه، وعدم أخذ العلم عنه، ورفض شهادته، وعدم تزويجه، هو في حق الداعية إلى بدعته والمنافع من أجلها والمناظر بها<sup>(4)</sup>. والهجر ليس أمراً مطرداً في سائر الأحوال بل تعثره المراعاة والمصلحة والمقاصد، فإذا توخى المَهَاجِرُ مَصْرَةً مهما كانت؛ كتعطل واجب كالعلم والجهاد وغير ذلك منوطاً بالمبتدعة، أو استطارة شر المبتدعين أو عدم انزجارهم وردعهم لاستقوائهم بالسلطة والقوة، أو أن يخاف المهاجر على نفسه الفتنة وفساد دينه؛ فليمتنع عن وسيلة الهجر التأديبية، وينتقل إلى وسيلة التأليف والمداراة والتقريب والتلطيف فقد يكون أنفع في حق المهجور<sup>(5)</sup>.

والذين بدعتهم مُكْفَرَةٌ يُبْغَضُونَ وَيُعَادُونَ وَيُقَاتَعُونَ من كل وجه ولا يقام لاستقامتهم وميراثهم وأنشطتهم العلمية والاجتماعية والدعوية وزن أو اعتباراً، وأما الذين بدعتهم غير مكفرة (مُفْسِقَةٌ) يوالى وَيُحَبَّبُ وَيَثَابُ بما معه من الإيمان والتقوى والخلق من غير إظهار، ويتبرأ ويغض ويعاقب منه بحسب ما معه مِنَ البدعة<sup>(6)</sup>، وقد قال العُتَيْمِيُّن: "من أصول أهل السنة والجماعة أن الإنسان قد يجتمع فيه سنة وبدعة إذا

(1) ابن مفلح، الفروع، ج10، ص115.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص205. أفتى الفريق الآتي: عبد الله بن قعود، عبد الله بن غديان، عبد الرزاق عفيفي، عبد العزيز بن عبد الله بن باز؛ بأنَّ "فِرْقَةَ الإباضية من الفرق الضالة؛ لما فيهم من البغي والعدوان والخروج على عثمان بن عفان وعلي رضي الله عنهما، ولا تجوز الصلاة خلفهم". اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى -، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، دط، ج2، ص369. ولابن باز فتوى تحريم الصلاة خلف الإباضية؛ لإنكارهم رؤية الله تعالى والقول بخلود مرتكب الكبيرة الذي لم يتب وخلق القرآن، وقد قال: "ومن هذا تعلم أن من ينكر رؤية الله ﷻ في الآخرة أو يرى تخليد العصاة من أهل الكبائر فإنه لا يصلى خلفه وهم كفار عند أهل السنة والجماعة". ينظر نص فتوى ابن باز التي جاءت تحت رقم: 2/717 بتاريخ 1407/3/8 هـ عن الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء والردي عليها: الخليلي أحمد بن حمد، الحجج المقنعة في نفي رؤية الله تعالى، الدار العمانية، سلطنة عمان، ط1، 2002م، ص10، 11. السيابي أحمد بن سعود، الرد على فتوى الشيخ ابن باز، دن، ط1، دت، ص7. ملاحظة: لم تقف الدراسة على مصدر مطبوع لابن باز أو لغيره أورد فيه هذه الفتوى، وإنما أحالت إلى مرجعين يردان عليها، وربما قد حذفت؛ لعدم العثور عليها أيضاً في موقع ابن باز الإلكتروني الخاص بأعماله وفتاويه.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج25، ص87.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص205.

(5) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص206، 212.

(6) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص209. ابن باز، فتاوى نور على الدرب، ج3، ص38. فركوس محمد علي،

ضوابط هجر المبتدع، دار الموقع: www.ferkous.com، دط، 2006م، ص38، 39.

لم تكن البدعة مُكفِّرة<sup>(1)</sup>، ولا ريب أن ما خالف فيه الأشاعرة والإباضية المدرسة السلفية يعدُّ من البدع الكفرية - كما تقدم في عنصر البدعة المكفرة - كإنكار الشفاعة لأهل الكبائر أو تأويل الصفات كالعلو والاستواء على العرش وأنه **عَبَّكُلٌّ** فوق العالم؛ إلا أن العثيمين شذ عن المنحى العام واعتبر بدع الأشعرية غير مُكفِّرة<sup>(2)</sup>.

نعم؛ البدع الكفرية هي الحاجز الأكبر عن التعامل مع أصحابها بما يُعاملُ السُّنِّيَّ السُّنِّيَّ، فقد قرر ابن تيمية أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانوا يحتفلون في مسائل علمية وعملية ويتناظرون لكن "مع بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين"، ثم استدرك بعد ذلك قائلاً: "نعم من خالف الكتاب المستبين والسنة المستفيضة أو ما أجمع عليه سلف الأمة خلافا لا يعذر فيه فهذا يعامل بما يعامل به أهل البدع"<sup>(3)</sup>، فيفهم من كلامه أن الألفة والعصمة وأخوة الدين تزول مع أهل البدع.

وأدلة الهجر والتأسيس لقطيعة أهل البدع وتطويرهم كثيرة؛ أهمُّها:

- قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ [النساء: 140]<sup>(4)</sup>.
- قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا...﴾ [التوبة: 118]<sup>(5)</sup>.

وللباحث وقفة تدبرية مع هاتين الآيتين في المطلب الرابع أين ستُقيَّمُ فيه المقاربة التراثية للوحدة العقدية.

ويرى ابن تيمية أن "أكثر السلف يأمرن بقتل الداعي إلى البدعة الذي يُضِلُّ الناس لأجل إفساده في الدين سواء قالوا: هو كافر أو ليس بكافر"<sup>(6)</sup>، ويقول: "والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارة بالقتل، وتارة بما دونه، كما قتل السلف جهنم بن صفوان، والجعد بن درهم، وغيلان القدري، وغيرهم"<sup>(7)</sup>، ويقول: "ومن كان داعياً منهم إلى الضلال لا ينكف شره إلا بقتله قُتِلَ أيضاً

(1) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج25، ص438.

(2) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج25، ص438.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24، ص172.

(4) مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، ج8، ص304. وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص204، 205.

(5) الآجري، الشريعة، ج5، ص2540، 2541.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص500.

(7) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج4، ص194. ينظر تفاصيل تاريخية هامة وإضاءات علمية عن هذه الشخصيات غير الذي كتبه المؤرخون القدامى: برهان شاوي، الجهنم بن صفوان 'المفكر الحر المنبوذ ... مثير العواصف وخطيب الانتفاضة'،

وإن أظهر التوبة، وإن لم يَحْكَمْ بِكُفْرِهِ كَأئمة الرِّفْضِ الَّذِينَ يُضِلُّونَ النَّاسَ"<sup>(1)</sup>. فهذه نصوص تثبت أن غالبية السلف - كما قرر ابن تيمية - يرون أن كل مبتدع مُشَهَّر لمعتقده ومدافع عما بلغ إليه تحقيقه وقطع به؛ كتابة أو تدريسا أو مناظرة أن يعجل بقتله - ولو أظهر التوبة - إن كان هو الحل الأنجع في ردعه، حمايةً للأمن العقدي السلفي في الأمة؛ لأن دعوته تشكل خطرا على العوام والطلبة وغيرهم، فلا بد من تقويض حريته الفكرية التي يتمتع بها، وأفضل وسيلة إلى ذلك هدر دمه وتصفيته نهائيا تَحُلُصًا من أي انبعاث لدعوته من جديد.

وَيَبِّئُ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ أَنَّ الْأئِمَّةَ الَّذِينَ أَفْتَوْا بِقَتْلِ الَّذِينَ يَنْكُرُونَ رُؤْيَا اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ وَيَقُولُونَ بِمَخْلُوقِيَةِ الْقُرْآنِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لِاحْتِمَالِ ابْنَيْنِ لَا ثَالِثَ لهُمَا: "قِيلَ إِنَّهُمْ أَمَرُوا بِقَتْلِهِمْ لِكُفْرِهِمْ، وَقِيلَ: لِأَنَّهُمْ إِذَا دَعَوْا النَّاسَ إِلَى بَدْعَتِهِمْ أَضَلُّوا النَّاسَ فَقَتَلُوا لِأَجْلِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ وَحِفْظِ لَدِينِ النَّاسِ أَنْ يَضِلُّوهُمْ"<sup>(2)</sup>.

وَوُجِدَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ وَكَذَا تَلْمِيذُهُ ابْنُ الْقَيْمِ يَنْقُلَانِ فَتْوَى ابْنِ خَزِيمَةَ لِلِاسْتِدْلَالِ بِهَا فِي أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ دُونَ تَعْقِيبِ عَلَيْهَا أَوْ اسْتِنْكَارٍ؛ وَهِيَ قَوْلُهُ: "مَنْ لَمْ يَقُلْ: إِنَّ اللَّهَ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ بَائِنٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَجَبَ أَنْ يُسْتَتَابَ، فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا ضُرِبَتْ عُنُقُهُ ثُمَّ أُلْقِيَ عَلَى مِزْبَلَةٍ، لِثَلَا يَتَأَذَى بِنَتْنِ رِيحِهِ أَهْلَ الْقِبْلَةِ، وَلَا أَهْلَ الذِّمَّةِ"<sup>(3)</sup>، وَيَنْقُلَانِ فَتْوَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ<sup>(4)</sup> فِي الْجَهْمِيَّةِ الْقَائِلِينَ إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ عَلَى الْعَرْشِ؛ الَّتِي يَرَى فِيهَا اسْتِتَابَتَهُمْ فَإِنْ تَابُوا وَإِلَّا قَتَلُوا<sup>(5)</sup>، وَيَنْقُلَانِ فَتْوَى عَبْدِ جَوَّازٍ مَنَّاكَحْتَهُمْ وَتَوْرِيثَهُمْ<sup>(1)</sup>.

www.alnoor.se، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/23، 12:35. محمد الفودري، مهزلة قتل غيلان وعدالة الأوزاعي في الميزان، المدونة الإلكترونية: foudery.blogspot.com، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/23، 12:50.

(1) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج3، ص515.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص524.

(3) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الحموية الكبرى، ص336. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص264. ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسله، ج4، ص1303. وقد أتى بهذه الفتوى الحاكم النيسابوري (ت: 405هـ) بما زيادة تكفيره وماله يكون فيما؛ ينظر: الحاكم محمد النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تح: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1977م، ص84.

(4) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن، الإمام سيد الحفاظ أبو سعيد العنبري، وقيل: الأزدي. ولد سنة 135هـ تقريبا. سمع الثوري ومالكا وشعبة، وحدث عنه ابن المبارك وابن وهب - وهما من شيوخه - ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، وابن أبي شيبة وغيرهم. توفي: 198هـ. ابن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، ج1، ص206، 207.

(5) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الحموية الكبرى، ص338، 339. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تح: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط1، 1988م، ج2، ص215.

وبعض المعاصرين من أصحاب التوجه السلفي قد اقتفوا أثر متقدميهم، فهذا ربيع المدخلي (معاصر) يخاطب شخصا ذكيا من أهل البدع يعرفه مسبقا بقوله: "أنت كذاب في انتمائك، أنت أصلك صوفي خرافي قبوري، وأصلك ماتريدي جهمي، وأبو حنيفة الذي تنتمي إليه... براء منك. فهذا أنا عندي يستحق السيف، ولا خوف ممن أشاعوها، وهذا حكم الإسلام بالإجماع، أن الذي تقوم عليه الحجة ويعاند ويستمر في نشر بدعته يجب أن يقتل لأنه شر من المحاربين"<sup>(2)</sup>.

فهذه نماذج من بعض النصوص التي يزخر بها التراث العقدي السلفي، تحكم على المخالف الداعي إلى بدعته بالقتل وأحكام الكفر؛ لا لأجل أنه شهر سيفه على أمته أو ناصر العدو الغاشم، بل لأجل أنه يملك رؤية عقدية خاصة به تزعم السائد المشهور.

### الكاتم لبدعته:

إن الكاتم لبدعته والمُسَرِّبُ بها يعاملُ بالظاهر وتقبل علانيته وتوكل سرائره إلى خالقه<sup>(3)</sup>، ولا حاجة لردعه وزجره؛ لأن مظنة الاقتداء به غير متحققة وضرر بدعته يعود عليه<sup>(4)</sup>، فقد أجاب ابن باز عن سؤال عن كيفية التعامل مع أهل البدع؛ طلابا ومدرسين، أطباء ومرضى، زملاء في العمل، بأن مَنْ "أظهر بدعته يهجر ولا يوالى، ولا يسلم عليه ولا يستحق أن يكون معلما ولا غيره، فلا يؤمن جانبه، ومن لم يظهر بدعته ولم يُبَيِّن شيئا، وأظهر الإسلام مع المسلمين، يعامل معاملة المسلمين"<sup>(5)</sup>.

ومن صور معاملة المبتدعة الذين يخفون بدعتهم بالمعاملة الإسلامية أن شهادتهم مقبولة، وكذا الصلاة خلفهم صحيحة<sup>(6)</sup>، وغير ذلك.

سنختتم هذا المبحث بمخطط توضيحي ملخص لما سبق من الأفكار:

(1) نقلها ابن تيمية عن عبد الرحمن بن مهدي ونقلها ابن قيم الجوزية عن عباد بن العوام. ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، ص338. ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية، ج2، ص216.

(2) المدخلي ربيع بن هادي، الباب من مجموع نصائح وتوجيهات الشيخ ربيع للشباب، الميراث النبوي، د م ن، ط2، دت، ص102.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص205.

(4) الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص217، 218.

(5) ابن باز، فتاوى نور على الدرب، ج28، ص48.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص207.

## مقاربة المدرسة السلفية للوحدة العقدية

الرأي الأشهر

لهم حق العضوية في الإسلام  
مع تلبس ببدع كُفْرِيَّةٍ  
وإذا أقيمت عليهم الحجة (الاستتابة) وعاندوا؛ أُبْطِلت عضويتهم  
(التكفير)

النتيجة

وحدة عقدية مؤقتة ظرفية محدودة

طريقة التعامل

على مستوى الفرقة: رأي 1: تُقَاتَل لرايها العقدي المخالف.  
رأي 2: تُسَأَلُم وتُقْتَل حال الاعتداء فقط.  
على مستوى الأشخاص: الداعية إلى بدعة (كُفْرِيَّة): يُتَبَرَّأُ منه ويغض من كل وجه، ويُهَجَّرُ بمعناه من بعض حقوقه الإسلامية وقد يُقْتَل، والكاتم لبدعته: يُعَامَلُ معاملة المسلمين بحكم الظاهر.

## المبحث الثاني: مقارنة المدرسة الأشعرية

## المطلب الأول: الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة

على وجه العموم نأت المدرسة الأشعرية بنفسها عن تكفير مخالفيهم في المسائل العقدية؛ ومنهم المدرسة الإباضية والمدرسة السلفية؛ وقد استدلوا بأن حديث الافتراق فيه دلالة صريحة على أن المختلفين المتأولين غير خارجين من الإسلام لكونهم محسوبين من أمته ﷺ<sup>(1)</sup>، وكذلك الخطأ في التأويل ليست فيه دلالة صريحة على تكذيب الرسول فيما جاء به<sup>(2)</sup>؛ كما يمكن أن يتوهم الحنبلي فيكفر الأشعري في إنكاره فوقية الله على العالم واستوائه على العرش زاعما أنه مكذب للرَّسُول، أو أن يتوهم الأشعري فيكفر الحنبلي زاعما أنه مشبه مكذب للرسول في آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]<sup>(3)</sup>.

وتوصل الرازي إلى أن هناك فرقا بين المسائل العلمية والعملية المعلومة من الدين بالضرورة، وبين المسائل التي تعلم بالدليل أنها من دينه؛ كخلق الأفعال وأنه مرئي أو لا...؛ فهذه الأخيرة لا تندرج في ماهية الإيمان أصلا، ولم تُنقل بالتواتر القاطع عن رسول الله ﷺ، ولم يكن الرسول يتباحث عنها، ولهذا فالإنكار فيها أو الإقرار بها لا يؤثر على إيمان الفرد<sup>(4)</sup>.

وقد لخص سعد الدين التفتزاني المبررات العلمية التي بسببها ينتفي تكفير الفرق لبعضها البعض - كما قررها الرازي-؛ وهي:

المبرر الأول: خرق الإجماع ليس بكفر<sup>(5)</sup>

(1) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م، ج10، ص351.

(2) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص136.

(3) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص27.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص282. تفرقة في نظر الباحث غير صحيح؛ لأن كلا النوعين من المسائل يستند إلى دليل؛ وإنما التفريق يجب أن يكون في مستوى دلالة النص وثبوته (قطعية أو ظنية)، وبهذا ستبطل فكرة إخراج تلك المسائل من ماهية الإيمان حينما يكون دليلها قطعيا في وروده ودلالته، فإذا أخذنا مسألة الرؤية نموذجاً؛ فالإباضية وغيرهم كالمعتزلة يحكمون باستحالة الرؤية دنيا وأخرى؛ لثبوت ذلك بالنص القطعي؛ مما يجعلهم يُدرجونها في ماهية الإيمان.

(5) ملاحظة: المقصود أن خرق الإجماع مطلقا ليس بكفر؛ فالأشاعرة يرون أن الإجماع الذي يلزم من جحده وإنكاره الكفر هو المستند إلى نص ويشترك فيه الخواص والعوام؛ كالصلاة أو الزكاة أو الحج أو تحريم الخمر أو الزنا ونحو ذلك، وأما الإجماع الذي لا يعرفه إلا الخواص؛ كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب، وكما إذا أجمع أهل عصر على حكم حادثة؛ فليس بكافر، ومن جحد إجماعا ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف. ينظر: النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م، ج2، ص146.

المبرر الثاني: لا ينعقد الإجماع بِدُونِ اتِّفَاقِ الرَّوَافِضِ والمشبهة والمجسمة وأمثالهم<sup>(1)</sup>

المبرر الثالث: من لَزِمَهُ الكُفْرَ وَلَمْ يَقُلْ به؛ فليس بكافر

المبرر الرابع: صاحب التَّأْوِيلِ وَإِنْ كَانَ ظَاهِرَ البَطْلَانِ لَيْسَ بِكَافِرٍ<sup>(2)</sup>

وزاد عضد الدين الإيجي للأمر تبياناً فَمَثَّلَ لما يقع عليه التكفير؛ وحصر ذلك في خمسة أمور:

✓ نفي الصانع القادر العليم

✓ الشرك

✓ إنكار النبوة

✓ إنكار ما عُلِمَ مجيئه عليه الصلاة والسلام به ضرورة

✓ إنكار ما أجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها

وما عدا ذلك فاعتبر القائل به مبتدع غير كافر<sup>(3)</sup>؛ ويجوز أن يسمى ضالاً لمخالفته الحق (الدليل القاطع) كما يمكن أن يسمى مبتدعاً لاختراعه مقولة لم يقل بها السلف؛ لكن كل هذا دون إخراج من الملة الإسلامية<sup>(4)</sup>، ولهذا فالمسائل التي اختلف فيها الإباضية مع الأشاعرة كنفى الرؤية وتخليد الموحد المصر على كبريته ونفي الشفاعة وغيرها، والمسائل التي اختلف فيها السلفية مع الأشاعرة كإثبات الصفات الخيرية على حقيقتها لا مجازاً، وقدم القرآن من حيث ألفاظه وأصواته، والرؤية البصرية للذات العلية؛ لا تنضوي تحت ما يُكْفَرُ به الأشاعرة غيرهم.

وقد أحكم الأشاعرة مسألة التكفير بضابط دقيق يحفظ الأمة من أمواج فتنة التكفير المتلاطمة إذا هبت رياح العصبية والاجتهادات البشرية القاصرة، ويتمثل في تقييد حكم التكفير بشرط الإجماع، فلا يُكْفَرُونَ إلا من أجمعت الأمة على إكفاره، فالتكفير عندهم حكم خطير مقدس لا يخضع للأهواء والأمزجة، وفي ذلك يقول أبو بكر الباقلاني: "وَلَا يُكْفَرُ بقول ولا رأي إلا إذا أجمع المسلمون أنه لا يوجد إلا من كافر، ويقوم دليل على ذلك فَيُكْفَرُ"<sup>(5)</sup>، ويقول أيضاً فيما نقل عنه القاضي عياض المالكي

(1) قد سبق وأن تناولنا هذه المسألة في الفصل الثاني عند مبحث الإجماع عند الأشاعرة.

(2) التفتراني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج2، ص269، 270.

(3) الإيجي، المواقف، ج3، 719.

(4) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص48.

(5) السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف، دط، دت، ج2، ص578. وينظر أيضاً ما قاله ابن الوزير وابن عبد البر في ضرورة حصول إجماع الأمة على التكفير؛ إذ لا يمكن أن يتجاوز إلى ظني (الاختلاف في التكفير) مع وجود اليقين (الاتفاق على الإسلام): ابن الوزير، إثبات الحق على الخلق، ص405. ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج17، ص22. وينظر أيضاً في نفس الكتاب ج23، ص326 وج17، ص14.



(ت:544هـ): "وأما مسائل الوعد والوعيد والرؤية والمخلوق وخلق الأفعال وبقاء الأعراض والتولد وشبهها من الدقائق؛ فالمنع في إكفار المتأولين فيها أوضح؛ إذ ليس في الجهل بشيء منها جهل بالله سبحانه، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل شيئاً منها"<sup>(1)</sup>، ولنا مثال تطبيقي على المسألة أنجزه القرطبي (ت: 671هـ) حينما ذكر اختلاف الفقهاء في تكفير الساحر، وصحح عدم إطلاق القول بتكفيره وعدم إطلاق القول بقتله، قائلاً: "وهذا صحيح، ودماء المسلممين محظورة لا تستباح إلا بيقين ولا يقين مع الاختلاف"<sup>(2)</sup>.

وعند التحقيق؛ ضابطهم يتوافق ويتساق مع قولهم إنه لا تكفير إلا فيما أجمعت عليه الأمة الإسلامية بأسرها - كما أشرنا سابقاً-؛ ذلك أنه إذا كان لا يُقدّم عالمٌ إلى التكفير إلا في المسائل الإجماعية بين الأمة؛ فإنه بالضرورة لا يُكفّر إلا من وقع الإجماع على تكفيره، ووقتئذٍ حتمًا لن يحصل خلاف في التكفير بين العلماء.

ونصوص علماء الأشاعرة في عدم تكفير أرباب التأويل (أهل القبلة) كثيرة؛ منها:

- يقول أبو الحسن الأشعري: "اختلف الناس بعد نبهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم"<sup>(3)</sup>، وقد علق الجرجاني شارح المواقف على عبارة الأشعري بقوله: "وعليه أكثر أصحابنا"<sup>(4)</sup>.

- ما رواه البيهقي عن الأشعري أنه قال لما قرب حضور أجله: "لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات"<sup>(5)</sup>.

- قال عضد الدين الإيجي: "جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة"<sup>(6)</sup>.

- قال النووي: "المذهب الصحيح المختار الذي قاله الأكثرون والمحققون أن الخوارج لا يكفرون كسائر أهل البدع"<sup>(7)</sup>؛ إلا أنه لا يسقط عنهم حكم الفسق لمخالفتهم الحق. وأحكام الإسلام تُطبّق عليهم لتلفظهم

(1) عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، تح: عبده علي كوشك، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، د م ن، ط1، 2013م، ص860، 861.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص48.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص21.

(4) الإيجي، المواقف، ج3، ص565.

(5) البيهقي، السنن الكبرى، ج10، ص349. وقد شهد الذهبي أن شيخه ابن تيمية أيضاً كان يتلفظ بمعاني عبارة الأشعري في أواخر أيامه. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص88.

(6) الإيجي، المواقف، ج3، ص560.

(7) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج2، ص50.

بالشهادتين والتزامهم بأركان الإسلام<sup>(1)</sup>.

- قال القاضي عياض من أئمة المالكية وفق الطريقة الأشعرية في أهل التأويل من الفرق المخالفة: "والصواب ترك إكفارهم"<sup>(2)</sup>، وقال أيضا: "فأكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم"<sup>(3)</sup>، وذكر ابن حبيب - فيما نقله عنه ابن أبي زيد القيرواني - عن مطرف وابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبغ أنهم قالوا في أهل البدع كلهم "إنهم على الإسلام متماسكين به، إلا إنهم ابتدعوا وحرفوا كتاب الله وتأولوه على غير تأويله"<sup>(4)</sup>، ومن المالكية الذين سوغوا تكفير مخالفيهم كالخوارج ابن حبيب<sup>(5)</sup>.

خالف الأكثرية القائلة بعدم تكفير المبتدعين المخالفين المتأولين قلّة من العلماء؛ فقد صرّح الآمدي ببروز ظاهرة التكفير في الوسط الأشعري قائلا: "من أصحابنا من قال بتكفيرهم"<sup>(6)</sup>، وعبد القاهر البغدادي ممن أعلن تكفيره للمعتزلة فقال: "اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب"<sup>(7)</sup> ثم ذكرهم واحدا تلو الآخر آخذا عليهم ما ذهبوا إليه من أقوال عقدية فاسدة، وما تكفيره هو وغيّره من الأشاعرة للمعتزلة - كما علل الإيجي - إلا من قبيل ردود الأفعال والمعارضة بالمثل<sup>(8)</sup>؛ وقال في الخوارج الشراة: "وسائر أصنافهم كفره في السر"<sup>(9)</sup>.

وأخبر ابن حجر الهيثمي عن طائفة من العلماء<sup>(10)</sup> أنها كفرت ابن تيمية لما جلب عليهم من جسمية وجهة وانتقال وأنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر وغير ذلك؛ حيث قال: "حتّى تملأ عليه أهل عصره ففسقوه وبدّعوه؛ بل كفره كثير منهم"<sup>(11)</sup>.

(1) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج12، ص300.

(2) عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، ص860.

(3) عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، ص834.

(4) ابن أبي زيد القيرواني أبو محمد عبد الله، التّوادر والزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م، ج14، ص546.

(5) ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، ج14، ص544.

(6) الآمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، ج5، ص97.

(7) البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، مدرسة الإلهيات - دار الفنون التركية -، تركيا، ط1، 1928م، ص335.

(8) الإيجي، المواقف، ج3، ص560.

(9) البغدادي، أصول الدين، ص333.

(10) ينظر على سبيل المثال تكفير علاء الدين البخاري وأبو بكر التقي الحصني لابن تيمية: السخاوي محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، دت، ج8، ص104 و ج11، ص83.

(11) ابن حجر الهيثمي أحمد بن محمد، الفتاوى الحديثية، دار الفكر، د م ن، دط، دت، ص84.

وقد عاب أبو حامد الغزالي على بعض المتكلمين -دون أن يذكر أسماءهم- الذين استجازوا تكفير العوام؛ بحجة أنهم لم يعرفوا الأدلة الشرعية بالأدلة التي حررها أهل الكلام، واعتبرهم من أشد الناس غلوا وإسرافاً<sup>(1)</sup>.

فهذه بعض النماذج من داخل المدرسة الأشعرية كفرت المخالفين لهم؛ وهي قلة قليلة، ولكن جمهورهم على خلاف ذلك كما رأينا آنفاً؛ قال ابن الجوزي -فيما نُقِلَ عَنْهُ- مقراً بوجود آفة التكفير ومستنكراً لها: "رأيت جماعة من العلماء أقدموا على تكفير المتأولين من أهل القبلة، وإنما ينبغي أن يقطع بالكفر على من خالف إجماع الأمة ولم يحتمل حاله تأويلاً"<sup>(2)</sup>.

هذا وقد عمل أقطاب الفكر الأشعري على قراءة نصوص السلف بقراءة تأويلية تنزيهية عن التكفير، ومن ذلك ما يروى عن الشافعي وأبي حنيفة في تكفير المبتدعة فقالوا إنما أرادوا به كفراً دون كفر، وليس بالكفر المخرج من الملة، وظاهر قولهم عدم تكفير المخالف فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة<sup>(3)</sup>.

وكخلاصة لما سبق نقول: الأشاعرة قد تساموا على وجه الأغلبية (الجمهور) على تكفير الفرق المتأولة مسائل عقديّة، كانوا متأولين بعض النصوص القرآنية، أو ضعفوا مرويات حديثية أو أبطلوها؛ وكانوا ممن لم يتخطوا عتبة إنكار المعلوم من الدين بالضرورة مما أجمعت عليه الأمة الإسلامية قاطبة؛ إلا أنهم يرونهم قد جانبوا الحق المقطوع به بالأدلة النقلية والبراهين العقلية الصحيحة في مقدماتها وتنتائجها، وبذلك فسقوهم وضللوهم وبدعوهم؛ لكونهم هم ملاك الحقيقة؛ وبقيت منهم شذمة قليلة سلكت منهج تكفير بعض الفرق كالمعتزلة والخوارج والمدرسة السلفية (ابن تيمية).

### المطلب الثاني: منهجية المعاملة

بعد أن رأينا في الفرع السابق أن جمهور الأشاعرة لا يرى تكفير مخالفيهم ممن لا ينكرون معلوماً من الدين بالضرورة عند الجميع؛ سيُحْتَمُّ علينا السياق أن نتباحث عن موقف تعاملهم معهم، وهل تباينت آراؤهم في ذلك أو لا؟ خاصة وأن عضد الدين الإيجي قد أنبأنا أن "للفقهاء في معاملتهم خلاف"<sup>(4)</sup> بعد أن حكى اتفاق جمهور المتكلمين على القول بإيمان مخالفيهم وعدم تكفيرهم تكفيراً ملبياً.

(1) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص75.

(2) ابن مفلح، الفروع، ج11، ص338.

(3) ينظر: البيهقي، السنن الكبرى، ج10، ص350. النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج1، ص355. ابن أبي شريف

محمد بن محمد كمال الدين المقدسي، المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، د م ن، ط1،

1899م، ص317.

(4) الإيجي، المواقف، ج3، ص719.

استظهر أبو حامد الغزالي إجماع السلف على الاستنكار على المُتجاوزين للحدود والمُفترفين للبدع، وعلى إظهار عدم الرضى بهم، مع اختلاف طرائقهم وتعبيراتهم في ذلك؛ حيث قال: "وكلهم اتفقوا على إظهار البغض للظلمة والمبتدعة"<sup>(1)</sup>، وَبَيَّنَّ أَنَّ بُغْضَهُمْ لَا يَتَنَافَى مَعَ الْقَوْلِ بِإِسْلَامِهِمْ، فَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحُبِّ مِنْ أَجْلِ إِسْلَامِهِمْ وَمَا فِيهِمْ مِنْ خَيْرٍ وَالْبُغْضِ مِنْ أَجْلِ مَخَالَفَتِهِمْ الشَّرْعِيَّةَ؛ تَمَامًا كَالْوَالِدِ مَعَ وَلَدِهِ الذَّكِيِّ الْخَدُومِ وَلَكِنَّهُ فَاسِقٌ؛ فَيُحِبُّهُ مِنْ وَجْهِ وَيُبْغِضُهُ مِنْ وَجْهِ"<sup>(2)</sup>.

والبغض قد يحادُ عنه في بعض الأحيان لمقاصد وغايات حسنة ليبدل بالإعراض والتجاهل أو بالرحمة والإعانة والتلطف، وذلك رجاء أن يستقيم المنحرف على النهج الشرعي ويتوب من معصيته وبدعته؛ وقد ضح أبو حامد الغزالي دقائق هذه المعالجة النفسية في قوله: "فإننا نعلم أن الذين شربوا الخمر وتعاطوا الفواحش في زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، والصحابة ما كانوا يهجرُونَ بالكلية؛ بل كانوا منقسمين: فيهم إلى من يغلظ القول عليه ويظهر البغض له، وإلى من يعرض عنه ولا يتعرض له، وإلى من ينظر إليه بعين الرحمة ولا يُؤزِّرُ المقاطعة والتباعد، فهذه دقائق دينية تختلف فيها طرق السالكين لطريق الآخرة ويكون عمل كل واحد على ما يقتضيه حاله ووقته"<sup>(3)</sup>.

ومن تمام التفريق في أحوال المبتدعين ونفسياتهم ونياتهم - كما يرى الغزالي -؛ أن يُفَرِّقَ بَيْنَ الدَّاعِي إِلَى بَدْعَتِهِ وَالْعَامِي الْبَسِيطِ؛ فَالْأَوَّلُ بِمَا أَنَّهُ سَبَبٌ لِضَلَالِ الْخَلْقِ وَشَرُّهُ مُتَعَدٌّ إِلَى غَيْرِهِ فَمَسْتَحَبٌ أَنْ يَعْمَلَ عَلَى إِظْهَارِ بَغْضِهِ وَيُحْقِرُ وَيَشْنَعُ عَلَيْهِ، وَلَا يَرْدُ عَلَى تَحِيَّتِهِ فِي الْعَلَانِيَّةِ؛ إِذَا تَرَجَّحَ تَقْيِيحُ بَدْعَتِهِ فِي نَفْسِهِ، وَمَنْ الْأَوَّلَى أَنْ يَكْفَى عَنِ الْإِحْسَانِ إِلَيْهِ، وَتُتْرَكَ مَعُونَتُهُ خَاصَّةً إِذَا كَانَ بِمَرَأَى الْخَلْقِ، وَالثَّانِي فَحَقُّهُ أَنْ يَلَاطِفَ وَيَنْصَحَ وَلَا يَقَابِحَ بِالْتَّغْلِيظِ وَالْإِهَانَةِ، فَإِنْ لَمْ يَنْتَهِجْ فَيُعْرَضُ عَنْهُ كَحَلِّ ثَانٍ<sup>(4)</sup>، وَيَرَى الْغَزَالِي أَيْضًا أَنَّ ذَلِكَ الَّذِي هُوَ مِنْ أَهْلِ الضَّلَالِ، وَلَكِنْ يَتَفَرَّسُ فِيهِ سِمَاتُ الذِّكَاةِ وَالْفُطْنَةِ وَيَتَوَقَّعُ مِنْهُ قَبُولَ الْحَقِّ فَيُجِبُّ التَّلَطُّفَ بِهِ، وَتُتْرَكَ الْمَجَافَاةُ وَالغُلْظَةُ، وَيُدْعَى إِلَى الْإِعْتِقَادِ الصَّحِيحِ "لَا فِي مَعْرِضِ الْحَاجَةِ وَالتَّعَصُّبِ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَزِيدُ فِي دَوَاعِي الضَّلَالِ وَيُهَيِّجُ بَوَاعِثَ التَّمَادِي وَالْإِصْرَارِ"<sup>(5)</sup>.

وأصل هجران أهل المعاصي فيما نقله ابن حجر عن الطبري قصة الثلاثة الذين قاطعهم مجتمع الرسول ﷺ<sup>(6)</sup>، وعبارة النووي في شرحه على مسلم تُنصُّ على أن هجر أهل المعاصي والبدع

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص168. وينظر: الغزالي، المستصفى، ص350.

(2) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص144، 166، 167.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص168.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص169.

(5) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص15.

(6) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج10، ص497.

للاستحباب<sup>(1)</sup>.

ولا يعني هجر المبتدعة عند الأشعريين سلب حقوقهم الإسلامية؛ فقد تعهدوا بكفالة حقوقهم باعتبارهم منتمين إلى زمرة المسلمين - باستثناء البعض كما يتقدم -، قال الخطابي فيما نقله عنه ابن حجر: "أجمع علماء المسلمين على أن الخوارج مع ضلالتهم فرقة من فرق المسلمين، وأجازوا مناكحتهم، وأكل ذبائحهم، وأنهم لا يكفرون ما داموا متمسكين بأصل الإسلام"<sup>(2)</sup>، وقال النووي: "ولم يزل السلف والخلف على الصلاة خلف المعتزلة، وغيرهم، ومناكحتهم، وموارثتهم، وإجراء أحكام المسلمين عليهم"<sup>(3)</sup>، وقال القاضي عياض: "والصواب ترك إكفارهم، والإعراض عن الحتم عليهم بالخسران، وإجراء حكم الإسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم"<sup>(4)</sup>، فهذه نصوص لأئمة الأشاعرة تضمن للمسلم المخالف في العقيدة حقوقه الدينية المشروعة كان خارجيا أو معتزليا أو غير ذلك.

وفيما يخص شهادة المبتدع فقد شد مالك وطائفة من أصحابه عن كثير من أهل الفقه برفضها وإسقاطها والقبح فيها<sup>(5)</sup>، وأما الشافعية فقبلوها من جميع المبتدعة من أهل القبلة<sup>(6)</sup>.

وقد وُجِدَ من نَقَضَ منظومة حقوق المسلم على المسلم في الوسط الأشعري؛ فهذا عبد القاهر البغدادي يقول: "وإن كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرفضة الإمامية... فهو من الأمة في بعض الأحكام؛ وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين، وفي ألا يمنع حظه من الفيء والغنيمة إن غزا مع المسلمين، وفي ألا يمنع من الصلاة في المساجد، وليس من الأمة في أحكام سواها؛ وذلك ألا تجوز الصلاة عليه، ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته، ولا نكاحه لامرأة سنية، ولا يحل للسني أن يتزوج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم"<sup>(7)</sup>، وربما تفريراته تلك نابعة عن نظرتة التكفيرية للخوارج والمعتزلة كما أسلفنا سابقا، وقد بالغ به الأمر أيضا إلى أن يصدر إجماع أصحابه من الأشاعرة في أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة،

(1) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 17، ص 100.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج 12، ص 300.

(3) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج 1، ص 355.

(4) عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، ص 860.

(5) ابن عبد البر، الاستذكار، تح: سالم محمد عطاء ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م، ج 8، ص 268.

(6) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج 11، ص 240.

(7) البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 11.

ويعلن اختلافهم في ميراث السنّي منهم<sup>(1)</sup>.

وأهل الابتداع على غرار الاعتداد بإسلامهم وإعطاء حقوقهم الكاملة عند الأشاعرة، قد سلكوا فيهم طريقة التعزير والعقوبة الردعية لإفادة زجرهم وكفهم عن ضلالهم العقدي، وسيورد الباحث ما ذكره -على سبيل الاختصار- في هذا الباب مع تقييد الفروقات الموجودة بين المذاهب الفقهية؛ وسأكتفي بالمالكية والشافعية.

### المذهب المالكي:

قال القاضي عياض مُقَرَّرًا مذهب مالك وأصحابه: "ولم يختلفوا في قتالهم -أهل البدع- إذا تحيزوا فئة، وأنهم يستتابون، فإن تابوا وإلا قُتِلُوا"<sup>(2)</sup>، ومما يدل على ذلك ما ذكره ابن حبيب<sup>(3)</sup> -فيما نقله عنه ابن أبي زيد القيرواني- عن مطرف وابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبح أنهم "قالوا في أهل الأهواء من أهل البدع كلها: القدريّة والإباضية والحرورية والمرجئة وجميع أهل الأهواء إنهم على الإسلام متمسكين به؛ إلا إنهم ابتدعوا وحرفوا كتاب الله وتأولوه على غير تأويله، إنهم يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا"<sup>(4)</sup>.

وقال سحنون -فيما نقله عنه ابن أبي زيد القيرواني- معلقا على رأي مالك في استتابة أهل الأهواء فإن تابوا وإلا قتلوا: "إنما تأويل قول مالك في ذلك فيمن يأتون بدارهم ويدعون إلى بدعتهم"<sup>(5)</sup>، وقال أيضا في المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء: "إن كل كافة استكفت ودعت إلى بدعتها فليقتلوا، وكذلك كل كافة استكفت معصية أو منع حق؛ فليقاتلهم الإمام حتى يظهر عليهم سلطان الحق ويُقَامَ فيهم"<sup>(6)</sup>، فالفرق المبتدعة عند المالكية -على حسب ما تقدم- إذا تحيزت فئة وتشكلت في جماعة ظاهرة ودعت إلى بدعتها؛ فإنها تستتاب في رأيها العقدي المنحرف وإلا قاتلها الإمام.

وذكر ابن عبد البر أن القاضي إسماعيل بن إسحاق<sup>(7)</sup> روى عن أبي ثابت عن ابن القاسم أن مالكا

(1) البغدادي، أصول الدين، ص341.

(2) عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، ص834.

(3) هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمى، ولد في حياة الإمام مالك بعد السبعين ومائة، فقيه مالكي أندلسي، حمل عن: عبد الملك بن الماجشون، ومطرف بن عبد الله اليساري، وأسد بن موسى السنة، وأصبع بن الفرّج، من مصنفاته: كتاب 'الواضحة'، وكتاب 'الجامع'، وكتاب 'فضائل الصحابة'، وكتاب 'غريب الحديث'، وكتاب 'حروب الإسلام'. توفي سنة 238هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص102.

(4) ابن أبي زيد القيرواني، التّوادر والتّزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، ج14، ص546.

(5) ابن أبي زيد القيرواني، التّوادر والتّزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، ج14، ص525.

(6) ابن أبي زيد القيرواني، التّوادر والتّزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، ج14، ص542.

(7) هو إسماعيل بن إسحاق بن حماد الجهضمي الأزدي البصري ثم البغدادي المالكي ولد سنة 200هـ، من أعلام مذهب مالك بالعراق، قيل إنه بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق. من مصنفاته: كتاب في الفرائض، وشواهد الموطأ كتاب عظيم،

يرى "استتابة الإباضية والقدرية فإن تابوا وإلا قتلوا"، وقال القاضي لأبي ثابت: "هذا رأي مالك في هؤلاء حسب؟ بل في كل أهل البدع"، وأتبع القاضي بقوله: "وإنما رأى مالك ذلك فيهم؛ لإفسادهم في الأرض، وهم أعظم إفسادا من المحاربين؛ لأن إفساد الدين أعظم من إفساد المال، لا أنهم كفار"، ثم قال ابن عبد البر: "فهذا مالك يريق دماء هؤلاء وليسوا عنده كفارا"<sup>(1)</sup>، فاستتابة أهل البدع وقتلهم حين إصرارهم عند مالك ليس دفعا لبغيهم واعتدائهم وشهرهم السلاح على المسلمين كما يمكن أن يكون الباغي والمحارب؛ بل لأجل آرائهم وتأويلاتهم الفاسدة المبتدعة.

وقد نص ابن عبد البر على ترك الشافعية والحنفية استتابة الخوارج المتأولين ما لم يعتدوا خلافا للمالكية في قوله: "هذا قول عامة الفقهاء الذين يرون قتلهم واستتابتهم، ومنهم من يقول لا يُتَعَرَّضُ لهم باستتابة ولا غيرها ما استتروا ولم يبغوا ويحاربوا، وهذا مذهب الشافعي وأبي حنيفة وأصحابهما وجمهور أهل الفقه وكثير من أهل الحديث"<sup>(2)</sup>، وقد وافقه ابن قدامة في تقريره لرأي أبي حنيفة والشافعي؛ حيث قال: "وإذا أظهر قوم رأي الخوارج، مثل تكفير من ارتكب كبيرة، وترك الجماعة واستحلال دماء المسلمين وأموالهم، إلا أنهم لم يخرجوا عن قبضة الإمام، ولم يسفكوا الدم الحرام، فحكى القاضي عن أبي بكر، أنه لا يحل بذلك قتلهم ولا قتالهم، وهذا قول أبي حنيفة، والشافعي، وجمهور أهل الفقه"<sup>(3)</sup>.

وأجاب سحنون عمن كان من أهل البدع بين الأظهر وفي جماعة أهل السنة بأنه "لا يقتل، وإنما الشأن فيه أن يضرب مرة بعد أخرى، ويجبس وينهى الناس عنه أن يجالسوه وأن يسلموا عليه؛ تأديبا له، ولا يبلغ به القتل"، ثم استدل على رأيه بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع صبيغ<sup>(4)</sup>، ويرى ابن رشد (الجد) (ت: 520هـ) أن المبتدع الخارج عن الحق المستهل ببدعته يستتاب، "فإن تاب وإلا ضرب أبدا حتى يتوب كما

وكتاب الاحتجاج بالقرآن، وكتاب الأصول، وكتاب الشفاعة. توفي سنة 282هـ، أو 284هـ. محمد مخلوف، شجرة النور

الزكية في طبقات المالكية، ج1، ص97، 98.

(1) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج4، ص238.

(2) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج23، ص338.

(3) ابن قدامة، المغني، ج8، ص530.

(4) ابن رشد القرطبي (الجد) محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: محمد حجي

وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1988م، ج16، ص410. هو صبيغ بن شريك بن المنذر بن قطن بن قشع

بن عسل بن عمرو بن يربوع التميمي؛ ومن قال صبيغ بن عسل فقد نسبه إلى جده الأعلى، سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن

المتشابه. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، تبصير المنتبه بتحريف المشتبه، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت،

دط، دت، ج3، ص954.

فعل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ المتهم في اعتقاده<sup>(1)</sup>. ففي نص سحنون وابن رشد تأكيد جازم بأن المبتدع يعاقب ويعزر بما دون القتل، وأما هدر دمه فلا.

وذهب القاضي عياض أن مالكا وأصحابه "اختلفوا في المنفرد منهم -أي أهل البدع-، فأكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم وترك قتلهم، والمبالغة في عقوبتهم، وإطالة سجنهم، حتى يظهر إقلاعهم وتستبين توبتهم"<sup>(2)</sup>. فنلاحظ أنهم جعلوا وسيلة ردع المبتدع إذا كان منفردا بما دون القتل.

ومن النماذج التطبيقية الواردة عند المالكية في استتابة المبتدع وزجره بما دون القتل، أن "من أنكر فتنة القبر وسؤال الملكين مبتدعٌ ويؤدَّبُ، فإن أصرَّ على إنكاره لا يجوز قتله ويضرب أدباً"<sup>(3)</sup>.

إلا أن ابن فرحون (ت: 799هـ) من المالكية خالف سابقه وأصدر جواز قتله؛ فقال: "وأما الداعية إلى البدعة المفرقة لجماعة المسلمين فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل"<sup>(4)</sup>، وكذلك الشاطبي صرح بالقتل؛ حيث قال: "فإن فرقة النجاة وهم أهل السنة مأمورون بعداوة أهل البدع، والتشريد بهم، والتنكيل بمن انحاش إلى جهتهم بالقتل فما دونه"<sup>(5)</sup>.

ولعل ما ذهبوا إليه لاستنادهم على القول المأثور عن الإمام مالك، فقد نقل الباجي (ت: 474هـ) قولاً للمالك يرى فيه أن توبة القدري "تركه ما هو عليه، ومن لم يتب قُتِل"<sup>(6)</sup>.

فالمبتدعة إذا كانوا بين أظهر الجماعة عند أكثر المالكية يعزرون بعقوبات لا ترتقي إلى القتل، والسيرة فيهم ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع صبيغ، وخالفهم في ذلك ابن فرحون والشاطبي.

وفي فتاوى المالكية ما يؤكد على هذه المنهجية في التعامل مع المبتدعة، فقد "سئل اللخمي (ت: 478) عن قوم من الإباضية انحلوا مذهب الوهبية وسكنوا بين أظهر المسلمين مدة من السنين، فلما كان الآن أظهروا مذهبهم وأعلنوه وبنوا مسجداً يجتمعون فيه بخلق الغرابية، يظهر مذهبهم في بلدة فيها

(1) ابن رشد القرطبي (الجد) محمد بن أحمد، مسائل أبي الوليد، تح: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993م، ج2، ص838.

(2) عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، ص834، 835.

(3) النفراوي أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، د م ن، دط، 1995م، ج1، ص99. وينظر أيضاً: العدوي علي بن أحمد، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، دط، 1994م، ج1، ص107.

(4) ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، د م ن، ط1، 1986م، ج2، ص297.

(5) الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص158.

(6) الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1914م، ج7، ص207.



أسست السنة، وصار الغرباء من كل الجهة يأتون إليهم بالأطعمة، وتبسط عندهم الضيافات، وقيمون عندهم الأيام الكثيرة، ويصلون الأعياد في مصلى بالقرب من أهل السنة، فما ترى فيمن كان بهذه الصفة؟ هل يجب على من بسط الله يده في البلدة ومكنه منعهم مما أظهروه واستتابتهم وسجنهم وضربهم إن لم يمتنعوا من ذلك؟ فأجاب: إذا أظهر هؤلاء القوم الذين ذكرت مذهبهم وأعلنوه وابتنوا مسجداً يجتمعون فيه وصلوا العيد بناحية من المسلمين بجماعة، فهذا باب عظيم يخشى منه أن تشتد وطأتهم ويفسدون على الناس دينهم، وتميل الجهلة ومن لا تمييز عنده إليهم، فواجب على من بسط الله قدرته أن يثنيهم مما هم عليه، فإن لم يرجعوا ضربوا وسجنوا وبالغ في ضربهم، فإن أقاموا على ما هم عليه فقد اختلف في قتلهم. وقال ابن حبيب: فمن تاب منهم يترك إلا أن تكون لهم جماعة في موضع يلحقون إليه، فلا يترك هذا وإن تاب، ويسجن حتى تتفرق جماعتهم خيفة أن يلحق بهم، وأرى أن يشهر فساد ما يعتقدون لئلا يلبسون على أحد ولئلا يسكن في قلب أحد من ضلالتهم شيء، وهم أشد في كيد الدين من اليهود والنصارى؛ لأن هذين المذاهبين، أعني اليهود والنصارى، قد عرف الناس أنهم كفار، ولا يلبس على الناس أمرهم، ولا يخشى على المسلمين أن يظنوا أن عندهم حقاً. وهؤلاء يقولون نحن مسلمون، ويقرؤون القرآن ويخالفون مضمونه، ويقولون نؤمن بمحمد، ويتحدثون بالأحاديث التي تؤدي عنه، وأما هدم المسجد الذي بنوا فحق، وجميع ما يتألفون فيه كذلك، وأيضاً فإنما يقصد به الضرر<sup>(1)</sup>.

(1) الونشريسي أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تح: محمد حجي

وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، دت، ج2، ص446، 447.

"وَسُئِلَ أَبُو الْقَاسِمِ السِّيُورِيُّ (ت: 460هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ قَوْمٍ مِنَ الْإِبَاضِيَّةِ تَمَسَّكُوا بِمَذْهَبِ الْوَهْبِيَّةِ<sup>(1)</sup>، وَهُمْ طَائِفَةٌ مِنَ الرَّافِضَةِ بِالْمَغْرِبِ، وَسَكَنُوا بَيْنَ أَطْرَافِ الْمُسْلِمِينَ يَظْهَرُونَ بِدَعْوَتِهِمْ، فَاسْتَوْلَى الْآنَ عَلَى الْبَلَدِ مِنْ أَعْمَدِ ذِكْرِهِمْ وَغَلَبَ عَلَيْهِمْ، فَأَرَادُوا الْآنَ هَدْمَ مَسْجِدِ كَانُوا يَصِلُونَ فِيهِ وَفَسَخَ أَنْكَحَتِهِمْ الْمُتَقَدِّمَةُ؛ لِأَنَّ الرَّجُلَ الْوَهْبِيَّ كَانَ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ الْمَالِكِيَّةَ لِتَقْوَى شَوْكَتِهِ بِمَصَاهِرَةِ أَهْلِ السَّنَةِ، وَأَرَادَ هَذَا الْمُتَوَلِّيَ سَجْنَهُمْ وَضَرْبَهُمْ حَتَّى يَرْجِعُوا إِلَى مَذْهَبِ مَالِكٍ، فَهَلْ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا؟ فَأَجَابَ: أَمَا هَدْمَ الْمَسْجِدِ الَّذِي كَانُوا يَصِلُونَ فِيهِ فَلَا؛ لَكِنْ يَخْلَى مِنْهُمْ وَيَعْمُرُ بِأَهْلِ السَّنَةِ، وَيَمْنَعُ الْغَرَابَةَ مِنَ الدَّخُولِ إِلَيْهِمْ وَالتَّصَرُّفِ عِنْدَهُمْ، وَمَنْعَهُمْ مِنْ ذَلِكَ عَيْنَ الْحَقِّ وَالصَّوَابِ، وَالنِّكَاحِ الَّذِي أَحْدَثُوا مِنْ نِسَائِنَا يَفْسَخُ، وَسَجْنَهُمْ وَضَرْبَهُمْ إِنْ لَمْ يَتَوَبُوا مِنَ الْأَمْرِ الْحَقِّ، وَيُرَدُّونَ إِلَى مَذَاهِبِ أَهْلِ السَّنَةِ، وَمَنْ قَدَّرَ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فَيَلْزِمُهُ فَعَلَ ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ قَدْرَتُهُ ظَاهِرَةً، وَلَا يَتْرَكُونَ يَخَالِطُونَ النَّاسَ، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ"<sup>(2)</sup>.

### المذهب الشافعي:

ينص الشافعي على أن المقالات الفاسدة المبتدعة ليس فيها موجبا شرعيا لاستتابة معتنقيها وقتلهم إذا أصروا عليها؛ ذلك لأنهم مسلمون متأولون، ودماءهم وأمواهم وأعراضهم حرام، وقد بين ذلك ممثلا بالخوارج في قوله: "ولو أن قوما أظهروا رأي الخوارج، وتجنّبوا جماعات الناس وكفروهم، لم يحلل بذلك قتالهم؛ لأنهم على حرمة الإيمان، لم يصيروا إلى الحال التي أمر الله ﷻ بقتالهم فيها"<sup>(3)</sup>، فالفرقة المخالفة المتأولة إذا لا تُقتل على رأيها العقدي المجانب للحق<sup>(4)</sup>.

وقال النووي: "قال الشافعي وجماهير الأصحاب رضي الله عنهم: لو أظهر قوم رأي الخوارج، وتجنّبوا الجماعات، وكفروا الإمام ومن معه، فإن لم يُقاتلوا وكانوا في قبضة الإمام؛ لم يُقتلوا ولم يُقاتلوا"<sup>(5)</sup>، وذكر ابن

(1) نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبي، ولد بعمان من قبيلة الأزدي، وأدرك الرسول ﷺ؛ إذ كان في وفد عمان الذي توجه إلى المدينة عام 9هـ لإعلان إسلام عمان وقبائله، كان في صف علي كرم الله وجهه في حربه لمعاوية، ومن رفض فكرة التحكيم جملة وتفصيلا، وفي حروراء أسندوا له الإمامة وبويع وقال كلمته التي ذكرها الجاحظ: "فوالله ما أخذتها رغبة في الدنيا ولا أذعها فرقا من الموت"، وفي مقتلة النهروان حصدت رؤوس المحكمة وقطعت يد عبد الله بن وهب ثم رجله ثم طعن في بطنه ثم احتز رأسه وحمل إلى علي كرم الله وجهه. توفي 38هـ. تنسب الإباضية إلى عبد الله بن وهب وكل من خرج أو انشق عن الإباضية الأم اتخذ لنفسه اسما أو أطلق عليه اسم كالنكارية أو الخلفية أو النفاثية وغيرها وكلها قد انقرضت وبقيت الإباضية الوهبية. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص293.

(2) الونشريسي، المعيار المغرب، ج2، ص445، 446.

(3) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، دط، 1990م، ج4، ص229.

(4) ولمزيد من التدقيق في المسألة؛ يُنظر: العمراني يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تح: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م، ج12، ص36 فقد عنوانها ب: لا يُقاتل الخوارج على رأيهم.

(5) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج10، ص51.

حجر بناءً على القول بعدم تكفير الخوارج - وهو قول الأصوليين والمتكلمين - أنه "يُسَلِّكُ بِهْمَ مَسَلِّكَ أَهْلَ الْبَغْيِ إِذَا شَقُوا الْعَصَا وَنَصَبُوا الْحَرْبَ"<sup>(1)</sup>، وعبد القاهر البغدادي على الرغم من تكفيره للخوارج سراً - كما تقدم آنفاً - قال: "ولكن لا يُتَعَرَّضُ لَهُمْ مَا لَمْ يَتَعَرَّضُوا لِلْمُسْلِمِينَ"<sup>(2)</sup>.

فنستنتج أن المذهب الشافعي لا يقر باستتابة المبتدعة المتأولين المسالمين، وبملاحقتهم بالسلاح إن أصروا، وإنما يدعهم لحالهم؛ لأنهم مؤمنون.

وأما على مستوى الأشخاص المبتدعين إذا كانوا تحت سلطة الإمام، فقد كلفه الجويني بتعزيز الداعية إلى بدعته بتدابير سلمية وردعية حفاظاً على الدين وحرصاً على رعيته من الافتتان والانزلاق الفكري، وإن لم تفلح إجراءاته العقابية أمره بأن يطيل حبسه ويحاصر نفسه، ونبهه إلى أن ذلك "مسلكُ السداد، ومنهج الرشاد والاقتصاد، وما عداه سرف ومجازة حد، وغُلُوٌّ وَعُتُوٌّ"<sup>(3)</sup>، مما يدل أن القتل غير جائز، فلو كان مباحاً في حقه لأرشدته إليه بعد عقوبة الحبس.

ولأبي حامد الغزالي ثلاثة نصوص هامة يبرز فيها مسألة التعامل مع المبتدع بوضوح؛ وهي:

- "ولو خالفه (أي الحق القطعي) لوجب تفسيقه، وتأثيره، ونسبته إلى البدعة، والضلال، ولوجب منعه من الفتوى، ومنع العامة من تقليده، هذا أقل ما يجب فيه إن لم يجب قتله، وقد قال به قوم، وإن كنا لا نراه"<sup>(4)</sup>.

في نصه تقرير بإيجاب منع المبتدع من مهمة الفتوى، ونهي الناس عن اتباعه، وهذا كحد أدنى؛ والمفهوم أنه يجوز أن يعزر بعقوبة أغلظ وأقسى؛ لكن دون أن ترقى إلى القتل والتصفية النهائية، وهذا ما يرى أصحابه من الشافعية.

- "فإن قال قائل: إذا نبغ بين أظهر العوام نابغة من المبتدعة، وكان يدعوهم إلى الضلالات والأهواء الباطلة، والبدع التي لا يكفر بمثلها؛ وكان لا يرعوي بالزجر، ولا يندفع شره إلا بالقتل؛ فهل ترون حسم مادة فساده بقتله، اتباعاً للمصلحة؟ قلنا: لا سبيل إلى قتله بحال..."<sup>(5)</sup>.

في كلامه امتناع صريح كلي عن قتل المبتدع الداعية، ولو ادعت المصلحة في ذلك.

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج12، ص301.

(2) البغدادي، أصول الدين، ص333.

(3) الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، تح: عبد العظيم الديب، مكتبة الحرمين، د م ن، ط2، 1981م، ص227-229.

(4) الغزالي، المستصفى، ص288.

(5) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971م، ص224.

- "طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة؛ فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه إلا السوط والسيف"<sup>(1)</sup>.  
نص الغزالي على أن المبتدع الذي غلب على طبعه الغلظة والجفاء، واتصف بنقص الكفاءة العقلية، وشب على التقليد ولم يعرف إلى النظر سبيلا فدواؤه أن يعزر بالسوط والسيف.  
وإنما الذي يلاحظه الباحث أن الضرب بالسوط لا إشكال فيه؛ لكونه نوعا من التعزير بما دون القتل، ولا يتعارض مع رأيه في النصين السابقين؛ لكن إقامة السياف عليه تتنافى وتتعارض. وتأويل ذلك في احتماليين - في تقدير الباحث -:

- إمكانية حصول تطور في موقف الغزالي تجاه المبتدع الداعية إلى بدعته.

- لعله أراد بالسياف التهويل والتهديد دون تحقيق الفعل.

والأولى - في نظر الباحث - إعمال ما صرح به أبو حامد الغزالي في مصدره المختلفين، ويتأكد ذلك بالقرينة التي تضمنها النص الأول "وإن كنا لا نراه"، فقد أتت بصيغة ضمير المتكلم الجمعي، ولعله قصد بذلك مذهب الشافعية.

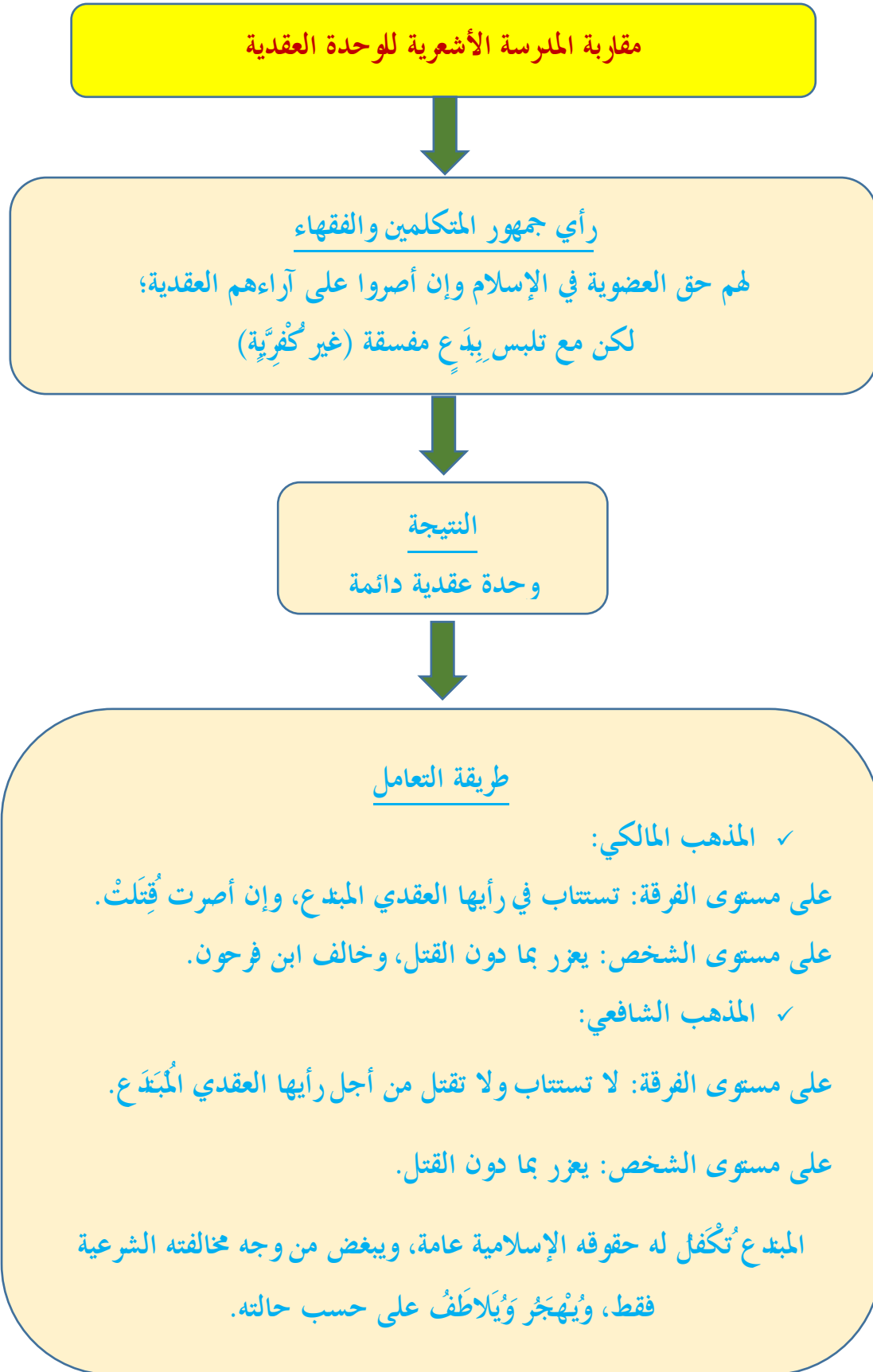
ووجدنا الماوردي (ت: 450هـ) من فقهاء الشافعية في تحديده لمسؤوليات الخليفة قد أناط له مهمة حفظ الدين على أصوله المستقرة، "فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود"<sup>(2)</sup>، فالملاحظ عليه أنه لم يحدد له نوع العقوبة التعزيرية بل تركه على الاختيار.

فالمبتدع المخالف للحق القطعي والداعي إليه عند الشافعية - على حسب ما تقدم - يخول للإمام أن يعزره بما شاء من العقوبات؛ لكن دون أن يصل به إلى إهدار دمه.

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص14.

(2) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، دط، ص40.

سنختم هذا المبحث بمخطط توضيحي ملخص لما سبق من الأفكار:



## المبحث الثالث: مقاربة المدرسة الإباضية

## المطلب الأول: الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة

اعتقد أصحاب المدرسة الإباضية في المخطئين من أهل التأويل المقرين بالتنزيل؛ ممن دانوا وقطعوا وجزموا في مسائل خالفوا فيها المقطوع من كتاب الله ﷺ بأنهم موحدون من أهل القبلة ما لم يكونوا رادين منكرين للمنصوص المُنزَّل دون تأويل؛ ولكنهم على فعّالٍ توصفُ "بالضلالة والكُفْر"؛ والكفر الذين ينسبونهم إليه لا كفر الشرك المخرج من الملة، بل إلى كفر النعمة المرادف للفسوق والمعصية؛ وكلها أسماء تدل على المخالفة الشرعية ومصادمة الحق القطعي في المنظور الإباضي<sup>(1)</sup>.

وأما التأويل الذي يحجم به الإباضية عن تكفير أهل القبلة لا يشترطون فيه أن يكون مما تستسيغه العقول، وله وجهٌ في اللسان العربي، بل يقبلونه منهم "وإن كان أوهى من نسج العنكبوت"<sup>(2)</sup>، وكذلك "وإن لم يكن لتأويله أساس من الصحة ولا حظ من الصواب"<sup>(3)</sup>، وهذا حفاظاً على حرمة إيمانهم وشعائرهم التعبديّة، وفراراً من خطيئة تكفيرهم وهم مقرون بالتنزيل مستمسكون به غير ناكرين له.

وفي هذا السياق فقد ذكرت كتب السير الإباضية مواقف لعلماء يستنكرون فيها تشريك مخالفينهم

وتكفيرهم؛ منها:

- أفتى هارون بن اليمان<sup>(4)</sup> بتشريك المذهب القائل بأن الآيات التي تضمنت إضافات لله تعالى كالوجه واليد والعين والمحيى والنزول والاستواء تفسر على حقيقتها لا على مجازها من دون تمثيل وتشبيه وتكليف؛ فانبرى له محبوب بن الرحيل<sup>(5)</sup> في رسالتين يرد عليه ويشدد فيها الإنكار؛ وجّه إحداهما إلى

(1) ينظر: أبو عمار عبد الكافي، الموجز، ج2، ص202، 203. علماء وأئمة عمان، السير والجوابات، تح: سيدة إسماعيل كاشف، دار جريدة عمان، سلطنة عمان، ط2، 1989م، ج1، ص314. الثميني، معالم الدين، ج2، ص239. الكندي، بيان الشرع، ج3، ص418.

(2) الخليلي، الحق الدامغ، ص10.

(3) الخليلي، الحق الدامغ، ص11.

(4) هارون بن اليمان، فقيه متكلم إباضي من علماء حضرموت، حي في: 226هـ، عاصر الإمام المهنا بن جيفر حكم (226-237هـ)، له مسائل خالف فيها جمهور الإباضية. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق، ص484.

(5) هو أبو سفيان محبوب بن الرحيل بن سيف بن هبيرة القرشي المخزومي، ولد في أوائل القرن الثاني الهجري، من كبار تلاميذ الربيع بن حبيب وكان ريبباً له، انتقلت إليه زعامة الإباضية في البصرة بعد وفاة وائل بن أيوب، له آثار فقهية كثيرة مبنوثة ضمن كتب الفقه الإباضية. توفي في أواخر القرن الثاني الهجري. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق، ص368، 369.

إباضية عمان وثانيهما إلى إباضية حضرموت<sup>(1)</sup>، "وكان الحق فيها مع محبوب فأخذت به عمان وحضرموت"<sup>(2)</sup>.

- سئل سعيد بن خلفان الخليلي<sup>(3)</sup> هل يحكم بالشرك على من أقر النصوص الموهمة للتشبيه على حقيقتها متسببًا بالبلكفة؟ فأجاب بالمنع، ومما نصح به السائل: "إياك ثم إياك أن تعجل بالحكم على أهل القبلة بالإشراك من قبل معرفة بأصوله، فإنه موضع الهلاك والإهلاك"<sup>(4)</sup>.

وقد عبر عبد الله بن إباض<sup>(5)</sup> عن موقفه تجاه الفرق المخالفة له في التوجه العقدي كالخوارج بقوله: "لا نقول فيمن خالفنا إنه مشرك؛ لأن معهم التوحيد والإقرار بالكتاب والرسول، وإنما هم كفار للنعم"<sup>(6)</sup>، فهو يُقَدِّمُ بشكل وجيز أن المسلمين ينصهرون جميعا في بوتقة الإسلام، ولا تُؤثِّرُ خلافاتهم العقدية على رابطتهم الدينية المتينة.

وإن مما يجلي لنا الموقف العقدي للإباضية من الآخر المذهبي مقولة قائد الإباضية أبي حمزة المختار بن عوف السليمي<sup>(7)</sup> الثائر على السياسة الأموية والفكر الخارجي، في خطبته الملقاة على منبر رسول الله ﷺ،

(1) ينظر نص الرسالتين: علماء وأئمة عمان، السير والجوابات، ج1، ص273-321.

(2) السالمي عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، 1997م، ج1، ص156.

(3) هو سعيد بن خلفان بن أحمد بن صالح الخليلي الخروصي، ولد سنة 1816م، أحد أشهر علماء القرن الثالث عشر الهجري في المستوى العلمي الديني والسياسي الوطني، لقب بـ: المُحَقِّق لشهرته بتحقيق المسائل وتأصيلها، قام بإعادة الإمامة في القطر العماني ونصب هو وجماعته الإمام عزان بن قيس، له مؤلفات جمع فيها بين الشعر والعلم فأطلق عليه أشهر العلماء وأعلم الشعراء، من مصنفاته: تمهيد قواعد الإيمان، النواميس الرحمانية في تسهيل الطرق إلى العلوم الربانية وقد تأثر فيه بأبي حامد الغزالي، السيف المذكور في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. توفي مع ابنه بدسياسة استعمارية في ظروف غامضة سنة 1278هـ. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص187، 188.

(4) الخليلي سعيد بن خلفان، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارذ مسائل الأحكام والأديان، ج1، ص448.

(5) سبقت ترجمته.

(6) ابن عبد ربه أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1984م، ج1، 186، 187.

(7) هو المختار بن عوف الشاري أبو حمزة، من أعلام تابعي التابعين، ولد بقرية مجز بعمان، وانتقل إلى البصرة فأخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، أرسله طالب الحق لمواجهة الأمويين في عقر دارهم بالشام ولقتال مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، ومر بمكة فدخلها يوم عرفة سنة 129هـ، ثم دخل المدينة فقاتله جند بني أمية في قديد، فقاتلهم ودخلها وهرب منها عاملها الأموي عبد الواحد بن سليمان، وظل أبو حمزة قرابة 13 شهرا في المدينة محاربا بارعا وعادلا ورعا، اعترف له أهلها بالصلاح والعدل، وخطب على منبر رسول الله ﷺ خطبة قال عنها الإمام مالك بن أنس: خطبنا أبو حمزة المختار بن عوف خطبة حيرت المبصر وردت المرتاب. قاتله مروان بن محمد بجيش تحت قيادة عبد الملك بن محمد السعدي، فاستشهد ولقي أكثر من معه حتفه سنة 130هـ. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، ص435، 436.

والتي توجه بها إلى أهل المدينة؛ وهي: "الناس منا ونحن منهم؛ إلا ثلاثة: مشركا عابد وثن، أو كافرا من أهل الكتاب، أو إماما جائرا"<sup>(1)</sup>، فقد أظهرت المقولة أن الناس ولو تمذهبوا بمذاهب شتى وخالف بعضهم بعضا في مسائل الرأي والدين فهم سواسية لا فرق بينهم، باعتبارهم مسلمين من أهل القبلة الواحدة، وتجمعهم رابطة دين الإسلام، ويتبادلون بينهم الحقوق الإسلامية الواجبة عليهم.

وإذا كان الإباضية لم يُكفّرُوا رفاقهم المتأولين المخطئين في الساحة الدينية؛ مهما اشتد الخلاف العقائدي معهم، فالسؤال المطروح بالتبع ما سيرتحم في التعامل معهم؟

### المطلب الثاني: منهجية المعاملة

لعل إن أقدّمَ مَنْ أَلْفَ على سبيل الاختصاص في موقف الإباضية من المخالف الديني والمخالف المذهبي سالم بن ذكوان الهلالي<sup>(2)</sup>، فقد حرر وثيقة<sup>(3)</sup> سياسية دستورية يُبيّنُ فيها المعالم الشرعية في معاملة المسلمين وغير المسلمين؛ ومما جاء فيها<sup>(4)</sup>:

- "ونؤدي الأمانة إلى من استأمننا عليها من الناس كلهم من قومنا أو غيرهم"
- "ونرد على أهل الذمة إن استطعنا الذي يأخذونهم به من الظلم من قومنا أو من غيرهم"
- "وننجير من استجارنا من قومنا ومن غيرهم"
- "ونزى مناكحة قومنا وموارثتهم لا تحرم علينا ما داموا يستقبلون قبلتنا"
- "ولا نرى أن نقذف أحدا ممن يستقبل قبلتنا"

(1) الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين، كتاب الأغاني، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار الثقافة، بيروت، ط5، 1981م، مج23، ص132.

(2) هو سالم بن ذكوان الهلالي، أحد علماء عمان، حي في 101هـ، عاصر الإمام جابر بن زيد وكانت بينهما مكاتبات ولعله جرى بينهما لقاء، وهو أحد أفراد الوفد الإباضي الذي زار الخليفة الخامس الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز للتشاور مع في أمور الأمة الإسلامية؛ منها: قطع عادة سب عليّ على المنابر. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية -قسم المشرق-، ص165.

(3) يقول الباحث خميس العدوي في كتابه رؤية تاريخية: "الرسالة مخطوطة ضمن كتاب (السير الإباضية) وتقع في ثلاث وعشرين صفحة من القطع الكبير، من الصفحة 83 إلى الصفحة 105 من المخطوطة، وجاء تسميتها بسيرة سالم بن ذكوان... وهي تعد وثيقة سياسية وفكرية لتحديد الموقف من الآخرين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين". وقد اشتغل عليها الباحث وقدم عليها قراءة؛ كبحث مقدم إلى المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر وسماه: "قراءة في رسالة سالم بن ذكوان". ينظر: العدوي خميس بن راشد، رؤية تاريخية، المكتب الفني للأجيال، سلطنة عمان، ط1، 2003م، ص41-67. وينظر أيضا: العدوي خميس بن راشد، قراءة في رسالة سالم بن ذكوان، التفاهم بين المذاهب الإسلامية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (ملتقى دولي)، 27 مارس 2002م، الجزائر، ص53-89.

(4) النصوص المختارة من رسالة سالم بن ذكوان في المتن نقلتها حرفيا من: خميس العدوي، رؤية تاريخية، ص63، 64، 66.



- "ولا نرى انتحال الهجرة من دار قومنا كهجرة النبي وأصحابه من دار قومهم"  
 - "لا يقتلون ذرية قومهم، ولا يستحلون فروج نسائهم، ولا يستعرضونهم، ولا يخمسون أموالهم، ولا يقطعون الميراث منهم، ويؤدون الأمانة إليهم وإلى غيرهم، ويوفون بعهودهم ومن غيرهم، ويأمن عندهم الكاف والمعتزل من قومهم".

فهذه نصوص لعالم متقدم جدا تدل على أن المخالف المذهبي المتأول (من قومنا) في المنظور الإباضي يتمتع بكامل حقوقه الإسلامية؛ كأداء الأمانة، والدفاع عنه إن ظلم في حقه، والإجارة، والمناكحة، والموارثة، وتحريم قذفه، والاعتراف بحكومات مخالفيهم والعيش تحت سلطتهم، ولا يعتدى عليه أبدا كقتل الذرية أو استحلال فروج النساء أو الاستعراض بالقتل لمجرد المخالفة في الاعتقاد، وغيرها.

وعلى شاكلة ابن ذكوان إلى حد كبير - كما رأينا آنفا - كتب عبد الله السالمي - وهو مؤسس آخر إمامات الإباضية في عمان - جملة من المبادئ العقدية والالتزامات التعاملية تجاه الآخر المذهبي وسماها بـ: "عقيدة عمان"؛ ومما جاء فيها<sup>(1)</sup>:

- "ولا نرى الفتك بقومنا ولا قتلهم في السر وإن كانوا ضاللا؛ لأن الله لم يأمر به في كتابه ولم يفعله أحد من المسلمين ممن كان بمكة بأحد من المشركين، فكيف نفعله نحن بأهل القبلة؟"

- "ونرى أن مناكحة قومنا وموارثتهم لا تحرم علينا ما داموا يستقبلون قبلتنا؛ لأن المسلمين قد كانوا يناكحون المنافقين ويوارثونهم، ويظهر من المنافقين من المعاصي أكثر مما يظهر اليوم من كثير من قومنا"

ونظم السالمي أبياتا شعرية لخص فيها رؤية الإباضية نحو طوائف الأمة التي زاغت عن الحق وجانبت الحقيقة في معتقداتها، وأبدى فيها الشرط الوحيد الذي إذا تلبسوا به قطعوا صلاتهم بهم:

ونحن لا نطالب العبادا فوق شهادتهم اعتقادا  
 فمن أتى بالجملتين قلنا إخواننا وبال حقوق قمنا  
 إلا إذا ما نقضوا المقالا واعتقدوا في دينهم ضاللا  
 قمنا نبين الصواب لهم ونحسب ذلك من حقهم<sup>(2)</sup>

والمراد بنقض المقال حينما يقدر الشخص في "الشهادتين بإنكار ما علم من الدين بالضرورة سواء كان متأولا أو غير متأول"<sup>(3)</sup> وهو ما لا يقبل فيه الخلاف ولا يتصور أن يحصل بين الأمة، وهي مسائل

(1) السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج1، 78، 79.

(2) السالمي عبد الله بن حميد، كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة، منشورات موقع بصيرة الإلكتروني baseera.net، ط1،

2014م، ص26، 27.

(3) الخليلي، فتاوى العقيدة، ج2، ص379.

الجمع عليها بين الأمة قاطبة، وبهذا فمسائل الاختلاف العقدية كالشفاعة لمرتكي الكبائر المصرين عليها والرؤية وبعض مسائل التنزيه فغير معدودة في المعلوم من الدين بالضرورة، وإلا لما اعتبر السالمي مخالفه فيها إخوانا له وما قام بحقوقهم.

وبين السالمي أن من الحقوق التي تكفل له، والتي ربما تضيع جرّاء ربح العصبية والمذهبية؛ مناصرتة والدفاع عنه حال إذا ما اعتدي عليه؛ حيث قال: "فلو رأينا مشركا يستطيل على موحد فاسق وجب علينا أن نناصر الموحد الفاسق ونكون معه على عدو الدين"<sup>(1)</sup>، وأطلق عليه الفاسق على اعتبار خروجه عن الحق ومصادمته له ليس إلا.

وإذا جئنا إلى النشاط الدعوي لمخالفهم وجدنا الأئمة الرستمين في شمال إفريقيا قد أعطوا لهم الحرية التامة ولم يضايقوهم ولم يعزروهم، وقد دل بهذه الشهادة ابن الصغير المالكي<sup>(2)</sup> الذي عاصر هذه الدولة الرستمية وعابن حضارتها؛ حيث قال: "إن من أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم قربه وناظره ألطف مناظرة وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله ذلك"<sup>(3)</sup>، ففعاليات مخالفهم وتحركاتهم العلمية كانت ظاهرة إلى العلن ولم يكن هناك داع لملاحقتهم بعقوبات ردية.

ولكنَّ عبد الله السالمي (آخر أئمة عمان الإباضيين) وجدناه قد سلب لهم حق نشر معتقداتهم وإخراجها إلى العامة؛ حيث قال: "وَيُنْتَرَكُونَ وَمُعْتَقَدَهُمْ؛ لكن يمنعون من الدعوة إليه، ومن إظهاره للعوام مخافة التلبس، فإن لم يمتنعوا عاقبهم الإمام بقدر ما يرى من العقوبة في ذلك"<sup>(4)</sup>، وفي موضع آخر لم يصرح بعقابهم واكتفى بنهيهم وتحذيرهم؛ حيث قال: "وليس على الإمام أن يجبر أهل الخلاف حتى يدخلوا في مذهب أهل الحق إذا أبوا ذلك بسوء اختيارهم، وإنما عليهم أن ينهاهم عن إظهار بدعهم وضلالهم لئلا يضلوا الناس فإن ستروا بدعهم وسع الإمام السكوت عنهم"<sup>(5)</sup>، وهذه وجهة نظر خاصة بالسالمي لا تمت بصلة إلى منهج سلفه.

ووضح يوسف الوارجلاني آلية المعاملة مع المخالفين للمذهب الإباضي في المسائل غير الاجتهادية

(1) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج6، ص210.

(2) ابن الصغير هو مؤرخ الدولة الرستمية كما تسميه وداد القاضي ولا يعرف عنه شيء غير هذا، ويرجح أنه لم يكن من مواليد تيهرت عاصمة الدولة الرستمية، وإنما قصدها في أواخر أيام الإمام أبي اليقظان، ومذهبه على الأغلب شيعي معتدل. وداد القاضي، ابن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية، مجلة الأصالة، عدد45، مطبعة البعث، قسنطينة، 1977م، ص2. ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستمين، تح: محمد ناصر، إبراهيم بحاز، دن، دط، 1985م، ص13.

(3) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستمين، ص102.

(4) السالمي، طلعة الشمس، ج2، ص261.

(5) عبد الله السالمي، العقد الثمين، تح: سالم الحارثي، دن، دط، دت، ج1، ص263.

حالة العزم على بناء الدولة بقوله: "والذي ينبغي لأمر المؤمنين أن يستعمله بينه وبين أهل الخلاف، أن يدعوهم إلى ترك ما به ضلوا، فإن أجابوا اهتدوا، وصاروا إخواننا، ولهم ما لنا وعليهم ما علينا، ونصير وإياهم شرعا واحدا... وإن امتنعوا من ذلك دعوناهم إلى أن نجري عليهم حكم الله تعالى من دفع الحقوق والخضوع لواجب الأحكام، فإن أطاعوا بذلك تركناهم على ما هم عليه، ووجب لهم من الحقوق والأحكام ما يجب لنا وعلينا؛ إلا ما كان من الاستغفار فلا حق لهم فيه، ما داموا متمادين على ما به ضلوا، ووسعنا وإياهم العدل، ولهم حقوقهم من الفيء والغنائم والصدقات على وجوهها، ولهم علينا دفع الظلم عنهم كما يجب لسائر المسلمين، والعدل في الأحكام، والدفاع عنهم، وإن غزوا معنا فلهم سهامهم كما لنا"<sup>(1)</sup>، فالإباضية يقرون بالحرية الدينية لمخالفهم، ولا يُكرهُونهم على ترك معتقداتهم إن لم يقتنعوا بها ولا يلاحقونهم بالاستتابة؛ إلا ما كان من قبيل الدعوة التي هي أحسن والترغيب الخالص من التعنيف والتشديد كما أسلف الوارجلاني، ويُؤفون لهم كامل الحقوق الشرعية؛ باستثناء حق الدعاء لهم بالمغفرة الإلهية؛ لكونهم لا يزالون يخالفون قطعيا من دين الله ﷻ.

وترك الاستغفار<sup>(2)</sup> هو مظهرُ البراءة الشرعية بحكم الظاهر<sup>(3)</sup> لا على الحقيقة عند الإباضية؛ وهو

(1) يوسف الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج3، ص67. وينظر أيضا مزيدا من التأكيد على هذه الرؤية في التعامل مع المخالف حال قيام الدولة الإباضية: إسماعيل الجيطالي، قواعد الإسلام، ج1، ص106، 107.

(2) وأما "الدعاء له بالتوفيق للتوبة وعمل الخير ففي ذلك خلاف، والراجح الجواز". الخليلي، فتاوى العقيدة، ج2، ص289. وترك الاستغفار حكم شرعي قد استنبطوه من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ﴾ [المتحنة: 12]. ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج3، ص153. السالمي، مشارق أنوار العقول، ص448. وفخر الدين الرازي من أهل السنة قد استدلل بآية سورة النور ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ... فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيَعُضَ شَأْنَهُمْ فَأَذَّنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ﴾ [النور: 62] على أن "الفاسق لا يستغفر له الرسول حال كونه فاسقا بل يلعنه ويذمه" ووافقه على ذلك ابن عباد الأصفهاني محمد بن محمود (ت: 653هـ) شارح المحصول للرازي. ينظر: ابن عباد، الكاشف عن المحصول في علم الأصول، مج2، ص237.

(3) بمعنى الحكم بالبراءة حكم دنيوي صرف بمقتضى الظاهر، وأما حكمه على الحقيقة وعلى سبيل القطع في باطنه؛ قامت عليه الحجة أو لم تقم؟ ما هو مآله الأخروي؟ فهذا فمكول إلى ربه، ولا يملك أحدٌ -ولو كان رسولا- مثقال ذرة من العلم الإلهي الغيبي في ذلك. قال ناصر بن جاعد الخروصي -أحد علماء الإباضية-: "إن البراءة لا تكون إلا من الشخص، ولكن ينوي بها أنه يبرأ منه بحكم لا أنه يجعله من أهل النار حقيقة، ولا أنه عدو الله حقيقة؛ أي أنه مات أو سيموت عدواً لله حقيقة". السعدي، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، ج8، ص117. وكذلك الحكم بالبراءة بوجه الظاهر في المسائل القطعية لا تتم إلا بعد إقامة الحجة وإنكارها؛ يقول عبد الله السالمي في منظومته: "ثم استتبه إن يكن منك قبل... ولتبتّر إن لم يرحعن عما عمل". ينظر: السالمي، مشارق أنوار العقول، ص464، 465. فإذا ليس الحكم بالبراءة ينطلي على جميع المخالفين بالجملة؛ بل تطبيقه يكون جزئيا مقيدا بالفرد بعد أن يستفرغ وسعه في الدعوة إلى الله بالحكمة وبالتي هي أحسن.

متبلور عن البغض القلبي للشخص المُعْتَقِدِ شيئاً يتخالف مع الوحي<sup>(1)</sup>؛ إذ لا يسوغ شرعاً أن تُطْلَب المغفرة لمخالف وهم مصمم على معتقد أو سلوك يتصادم مع النص القطعي، وكذلك لا يسوغ له أن يحب رأي مخالفه الاعتقادي ويرضى به وهو يعتبره فسوقاً وهدماً للحق، والله تعالى يقول: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْمُشْرُوقَ وَالْغِصْيَانَ﴾ [الحجرات: 7]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَرَضُوا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 96]<sup>(2)</sup>.

وليس يؤدي بتاتا ترك الحب الأخرى له وكره معتقده إلى الغلظة والتجافي والمقاطعة وزعزعة منظومة حق المسلم على المسلم، ولهذا قال محمد اطفيش (ت: 1914م): "وأنه يكفر - يقصد كفر نعمة؛ أي يعصي - بحب خير الآخرة للمتبرئ والموقوف فيه، ولا بأس بحب خير الدنيا لهما، وقد يفرض حبه كنفقة من تحب نفقته وصلته الرحم وتنجية من تحب تنجيته"<sup>(3)</sup>. وأكد أيضا على أن حقوق المسلم على المسلم الست انطلاقاً المروية عن النبي ﷺ<sup>(4)</sup> لا ترفع بثبوت البراءة، فقال: "وَجَدْنَا السُّنَّةَ لِلْمُوحِدِ وَلَوْ لَمْ يُوْفَ"<sup>(5)</sup>، ثم شرح الخصلة الأخيرة من الحديث وهي: «وَيُحِبُّ لَهُ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ» بمعنى "الجري في جلبيه إلى الطاعة، وذلك بالدعاء إلى الخير والأمر والنهي، وبالجري في مصالحه الدنيوية أيضا"<sup>(6)</sup>، ففي كلامه ما يدل على إباحة مخالطة الموحد الذي لم يوف في عقيدته وقضاء مصالحه، وكذا دعوته إلى ما فيه خير صلاح دنياه وآخرته. بل حتى الكافر لا يمنع المسلم أن يحبه لأجل إحسانه لا لأجل عصيانه لله تعالى<sup>(7)</sup>.

وبين أحمد الخليلي (معاصر) أن براءة الأشخاص كواجب شرعي يمارسه المكلف لا يستلزم إلغاء التجاور والتعايش ورفض الآخر ونزع حقوقه الشرعية والإغلاظ في التعامل؛ وذلك في قوله: "البراءة من صاحب الكبيرة لا تعني بحال إخراجه من ملة الإسلام، ولا حرمانه من حقوق المسلمين، ما عدا الولاية في

(1) قال أحمد الخليلي: "البراءة فهي اعتقاد بغض الفاسق، وإلى الله تعالى جزاء فسقه وفجوره". ينظر: الخليلي، فتاوى العقيدة، ج2، ص283.

(2) ينظر: الخليلي، فتاوى العقيدة، ج2، ص257، 258، 277.

(3) اطفيش محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، بيروت، ط2، 1972م، ج16، ص493.

(4) نص الحديث: «لِلْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ بِالْمَعْرُوفِ، يُسَلِّمُ عَلَيْهِ إِذَا لَقِيَهُ، وَيُجِيبُهُ إِذَا دَعَاهُ، وَيُسَبِّحُهُ إِذَا عَطَسَ، وَيَعُوذُ إِذَا مَرَضَ، وَيَتَّبِعُ جَنَازَتَهُ إِذَا مَاتَ، وَيُحِبُّ لَهُ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ». قال الترمذي: "وفي الباب عن أبي هريرة وأبي أيوب والبراء وأبي مسعود: هذا حديث حسن وقد روي من غير وجه عن النبي ﷺ". الترمذي، السنن، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في تشميت العاطس، رقم الحديث: 2736، ج5، ص80.

(5) اطفيش محمد بن يوسف، الذهب الخالص المنوه بالعلم القالض، تح: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، دط، دت، ص57.

(6) اطفيش، الذهب الخالص المنوه بالعلم القالض، ص57.

(7) الكندي، بيان الشرع، ج6، ص75.

الدين إلى أن يُتوب، فهو معصوم الدم، ...، ولا يُمنع التناكح والتوارث بينه وبين أهل الإسلام، ويبادل السلام، ويشمت إذا عطس، ويدفن إن مات في مقابر أهل التوحيد، ويوارى بطريقة المسلمين، وإنما تبقى البراءة منه إن لم يتب فرضاً لازماً، أداء لحق الله تعالى، وحفاظاً على نظام الدين، وغيره على حرمت الحق، وقال أيضاً: "ومهما يكن من وجوب البراءة من أهل الكبائر فإنه يؤمر الإنسان أن يتلطف بالناس كيفما كانت أحوالهم؛ إذ اللطف هو الذي يقرب البعيد ويدنيه، وهو الذي يؤدي إلى انتزاع السخائم والأحقاد من الصدور، وهو الذي يؤدي إلى قبول الموعدة"<sup>(1)</sup>.

والبراءة الشرعية في المنظور الإباضي لا تشكل حجر عثرة في طريق تلاحم المسلمين لبناء حضارتهم والقيام بمصالحهم؛ فهذا إبراهيم اطفيش (ت: 1965م)<sup>(2)</sup> يقول: "اعلم أن المصلحة العامة المشتركة بين أفراد الأمة الإسلامية سواء كانت مصلحة دينية أو وطنية أو قومية يجب على كل منهم الاهتمام بها والعمل لها بإخلاص؛ لأنه يعمل لنفسه ومن لا يهتم بأمور المسلمين فليس بولي لهم ... وهذا عمّ بين أهل الملة الإسلامية فكيف بأهل الحق فيما بينهم! فالبراءة ليست حاجزاً يمنع من مشاركة أصحابها متى اقتضت الحال ذلك ... لأن أحوال المجموع لا تستقيم إلا بالتعاون ولا تتم إلا بقيام كل بواجبه نحو أمته والتعاون واجب بين الجميع، ... فالشعب لا يبدو في مظهر القوة والمهابة إلا متى حصل التضامن بين أفرادها واهتم كل بمصلحة الآخر وإلا كان نهبه للأخطار ولعبة بيد الأشرار"<sup>(3)</sup>.

وأما ألفاظ المهجران والقطيعة والشتم باللسان<sup>(4)</sup> والردع بالجوارح والمناذرة والابتعاد التي ساقها علماء

(1) الخليلي، فتاوى العقيدة، ج2، ص279، 280.

(2) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن يوسف اطفيش أبو إسحاق، ولد سنة 1886 ببني يسجن غرداية، عالم إباضي، أخذ مبادئ العلم بمسقط رأسه عن عمه محمد بن يوسف اطفيش 'قطب الأئمة'، ثم توجه إلى الجزائر ليتعلم على يد عبد القادر المجاوي، وأخذ العلوم العقلية في تونس عن الطاهر بن عاشور ومحمد بن يوسف الحنفي، لنشاطه السياسي في تونس أبعدته فرنسا، فاختار الوجهة إلى مصر، فعكف على التحقيق والتأليف والطبع؛ من أعماله: الدعاية إلى سبيل المؤمنين، تحقيق تفسير القرطبي... إلخ، كان له نشاط دؤوب في السياسة والعمل الإسلامي في مصر وعمان، وتربطه علاقات جيدة مع رشيد رضا ومحب الدين الخطيب وسيد قطب وحسن البنا. توفي سنة 1965م. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص24-26.

(3) اطفيش، الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص، ص51.

(4) لا يقصد الإباضية بالشتم إطلاق الكلمات البذيئة السمجة والألفاظ القبيحة الدنيئة وقذفه بما ليس فيه، وإنما يقصدون به إطلاق الحكم الشرعي القرآني عليه كالفاسق والظالم والفاجر وعدو الله والمفسد؛ يقول محمد اطفيش: "ومن استهزأ بالحق والوعظ فليغلظ عليه بالقول مثل أن يقول له: يا فاسق يا جاهل يا عدو الله ونحو ذلك مما هو أهل، لا بما ليس فيه". اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ج16، ص554. ويقول أيضاً: "ويا ضال، ويا مشرك، ويا منافق، وإنك من أصحاب النار ألفاظ تدل على البراءة" اطفيش، الذهب الخالص، ص74. وينظر: اطفيش محمد بن يوسف، الجامع الصغير، وزارة التراث

الإباضية في تعريفاتهم للبراءة<sup>(1)</sup> زيادةً على الأصل الثابت في البراءة وهو البغض القلبي<sup>(2)</sup>؛ فهي ليست على عمومها وعلى إطلاقها في أهل الخلاف؛ ذلك أن تطبيقات نظام الولاية والبراءة في المجتمعات الإباضية الضيقة المغلقة توحى بأنهم سلكوا طريقها تحت إشراف السلطة الدينية والاجتماعية كأسلوب تآديبي ردعي - عقاب نفسي - للعصاة المجاهرين بكبائرتهم؛ وكذا المتمردين على الأنظمة والقوانين الاجتماعية؛ ليحملوهم على طريق الرشد والاستقامة والتوبة والانضباط الاجتماعي، وقد صور لنا أحد المؤرخين هذه البراءة باعتبارها نظاماً اجتماعياً يتشارك فيه الجميع لتحقيقه في قوله: "الهجرانُ والإبعادُ والطردُ ألفاظٌ مترادفةٌ على معنى واحد، وذلك متى أجرم واحد من أهل الطريق جرماً، أو ظهرت عليه خزية، أو أتى بنقيصة في قول أو عمل أو تضييع؛ فإنه يهاجره كل أهل الصلاح، فلا يُكَلِّمُ، ولا يحضر جماعة، ولا يؤمُّ، ولا يؤاكل، ولا يجالس، وكأنَّ خطةً حالةً بينه وبين أهل الخير، فإن تاب واستغفر قبل منه ورجع إلى الجماعة، وزال عنه شين ذلك الوسم، ويكون بقاءه في وحشة الهجران بقدر عظم الجرم وصغره، وتوبة المجرم وإصراره"<sup>(3)</sup>، وأما المخالفون لهم من أهل المذاهب المجاورين للإباضية في قراهم وربما كانوا في وسطهم لم يمارسوا عليهم هذا النوع من السياسة الهجرانية من أجل كونهم مخالفين في الاعتقاد، فلو طبقوها عليهم لاستعدوا مجتمعاً بأكمله أبد الدهر؛ وهذا ضربٌ من المحال؛ والإباضية - كما تقدم - لا يُكْرَهُونَ غيرهم على معتقدتهم وإنما يتركوهم ولا يستتبيوهم.

وإذا كان الإباضيون قد انتهجوا في تدبيرهم الاجتماعي ذلك الأسلوب التربوي من البراءة؛ بمعنى جعل المتلبس بالمعصية نكرة بين رفاقه وأهله ومجتمعه؛ فهذا لا يعني أنهم يمارسونه محصوراً في تلك الصورة

القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م، ج1، ص103. الجيطالي إسماعيل بن موسى، قناطر الخيرات، تح: سيد كسروي حسن وخلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001م، ج2، ص142. وفي القرآن الكريم ما يدل على ذلك؛ كالغلظة التي أرشد إليها النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: 73]، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾ [المائدة: 29]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 74]. وقوله تعالى: ﴿أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: 67].

(1) ينظر: النامي عمرو بن خليفة، دراسات عن الإباضية، تح: محمد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط1، 2001م، ص240. الجيطالي، قواعد الإسلام، ج1، ص89.

(2) بين عبد الله السالمي أن الوجوب الثابت في البراءة إنما هو البغض على فعل الكبيرة، وما عداه كالشتم باللسان والردع بالجوارح فيحسب المقامات والظروف والأحوال الداعية لذلك، وليس على إطلاقه. ينظر: السالمي، بحجة الأنوار، ص194.

(3) الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشايخ، تح: إبراهيم طلاي، دن، دط، دت، ج1، ص5.

وفقط، وإنما قد وضعوه مبدأً قيمياً شرعياً بيد المكلف<sup>(1)</sup> صالحاً لكل مكان وزمان، وفي مختلف الأحوال والهيئات؛ يسيرُ به وفق مقتضيات الحكمة والرزانة والتدبير العقلاني مع المجرمين الذين عاثوا في الأرض فساداً فكرياً أو عملياً، وجاهروا بمعاصيهم ولم يُبألوا؛ كانوا من النحلة الإباضية أو من غيرها، ولهذا قال أحدُ أعلام الإباضية: "حقيقة البراءة هي التبري من الفعل المُكفّر<sup>(2)</sup>، ومفارقة أهله عليه، وتخطئتهم والإنكار لهم لارتكابهم الحرام، والكراهية له وترك الرضا به"<sup>(3)</sup>، فالمفارقة والتخطئة والإنكار للفاعلين والكراهية للفعل الحرام وترك الرضا به كلها سلوكيات مُسحّرة ليحمي بها المكلف نفسه من أن يؤثر عليه أهل الفساد، ولئلا يقع في مناصرتهم بدون أن يشعر، وكذا ليساهم في إماتة الباطل وكسر شوكته؛ لكن من دون التقصير أو الإحجام عن دعوتهم إلى الجادة وملاطفتهم وتكريمهم والإحسان إليهم متى سنحت له الفرص كما تقدم.

وأما المذهبي المتأول المخطئ في عقيدته فكما رأينا سابقاً فله كامل الحقوق الإسلامية باستثناء الاستغفار والترحم والحب الأخروي له؛ لأنه متمسك بما يصادم النص القطعي، مع البغض القلبي للمعتقد، وأما ردعه بالجوارح وهجره نهائياً لغرض استنابته فلم تطبقه القيادات الدينية في المجتمع الإباضي -على حد استقصاء الباحث-؛ بل بالعكس تماماً سنرى وجوهاً مشرقة من التعاون بين العلماء الإباضيين وغيرهم بله العامة فيما بينهم في الفصل الموالي إن شاء الله تعالى.

وقبل إنهاء الكلام عن المنهجية المعاملاتية للفرق المخالفة عند الإباضية حري بالباحث أن يقف عند مسألة ترد في المصادر الإباضية لها علاقة وطيدة بموقف الإباضية تجاه الآخر المذهبي وإن كانت هي خارجة عما اشتراطناه في البداية أننا سنتقيد برصد موقف التعامل حالة كون المخالف في المعتقد مسالماً ومصدر أمان لا باغياً ومعتدياً ومحرضاً، ولكن لا بأس بتناولها لربما تزل فيها الأقدام وتخطئ فيها الفهوم؛ كما أظهرت شيئاً من ذلك صفحات المواقع الإلكترونية<sup>(4)</sup>؛ وهي:

### الطاعن في المذهب الإباضي:

يقرر الوارجلاني على لسان الإباضية أن "الطعن في دين المسلمين كبيرة عندنا ويحل بها دمه"<sup>(5)</sup>،

(1) شريطة أن يكون عالماً بأحكام ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص وفقهها الدقيق؛ قال أحمد الخليلي: "الضعيفُ تكفيه ولاية الجملة وبراءة الجملة؛ إلا فيمن شاعت ولايته أو براءته بين الأمة وقامت حجتها عليه" الخليلي، فتاوى العقيدة، ج2، ص282.

(2) أي المُفْسِق، وقد فَصَدَ كُفْرَ البَغْمَةِ لا كفر الملة.

(3) الكندي، بيان الشرع، ج3، ص77.

(4) ينظر مثلاً هذه المقالة: من صور التسامح عند الإباضية، موقع شبكة الدفاع عن السنة [www.dd-sunnah.net](http://www.dd-sunnah.net)،

تاريخ الدخول وزمنه: 2021/05/24، 12:07. إيراده لفظة التسامح سخرية واستهزاء لا إعجاباً وإقراراً.

(5) الوارجلاني، الدليل والبرهان، ج3، ص201.

ودين المسلمين يعني به المذهب الإباضي في شقِّ مسائل الديانات؛ أي القطعية، التي يحرم فيها الخلاف، والطاعن هو الشخص الذي خرج عن المذهب الإباضي ودان بمذهب المخالفين ثم راح يطعن طعنا صريحاً في المذهب الإباضي؛ يقول محمد اطفيش: "وإنما يحل دم المخالف والخارج من مذهبنا بالطعن الصريح لا بمجرد اعتقاد الديانة التي يقطع فيها العذر وتقريرها"<sup>(1)</sup>، ففي عبارته الصريحة ما يدل نصاً على أن الطاعن ليس ذاك الذي يخالفهم في المعتقد ويسالمهم؛ بل هو الذي يُبَيِّتُ نِيَّةَ إلْحَاقِ الأذى والضرر عليهم.

والأصل التاريخي الذي جعل كبرهان لقضية قتل الطاعن في المذهب ما فعله إمامهم جابر بن زيد التابعي بخردلة<sup>(2)</sup>؛ إذ سئل عن أفضل الجهاد فقال: "قتل خردلة"<sup>(3)</sup>، ويخبرنا عنه إسماعيل الجيطالي بقوله: "وكان خردلة هذا فيما وجدت من أهل هذه الدعوة - يقصد كان إباضياً -، ثم خرج عنها وتركها، فجعل يطعن على المسلمين ويدلّ على عوراتهم"<sup>(4)</sup>، وأضاف آخر أن "خردلة سعى بجماعة من المسلمين فقتلوا"<sup>(5)</sup>؛ أي قام بإفشاء أسماء بعض أعضاء الحركة الإباضية مما أدى إلى قتلهم على أيدي الطغاة.

وبالتالي فالطاعن شخصية أعلنت ولاءها العقدي لمذهب يخالف المذهب الإباضي، وأكنت عداوةً لأهله، وتعمل على إمداد أصحابها بأخبارهم وأسرارهم، وتدلمهم على عوراتهم وثغراتهم ونقاط ضعفهم؛ فهي بدعائها السياسي تريد إزالة الكيان الإباضي ومحوه من الخريطة نهائياً، وإذا استحضرننا فترات الوجود الإباضي على مر التاريخ نجد أنهم كانوا مضطهدين وملاحقين ومحاربين؛ ولذلك كان بمقتضى حفظ دينهم وأنفسهم وأموالهم أن يترصدوا هذا الذي يوظف الخلاف المذهبي في التحريض عليهم والوشاية بهم إلى السلاطين الجورة، ويعرض بهم إلى الإبادة والفناء، وأن يقتلوه جزاء وفاقاً.

وروت المصادر الإباضية التاريخية عدة وقائع في قتل الطاعن في الدين؛ ومن ذلك ما ورد عن إباضية جربة - تونس - أنه "لما بلغ شيوخ العزابة وعلى رأسهم يوسف المصعبي<sup>(6)</sup> أن عبد الرحمان اليونسي<sup>(7)</sup> من

(1) اطفيش، الذهب الخالص، ص 66.

(2) النامي، دراسات عن الإباضية، ص 86.

(3) الشماخي أحمد بن سعيد، السير، المطبعة البارونية، مصر، طبعة حجرية، 1884م، ص 75.

(4) الجيطالي، قواعد الإسلام، ج 1، ص 78.

(5) الشماخي، السير، ص 76.

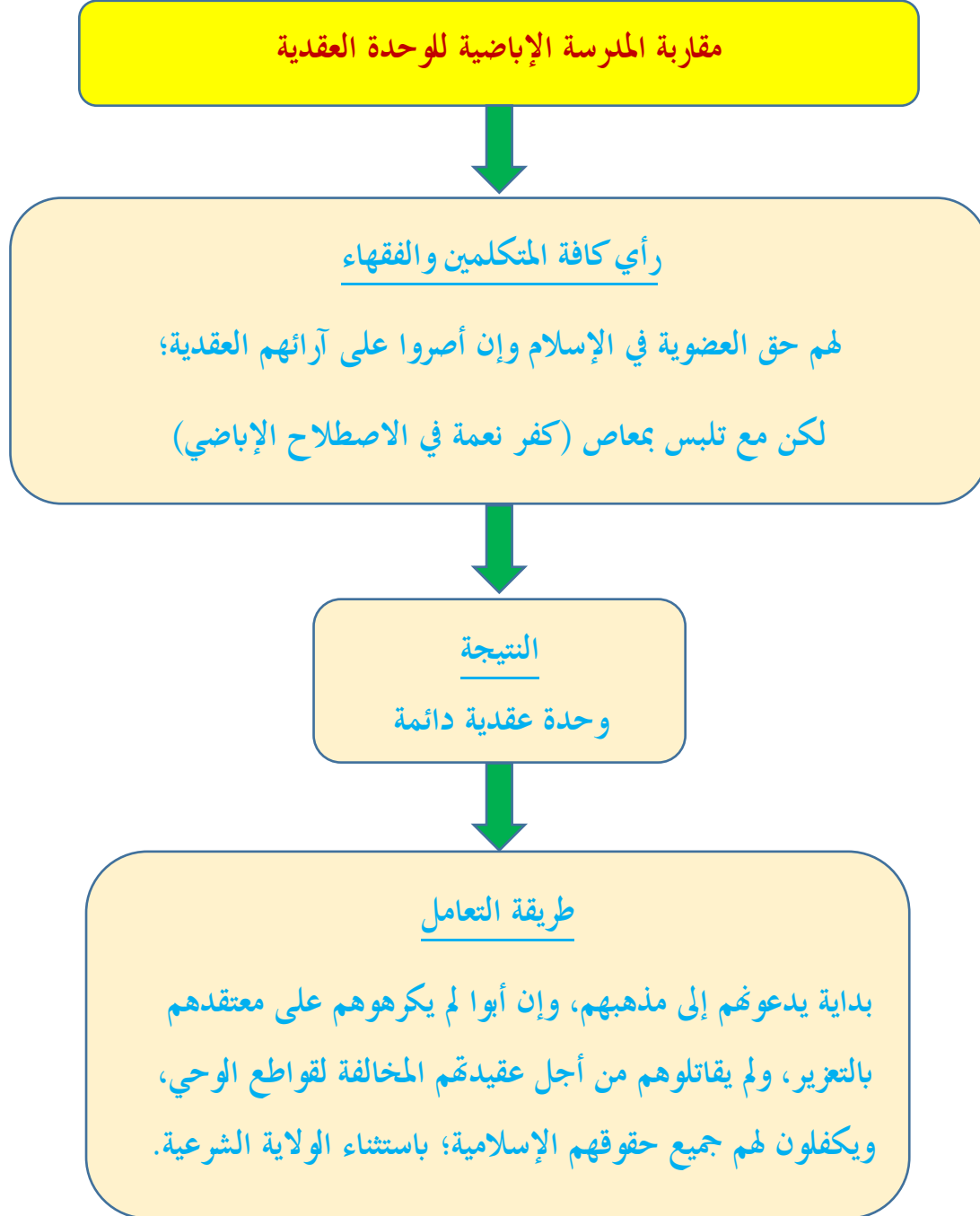
(6) هو يوسف بن محمد المصعبي المليك الغرداوي أبو يعقوب، ولد سنة 1669م، سافر إلى جربة مع والده واستقر بها، ثم توجه إلى مصر لطلب العلم على يد مشايخ الأزهر بمصر، ثم عاد إلى تونس وصار مفتياً كبيراً ورئيس مجلس الحكم فيها. كان مهيب الجانب ويعظمه الحكام والأمراء، وكان في نظر الدولة التركية يمثل إباضية المغرب الإسلامي، له معرفة جيدة بعلم الفلك والخط والكيمياء. من مؤلفاته: تحفة الألباب في عذر أولي الألباب، حاشية على أصول الدين لتبغورين، حاشية على تفسير الجلالين. توفي سنة 1773هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج 2، ص 491-493.

(7) لم نقف على ترجمته.



حومة قشعين يطعن في الدين ويتجسس عليهم اجتمعوا للنظر في هذا الخبر، ولما ثبت عندهم ذلك هدرُوا دمهُ" (1).

سنختم هذا المبحث بمخطط توضيحي ملخص لما سبق من الأفكار:



(1) الجعيري فرحات بن علي، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، دن، دط، 1975م، ص230.

## المبحث الرابع: تقييمُ مقاربة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية ومناقشتها

## المطلب الأول: التقييم

يرى الباحث أن كل مقارنة تقريبية في الجانب العقدي بين المذاهب لتكون منهجيةً في أطروحتها وموضوعية في تعاطيها مع ظاهرة الاختلاف، وذات أثر إيجابي وصدى مقبول بين أوساط أنصار المذاهب ومؤهلة لأن تكون في مصف المشاريع الوحدوية؛ يشترط أن تتوفر فيها معايير؛ لثُحْكِمَ بُوَصَلَتَهَا في نُشْدَانِ الوَحْدَةِ، ولا تلهث وراء بريقتها من دون وعي عميق بالتراث العقدي للأمة، ولا تغض الطرف عن جوهر مشكلة التأزم العقدي الحقيقي، وكذا لئلا تنساق مع القراءات الخاطئة والتفسيرات الواهمة والإلزامات الباطلة لبعض التقارير العقدية. وقد حاول الباحث استخلاص معايير من خلال تفاعله مع النص القرآني والنبوي في الفصل الأول، ومن خلال دراسته المتأنية المتتبعة المقارنة للمناهج العقدية في الفصل الثاني، ولبعض المسائل العقدية المحتدم فيها الخلاف في الفصل الثالث، ومن خلال معاينة فاحصة لبعض المحاولات العلمية في ميدان إدارة الخلاف العقدي وملمة شتاته والسعي إلى وحدة عقدية ممكنة في هذا السبيل، ولا يدعي الباحث فيها (أي المعايير) الصواب المطلق، وإنما هي مما يمكن أن تتساق مع العقل المنهجي المنضبط بموازين النص القرآني.

## المعايير المنهجية لمشاريع الوحدة العقدية

## 1. معيار مراعاة المناهج البحثية في الدرس العقدي:

الذي يروم الوحدة العقدية غير معذورٍ في أن يتجاهل المناهج التي تبلور منها الخلاف العقدي المائل على مستوى المسائل ويمر عليه مرور الكرام، فهذا من المنطقي أن يُنْطَلَقَ من الميدان المنهجي، ثم بعد ذلك تسجل الوقفات في ميدان الموضوعات (المسائل العقدية)، وأيُّ حكمٍ بشيءٍ في مستوى المسائل العقدية بقطع النظر عن العامل المنهجي غير معتبر ولا أساس له من الصحة.

## 2. معيار مراعاة القطع والظن في المسائل العقدية:

إن من يستشرف المستقبل ويقارب حالةً من الوحدة العقدية يجب أن ينطلق من واقعه دون زيادة أو نقصان، أو تحوير أو تصريف، وفي هذا ما يضمن له جانبا مهما من الموضوعية والنزاهة العلمية والابتعاد عن الذوقية والانطباعية والتمركز نحو المذهبية، ويقربه أكثر إلى صناعة صياغة واقعية و متماسكة غير معيبة. فإن من يشق طريقه نحو الوحدة العقدية ولكنه لا يحترم مقولات المذاهب ويقوِّهُم ما لم يقولوا أو يرسم لهم ما ينبغي أن يكون وهم مجمعون على خلاف ذلك؛ هو في الحقيقة يخترعُ للأمة مذهباً آخر بما ينسجه من آراء لا تمت بصلة إلى رسميات المذاهب وتقريراتها الإجماعية، ومن ذلك أن يُصَيَّرَ القطعيَّ -مما لا يسع فيه الخلاف- عند فرقة أمرًا ظنيًّا -مما يسع فيه الخلاف- تقريبًا للمذاهب وتوليفاً فيما بينها، ويزيدُ للظن بلة

إن قفز على الحراك الكلامي المتدافع ولم يناقش جميع الأدلة التي بنوا عليها ذلك القطع، فهو بهذا يخطط للركود المذهبي وإفشال نشاطه الفكري، ويقوض سنة التدافع بين الحقائق، ويعدّم حركة التنقل بين المذاهب؛ ذلك أن الفناعات الراسخة البالغة حد القطع -الحقيقة- تجعل الإنسان ينافح من أجلها ويبرهن على أنها الحق وعكسها الباطل، على خلاف الظنيات لا تحركه نحو إثباتها عند مخالفته؛ لأنه على يقين هي أمور اجتهادية الكل فيها معذور؛ إلا في حدود التعريف بها أو إثبات القول الأعدل فيها لا أقل ولا أكثر، والمتعصب في الظنيات هو خارج عن القاعدة لا يمكن القياس عليه.

### 3. معيار عدم الانحياز والاختزال:

الساعي للوحدة العقدية بين المختلفين مع وفرة الاستدلالات والاستشهادات؛ ينبغي له أن يكون عدلاً متوازناً، لا يميلُ يمنة ولا يسرة، فلا ينحازُ إلى طرف ويُقصي آخر، أو يختزلهُ إلى أمور متفق عليها ليرضي الجميع، أو إلى أي صورة مفادها التخلص من الخلاف، فإذا انحازَ فهو خرج من نسق الطريق الوجدوي ليتخذ في المذهبية، وإذا اختزل فهو لم يأت بجديد؛ لأن المختلفين يعون جيداً مواطن الاتفاق بله الافتراق، وسيسقطُ حتماً في تقليص مساحة البيئات القرآنية المحكمة إلى مساحة يرى اشتراك الجميع فيها، وهو بهذا يجعلُ كل ما اختلفت الفرقُ في فهمه من الآياتِ مُتَشَاهِجَاتٍ، وهو لا يدري لعلها عند الله تعالى من البيئات التي لا يجوز فيها الخلاف.

### 4. معيار الحاكمية:

إن أية مقارنة وحيدة في المسلك العقدي تريد أن تحقق وحدةً بين المختلفين من دون أن تتخذ مرجعية يرفع إليه الخلاف العلمي لغرض تدييره والفصل فيما هو باطل وما هو حقٌّ ديناً؛ فهي مقارنة قد أخفقت في أهم شروط نجاحها، وأوكلت الحسم فيه إلى الاجتهادات الشخصية والنظرات الضيقة والتفديرات النسبية؛ ذلك أنه إذا كان الاختلاف العقدي ينتمي إلى حقل المعرفة الدينية، والدين محكوم بدستور الوحي، فمن غير الممكن أن يُتَسَوَّرَ إلى غيره من دون معرفة بشأن رؤيته وحُكْمِهِ فيه، وقد سبق وأن رأينا -في خاتمة الفصل الأول- أنه من بديهيات المنطق القرآني إمكان الاختلاف والتنازع بين المؤمنين في فهم النصوص وتحديد مراد الله ﷻ والتفاوت في تقدير الأمور المتصلة بالشرعية الإسلامية، فكان من نداءاته ضرورة الاحتكام إلى النص القرآني والعودة إليه قلباً وقالباً، وإلى من ارتووا بمعينه ابتداء من الرسول ﷺ حينما كان حياً.

### 5. معيار هندسة العلاقة مع الآخر المذهبي:

دراسات الوحدة العقدية إن اشتغلت قصراً بتدبير الاختلافات العلمية العقدية، وركزت جهودها على إيجاد حلول لمشاكل الواقع الإسلامي من أزمات وحروب ومظاهر العنف والإيذاء في مستوى المسائل

العلمية مع قطع النظر عن الهندسات التراثية للعلاقة مع الآخر المذهبي؛ فهي لا تعدو صيحة في واد ونفخة في رماد؛ ذلك أنها لم تصب المحرّ ومكمن الداء ولم تسلط الأضواء على ما له علاقة مباشرة بالسلوك الإنساني وهو التصور نحو الآخر والخلفية العقدية تجاهه ومنهجية التعامل معه.

ربما قد يرى البعض أنه إن عولج الخلاف النظري العقائدي فسيتمكّن من ناصية الصراع الطائفي والتوتر الحاد بين العلاقات الإسلامي - الإسلامي، على اعتبار أن انقطاع الوشائج بين المسلمين يرجع إلى الحكم على المخالف بالكفر أو الفسق أو البراءة الشرعية أو...، وهذا الأخير هو ثمرة الخلاف على مستوى الحكم على المسائل الاعتقادية بالقطع أو المعلوم من الدين بالضرورة أو المجمع عليه بين سلف الأمة، والجواب على ذلك؛ صحيح أن ثمة ارتباط بين ما ذُكر؛ لكن ليس من جميع الوجوه، فإن أخذنا على سبيل المثال من وجه الاختلاف في المعلومات من الدين بالضرورة فإن هذا لا محالة سيؤدي إلى تكفير بعضنا البعض ويُقَطِّع أوصال الرحم الإيمانية؛ لكن إن كان من وجه الاختلاف في القطعيات (دلالة وثبوتها)؛ فلا يُسَلِّمنا حتماً إلى القطيعة والتطاحن والعنف كما سنتبين من ذلك بأكثر تفصيل وتعمق.

فالتخطيط للأمن والسلام والتعايش بين المسلمين لا يرتبط بحل الإشكال العلمي النظري البحت؛ وإنما يرتبط أساساً بالخلفيات المترسبة في ذهنيات المذاهب تجاه بعضها البعض؛ ولذلك يتطلب من المنظر للوحدة العقدية كشفاً عميقاً وتحليلاً علمياً لهذا الجانب، ومن بعد ذلك يجري فيه عملية جراحية إن اقتضت الضرورة.

فهذه هي المعايير التي تطلب إيجادها في كل مقاربات الوحدة العقدية، وسنبداً الآن في عملية تقييم مقاربة المدارس العقدية المبحوثة على ضوءها مع استدعاء بعض المقاربات المعاصرة<sup>(1)</sup> وإخضاعها أيضاً على هذه المعايير، لهدف خلق أرضية واسعة لإجراء المقارنات وملاحظة الاختلافات والمحسن في كل مقاربة، والتعرف على الجهود البحثية الموازية في سبيل الوحدة العقدية باعتبارها تعالج إشكالية وتتغيا هدفاً يتطابقان مع بحثنا هذا.

### الفرع الأول: مقاربة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية

يراها الباحث -على حسب وجهة نظره- قد استكملت واستوفت جميع المعايير؛ فأما المعيار الأول فهو ظاهر في تمسك كل مدرسة بمنهجها العقدي، ويتجلى ذلك فيما أثبتناه في الفصل الثاني، والكُتُب الكلامية في كل مدرسة مما هو شائع مُخَصَّصُ فصولاً لمناقشة الدليل العقدي ودرجة دلالاته وثبوته.

(1) انتقاه الباحث وفق شروط؛ وهي: 1- تخصصها في العقيدة الإسلامية. 2- انطلاقتها من إشكالية أن هناك اختلافاً عقدياً استفحل في الأمة الإسلامية؛ كيف نعمل على تجسيد وحدة فيه؟ 3- تكون مقارنة. 4- تكون بحثاً في مجلة محكمة أو كتاباً خاص يستقل بها ولا يُخلطُ معها غيرها من الباحث الأخرى. 5- معاصرة ليست بالقديمية.

وأما المعيار الثاني فقد رأينا نموذجاً منه في الفصل الثالث حين قررنا أن كل مدرسة تذهب بمسائلها الاعتقادية إلى ناحية القطع والجزم بالحقيقة المطلقة، وتحكم على آراء غيرها أنها الباطل بعينه، وبيناً أن كل مدرسة لا تكثرث ولا تعبأ برأي مخالفها، فالأشعري يقطع (لا على الظن) بأنه لا يجوز وصف الله تعالى بصفة تسمى "اليد" على الحقيقة، والسلفي يقطع (لا على الظن) بأن هناك صفةً من كمالات الله تعالى تدعى اليد قد سلبها الأشاعرة وأولوها وعطلوها، فبمقتضى التنزيه ووصفه بما وصف به نفسه في كتابه وسنة رسوله ﷺ فُلْتُشِبَتْ له.

وأما المعيار الثالث فهو تحصيل حاصل للمعيار الأول والثاني، فقد طَبَّقَهُ كُلُّ من الأشاعرة والإباضية والسلفية، فلم يمل أحد أو ينحاز إلى ما يدين به غيره إلا وقد تنصل كلية مما هو دائن به في السابق، أو لا يزال متمسكا ومتشبثاً برأيه العقدي، ولم يصل بهم الأمر إلى اختزال القضايا العقدية إلى المتفق عليه - على علمهم بها وإبرازها في مجادلاتهم - وترك المختلف عليه، بل كتبهم خصصوها لإثبات ما يختلفون فيه عن غيرهم؛ لأجل إحقاق الحق وإبطال الباطل فيما اختلفت فيه الأمة.

وأما المعيار الرابع فالكل جعل القرآن الكريم والسنة حكماً حال الاختلاف، والدليل على ذلك ما أثبتناه في الفصل الثاني حين عرضنا مناهجهم البحثية في العقيدة الإسلامية، وأيضاً نداءاتهم المتكررة لمخالفهم أن ارجعوا إلى النص القرآني وإلى النص النبوي كل ما سنحت لهم الفرصة بذلك.

وأما المعيار الخامس فقد رسمت كل مدرسة معالمها مع الآخر المذهبي؛ من حيث الحكم العقدي وكذا منهجية المعاملة كما رأينا، وذلك لتلافي جعل الخلاف العقدي بين الأمة الإسلامية علة لتسلط المذاهب بعضها على بعض بالقتل والتعزير والإيذاء القولي والفعلي، ومساهمةً منها في إعداد مجتمعات متماسكة خالية من العنف والقمع والإرهاب الفكري.

### الفرع الثاني: مقارنة مصطفى وينتن (معاصر)<sup>(1)</sup> للوحدة العقدية

أقرت مقارنته بما فيه إشارة سريعة إلى المعيار الأول؛ وذلك حينما بينت أن الأصول المذهبية هي تلك التي "تنشأ عن منهج التعامل مع النص المصدري من كتاب أو سنة"<sup>(2)</sup>، فصاحب المقاربة يدرك أن الاختلاف العقائدي بين المسلمين هو وليد التنوع في طرائق التعامل مع النص الديني.

(1) هو باحث جزائري من ولاية غرداية، حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، عمل بها أستاذاً محاضراً، وهو حالياً أستاذ بجامعة غرداية. ينظر مزيداً من سيرته الذاتية وأعماله ومشاركاته موقع: [www.portal.arid.my](http://www.portal.arid.my)، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/03/02، 13:15.

(2) وينتن مصطفى بن ناصر، توحيد الأصول العقدية ودوره في تحقيق وحدة الأمة، مجلة أصول الشريعة للأبحاث التخصصية، المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات، عدد3، كوالالمبور ماليزيا، 2016 / 7/15، مج2، ص9.

وخلت مقارنته من المعيار الرابع، فلم يُنصَّب مرجعيةً يُرْفَع إليها الاختلاف العقدي لتفصيل فيه؛ بل هو الذي فصل بأن الجميع عنده متساوون فيما أدت إليه اجتهاداتهم، وكذا من المعيار الخامس، فلم يُفْتَش على الهندسة التعاملية مع المخالف التي أبطنتها المدونات الفقهية والعقدية لينظر في إمكانية تعايش المذاهب العقدية وتماسكها الاجتماعي مع الخلاف العقدي.

وأما بالنسبة للمعيار الثاني وهو مراعاة القطع والظن في المسائل الاعتقادية؛ فجوهر مقارنته يتصادم كلية مع هذا المعيار، فقد جعل الأصول المذهبية كُلاً مما يسع فيها الخلاف (فروع)، وأركان الإيمان الست هي الأصول التي لا يسع فيها الخلاف، بناء على اختياره تعريفاً للأصل والفرع؛ يتضمن أن لفظة 'الأصل' تعني ما بُني عليه غيره ولا يجوز فيه الخلاف، و'الفرع' ما يُبنى على غيره ويجوز فيه الخلاف.

ثم راح يقرر أن الأصول المذهبية التي يجوز فيها الخلاف كلها تبنى على أركان الإيمان الست التي لا يسع فيها الخلاف فقال: "فكل المسائل العقدية والكلامية لا تنفك ناشئة عن أحد هذه الأصول أو ترجع إلى واحدة منها"<sup>(1)</sup>، ومن أمثلة ما قدم أن "قضية مصير صاحب مرتكب الكبيرة ترجع إلى الإيمان باليوم الآخر"<sup>(2)</sup>، وكذا "قضية الرؤية إثباتاً أو نفيًا ترجع إلى الإيمان بالله تعالى"<sup>(3)</sup>.

وعرّف الأصول المذهبية بأنها تلك "المبادئ التي توضع عليها أهل كل مذهب"<sup>(4)</sup>، وكذلك ميّزها بأنها التي "تنشأ عن منهج التعامل مع النص المصدري من كتاب أو سنة"<sup>(5)</sup>.

والأصول المذهبية في نظره هي من اختيارات أصحاب الفرق، وأما الأصول الإيمانية الست فهي تحديد إلهي في وحيه، ونفى التسوية بينهما بقوله: "فلا يمكن أن يساوى بين الأمر الإلهي، وبين الاختيار البشري"<sup>(6)</sup>، ولهذا فما كان من اختيارات البشر حكم عليه أنه "يمكن أن يستغنى عنها ما دامت متضمنة في الأصول العامة"<sup>(7)</sup>.

وقد توصل إلى أن كل المسائل الاعتقادية مما ناقشه المسلمون بخلاف أركان الإيمان "التي تتحقق فيها شروط الأصولية وهو قطعية ثبوتها ووضوحها وعدم الاختلاف فيها"<sup>(8)</sup>؛ جهداً إنسانياً مستحدث ناتج عن

(1) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 8.

(2) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 8.

(3) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 8.

(4) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 9.

(5) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 9.

(6) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 14.

(7) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 14.

(8) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 19.

عملية التفاعل العقلي مع النص؛ حيث قال: "وهكذا نجد الجهد البشري حاضرا وبوضوح في الجانب العقدي في العقيدة الإسلامية، فلم يقتصر المسلمون على ما جاء في الكتاب والسنة ملتزمين بما ألفاظا ومعاني، بل أتاحوا لأنفسهم استحداث منظومة من المفاهيم العقدية، بناء على ما تلقوه من الوحي، وهي وإن لم تخرج عن نطاق الوحي؛ إلا أنه أعطي لبعض المستحدثات الإنسانية قوة النص الموحى به وسلطته، ودرجته من الاعتبار، وربما كان السبب الرئيس في الفرقة هذا الملحظ"<sup>(1)</sup>.

وبين أن الأصول المذهبية لا ينبغي الاستنقاص منها أو إنكارها وإنما يحفظ لها مقامها وأهميتها؛ لأن ثمة بونا شاسعا بين تقريرات الوحي وتقريرات البشر، وتجلى هذا في قوله: "ويظهر مقام الفكر البشري من مقام الوحي الإلهي، من غير أن يهيمن التفكير البشري على النص، فيكون سببا في تحديد الانتفاع بالنص"<sup>(2)</sup>.

فالأصل المذهبي المراد به التعبير عن الدين وبيانه يعدُّ -في تقديره- "تفسيرا لما جاء به الوحي، وليست هي الوحي ذاته"<sup>(3)</sup>.

ودعا إلى مواصلة التفكير والتفسير في النصوص لاستجلاء الفروع الاعتقادية؛ لكن "دون أن نفرضه هو الوجه الوحيد للحقيقة، ولا أن ننزله منزلة الأصول الإيمانية الموحى بها إلى سيدنا رسول الله ﷺ"<sup>(4)</sup>، وهو مجال "لا يفترض فيه الوحدة؛ بل ربما التنوع هو المطلوب؛ لأنه يمكن من نماء الفكر البشري، ومن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان"<sup>(5)</sup>.

وذهب إلى أن عدم الفصل بين الأصل العام والأصل المذهبي الذي هو تفسير له، تسبب في ظهور "الإقصاء، واتخاذ الموقف المتشنجة، على أساس اعتبار الحق مقتصرًا على فهم بعينه واعتبار كل فهم خارج الدائرة"<sup>(6)</sup>.

وأما المعيار الثالث فتعارض معه ظاهرا وباطنا، وذلك لما اختزل الخلاف المذهبي العقائدي إلى الأصول الستة التي اتفقت عليها الأمة قاطبة؛ يجعله تفسيرا بشريا ظنيا وليس هو الوحي ذاته، ولا يمكن أن يُدعى فيه امتلاك الحقيقة؛ ويُقصد بالاختزال أنه لم يتعاط معه بموضوعية فيدرس كل مسألة على حدة بأدلتها التفصيلية، وإنما حكم عليه كله بالفرعية الظنية ابتداء.

(1) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 16.

(2) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 21.

(3) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 20.

(4) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 28.

(5) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 22.

(6) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 25.

## النقد:

- الأصلُ والفرعُ لهما معانٍ كثيرةٌ ومحاملٌ عديدةٌ كما قَرَّرَ؛ لكن ما اختاره لم يكن عن أدلةٍ وترجيحاتٍ، وأضف إلى ذلك أن لفظي 'الأصول والفرع' لم ترد بمراده الذي ذكره لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، وكذلك لفظة "أركان".

- إذا كان الضابط -على حسب وينتن- في تحديد الفرع الظني والأصل القطعي هو اختلاف المسلمين وعدمه؛ فإننا هنا أعدمنا سلطة النص وأرضخناه للواقع؛ ذلك أن دلالة القطع ودلالة الظن ذاتية في النص لاصقة به وليست أمراً خارجياً؛ كما هو واضح في علم أصول الفقه. ولنأخذ مثلاً نموذجياً على ذلك بالمسألة العقدية 'عصمة الأئمة' عند الشيعة الإمامية، فهل نقول هي من الفروع، ودلالاتها ظنية يجوز فيها الاختلاف، ويتعذر الحكم عليها بالبطلان؛ لأن الأمة اختلفت فيها؟ ونتجاهل قطعيات النص القرآني.

- إذا كان صاحب المقاربة يرى أن نظرة أهل المذاهب إلى النصوص وقناعاته الإيمانية التي أسسوها 'الأصول المذهبية' ليست هي الوحي ذاته، بل هو تفسير وشرح وتفكير بشري محض، وليس "هو كل القول في الدين ولا يساويه؛ بل مجرد رأي فيه محتمل غير مستبعد"<sup>(1)</sup> فقد يخطأ ويصيب؛ فهذا سيوقعنا في نزاع بين أهل المذاهب وصاحب المقاربة؛ فأرباب المذاهب يقرون بأن ما استنبطوه من عقائد قطعية تتطابق كلياً مع النص، وما وصلوا إليه هو ما انجلى لهم من ظواهر النص بناءً على ضبط أصولي صارم وليس شيئاً آخر، ولا يمكنهم أن ينزلوه من مرتبة القطع إلى الظن؛ لأنهم قد بنوا هذا اليقين بناءً على الأدلة النقلية والأدلة العقلية، والعودة إلى الوراء مع وضوح الأدلة ضربٌ من المستحيل. وفرضاً لو سُلم لصاحب المقاربة فإن هذا يعني مثلاً ليس للإباضية ولا للأشاعرة ولا لغيرهم أن يقطعوا ويجزموا بأنه لا يد الله على الحقيقة، وليس لهم أن يدعوا أن رأيهم العقدي -وهو أصل مذهبي- هو الوحي ذاته، وليس لهم أن يرموا غيرهم بالبطلان وينسبوا الحقيقة لأنفسهم، وهذا غير صحيح إطلاقاً.

- إن من تأمل في التراث العقدي المذهبي واستوعبه وحده سباقاً إلى تحديد الفروع والأصول في الاعتقاد؛ ولكن ليس بمعنى صاحب المقاربة؛ بل بمعنى القطعي والظني دلالة وثبوتاً كما يقرر أهل الكلام وأصول الفقه، فنجد أن لكل مذهب قائمة من القطعيات التي لا يجوز فيها الخلاف بناءً على إصابتهم فيها الحق، وقائمة من الظنيات التي يجيزون فيها الخلاف بناءً على عدم إصابة الحق لتطرق الاحتمالات إلى أدلتهم، فالأولى من الدين، والثانية من الرأي، وذلك مخافة أن ينسبوا شيئاً لله ﷻ وهو ليس من دينه (افتراء) أو يسلبوا شيئاً من دينه وهو منه (افتراء)؛ ولكننا وجدنا صاحب المقاربة لم يناقش ما توصل إليه العلماء لقرونٍ من الزمن، بل سرعان ما حدد لنفسه مفهوماً للأصل ومفهوماً للفرع وبنى عليه مقارنته

(1) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 25.



الوحدوية العقدية. وأقول الحرية في الإسلام ليست فقط في التفاعل مع النص والاستمرار في الاستنباط منه - كما وضع صاحب المقاربة من قبل - بل مكفولة حتى في الحكم على القضية قطعية أو ظنية.

- ما ذهب إليه صاحب المقاربة أنه "لما لم يكن الفصل بين الأصل العام وتفسيره والأصل المذهبي الخاص ظهر الإقصاء، واتخاذ الموقف المتشنجة، على أساس اعتبار الحق مقتصرًا على فهم بعينه واعتبار كل فهم خارج الدائرة، وبعيدا عن مراد الله تعالى، فكان الصراع المذهبي بديل الوحدة الدينية العقدية، وهو أثر من الولاء والبراء وفق الانتماء الطائفي الصرف"<sup>(1)</sup>، غير صحيح؛ ذلك أنه لا يلزم من نظرية الولاء والبراء وامتلاك الحقيقة أن يقصى الآخر ولا يعامل معاملة المسلمين ويستعدى؛ كما بينا ذلك عند الإباضية والأشاعرة في مقاربتهم؛ باستثناء السلفية، ولو وجدت ممارسات تاريخية تعسفية بين المذاهب فإن هذا لا يرجع بناتا إلى الخلاف العلمي العقدي، وإنما إلى الأشخاص الذين وظفوه سلاحا لزرع العداوات؛ لأنه في المقابل توجد صور تاريخية ناصعة في تعايش المذاهب العقدية.

- أركان الإيمان الست المجردة من تفسيراتها وتحليلاتها وتفصيلاتها وكل المسائل الاعتقادية المرتبطة بها معلوم من الدين بالضرورة أن المسلمين مجمعون عليها، فلا يحتاجون إلى تذكير في هذا؛ لأنه من البديهيات، وأما دعوى أن امتلاك الحقيقة فيما عداها أمر مرفوض فلا يمكن أن يكون حلا للوحدة بين المسلمين؛ لأنه يُهَدِّمُ جميع قطعياتهم.

- ما وجب أن نؤمن به ليس محصورا في القضايا الست، بل أكثرية القرآن عقائد عرضتها الآيات البينات، وقد أمرنا القرآن الكريم أن نؤمن بالآيات المحكمات كلها بما تضمنته من تشريع واعتقاد وسنن وقصص وغيرها، ولهذا فرأي صاحب المقاربة أن ما وجب به الإيمان هو الأركان الست يحتاج إلى إعادة نظر<sup>(2)</sup>.

### الفرع الثالث: مقاربة محمد السيد الجليند (معاصر)<sup>(3)</sup> للوحدة العقدية

يرى الباحث أن مقاربة محمد السيد الجليند لم تتوفر على المعايير التالية:  
الأول؛ حيث لم تُعزَّ مقاربتة اهتماما بالجانب المنهجي في التعامل مع الكتاب والسنة لتقرير العقائد الإسلامية؛ وإنما حصرت إشكالية التفرق العقدي في الإيغال في استخدام العقل البشري القاصر للإجابة

(1) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص 25.

(2) ينظر مناقشة تعريف الباحث للعقيدة الإسلامية في المبحث التمهيدي.

(3) هو أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية في موضوع 'قضية الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة' سنة 1975م، ولمزيد من تأليفه وبحوثه ومشاركاته ينظر موقعه الشخصي على الأنترنت: [www.dr-mohamedelgalaind.net](http://www.dr-mohamedelgalaind.net)، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/03/02، 17:15.

عن أسئلة فضولية - كما سماها - لا تزيدُ إيماناً ولا تُثْمِرُ سلوكاً؛ ففي نظريته أن النص الديني قد جاء بعقيدة واضحة، وعلى المسلمين أن يعتنقونها ويتركوا جدالاتهم في أمور خارجة عن نطاق الوحي، أقل ما يقال فيها خلافاً لفظيةً وهيميةً.

الثاني؛ حيث لم يأت بما سال فيه حبر المتكلمين؛ من أن المسائل الاعتقادية في علم الكلام تنقسم إلى قطعية (لا يعذر فيها المخالف) وظنية (يعذر فيها المخالف).

الرابع؛ حيث لم يقرر مرجعية علمية موثوقة تحتكم إليها المذاهب في خلافاتها العقائدية؛ بل رأى أنه لا توجد أصلاً اختلافات حقيقية؛ بل جلها لفظية لا تتعدى الحناجر، والمقاصد كلها واحدة<sup>(1)</sup>.

وفيما يخص المعيار الثالث فقد جاء بما يتصادم معه؛ ولكن قبل ذلك نشير إلى خلاصةً وجيزةً لمقارنته "عقيدة بلا مذاهب"، فهو يرى أنَّ على الأمة أن تكتفي في عقيدتها بما جاءت به النصوص القرآنية والحديثية<sup>(2)</sup>، وتَتَّبِعَ ما وقع عليه إجماع سلفها، وتدع ما وصل إليه علم الكلام من آراء عقلية تجريدية بحتة في مباحث الذات الإلهية وصفاتها وغيرها التي لا تُثْمِرُ سلوكاً ولا تزيدُ إيماناً، وإنما تُصَدِّعُ ببيان وحدة الأمة الإسلامية بما تشوّه من التعصب المقيت في النفوس. وتَظْهَرُ فكرته هذه بجلاء في نهاية كتابه حينما قال: "لا بد من عقيدة بلا مذاهب تستمد أصولها وفروعها من مصادرها السمحة البعيدة عن هذا المنهج الجدلي الجاف الذي لا يبني عقيدة ولا يرد شبهة، بل يبذر عوامل الخصومة ويؤسس للتعصب والتطرف في الأحكام"<sup>(3)</sup>، وقال أيضاً: "إن المخرج للأمة من حالة التشنت المذهبي هو عقيدة بلا مذاهب مؤسسة في أصولها وفروعها على ما ورد به النص الصحيح خالية من الأسئلة الافتراضية التي توارثتها الأجيال في علم الكلام المذهبي"<sup>(4)</sup>. ويمكن القول في نظر الباحث إن مراده بلفظة 'عقيدة' العقيدة الصافية كما جاء بها القرآن الكريم والسنة وإجماع السلف، ولفظة 'بلا مذاهب' دقائق علم الكلام الإسلامي التي سببت الفرقة والنعرات المذهبية<sup>(5)</sup>.

(1) الجليند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب 'الطريق إلى وحدة الأمة'، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2015م، ص27-34.

(2) دون أن يتطرق إلى التباين المنهجي في التعامل معها.

(3) الجليند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص51.

(4) الجليند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص52.

(5) ليثبت إفلاس علم الكلام الإسلامي وفشله في جانبه الجدلي بين الفرق الإسلامية؛ جاء بمواقف للشهرستاني والرازي والغزالي في نهايات عمرهم تحكي حيرتهم واضطرابهم وانزعاجهم من المسائل الدقيقة الجدلية التي أخذت منهم جهداً كبيراً. ينظر: الجليند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص48، 49. وقد ادعى أن معظم الأسئلة الكلامية التي كثر فيها الجدل هي مجرد خلافاً لفظيةً وجميع المذاهب مقاصدهم وغايتهم وأهدافهم واحدة. ينظر: الجليند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص27-34.

وقد عمل في مقارنته على سرد جملة من الأصول الاعتقادية؛ ووصفها في قوله: "هذه المسائل التي أجمع عليها سلف الأمة<sup>(1)</sup> تمثل ثوابت العقيدة الإسلامية التي لا مجال فيها للقول بالرأي والاجتهاد"<sup>(2)</sup>، وسنكتفي بِذِكْرِ بَعْضِ مَا يدل على مخالفته للمعيار الثالث؛ أي انحيازه لفرقة دون أخرى، ونترك ما ذكره مما اتفق عليه المسلمون قاطبة.

- "شفاعة الرسول حق لأهل الملة تنال أهل الكبائر، فلا يُحْرَمُونَ من شفاعة ﷺ"<sup>(3)</sup>.
- "الإيمان بصفات الله العليا ... الصفات الخيرية كاللحيء والإتيان والاستواء"<sup>(4)</sup>.
- قال عن أبي الحسن الأشعري أنه بعد أن ذكر صفات الذات والصفات الخيرية في رسالته إلى أهل الثغر قرر أن "صفاته سبحانه كلها على الحقيقة ولا شيء منها على المجاز؛ لأن المجاز عندهم نوع من الكذب"<sup>(5)</sup>.
- "عذاب القبر ... وللساعة أشراتها وعلاماتها؛ منها الأشراف الكبرى كخروج الدابة ونزول المسيح عيسى ابن مريم يدعو إلى الإسلام، وقبله نزول المسيح الدجال"<sup>(6)</sup>.
- "وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرُونَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَا أَخْبَرَ سَبْحَانَهُ: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ (22) إِلَى رَهْمَا نَاطِرَةٌ

ولم يستقبح علم الكلام في جانبه الدفاعي عن العقيدة الإسلامية ضد الهجمات الإلحادية والديانات الوضعية وغيرها، وإنما دعا إلى تجديده بما يتماشى مع أسئلة العصر العقديّة. ينظر: الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 42، 77، 78.

(1) هي دعوى دون أن يقدم براهين وحجج عليها.

(2) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 92.

(3) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 85.

(4) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 86.

(5) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 88. والصحيح أن أبا الحسن الأشعري عقب على الصفات الذاتية؛ كالقدرة والإرادة ... بأنها على الحقيقة لا على المجاز، وليس على الصفات الخيرية، ذلك أنها قد ذكرها بعدئذ منفصلة مستقلة عن الصفات الذاتية؛ وسلب عنها ما يوهم التشبيه والتجزئة والجسمية والأبعاد والأركان؛ فقد قال عن قوله تعالى: ﴿مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67]: "من غير أن يكون جوارحاً". وقال عن المجيء: "وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسمًا أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه  $\text{لَيْسَ بِجَسْمٍ وَلَا جَوْهَرٍ}$  لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة". وقال عن النزول: "وليس نزوله نقلة؛ لأنه ليس بجسم ولا جوهر"، فإذا يلحظ على الأشعري أنه أزال الحقيقة الظاهرة ولم يؤول، وهذا مذهب التفويض بعينه عند الأشاعرة؛ وهو عدم الخوض في المعنى أصلاً. ينظر: الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، رسالة إلى أهل الثغر، تح: عبد الله شاكر الجنيدى، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، دط، 1992م، ص 122-129.

(6) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 87.

(23) ﴿[القيامة: 22، 23]"(1).

يبدو وبشكل واضح أن صاحب المقاربة قد انحاز في طريق وحدة الأمة إلى معتقدات يشترك فيها الأشاعرة والسلفية كالشفاعة المحمدية لأهل الكبائر وغيرها، وإلى معتقدات خاصة بالفكر السلفي؛ كإثبات الصفات الخبرية على الحقيقة (على ظواهرها) من دون كيف<sup>(2)</sup>، وحكم على تلك الآراء العقدية بأنها الحق المطلق بدليل ما قاله سابقا: "لا مجال فيها للقول بالرأي والاجتهاد"، والمفارقة العجيبة أنه ربط علاج حالة التشتت في الآراء والتمزق السياسي الذي أصاب الأمة الإسلامية بشرط العودة "إلى العقيدة الخالية من التمذهب، إلى العقيدة الصحيحة في نقائها وصفائها مما علق بها من غبش التمذهب وتلون الولاءات العصبية"<sup>(3)</sup>.

وقد طَبَّقَ شيئا من الاختزال؛ وذلك حينما رأى أن فريق التأويل 'الأشاعرة' وفريق إثبات المعنى الظاهري دون كيف 'السلفية' كلاهما "يثبت لله كل كمال يليق به، والكل ينزه الله عن كل نقص نزه نفسه عنه في كتابه، والكل يؤمن بلك؛ لكن اختلفت مناهج الإثبات حسب ما توهمه البعض لمعنى الكمال ومعنى النقص...، فالمقصد عند الجميع واحد والغاية واحدة"<sup>(4)</sup>.

وإن جئنا إلى المعيار الخامس فقد أشار صاحب المقاربة إليه بشكل يسير جدا، وذلك حينما جاء بأقوال لأبي حامد الغزالي وابن تيمية تدم إكفار علماء المسلمين لمجرد خطئهم المحض في الاعتقاد، والأخذ بلوازم أقوالهم<sup>(5)</sup>، وغفل عن المقولات المذهبية المؤسسة للموقف العقدي والموقف العملي تجاه المخالف.

### النقد:

— الانحياز إلى أقوال فئة معينة ومصادقتها بطابع الإجماع في الطريق الذي شقه صاحب المقاربة لوحدة الأمة يؤدي إلى طريق مسدود وإلى نهاية مذهبية محتومة<sup>(6)</sup>، فالانحياز في السبيل الوحدوي هو ترسيخ

(1) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 88.

(2) الدليل على أن قَصْدَهُ من فريق الإثبات هو مذهب ابن تيمية وغيره وليس التفويض الذي فيه ترك المعنى والكيف؛ ينظر ما قاله عنهم: "وأما الذين رفضوا التأويل فقالوا: ... يجب أن نؤمن بما على مراد الله منها، وإثبات ظواهرها على هذا المعنى لا يقتضي تشبيها ولا تمثيلا". الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 33.

(3) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 51.

(4) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 33.

(5) الجليلند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب، ص 16، 17، 70، 71.

(6) تماما كما قال أيضا يوسف القرضاوي حين حديثه عن الاختلاف العقدي وتأثيره السلبي على الأمة الإسلامية: "وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته". القرضاوي، كيف نتعامل مع التراث والمذهب والاختلاف؟، ص 150.

للمذهبية وفرضاً للنموذج الذي يجب للأمة أن تلتف حوله وتبتنّاه، وكان يمكن لصاحب المقاربة أن ينادي بذلك وهو حر؛ وأما أن يقودَ إلى جهة قد حكم مسبقاً عليها بالصوابية والحقانية ولا يصرح بذلك وهو يدعي وحدة الأمة؛ ففي هذا تضليل وتعتيم لا يقدم الأمة خطوة إلى الأمام.

- نعم يوافق الباحثُ صاحب المقاربة فيما يراه من أن هناك نقاشات كلامية في مسائل جزئية من دقيق علم الكلام طغت وأعطت لها اهتمام أكثر من حجمها؛ وربما ارتقى بعضها في النهاية إلى الخلاف اللفظي؛ ولكن لا يتوافق معه في أنها منشأ التعصب والتكفير واستباحة الدماء؛ لأن أكثرية علماء الكلام يدركون أن الخطب فيها يسير، ولم يجعلوها من مسائل التكفير المخرج من الملة<sup>(1)</sup>، وقد حموا مخالفهم فيها بقاعدتهم المشهورة أنّ لازم المذهب ليس بمذهب؛ إلا إن أقر به المخالف.

- لا نوافق على أن أكثر الخلافات الكلامية لفظية، بل هناك ما هو حقيقي كقضية الصفات الخيرية عند السلفية والأشاعرة، وكقضية الرؤية البصرية بين السلفية من جهة والإباضية والأشاعرة من جهة، وكقضية مصير مرتكب الكبيرة الذي لم يتب والشفاعة بين الإباضية وأهل السنة، وكقضية نزول عيسى والدجال بين أهل السنة والإباضية، وغير ذلك.

- قصد التنزيه وعدم التشبيه الذي يضره كل من الأشعري والإباضي والسلفي أثناء بحثه في الصفات الإلهية هو ادعاء محض؛ حُقَّ للجميع أن يدَّعيه، وأن يستهدفه، وأن يجعله شعاره، ولكن الذي يمحص هذه الادعاء؛ البحثُ العقديُّ الرصين، فيثبته أو يرفضه، ومما توصل إليه البحثُ الأشعري والإباضي والشيعي مثلاً أن مقالات السلفي في هذا الباب باطلة تتنافى مع التنزيه ويستلزم منها التشبيه، ومع هذا لا يتجرؤون على تكفيرهم؛ لأنهم متأولون كما تقدم، فتَحْكِيمُ القصود على الظواهر (على مستوى المنهج والموضوع) مسلك غير منطقي.

- قول أبي حامد الغزالي في عدم تكفيره أهل القبلة هو دائم ولا يتبدل؛ وأما قول السلفية (ابن تيمية وغيره) في عدم تكفير المسلمين فهو محكوم بأجل؛ وهو قيام الحجة، ذلك أنهم يؤمنون بمبدأ تكفير المعين والتكفير بالنوع، والقضايا الخلافية بين المذاهب الإسلامية هي من البدع الكفرية وليست من البدع المفسدة<sup>(2)</sup>.

- وقع صاحب المقاربة في تناقض؛ وهو أنه لما رأى المؤولين والمثبتين كلاهما له قصد التنزيه كما تقدم؛ فكان الأصل أن يذكرهما للإثنين معاً حينما انصرف إلى تقرير العقيدة الصافية بلا مذهب في نهاية كتابه؛ ولكنه وجدناه مال إلى فريق المثبتين، وأعرض عن ذكر فريق المؤولين.

(1) ينظر هذه المسألة في بحثنا تحت عنوان 'الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة' مع المدرسة الأشعرية.

(2) ينظر مزيداً من التفاصيل في تقرير مذهبهم تحت عنوان 'الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة'.

الفرع الرابع: مقارنة محمد نعيم محمد هاني ساعي (معاصر)<sup>(1)</sup> للوحدة العقدية

يرى صاحب المقاربة أنه لا بد من وضع قواعد قانونية مبنية "على قواطع الوحي والعقل واللغة"<sup>(2)</sup> تضبط لأهل الإسلام اختلافاتهم العقدية والعملية، وتُمَيِّزُ بين أصول هذا الدين وفروعه، ولتشكل -في نظره- ما يدعى "الوحدة الاعتقادية"، وقد عَرَّفَهَا بِ: "اجتماعُ المسلمين واتحادهم على أصول دينهم؛ مما أجمع عليه المسلمون في عقيدة أو شريعة والعمل بمقتضى هذا"<sup>(3)</sup>.

وقد أرسى خمسا وعشرين قاعدة؛ وفيما يلي نماذج منها:

- القاعدة الرابعة: لا وحي ولا نبي ولا رسول بعد محمد ﷺ ورؤيا الصالحين وإلهامات المقربين جائزة.
- القاعدة الثامنة: السنة النبوية في جملتها قطعية الثبوت.
- القاعدة التاسعة: أصحاب النبي هم نقلة الوحي ولذا وجب حبهم في الجملة وتعظيمهم والتأدب معهم.
- القاعدة الثانية عشرة: عدالة الصحابة وما يجوز عليهم.
- القاعدة السادسة عشرة: ليس في هذا الدين ما تحيله العقول في اعتقاد أو تشريع أو معجزة.
- القاعدة الثامنة عشرة: ليس في هذا الدين ما يخالف الحقائق العلمية.
- القاعدة العشرون: الأصل في أحكام الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد لكنها تخرج مخرج الغالب.
- القاعدة الثانية والعشرون: لا اعتقاد فيما لا تستقل العقول بمعرفته إلا بوحي، ولا وحي يوجب اعتقادا إلا بالمقطوع به ثبوتا ودلالة.
- القاعدة الثالثة والعشرون: قاعدة جلييلة فيما به يجوز رد العمل بالأخبار الأحادية النبوية.
- القاعدة الرابعة والعشرون: قاعدة جلييلة في أصول الإسلام وفروعه.

والملاحظة العامة على هذه القواعد النموذجية والمضامين الأخرى في كتابه لمن اطلع عليه تعطينا أن صاحب المقاربة يود بعد نقاشه لكثير من المسائل الأصولية المتعلقة بمباحث الكتاب والسنة والإجماع والعقل والنسخ ومبحث التعارض ومبحث حديث الآحاد وترجيحاته واجتهاداته وتطبيقاته المتعددة وفق منظوره؛ أن يُرْسِيَّ معالم منظومة إسلامية عامة (عقيدة وشريعة)؛ لتكون مرجعيةً للمسلمين؛ بها يمكن أن يُعَيَّنَ على

(1) هو أستاذ الفقه وأصوله في الجامعة الأمريكية المفتوحة بالولايات المتحدة الأمريكية، له مجموعة من المؤلفات؛ منها: موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، الخطاب الديني بين تحديث الدخلاء وتجديد العلماء. ينظر: محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 549، 550.

(2) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 7.

(3) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 12.

بصيرةٍ وعلمٍ مَنْ يَنْتَسِبُ للإسلامِ وَمَنْ يَخْرُجُ مِنْهُ؛ فقد قال: "لنرى وفق المنهاج الذي سوف نطرحه مَنْ منها يَصْدُقُ عليه اسم الإسلام ولو في حده الأدنى، وَمَنْ مِنْهَا لا يصدق عليه ذلك"<sup>(1)</sup>، ولعل الذي دفع به إلى وضع هذا القانون ما رآه من تناقضاتٍ صارخةٍ في النهج الذي اتبعه دعاة التقريب بين السنة والشيعة في العالم الإسلامي؛ ويظهر ذلك في قوله: "فقد زاد دعاة التحديث الأمر فسادا على فساد وخلطا على خلط عندما نشطوا في الدعوة إلى التقريب بين المذاهب والفرق الإسلامية، تلك الدعوة الساذجة من البعض والخبثية من البعض الآخر، دعوة تتجاهل قواعد الاعتقاد وضوابط الإيمان، تخلط بين أصول الإسلام وفروعه على غير هدى ولا بصيرة، ولا حول ولا قوة إلا بالله"<sup>(2)</sup>، ولا أدل على ذلك الدافع حكمه النهائي على الشيعة الإمامية بالكفر -دون تعيين-، وذلك في قوله: "وأما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية الجعفرية فلم يصح انتسابها للإسلام حسب القانون الموضوع"<sup>(3)</sup>، وأما الحكم على أفرادها فيجب التوقف فيهم لعدم العلم المتيقن بحالهم؛ حيث قال: "إنا لا نُخْرِجُ أحداً من الإسلام ممن انتسب إلى الشيعة الإمامية حتى نسمع منه بالتصريح الذي لا شبهة فيه ولا تأويل أنه يدين بتلك الاعتقادات المخالفة لأصول الإسلام"<sup>(4)</sup>.

وبعد ذلك إذا جئنا إلى المعايير العلمية لمشاريع الوحدة العقدية ومدى تطبيق صاحب المقاربة لها؛ فيمكننا القول إن المعيار الأول المتعلق بالجانب المنهجي في التعامل مع المصادر الإسلامية (الكتاب والسنة) قد بانته معالمه؛ إلا أنه لم يقف في حد التوصيف والتعريف والعرض والمقارنات؛ بل ثبّت رأي جمهور العلماء الأصوليين والفقهاء والمتكلمين أكثر من مرة -على حدّ رأيه-؛ وذلك لأنه بصدد وضع قانون يتطلب منه الفصل وإغلاق المنافذ وعدم ترك الفراغات القانونية؛ وبهذا القانون صار صاحب المقاربة وكأنه منتميا إلى طرف إسلامي داخلاً في رحاب المذهبية؛ ومن أمثلة ما قرره حكمه على خبر الآحاد إذا صح أنه لا يوجب اعتقاداً وإنما يجيزه<sup>(5)</sup>؛ وهذا ما لا يتوافق معه أكثر السلفية<sup>(6)</sup>، وغير ذلك.

وأما بالنسبة للمعيار الثاني المتعلق بالقطعية والظنية؛ فيرى صاحب المقاربة أن هناك أصولاً وفروعاً في الاعتقاد والتشريع، وضابطه في التمييز بينهما أن الأصول "قطعيات الكتاب دلالةً وقطعيات السنة ثبوتاً ودلالةً، وأما الفروع فهي ما سوى ذلك، وإنما تعرف الأصول من الفروع بإجماع أصحاب رسول الله ﷺ واختلافهم المعترف بما أجمعوا عليه فهو أصل، وما لم فهو فرع، وما كان أصلاً لم يجز تركه ولا الاختلاف فيه،

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 20.

(2) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 7. وينظر أيضاً: ص 348.

(3) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 376.

(4) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 350.

(5) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 197.

(6) ينظر تفصيل هذه المسألة في بحثنا تحت عنوان 'التعامل المنهجي مع مصادر العقيدة الإسلامية'.

وما لم جاز فيه الاختلاف بين المجتهدين خاصة<sup>(1)</sup>، وفي رأيه أن فحوى القانون وجوهره الذي تفيده قواعده هو مسألة الأصول والفروع<sup>(2)</sup>.

ويقصد بمسائل الأصول في الإسلام هي المسماة بما عُلِمَ مِنَ الدِّينِ بالضرورة، والتي لولاها لتصدَّعَ بنيانُ الإسلام وتهاوى<sup>(3)</sup>، وبمسائلِ الفُروع التي "لا يجوزُ حسب القانون الكلي وقواعده أن يبنى عليها كفر وإيمان، أو حقد وخصام"<sup>(4)</sup>، فإذا يريدُ بالأصل ما عليه مدار الكفر والإيمان إنكارا وإقرارا ولا يجوز فيه الخلاف، والفرغ ما هو أدنى من ذلك ويجوز فيه الاختلاف، والقرينة التي بها يُعرَفُ الأصل من الفرع إجماع صحابة رسول الله ﷺ كما تقدم.

وخرَجَ الفرزُ النهائي بصاحب المقاربة أن الفروع الاعتقادية الظنية في ثبوتها ودالاتها؛ أربع مسائل: آيات وأحاديث الصفات، الرؤية، تخليد أهل الكبائر من الموحدين في النار، خلق القرآن<sup>(5)</sup>، وليس يلزم من جعلها فروعاً أن الخلاف فيها مستساغ ومقبول إجمالاً، وأن ينتفي لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة؛ بل عنده يمكن أن يكون هناك رأي اعتقادي في مسألة فرعية -على حد تصنيفه- باطلاً لا أساس له من الصحة، وقد يחדش في أصل من أصول الإسلام؛ ومثل ذلك حكمه على معتقد السلفية في الصفات الخبرية الذي "لا هو قول السلف، ولا هو قول للخلف، بل هو أقرب إلى قول أهل التلف<sup>(6)</sup> والعياذ بالله تعالى"<sup>(7)</sup>، وذلك حينما قال: "ومن تلك المقالات التي يلزم منها خرقُ أصلٍ من أصول الإسلام مقالة من ينتسبون لمذهب الوهابية والسلفية الحديثة في بعض صفات الله تعالى في الكتاب وبعض الأحاديث النبوية

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 278. وينظر أيضاً: ص 282، 283، 285، 288.

(2) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 327.

(3) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 278، 279.

(4) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 400.

(5) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 400-449. (ملاحظة: هي أربع مسائل ذكرها في عناوين وناقشها واحدة تلو الأخرى؛ ولكن بعد التأمل في كتابه يلحظ أن لديه مسائل أخرى صيرها إلى الفروع للظنية التي تعزى أدلتها؛ ومن ذلك نزول عيسى وقتله للخنزير وكسره للصليب واتباعه للمسيح الدجال وصلاته -أي عيسى- خلف إمام المسلمين، وخروج بأجوج ومأجوج في زمانه). ينظر: محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 384.

(6) ملاحظة: أمر العباد بأن يتعاملوا فيما بينهم بالحسنى مهما بلغ الخلاف، وأن ينتقوا لخطاباتهم وتعابيرهم أحسن الكلمات وأروعها وأبقيها وأجملها؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء: 53].

(7) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 192.



من إجراء معانيها على الظاهر الموهم تشبيه الله تعالى بخلقه من الجسمية والجارية والتحيز، ... فيقولون له يد **عَلَيْكَ** حقيقة؛ ولكن ليست كأيدينا، وله وجه حقيقة؛ ولكن ليس كوجهنا إلى آخر مقالتهم، فهذه المقالة يلزم منها تشبيه الله تعالى بخلقه، والقائل بالتشبيه معتقدا له خارق لأصل من أصول الاعتقاد وهي نفي المشابهة عن ربنا لخلقه<sup>(1)</sup>، ولا يرى صاحب المقاربة تكفيرهم بلازم مذهبهم "المفضي إلى التشبيه؛ إلا إذا أقرؤا بذلك صراحة: نعم جارحة ليست كجوارحنا"<sup>(2)</sup>، ويحسن الظن بهم فيقول: "وهم لا يقصدون التشبيه ولا شك في ذلك عندي ولا ريب؛ لكنه لازم قولهم"<sup>(3)</sup>.

وأما مسألة مصير الموحد المرتكب للكبائر الذي لقي ربه غير تائب فيرى صاحب المقاربة بعد نقاشه لأدلة الطرفين؛ أنها ظنية لِمَا وصلت إليه من حالة عدم الترجيح وقوة التعارض، ولما بلغت من تدافع الأدلة القرآنية والنبوية الحد الذي لا يمكن معه أن يمال إلى رأي أو أن يقطع به، فكلتا الرأيين المعروفين لهما وجه من الصحة والأحقية، وفي عباراته الآتية ما يدل على توقفه؛ فقد قال: "ولذلك فإن الاختلاف في هذه المسألة اختلاف قوي لقوة التعارض القائم ولو في الظاهر بين أدلة الخلود وبين غيرها"<sup>(4)</sup>، وقال: "والحق يقال: إن هذه المسألة من المسائل الشائكة؛ لقوة التعارض من جهة، ولوعورة الترجيح عند الأولين بنوع من الكلفة الظاهرة، وعند الآخرين برد لأحاديث قد بلغت الذروة في صحتها سندا"<sup>(5)</sup>، وقال: "وإنما المقصود بيان شدة الاختلاف فيها، وأن الاختلاف فيها له ما يبرره"<sup>(6)</sup>، وقد بلغ به الأمر حين أراد أن يكتب جملة الأصول الاعتقادية المتفق عليها بين الأمة؛ أن يكتب عبارة إجمالية لا تفي بالقول الحق؛ لئلا تعبر عن موقف فرقة معينة<sup>(7)</sup>؛ حيث قال: "وجنة ربنا لمن شاء ووعد ربنا من المؤمنين لا تفتنى أبدا، ونار ربنا لمن شاء وتوعد ربنا من الكافرين والمتكبرين والعصاة أهل الكبائر ولا تفتنى أبدا"<sup>(8)</sup>. وبما أن إجماع الصحابة هو معيار تاريخي عند صاحب المقاربة لجعل المسألة الاعتقادية من الأصول أو من الفروع، فقد ذهب إلى أنه إذا كان ابن عباس خالف إجماع الصحابة وقال بأن القاتل المتعمد لا توبة له وهو مخلد في النار<sup>(9)</sup> "وَمَّ يُعَدَّ هذا عيبا

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 333، 334.

(2) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 422.

(3) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 192 (في هامشها).

(4) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 438.

(5) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 439.

(6) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 439.

(7) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 387 (في هامشها).

(8) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 387.

(9) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 439، 440.

فيه ولا جرحاً؛ فالأولى أن نلتمس العذر كذلك لغيره إذا خالفوا بقولهم أكثر أهل العلم ما دام أن المسألة محتملة والأدلة متعارضة"<sup>(1)</sup>.

ومسألة خلق القرآن فانتهى صاحب المقاربة إلى أن الخلاف فيها يكون "أحياناً وهمياً أو شكلياً، ويكون أحياناً حقيقياً"، ولكن سرعان ما ذهب إلى ينصح الأمة في هذه المسألة بـ "السكوت عنها بالكلية وعدم الخوض فيها بشيء، فلا يقال مخلوق ولا غير مخلوق، ولا يقال حديث ولا قديم؛ بل يكتفى بأنه كلام الله الكريم وذكره الحكيم"<sup>(2)</sup>، ثم أصدر حكمه الشرعي على نوع من الخائضين - كما تفيد عبارته - في هذه المسألة دون تعيينهم؛ حيث قال: "بل إنني أعتقد أن الخوض فيها في هذا الزمان لطوائف من المسلمين حرام لما يترتب على ذلك من التناحر والتنازع وتفسيق وتكفير في وقت قد تداعت أمم الكفر كلها على الإسلام والمسلمين"<sup>(3)</sup>.

وفي مسألة الرؤية يرى صاحب المقاربة أنه ينبغي "إحسان الظن بالفريقين وتلمس العذر للمذهبين"<sup>(4)</sup>؛ للتعارض الظاهري للأدلة، ومرادُهُ بالمذهبين؛ من أثبت الرؤية بالأبصار من غير تكييف ولا إحاطة (السلفية)، ومن أثبت الرؤية القلبية العلمية (الأشاعرة)؛ ولكنه ما لبث أن سارع إلى أن ينصح نفسه وإخوانه المسلمين بـ "الإقرار بما صحت به الأخبار النبوية على صاحبها الصلاة والسلام دون خوض في معنى هذه الرؤية أهى بالحدقات أم بأنواع المعارف القلبية والفيوضات"<sup>(5)</sup>؛ فإن المؤمن الحريص على آخرته يجب أن يكون همه السلامة أولاً؛ فإنه لا يدري لعله يتشدد بتلك المسائل ... وهو لا يدري أيكون من أهل الشقاوة والنيران؟ أم يكون من أهل السعادة والجنان؟"<sup>(6)</sup>.

وبالنسبة للمعيار الثالث المتعلق بالانحياز والاختزال؛ فقد أظهر صاحب المقاربة ميلانه الواضح إلى قول السلف والخلف من أهل السنة في آيات الصفات الخبرية، وجزمه بأن رأي السلفية هو "المذهب الباطل"<sup>(7)</sup> والقول المتناقض مع أصل من أصول الإسلام، وكذلك أظهر الاختزال حينما دعا إلى الإيمان بالرؤية دون الخوض في المعنى، وإلى الاكتفاء في مسألة خلق القرآن بأنه كلام الله ووحيه، على الرغم من تصريحه بأن فيها ما يكون الخلاف حقيقياً وما يكون لفظياً.

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 441.

(2) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 449.

(3) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 449.

(4) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 433.

(5) هذا الرأي شبيه برأي السلف في الصفات - كما يقرر الأشاعرة -؛ حينما فوضوا المعنى والتكييف.

(6) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 433.

(7) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 193 (في هامشها).

وفي المعيار الرابع المتعلق بتنصيب مرجعية تتحاكم إليها المذاهب المختلفة في العقائد؛ نص صاحب المقاربة في قاعدته الخامسة من قانونه أن "كُلَّ اختلاف في الدين يجب أن يرد إلى الله وإلى رسوله ﷺ" (1).  
وأما في المعيار الخامس والأخير المتعلق بمهندسة العلاقة مع الآخر المذهبي؛ فقد سرد صاحب المقاربة جملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على الأخوة الإسلامية وحقوقها، والمنبئة عن خطورة تكفير المسلم وأنه من أكبر الكبائر (2)، دون أن يستعرض المقولات المذهبية (الأشاعرة والسلفية والإباضية وغيرهم) التي نُظِّرت للموقف العقدي والموقف العملي تجاه الآخر المذهبي.

#### النقد:

- يتراءى للباحث أن صاحب المقاربة لم ينضبط بالقاعدة الخامسة التي يرى فيها أن الحاكمية لله وإلى الرسول في القضايا الخلافية، فتارة نراه ينهى عن الخوض في الخلاف ويدعو إلى الاكتفاء بالقدر المتفق عليه؛ كما فعل مع مسألة خلق القرآن (3)، وتارة يُدلي برأي لم يسبق له مثيل في الساحة الإسلامية؛ كما فعل مع مسألة الرؤية إذ نادى بالإقرار بالرؤية دون الخوض في معناها، وبذلك يزيد للمسألة تعقيدا، وتارة يفتح المجال للمذاهب لأن يدافع كُلُّ على معتقده ويقول: "وأما انتصار كل لمفائلته الفرعية تلك وسوق الحجج والبراهين حسب قواعد النظر والاستدلال، فهذا أمر واسع؛ بشرط أن يكون الخائضون من أهل الاجتهاد والنظر مع سلامة القلب وصفاء السريرة" (4)، وتارة يُعَلِّل ترك الخلافات العقدية وعدم الغوص فيها بأن "المؤمن الحريص على آخرته يجب أن يكون همه السلامة أولا" (5)، فكان الأولى انطلاقا من قاعدته أن يدعو جميع المذاهب إلى تحكيم الله والرسول فيما اختلفوا فيه، طالما أنما تنازعوا حوله هو فهم آيات وإثبات حجية أحاديث، ولا بأس بأن يعرض رأيه في القضايا المختلف فيها ويقترحه هو الفيصل والقانون؛ لكن من دون أن تكون له أدنى إشارة إلى غلق باب الخلاف بما فيه، وإيقاف عقارب ساعته؛ يأسا منه أو تحلُّصًا مِنْ أَعْبَائِهِ المضنية.

- مقارنته في تصنيف المسائل العقدية والعملية إلى أصول وفروع على اعتبار ما يخرج من الملة وما لا يخرج؛ صحيحة، وقد سبقه في ذلك جمهور الأشاعرة والإباضية؛ إلا أنه يشكّل في الموضوع جعله ما لا يخرج

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 43.

(2) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 30-34.

(3) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 449.

(4) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 400.

(5) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 433. يرى الباحث أن من مقتضيات السلامة الأخروية قول الحق الموافق للشرع الحنيف، وإلا افترى الإنسان على الله وأثم، ولهذا فكرة العدول عن الجدل العقدي بحجة أن الأولوية للسعي إلى النجاة الأخروية بكسب الأعمال الصالحة والتوبة خاطئة تحتاج إلى مزيد نظر.

من الملة غير قطعي في ثبوته ودلالته، وهذا ما لا يتماشى مع قواعد النظر الأصولي والكلامي المذهبية؛ إذ كيف يقال: "الواجب على العلماء أن لا يُشغَلُوا العامة بتلك الفروع عن طريق نشرها وإذاعتها وبث الفتاوى الجريئة المترتبة عليها باعتقادهم أو ظنهم"<sup>(1)</sup> وعلماء المذاهب أنفسهم يَعْتَقِدُونَ بقطعيته ووجوب تبيان الحق فيها للمسلمين كافة عاميهم ونخبهم؟

### الخلاصة:

بعد تقييمنا للمقاربات (المدارس العقدية المبحوثة، مصطفى وينتن، محمد السيد الجليند، محمد نعيم محمد هاني ساعي) وفق المعايير المنهجية لمشاريع الوحدة العقدية، وإظهارنا للفوارق فيما بينها، ونقدنا كل مقارنة على حدة؛ نصل إلى أن مقارنة المدارس العقدية المبحوثة هي الوحيدة التي تمتلك من المؤهلات والمواصفات والبذور ما يمكن أن يؤسس عليها وحدة عقدية صحيحة واقعية تنعكس إيجاباً على الواقع الاجتماعي؛ ذلك أن كُلاً مدرسة تعي ضوابطها المنهجية في الاستدلال التي تختلف بها عن الأخرى، وكُلاً مدرسة حُرَّة في أن تقطع أو تظنَّ في نسبة معتقداتها إلى الدين، وكُلاً مدرسة تتشبثُ بآرائها العقدية ولا تنحاز إلى الأخرى، ولا تحتزِلُ الخلاف إلى مساحات يرضى بها الجميع؛ لأنها على إدراك جيد بمواطن الاتفاق والافتراق، وكُلاً المدارس لا تزال تحتفظ بمرجعية القرآن الكريم والسنة هي الحكم في الاختلاف وتنادي بأن رأيها العقدي مستمد من القرآن والسنة، وكُلاً مدرسة تحاول أن تتفادى الانعكاسات السلبية للخلاف العقدي الذي أَقْرَبَتْهُ<sup>(2)</sup> برسم خريطة للتعامل مع المخالف المذهبي وإقرار حكم عقدي عليه، ويمكننا أن نقول مبدئياً: إنَّ عصارَةَ مقارنة المدارس العقدية المبحوثة هي المحافظة على الهويات العقدية المختلفة مع مد جسور التواصل الاجتماعي.

وأما غيرها من المقاربات فالملاحظ عليها بصفة عامة أنها تحاول المساس بالخلاف العقدي العلمي؛ لغرض إحداث قرينة بين المذاهب؛ وفي طريق إثبات ذلك - كما رأينا - أحياناً تنحاز، وأحياناً تحتزل، وأحياناً تتوقف، ومرد ذلك - في تقدير الباحث - أنها تسورت القواعد المنهجية في البحث العقدي لكل فرقة، وأغفلت أن الحاكمية لله والرسول حال الاختلاف والتنازع في كل مسألة، وكذلك قفزت على ما دونته المذاهب في الموقف تجاه الآخر، ولم تحفر فيه؛ لتبين مواطن الإشراف فيه ومواطن الخلل والقصور، ولتختصر المسافات في طريق الوحدة العقدية.

### المطلب الثاني: المناقشة

بعد بيان أن مقارنة المدارس العقدية المبحوثة قد تأهلت بما حققته من المعايير المنهجية لأن تكون ذا

(1) محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 290.

(2) على تفاوت فيما بينها.

مشروع قابل - في تقدير الباحث - لأن يجد أجوبة للإشكالات المطروحة في مجال الخلاف العقدي بين المسلمين وتأثيره على البنية الاجتماعية وتماسكها؛ يمكننا حين أن نخضعها على ميزان النقد والمناقشة والتحليل لنستبين جيدا من فلسفتها ورؤيتها، وآلياتها في إدارة الخلاف العقدي وكبح جماحه لتفادي أضراره المحتملة على الإنسان والعمران، وكذا نضع أيدينا على ما يمكن أن يكون متناقضا ومتصارعا وهادما لمبادئها والتزاماتها، وعائدا عليها بالسُّلب والإفلاس الحضاري.

### الفرع الأول: تشخيص القابلية لوصل الرحم الإيمانية في المدارس العقدية المبحوثة

استطاع كل من الأشاعرة والإباضية بعد اتفاهما على مساحة المعلوم من الدين بالضرورة أن يرفعا عن بعضهما البعض فيما اختلفوا فيه من القطعي النظري سيات التكمير وسيف القتل، ويحفظا لأنفسهما منظومة "حقوق المسلم على المسلم"؛ بما اقترحوه من آلية "عذر المتأول" وآلية أن "لازم المذهب ليس بمذهب إلا إن أقرَّ به"؛ لبقى الخلاف العقدي ظاهرة علمية منطقية محترمة ذات نتاج لمناهج بحثية معينة وقواعد استدلالية محددة.

وتوصلا إلى أن لكليهما الحرية التامة في القطع والجزم بما يراه حقا وصوابا وسدادا في الدين الإسلامي، وفي الظن بمسائل الرأي والاجتهاد إذا لم تكون له الأدلة يقينا؛ كانت اعتقادا أو عملا. وكلاهما سواء في انتظار ما ستصدره المحكمة الإلهية عنه غدا في اليوم الآخر، وسواء في تحمُّل المسؤولية الكاملة فيما اعتقد وفيما ترك وأنكر، فلن يبقى في الأخير بينهما إلا سلطة الإقناع والجدال بضوابطه الأخلاقية والعلمية.

وقد زكى الطاهر بن عاشور مثال هذه الحرية الاعتقادية الواجب حمايتها في المجتمع المسلم في قوله: "وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه؛ إلا إنه في مراتب الصواب والخطأ، فللمسلم أن يكون سنيا سلفيا، أو أشعريا أو ماتريديا، وأن يكون معتزليا أو خارجيا، أو زيديا أو إماميا، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة"<sup>(1)</sup>.

ولكن المدرسة السلفية على إيجابية تحاشيها تكفير المسلمين بالعين في المسائل التي خالفوا فيها غيرهم؛ حصرت ذلك قبل إقامة الحجة الرسالية وإسقاط العذر؛ بسبب أن تلك المسائل تُعدُّ عندهم من المعلومات من الدين بالضرورة الحاصل فيها إجماع السلف - كما يرون -؛ كتأويل الصفات عن حقيقة ظواهرها وإنكار الشفاعة وإنكار رؤية الله والقول بخلق القرآن وغيرها، وهي بدع كُفْرِيَّة لا مُفَسِّقَة - كما قَرَّرُوا -، وصاحبها إن كان داعيا إلى بدعته فيُهَجَّرُ ويُقَاتَعُ ويجرُّ من حقوقه الإسلامية الشيء المعتبر، وهذا

(1) ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، دت، ص172.

سَيَسَبَّبُ - في تقدير الباحث - في اهتزاز السِّلْمِ الاجتماعي في العاجل، وفي إذابته في الآجل لا قدر الله، وإن كان ساكتا عن بدعته فيعاملُ معاملة المسلمين.

بهذا نصل إلى نتيجة مفادها؛ أنه يمكن أن نعثر في الثنائية (الأشعرية الإباضية) تعايشا واقترابا اجتماعيا ومدًا لجسور التواصل وبناء للرحم الإيمانية، وأما فيما بين السلفية من جهة والأشاعرة والإباضية من جهة فيبدو أننا سنلقى نفرةً وعُزلةً اجتماعية وإقصاءً وانقطاعًا؛ إلا أنه في بعض الأحيان ومن القليل النادر قد يصدر اقتراب اجتماعي من أشخاص رأوا قيام المصلحة مع التعامل مع المبتدع وأن التأليف والمداراة أنفع فيه من الهجر، أو من أشخاص ربما تساهلوا في تطبيق أحكام التعامل مع المخالف أو جهلوا كليا؛ كالعوام وذوي الثقافة الشرعية المتوسطة، أو مما ينتج من منهجية التعامل مع المخالف الساكت عن بدعته، على اعتبار أنه يعامل معاملة المسلمين.

وفي نظر الباحث إذا ظل السلفيون ملازمين لطريقتهم ومتشبثين بقناعاتهم فانصهارهم في الوسط الاجتماعي وقبولهم بالآخر واعتراقهم به يعدُّ في -رؤية الباحث- أمرا عسيرًا جدًّا؛ إلا إن تراجعوا عن أحكامهم النظرية تلك بالاختيار لا بالإكراه، وذلك بعد فتح سلسلة حوارات علمية مع الإباضية والأشاعرة وغيرهم.

هذا في الجانب النظري انطلاقًا من رؤى المذاهب؛ وإذا جئنا إلى نظرات الدارسين في إمكانية صلة الرحم الإيمانية بين المذاهب العقدية انطلاقًا من ذاكرتها التاريخية وجدناها متباينة؛ فالطاهر بن عاشور يقر بأن هناك تعصبا مذهبيا في فترات معينة؛ لكنه يقع أحيانا ونادرا بسبب الجهل وحدة الطباع ومطامع النفوس المريضة، وفي نفس الوقت يرى أن المذاهب قد أمكن لها أن تتعايش في غالب أزمتهما بما عندها من قيم ومبادئ وضوابط، وذلك في قوله: "تعددت المذاهب والآراء في التشريع وفي العلوم وفي نظام الدولة وأخذ الناس العلم عن الموافق والمخالف ولم يمنعهم اختلاف النزعات والنحل، وقد تعاشرت فرق المسلمين بعضها مع بعض فلم يعتد بعضهم على بعض من سنيين ومعتزلة وشيعة وخوارج وما في طيها من شعب كثيرة، ولا يعبأ بما جرى في نادر الأحوال من فتن وهرج بين أهل النحل فإن ذلك ناشئ عن انحراف في الأخلاق والتعصب والإفراط في التعصب وتسعر سورة الغضب من تحكك فريق بآخر، على أنه لا يخلو في خلال ذلك من إغراء الدعاة وأهل المطامع"<sup>(1)</sup>.

ورشيد رضا يذهب إلى أن السياسة الملبسة بلباس الدين كانت العامل الأكبر في الصراعات المذهبية البالغة حد الاقتتال، وأما العامل الديني فلم تتقاتل بسببه الأمة الإسلامية إلا قليلاً؛ حيث قال: "ثم لم يلبثوا أن ذهبوا في الدين مذاهب، وفرقوا دينهم فكانوا في شريعته مشارب، فاقتتلوا في الدين قليلا، وفي السياسة

(1) ابن عاشور، النظام الاجتماعي، ص 174، 175.

التي صبغوها بصبغة الدين كثيرا"<sup>(1)</sup>.

ومصطفى وينتن (معاصر) يرى أن التعصب للأصول المذهبية أحدث شرخاً وبعُدًا بين المسلمين، وأدى بهم ذلك إلى انقطاع وشائج الصلة بينهم "بما يفرضه البعض من مفاهيم يعتبرونها ضرورية، وبالتالي اتخذوا كثيرا من الأحكام القاسية في حق بعضهم بعضا بسبب هذه الأصول المستحدثة"<sup>(2)</sup>، ويوافقه باحث آخر فيما ذهب إليه قائلا: "تصدم هذه الحقيقة (يقصد الوحدة الإسلامية) على وضوحها بفكرة قطيعات المذاهب، فلكل مذهب قطيعاته التي يتمسك بها ويدافع دونها بكل ما أوتي من حجة، وقد سببت تلك القطيعات -وفق تصور أهل المذاهب- حرجا كبيرا لرواد دعوة التقارب بين المذاهب على مر التاريخ"<sup>(3)</sup>.

بينما يرى أحد الباحثين أن أسباب تعايش المسلمين في القديم ترجع إلى الحكومات الضاغطة بالسلطة والقوة، فلو لم تكن لأجاز كل مذهب تصفية الآخر من جذوره؛ وقد قال: "ولئن تعايشت في المجتمع الإسلامي القديم عدة فرق ومذاهب قبل بعضها بوجود بعضها الآخر فإن ذلك لم يحصل نتيجة اختيار إيديولوجي وتقبل طوعي بل تحقق اضطرارا تحت حكم الأمر الواقع المتمثل في تعذر إفناء المخالف"<sup>(4)</sup>، والحكم ذاته أو ما يقاربه قد لمح إليه ابن عقيل (ت: 513هـ) حينما قال: "رأيت الناس لا يَعْصِيَهُمْ من الظلم إلا العجز، ولا أقول العوام، بل العلماء"<sup>(5)</sup>، فيعني أن الناس لا يزعهم عن التعادي قيمهم الدينية والإنسانية بل السلطة الحاكمة هي التي تعيقهم عن ذلك.

بناء على ما تقدم يلحظ أنه قد اتفق كل من الطاهر بن عاشور ورشيد رضا في أن الاختلاف المذهبي العلمي في أصله لم يكن سببا لاستحكام العداوات وشن القتالات بين المسلمين؛ إلا قليلا، ومردُّ تلك النسبة القليلة في نظر الطاهر بن عاشور إلى الجفاف الأخلاقي والتعصب والغضب وإذكاء بعض الدعاة لنيران الفتن والمعارك، وأما في نظر رشيد رضا فيإلى السَّاسَةِ الْمُوظَّفِينَ للدين.

وأما مصطفى وينتن ومن وافقه فقد استشكلوا وجود القطيعات المذهبية (الأصول) حجر عثرة في التقاء المذاهب الإسلامية وتعايشها وإلغاء الحواجز فيما بينها؛ أي أن الخلاف العلمي إليه يرجع شر كل بلية وحمية.

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج3، ص8.

(2) وينتن مصطفى، توحيد الأصول العقدية، ص23.

(3) عمار جيدل، الوحدة الإسلامية بين الوحدة النظرية وصعوبات التطبيق، ص212.

(4) محمد بوهلال، جدل السياسة والدين والمعرفة، جداول، بيروت، ط1، دت، ص235. نقلا عن: زهير تغلات، الولاية والبراءة

في الفكر الإسلامي تحليلات المفهوم في الفكرين الإباضي والشيعي، الدار التونسية للكتاب، د م ن، ط1، 2018م،

ص100، 101.

(5) ابن مفلح، الفروع، ج3، ص22.

ويرى الأخير أن المنظومة الدينية في كل المذاهب الإسلامية عديمة عقيمة، لا تحوي بذور التأسيس للتعایش والتماسك بين فرق المجتمع الإسلامي، بل تحوي بذور إفناء المخالف، ولولا السلطات الحاكمة لبعى الناس بعضهم على بعض وسالت الدماء.

يترجح عندنا على حسب تشخيصنا لوصل صلة الرحم الإيمانية نظريا عند الأشاعرة والسلفية والإباضية؛ أن الخلاف العلمي لا يكون عائقا أمام تحقيق الاجتماع والألفة والتعايش وقبول الآخر؛ باستثناء ما وجدناه عند السلفية من رؤى علمية قد تحول دون ذلك؛ لكونها ظهرت بمقولات التكفير في مسائل الخلاف (البدع الكفرية) بعد قيام الحجة، وبهذا يكون حكم مصطفى وبينت ومن وافقه في تقديرنا مجانبًا للصواب، وحكم الأخير غير موضوعي؛ لرميه المذاهب بتهمة إفناء المخالف، وأما حكم الطاهر بن عاشور ورشيد رضا فجاء موافقا لنظرية أن الخلاف المذهبي لا يؤثر في التماسك الاجتماعي إلا قليلا؛ حينما يلبس لباس السياسة أو يتردى أهله إلى حضيض الأخلاق الدنيئة الهابطة.

### الفرع الثاني: استتابة المبتدع وتعزيره وهدر دمه أفرادا أو فرقا

ما نادى به بعض الآراء تحت كل مقاربة عقدية؛ من استتابة المبتدع الداعي إلى بدعته وتعزيره وقتله، وهدر دماء الفرق العقدية المسالمة التي تأولت آراء مخالفة لما هو عليه أهل السنة، فهذا لا يمت بصلة إلى روح الشريعة الإسلامية السمحة، وتنفر منه العقول السوية، وتشمئز منه الضمائر الحية؛ وذلك للتوضيحات والتعقيبات التي سنذكرها.

الداعي إلى بدعته - في حالة ما كان إباضيا أو أشعريا أو سلفيا - شخص له قناعة راسخة بمعتقده؛ وبما أن اعتقاده لم يخرج من الملة الإسلامية؛ لإعذاره بالتأويل، فلم يمنح جهاز المقاضاة في كل سلطة إلى المتابعة والاستعراض والملاحقة والمضايقة والمحاصرة والتأديب والتعزير والقتل؟ ألا يؤدي هذا إلى تآكل داخلي بين المسلمين؟ وإلى فتنة عظيمة بينهم؟ ذلك أن كل مدرسة ترى الأخرى مبتدعة في الدين، وألا يؤدي أيضا إلى زرع الأحقاد والضغائن في القلوب، فيتحرك أتباع كل داعية إلى بدعته ضد أتباع الدعاة الآخرين إلى بدعهم فتفتك لحمة المجتمع الإسلامي ويتصدع بنيانه؟ بلا شك هي نظرية فاسدة عاطلة.

يكفينا عبرة وعظة ودرسا للكف عن تصدير فتوى التعزير والقتل للأخر المذهبي ما لاقاه أئمة المذاهب الفقهية وعلمائها من إيذاء واضطهاد وحبس وتعرض للمحن العصبية، فهذا مالك بن أنس لأجل رأي فقهي - فما البال بالعقدي - تعدى جعفر بن سليمان - والي العباسيين على المدينة - على كرامته الإنسانية بعد أن سعى الناس بالوشاية إليه، "فأمر بتجريدته، وضربه بالسياط، وجبذت يده حتى انخلعت من كتفه، وارتكب منه أمر عظيم، فوالله ما زال مالك بعد في رفعة وعلو" (1)، وآخر أحمد ابن حنبل تعرض

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص80، 81.



لإبذات الدولة العباسية وبلاياها في عهد المأمون والمعتصم والواثق لقوله بأن القرآن غير مخلوق<sup>(1)</sup>، ومن بعده في عهد المتوكل توالى العواصف والانتقامات وردود الأفعال على المعتزلة انتصارا لتيار أحمد بن حنبل، وذلك ابن تيمية ضوبق ومُحَنّ من بعض إخوانه الأشعريين كابن مخلوف<sup>(2)</sup>، ولحسن الأقدار الإلهية وجميل صبره وكريم خصاله لم ينقلب عليهم بالمثل أو أكثر؛ وإلا لزد السجل التاريخي الإسلامي بشاعة فوق بشاعته، بل قد عفا عن القضاة والعلماء الذين تآمروا على قتله، ولم يقبل حتى بتعزيرهم، وقال للسلطان الذي انتصر له واستفتاه في قتلهم: "إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم، فقال له: إنهم قد آذوك وأرادوا قتلك مرارا، فقال الشيخ: من آذاني فهو في حل، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسي، وما زال به حتى حلم عنهم السلطان وصفح"<sup>(3)</sup>. وآخر ولدُ القشيري<sup>(4)</sup> أظهر مقالة للأشعري أيام الحنابلة، وحينما اشتد أزرهم وقويت شوكتهم أوقعوا بالأشاعرة دفعات متتالية وكانت الغلبة لهم<sup>(5)</sup>.

هذه ليست إلا نماذج أتينا بها قصد التمثيل لا الحصر، وإلا فالتاريخ الإسلامي طافح بتلك المخازي والمآسي التي تتعارض مع القيم الدينية؛ كقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159].

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص236، 266.

(2) هو علي بن مخلوف ابن ناهض بن مسلم النويري زين الدين أبو الحسن، قاضي القضاة، مالكي، ولد سنة 634هـ، حكم بالديار المصرية نيافاً وثلاثين سنة، سمع من المرسي وعز الدين بن عبد السلام، وغيرها. سنة وفاته غير معلومة. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط2، 1972م، ج4، ص152. روي عن ابن مخلوف أنه كان يقول في ابن تيمية: "أفسد عقول جماعة كبيرة، وهو يقول بالتجسيم، وعندنا من اعتقد هذا الاعتقاد كفر ووجب قتله" ينظر: ابن أئيبك الدواداري أبو بكر بن عبد الله، كنز الدرر وجامع الغرر، تح: هانس روبرت رومر وعيسى البابي الحلبي، دن، دط، 1960م، ج9، ص144. وروى أنه كتب إلى السلطان: "يجب التضيق عليه إن لم يقتل، وإلا فقد ثبت كُفْرُهُ" ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج1، ص171. ملاحظة: ما نسب لابن مخلوف من أقوال وأحكام؛ حسبنا أنها عنعنات، فالله أعلم بمقائيق الأمور، وإليه الفصل والحكم يومئذ الشُّور.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص61.

(4) هو عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري أبو نصر (ت: 514هـ)، أعلى أولاد أبي القاسم القشيري في العلم، نحوي متكلم أشعري فقيه شافعي، ينظر: ابن كثير، طبقات الشافعيين، ج1، ص550. الذهبي، تاريخ الإسلام، تاريخ الإسلام، ج11، ص221.

(5) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص239.

وليت المسلمين الذين صدحوا بقتال الفئات المخالفة في الرأي العقدي -ولو كانت مسالمة-، وجعلوا علة هدر دمائهم الإفساد في الأرض؛ أن يقتفوا أثر الشافعي حين قال: "ولو أن قوما أظهروا رأي الخوارج، وتجنبوا جماعات الناس وكفروهم، لم يحلل بذلك قتالهم؛ لأنهم على حرمة الإيمان، لم يصيروا إلى الحال التي أمر الله ﷻ بقتالهم فيها"<sup>(1)</sup>، فرأيه يعد بحق -في نظر الباحث- البلسم الشافعي لأخبث مرض تعاني منه الأمة الإسلامية في القديم والحاضر؛ وهو سفك الدماء والتعدي على الحرمات المقدسة.

حرمة الإيمان إذا روعيت وقدست وحملت وجعلت فوق كل اعتبار، وضبطت بالأدلة الشرعية الكافية، وأزيلت عنها الشبهات والتعصبات والتلاعبات؛ فإن هذا كفيلاً بأن يحقق الأمن والسلام داخل الدول الإسلامية، وأما ما سمعناه من أن قتالهم كان لعله إفسادهم في الأرض؛ ففي تقدير الباحث علة خاطئة تحتاج إلى نظر؛ ذلك أنه لو سلمنا جدلاً بهذه العلة؛ للزمنا أيضاً أن نحارب المسالمين من الملحدين وأصحاب الديانات المحرفة والوضعية الذين هم أشد إفساداً في الأرض؛ لأن خطرهم يأتي على الدين الإسلامي كله لا في مسألة عقدية معينة؛ ولكن عند التحقيق هذا يتصادم مع الهدى القرآني لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 8]<sup>(2)</sup>، وقوله أيضاً: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ بِالْإِسْلَامِ الَّذِي كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ فَأَلْقُوا إِلَيْهَا وَلْيَذُكَّرْ أُولَئِكَ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلِيمٌ﴾ [النساء: 90]، فإذا نزلنا عن الفرق المتأولة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ من سبيل إلى الاعتداء.

ولا شك أن الشافعي لم يقل كلامه السابق وفيه خاصية الاستهتار في الدماء واستباحة الحرمات، بل قاله بقلبٍ وجلٍ يخافُ الدماء ويُعْظِمُ شأنها، وقد دلنا عما يجري في خلدِه حينما قال: "وذلك أنا وجدنا الدماء أعظم ما يعصى الله تعالى بها بعد الشرك"<sup>(3)</sup> في سياق عدم رد شهادة أحد من أهل القبلة بتأويل. وقد صارَ باحث معاصر إلى تركية اجتهادات العلماء السابقين وتطبيقات بني أمية في تعزيز المبتدع وقتله إذا لا ينكف شره إلا به، كما فعلَ بمعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وقام بالردِّ على الذين فسروا قتلهم بالتفسير السياسي؛ ليثبت أن التفسير الديني هو الصحيح، وقد

(1) الشافعي، الأم، ج4، ص229.

(2) قال العثيمين في بيان هذه الآية "وأما الكافر فلا بأس من بره، والإحسان إليه بشرط أن يكون ممن لا يقاتلوننا في ديننا، ولم يخرجونا من ديارنا". العثيمين محمد بن صالح، تفسير العثيمين 'الفاحة والبقرة'، دار ابن الجوزي، د م ن، ط1، 2002م، ج2، ص294.

(3) الشافعي، الأم، ج6، ص222.

ثبت عنده ذلك بروايات صحيحة تناقلها التابعون ومن بعدهم<sup>(1)</sup>، وسأتعقبه هنا بما تيسر من الاعتراضات والانتقادات:

**أولاً:** يقول ابن تيمية: "والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارة بالقتل، وتارة بما دونه، كما قتل السلف جهم بن صفوان، والجعد بن درهم، وغيلان القدري، وغيرهم"<sup>(2)</sup>، اتفاق المسلمين هي دعوى صدرت دون دليل وحجة، تتناقض مع تقريرات المذاهب الإسلامية، وقد أثبتنا شيئاً من الاختلاف حين تحدثنا عن منهجية المعاملة مع الآخر المذهبي لدى المدارس العقدية المبحوثة فليرجع إليه.

**ثانياً:** فتاوى الدماء تستند إلى وفرة في الأدلة الشرعية البينة؛ لا إلى ممارسات السابقين وتجاربهم وأقوال العلماء؛ لاسيما إذا كانوا سياسيين غير راشدين تتحكم فيهم المصلحة الظرفية والعصبية، وتستهوهم روح الاستبداد، أو دار بهم علماء لا يخافون ربهم فيما يُقبلون وفيما يذرون.

**ثالثاً:** ليس بالضرورة إذا تناقلتها الأجيال دون تعقيب عليها فإنها سالمة من النقد ولا يمكن أن يقدرح في صحتها بقرائن وإشارات، وكذلك هي أخبار لا ترقى إلى التواتر فهي تحتمل الصدق والكذب دائماً، وإذا ثبت صدقها فلسنا ملزمين بها ولو رضي بها علماء من الأمة؛ لأن العبرة بالدليل الشرعي.

**رابعاً:** الأخبار عن أولئك الأربعة وأقوالهم العقدية المنسوبة إليهم تحتاج إلى مزيد تحقيق تاريخي مفصل؛ فهناك إشارات وقرائن وإيرادات تدفع إلى التريث في إثباتها والدفاع عنها؛ ومن ذلك ما أدلى به زاهد الكوثري في حادثة الجعد بن درهم؛ إذ يقول: "والقسري هذا هو الذي بنى كنيسة لأمه تتعبد فيها، وهو الذي يقال عنه: إنه ذبح الجعد بن درهم يوم عيد الأضحى أضحية عنه، والخبر على انتشاره وذيوعه غير ثابت، لانفراد القاسم بن محمد بن حميد المعمرى بروايته، ويقول عنه ابن معين: 'كذاب خبيث' كما في ميزان الذهبى، وما كان العلماء ليسكتوا في ذلك العهد أمام استخفافه لشعيرة من شعائر الدين لو فرض وقوع مثل هذا من خالد. وسفك دم من وجب قتله شيء، وذبحه على أن يكون أضحية شيء آخر، وكانت سيرة خالد وصمة عار في تاريخ الإسلام، وذكر ابن كثير قتل الجعد في أبناء سنة 124هـ، وكان القسري عزل عن ولاية العراق قبل ذلك بأربع سنين"<sup>(3)</sup>.

(1) العميري سلطان بن عبد الرحمن، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 2010م، ص95-122.

(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج4، ص194.

(3) الكوثري محمد زاهد بن الحسن، تأنيب الخطيب، دن، ط1، 1942م، ص62. وينظر أيضاً مراجعات في سبب مقتل معبد الجهني والجهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي وجوانب مضيئة من تاريخهم: القاسمي محمد جمال الدين، تاريخ

إن استتابة المبتدع إذا كان معناها دعوة إلى الله تعالى خالصة من الإكراه، وبريئة من أشكال العنف والقهر والغلظة، تتحلى بالقيم الإسلامية الأصيلة كالصبر الجميل والنفس الطويل والإحسان في القول والعمل؛ وليس فيها يدٌ للسياسة، وكانت مناظرة علمية أو جلسة حوارية أو مراسلة كتابية فعمت الاستتابة، وأما إن كانت غير هذا، تماما كلغة محاكم التفتيش، وبأساليب الاستعراض والهيمنة والبغي، أو أنه ليس له إلا التوبة أو العقوبة (التعزير) أو التصفية الجسدية (القتل)، فهذه دعوة إرغامية قسرية لم تتخلق برحمانية الدين الإسلامي. إن ديننا كُلُّهُ أُمْرُنَا بِأَلَا نُكْرِهَهُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، فكيف بقضايا عقدية مختلف فيها بين الأشاعرة والسلفية والإباضية؟

لم يؤثر عن رسول الله ﷺ أنه استخدم يوما تجاه المنافقين بأشكالهم المتعددة مواقف تحمل طابع العنف والشدة، على الرغم من التهديد الإلهي الذي نزل عليهم جميعا: ﴿لَعْنٌ لِمَنْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (60) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا أُخْذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: 60، 61]<sup>(1)</sup>؛ حيث يقول الطاهر ابن عاشور: "لم يحفظ أن النبي ﷺ قتل منهم أحدا، ولا أنهم حَرَجَ منهم أحدٌ"<sup>(2)</sup>، ومعنى الخروج كما بينه النَّفِيُّ من الأوطان (أسلوب تعزيري) وهو أشد على النفوس من ضر الأبدان. وتعاملات النبي محمد ﷺ مع المنافقين -باعتبارهم مسلمين بالظاهر وذوو خصال مكروهة- كما تقرر النصوص القرآنية والسيرة النبوية؛ كلها تدل على إثاره المنهجية السلمية على المنهجية القمعية؛ يقول ابن القيم: "وأما سيرته في المنافقين، فإنه أمر أن يقبل منهم علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله، وأن يجاهدهم بالعلم والحجة، وأمره أن يعرض عنهم، ويغلظ عليهم، وأن يبلغ بالقول البليغ إلى نفوسهم، ونهاه أن يصلي عليهم، وأن يقوم على قبورهم، وأخبر أنه إن استغفر لهم فلن يغفر الله لهم"<sup>(3)</sup>.

قد صرَّح ابن تيمية بأن رسول الله عليه الصلاة والسلام "كان يكف عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة؛ لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس أن محمداً ﷺ يقتل أصحابه؛ لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه، وممن لم يدخل فيه"؛ لكن كان يجدر بابن تيمية -ومن سلك طريقه- أن يتبع الهدى النبوي ولا يسلك سبيل قتل المسلم الداعي إلى بدعته ويلغي المصلحة التي ترجحت لديه؛ لئلا ينفر أتباعه

الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، دم ن، ط1، 1979م، ص12-19. النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط9، دت، ج1، ص317، 321، 329، 333.

(1) النامي عمرو بن خليفة، ظاهرة النفاق في الموازين الإسلامية، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 2011م، ص154.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج22، ص110.

(3) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994م، ج3،

أو مخالفوه عَنْ مَذْهَبِهِ.

وقد اعترض باحث معاصر سلفي على الاستدلال بمنهجية تعامل النبي مع المنافقين في مقام التعامل مع الداعي إلى بدعته؛ بأن المنافقين كانوا لا يُعْلِنُونَ عن كفرهم، وبالتالي فلا يصح أن يقال هم دعاة إلى كفرهم، فالقياس إذاً باطل لوجود فارق بينهما<sup>(1)</sup>؛ ويجب عنه:

- المنافق إذا كان بمفهوم أهل السنة هو الذي يبطن الكفر (المخرج من الملة) ويظهر الإسلام؛ ويقترف منكرات عظيمة 'المسجد الضرار، اللمز في الصدقات، ﴿لَعْنٌ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: 8]، التخلف عن الجهاد، ﴿قُلْ أِبَالَهُ أَجْرُهُ وَأَيَّاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْرِثُونَ﴾ [التوبة: 65]، إيذاء النبي، التشكك في القضاء والقدر: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَان لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ [آل عمران: 154]... فإن الداعي إلى بدعته هو أخف منه بكثير، باعتباره فرداً مسلماً لا يبطن الكفر وإنما يظهر مخالفة شرعية، هذا إن سُئِلَ من طرف المدرسة السلفية بأن البدع العقدية الشائعة بين المسلمين مفسدة وليست كفرية.

- يشترك الداعي إلى بدعته والمنافق في زمان النبي ﷺ في وصف الإسلام بالظاهر مع ما يصدر منهما من مخالفة شرعية ظاهرة، فالحكم الشرعي في التعامل مع الثاني كحكم التعامل مع الأول مهما بلغ مداه، ولا يُنْتَظَرُ من المنافقين أن يعلنوا عن كفرهم؛ لأنهم إن صرحوا بكفرهم في الجامع والديار فلم تبق شبهة حينذاك للتعامل معهم بما يتعامل به مع الكافر.

ونحنم بما يراه الباحث صواباً أن الجميع سواء في نشر ما يراه حقاً -ولو كان بدعة عند الآخر- وإذاعته وخدمته بما أتيح له من وسائل وإمكانات؛ وأن منهج الاستتابة والتعزيز والقتل يتنافى مع مبدأ إعدار المتأولين واعتبار إسلامهم، وخالٍ من الإنسانية، ولا ينسجم مع رحمانية الإسلام، وإذا سُئِلَ به فإنه سيفضي إلى فتن عظيمة بين أبناء المدارس العقدية، وستحاصر هذه المذاهب المتعصبة نفسها بنفسها وتبيد نفسها بنفسها.

والبدائل السلمية النافعة أجدى وأرحم من الأساليب التطهيرية الاستعجالية كالتعزيز والقتل؛ وهي كثيرة جداً:

- التحلي بخلق الصبر مع المخالف المذهبي إلى يوم القيامة، وهو خلق يتسلح به الداعية إلى الله تعالى، والأنبياء عليهم السلام هم القدوة الحسنة في هذا المجال، ثم تليه الأخلاق الأخرى كالإحسان، والتواضع، والعدل،... إلخ.

(1) العميري سلطان بن عبد الرحمن، التسامح العقابي مع المبتدع وضرورة الإتقان المعرفي، الموقع الإلكتروني: الدرر السنينة

- التورع في دمه وماله وعرضه وحقوقه عامة؛ وذلك أدعى لبناء الثقة والأمان والطمأنينة وأقوم لنفي الشكوك ونظرية المؤامرة والترصد، ذلك أنه إذا ظلت فكرة المؤامرة تسود العقول؛ أن كل فرقة تتهم الفرقة الأخرى بأنها تكيد للإسلام من الداخل وتهدمه وتخربه وتنقضه، فلن يصل المسلمون إلى نتيجة مرضية بل سيقفون دائما متقاتلين متناحرين.
- التعاون على القضايا المصرية المشتركة؛ كالألحاد والاستبداد السياسي والتخلف الحضاري والنزعة النسوية العالمية المفككة لمؤسسة الزواج، وغير ذلك من التحديات الفكرية، مما سيحقق توازنا بين التعامل مع الخلافات المذهبية والتعامل مع قضايا المجتمع والأمة.
- توفير فرص التلاقي وتبادل الخبرات والتجارب في المجالات الدعوية 'انحرافات الشباب السلوكية، برامج مرافقة الشباب الوقائية...!' وفي المجالات الحياتية 'الجمعيات الخيرية والثقافية والتعليمية'، وفي المجالات الاجتماعية 'العادات والتقاليد والأنظمة والأعراف'، وفي المجالات العملية 'الزراعة، الصناعة، التجارة، الحرف، المقاولاتية...!'؛ مما سيخفف من حدة التوتر المذهبي، ويصحح النظرات السلبية تجاه المخالف.
- الحوارات العلمية الرصينة في توصيف الاختلاف وتحرير محل النزاع بين علماء المذاهب، ولسنا نقصد بذلك الحوارات التلفزيونية الساخنة، والتي تشبه صراع الديكة؛ فهذه ممتهنة، وفيها سوقية في الأسلوب من سب ولعن وشتائم وغير ذلك.

### الفرع الثالث: تفسيق الآخر المذهبي وتضليله وتبديعه في المسائل القطعية

الفسق والضلال والتبديع وغيرها مصطلحات علمية أصولية كلامية تداولها أهل العلم فيما بينهم في إطار الدرس العلمي بكل يسر وسلاسة؛ للتمييز بين المخالف في المسائل القطعية والمخالف في المسائل الظنية بناء على قواعد وأدلة وبراهين. يقول باحث معاصر: "الفقيه، المتكلم، العالم، في الزمن الأول عندما تكلم عن المخالف عقدياً أو فقهيًا، ورماه بالفسق أو الضلال أو الابتداع في بعض المسائل؛ فإنما فعل هذا داخل الأروقة العلمية وغالبا من منظور علمي"<sup>(1)</sup>.

فلا يقصدون بها تنقيصا أو تعييرا أو تعييبا أو ازدراء أو سبا أو قذفا أو زندقة أو بغيا أو إخراجا من الملة أو غير ذلك، بل يطلقونها وصفا شرعيا على المخالف في قطعيات المسائل "بناء على وجوب إصابة الحق فيها"<sup>(2)</sup>؛ ذلك أن في القضايا القطعية يستحيل أن يكون كل من يدعي الحق فيها مصيبا؛ يقول أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370هـ): "فلما كان الله تعالى قد أقام على حقائق هذه الأمور أدلة

(1) محمد الصياد، فتوى بالجزية على الحنابلة ولقاء لرؤوس أهل النار بمجلس وزاري 'الخلاف العلمي بين جنابة التعصب وتوظيف السياسة'، www.aljazeera.net، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/03/24، 20:15.

(2) ابن أبي شريف، المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، ص318.

توجب العلم بمدلولاتها...، لم يجوز أن يكون الذهاب عن الدليل مصيباً، إذ قد جعل له السبيل إلى إصابة الحقيقة من جهة إقامة الدلالة"<sup>(1)</sup>.

سنعرض بعض النماذج لتصريح العلماء بألغاز الفسق والضلال والبدعة؛ لنلاحظ أنهم متفاهمون في تداول هذه الأحكام العقدية، ولا يتحرجون في الإعلان عنها باعتبارها معطى علمي خالص:

- يقول أبو حامد الغزالي: "وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله ﷻ ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وأمثالها؛ فهو آثم"<sup>(2)</sup> من حيث عدل عن الحق وضلّ، ومخطئ من حيث أخطأ المتيقن، ومبتدع من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر"<sup>(3)</sup>.

- يقول سعيد رمضان البوطي (ت: 2013م): "وإن كانت مخالفة أهل السنة والجماعة وهم جمهور المسلمين! تستوجب الفسق والجنوح عن الحق"<sup>(4)</sup>. عبارته هذه جاءت في سياق الحديث عن مسألة الرؤية.

- يقول الكتاب الذي أقرظه علماء الأشاعرة المعاصرون<sup>(5)</sup>: "وحكم المخالف في شيء من ذلك - يقصد مسائل الأصول عند الأشاعرة- الفسق والضلال والخروج عن دائرة أهل السنة والجماعة وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه"<sup>(6)</sup>.

- يقول ابن تيمية: "وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك؛ كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه"<sup>(7)</sup>. ويقول أيضاً: "التأول الذي قصده متابعة الرسول لا يكفر بل ولا يفسق إذا اجتهد فأخطأ"<sup>(8)</sup>. ويلحظ في قول ابن تيمية أنه لم يمانع في إطلاق وصف الخطأ والابتداع، وامتنع في إطلاق الفسق، وعلى حسب ابن قيم الجوزية أن الذي لا يكفر ولا يفسق هو المقلد الجاهل، وأما من قامت عليه الحجة وبُيِّنَ لَهُ الهدى في مسألة معينة ثم تركه تقليداً وتعصباً، أو بغضاً أو معاداة لأصحابه، "فهذا أقل درجاته أن يكون فاسقاً وتكفيره محل اجتهاد

(1) الجصاص أحمد بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط2، 1994م، ج4، ص377.

(2) يأتى في حالة التقصير في طلبه. ينظر: الغزالي، المستصفى، ص352، 353.

(3) الغزالي، المستصفى، ص348.

(4) البوطي محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط8، 2003م، ص170.

(5) منهم: مفتي الديار المصرية علي جمعة محمد، سعيد رمضان البوطي، وهبة الزحيلي، محمد حسن هيتو، وغيرهم.

(6) حمد السنان وفوزي العنجري، الأشاعرة أهل السنة - شهادات علماء الأمة وأدلتهم-، دار الضياء، دط، ص140،

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص361.

(8) ابن تيمية، منهاج السنة، ج5، ص239.

تفصيل" (1).

- يقول السالمي: "التفسيق لا يكون إلا مع مخالفة الدليل القاطع" (2).

فمن تأمل عباراتهم أدرك أن المقصود من تلك الأوصاف تحديد طبيعة المخالفة ليس إلا. ولا بد من التنبيه أيضا أن إطلاق الأوصاف كالفسق والابتداع لا يدل بتاتا على القطع بالهلاك الأخرى كما قد يُتَوَهَّم؛ لأن المقالات المذهبية تدل عكس ذلك، ففي المدرسة السلفية يقول ابن تيمية: "ليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكا؛ فإن المنازع قد يكون مجتهدا مخطئا يغفر الله خطاه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته"، وفي المدرسة الأشعرية يقول أبو الحسن الأشعري: "وندين بأن لا ننزل أحدا من أهل التوحيد والتمسكين بالإيمان جنة ولا نارا، إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة" (3)، وفي المدرسة الإباضية يقول السالمي: "فعدم قطعنا بشخص واحد أنه في النار مأخوذ من مجموع أدلة الوعيد وأدلة التوبة" (4).

فإذا نصل إلى أن الأحكام النظرية كالفسق والبطلان والضلال... التي أوجبتها الشريعة الإسلامية وطبقها علماء الأصول والكلام والفقهاء ليست سلبية في ذاتها، وإنما مهمتها تسمية الأشياء بمسمياتها، وأنَّ الهالة التي أضفيت عليها من الكراهية والإقصائية والعدوانية والازدرائية... مما صارت مستبشرة في أنظار السعاة إلى لم شتات المسلمين تعود إلى طبيعة استخدامات الناس لها في الحياة اليومية لا إلى التوظيف العلمي، ولهذا فهذه الأحكام النظرية إذا فهمت فلسفتها والأسس التي بنيت عليها ورُوعِيَ مقامها وحُجِرَ العوام عنها والتُزِمَ بها في إطار البحث العلمي المتخصص؛ فإنها لن تؤثر على صلة الرحم الإيمانية بين المدارس العقدية.

### الفرع الرابع: البراءة من المخالف

بدايةً نقرر مسلماً بديهياً يتفق عليها العقلاء؛ وهي: المعتقدات التي يتبناها الإنسان ويدافع من أجلها بكل ما أوتي من قوة عقلية ومادية؛ بلا شك هي عنده في كامل مصداقيتها وفعاليتها وصحتها، وكذلك يملك من حبها الشيء الكثير؛ بدليل أنه يضحى بالغالي والنفيس لأجل استمراريتها ونشرها في

(1) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 2007م، ج1، ص465.

(2) السالمي، شرح طلعة الشمس، ج2، ص72.

(3) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص38.

(4) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج6، ص231.



الآفاق، والمعتقدات المضادة له هي بخلاف ذلك تماما، ومنسوب حُجِّه لها يؤول إلى الصفر أو يكاد ينعدم؛ لأنها لا قيمة لها في الميزان العقلي والعلمي، فبالأحرى لن تجد مكانا تتربع عليه في الوُجْدَان.

هذا في الحالة العامة؛ وإن جئنا إلى داخل الدائرة الإسلامية حيث لكل مذهب عقدي جملة من الأصول التي ثبتت عنده بالدليل القطعي، فإن قانون التدافع انطلاقا من الاقتناع العقلي والتوثيق النقلي والحب القلبي سار فيها؛ فقد تبين لنا حين استعرضنا منهجية المعاملة عند كل مدرسة عقدية مبحوثة (أشاعرة، إباضية، سلفية) أن فكرة البغض القلبي للمعتقِدِ وللمُعتَقِدِ وطرائق التعبير عن ذلك ظاهرة وبارزة، فحب السلفي لمعتقده نابع عن أنه حقٌّ إيماني مزينٌ في قلبه، وجب نصرته والوقوفُ مع أهله، وعكسه باطلٌ مكروهٌ وانصرافٌ عن الحق، لزم دحضه ومقاومته بالحجة والبرهان، وكذلك يفعلُ الأشعريُّ والإباضيُّ والشيعيُّ والفِرَّائيُّ الذي لا يرى حُجِّيَّةً في السُنَّةِ إجمالا ونُقْصِيلا... إلخ.

إن معاني الولاء والاتباع للجماعة المؤمنة في عقيدتها ومبادئها واستراتيجياتها وعدم الموائمة للكافرين المحاربين ومن والاهم من المنافقين المخادعين، وكذا معاني ترك الولاية للعاصي (عملا أو اعتقادا) في وسط الجماعة المؤمنة أصيلة في الآيات القرآنية وأحاديث السنة النبوية، لا يمكن رفضها أو تجاوزها، وجميع المذاهب قد نزلت عندها لتؤسس لمنظومة الولاء والبراء؛ وأما عن مدى فهمها في وحدة موضوعية منسجمة وإسقاطاتها في الواقع فيتطلب نقاشا وبحثا تفصيليا خاصا بها.

يرى الباحث أن البغض القلبي للمخالفة الشرعية مهما كانت (عقدية أو عملية) أمرٌ سَوَّغَهُ الشارع الحكيم ولا حرج فيه، وهو يدل على حب الحق من جهة أخرى، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَتُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ [الحجرات: 7]، والله عَزَّ وَجَلَّ يخبرنا عن نفسه أنه يبغض الفعل المنهي عنه: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسَادَةَ﴾ [البقرة: 205]، فبغض المسلم للمعصية العلمية أو العملية تابع لما يبغضه المولى تبارك وتعالى، وحبُّه للطاعة تابع لما يحبه سُبْحَانَهُ.

إلى هنا الأمرُ مقبول ومتفق عليه بين المسلمين، ولكن حينما يتلبس الشخص بخطيئة مبعوضة من قبل الله تعالى ونبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمسلمين، هل يتعدى ذلك البغض من الفعل إلى الفاعل، أو لا؟ وهل هناك حرج شرعي في الإحساس ببغض فاعلها؛ أي رجوعُ مستوى حبه في القلب؟ سؤالٌ يُثارُ كثيرا.

يرى الباحث أن الفصل بينهما غير ممكن؛ ذلك أن مصدرَ قُبْحِ الشخص من قُبْحِ فِعَالِهِ وشناعته؛ كما أن مصدرَ حُسْنِ الشخص من حَسَنِ فِعَالِهِ وجمالها، فالله تعالى نفسه أخبرنا في القرآن الكريم أنه لا يجب الظالمين، ولا يجب المفسدين ولا يجب المجرمين، ففي ذلك دلالة على انتفاء حبه للأشخاص الفاعلين لتلك الخصال المذمومة.

والمأمل في أحوال الناس وهم يبغضون الفعلة القبيحة وفاعلها؛ يدرك أنه أحيانا يظهرُ اجتماعهما وأحيانا يختفي؛ فمثلا نجد أنه من سائد طبع الناس -مثقفا أو عاميا- كراهة الحاكم المستبد الظالم وإبداء

بغضهم له ولسياساته، ونجد أحيانا يتفاوتون في إبداء بغض المصر على رذيلة الزنى -على سبيل المثال-، ولعل ما جعل الانطباعات تتفاوت -في تقدير الباحث- اختلاف الاعتبارات والمآلات والافتتان بالأعراض والمظاهر؛ كالنظر إلى الضرر هل يتعدى نفسه أو لا؟ أو النظر إلى العاصي هل له قرابة نسبية أو لا، أو النظر إلى أحواله وظروفه هل يُعذَرُ أو لا، أو النظر إلى مدة إقامته على الذنب هل هو مداوم عليه أو أحيانا؟ أو النظر إلى المخالفة هل هي معنوية (آراء دينية عقدية أو فقهية) أو متجسدة ظاهرة (السرقه، الزنى، الإفساد، الظلم...) أو لربما يكون السبب أقول نور الإيمان في القلب فأصبح المكلف لا يستقدر المعصية أصلا فكيف بصاحبها؟! والحقيقة أن لا اعتبار لتلك التأويلات ما دام أنه لا يوجد فرق بين معصيتي الظلم والزنى من حيث إنهما مخالفة صريحة للأمر الذي يرجع إليه كل شيء في هذا الوجود، وكذا مما لا يرضاه الله تعالى وَيَمُتُّهُ وَيُشَيِّعُ عَلَى فاعله؛ وَيُهَدِّدُهُ دُنْيَا وَآخِرَى.

فالبغض القلبي للشخص المقترف للمعصية العلمية أو العملية لا عتاب فيه ولوم؛ لأنه انفعال نفسي فطري لا يملك صاحبه كفته في أعماقه أو يكذب على نفسه، وقد غَدَّاهُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ حِينَما قَالَ: ﴿فَإِنْ تَرَضُوا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 96]، وقد "عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّ مَا لَا يَرْضَى اللَّهُ لَا يَكُونُ لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْضَوْا بِهِ"<sup>(1)</sup>، ولكن ثمة تساؤل مهم للغاية؛ هل يؤدي هذا البغض القلبي إلى زعزعة السلم الاجتماعي وتهديد بنیان الأخوة الإيمانية ونقض أصرة الرحم الإسلامية؟

هنا يظهر الاختبار الإلهي بجلاء، وَبِمَحْصُ الْمُسْلِمِ فِي ضَبْطِ انْفِعَالَاتِهِ وَتَحْرِكَاتِهِ وَمَوَاقِفِهِ؛ لِيُرَى أَيْسَّرَسِلُّ فِي بَغْضِهِ فَيَتْرَاكُم مَعَهُ إِلَى أَنْ يَصْبِحَ قَنَابِلَ نَوِيَّةٍ مِنَ الْحَقْدِ الدِّفِينِ وَالكَرْهِ الشَّدِيدِ بِمَكْنٍ أَنْ تَنْفَجِرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَفْرَادًا أَوْ جَمَاعَاتٍ؟ أَمْ أَنَّهُ يَتَكَيَّفُ مَعَ ذَلِكَ الْبَغْضِ الْقَلْبِيِّ وَيَسَايِرُهُ بِشَكْلِ طَبِيعِي وَلَا يَبْلُغُ بِهِ إِلَى الْإِيذَاءَاتِ الْقَوْلِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ وَالتَّعَدِّيَّاتِ عَلَى الْحُرْمَاتِ وَالْمَوَاقِفِ السَّلْبِيَّةِ كَيْفَمَا كَانَتْ؟

ذلك أن المسلم في علاقته مع الآخر محكوم بترسانة من التكاليف الشرعية الواجبة؛ تنتظر منه أَنْ يُنْزِلَهَا وَيَرْعَاهَا حَقَّ الرَّعَايَةِ وَيَخْشَى اللَّهَ تَعَالَى وَيَتَّقَهُ فِيهَا، فَإِنْ أَتَى بِهَا كَامِلَةً فَسَتَكْبَحُ لَهُ جَمَاحُ بَغْضِهِ وَتُلِينُ لَهُ قَلْبُهُ، وَتُرَبِّي فِيهِ الْإِحْسَانَ وَالرَّفْقَ وَالشَّفَقَةَ وَالرَّحْمَةَ بِالْآخِرِينَ.

أولاً: التكاليف المنضوية تحت منظومة حقوق المسلم على المسلم المعروفة في أدبيات الفقه الإسلامي. ومن الأمثلة على ذلك؛ لا يَحْمَلَنَّ إِجْبَارُ الْوَالِدِينَ لَوْلَدِهِمَا عَلَى اقْتِفَاءِ طَرِيقَتَيْهِمَا الشَّرَكِيَّةِ عَلَى مَقَاتِعَتَيْهِمَا وَالْإِسَاءَةِ إِلَيْهِمَا؛ رَغْمَ مَا يَكُنُهُ مِنْ بَغْضٍ تَجَاهَهُمَا؛ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ شَرْعًا بِمُصَاحَبَتَيْهِمَا وَبِرْهَمَا وَالْإِحْسَانَ إِلَيْهِمَا، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: 15].

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج11، ص10.

وهكذا شأن جميع المعاصي العلمية والعملية، فأصحابها لهم حقوقٌ عَلَيْنَا وإن كنا نبغضهم ونستثقل سلوكياتهم وأفكارهم؛ لكن يحذر أن يتجاوز حدوده فيفضي إلى تمارش المسلمين واعتداء بعضهم على بعض، وإلى سلب الحقوق الإسلامية بعضها أو كلها، وإلى تهيج العداوات بشتى الأساليب والطرق.

ثانياً: تكليف الدعوة إلى الله تعالى.

إن عملية الدعوة إلى الله تعالى هي الآلية الضابطة للتصرفات والمواقف، باعتبار أنها مسرح التفاعلات والانفعالات بين الدعاة والمدعوين، وأنها دائمة غير منقطعة لا تتوقف، وأنها أيضاً واجبة شرعاً، فتجعل كلا من الداعية والمدعو يراقب نظراته وتقاسيم وجهه ونبراته وتحركاته وأقواله وتصرفاته وكتاباتة مخافة أن يسفط في التأذية الخفيفة أو العظيمة، ويُحَسِّنُ مَعْنَوِيًّا وَمَادِّيًّا، وَيُلَاطِفُ وَيُسَلِّمُ وَيَمْنَحُ الأمان المطلق؛ وذلك لكيلا يخسر أحدهما الآخر، ولا ينقطع الخيط الذي بينهما؛ ولأجل أن يَبْقِيََا دائماً في وضعية استعداد للتأثير أو للتأثر.

فشل مشروع الدعوة إلى الله بين المدارس العقدية، بتعطله نهائياً أو ممارسته بشكل عدواني عنيف، مؤثر صريح على أن البراءة الشرعية من المخالف قد تجاوزت حدودها، وبلغت بصاحبها إلى فعل ما يعود عليه بإجهاض مذهبه الذي يناصره؛ وهو قطع الطريق الوحيد الذي به يمكن أن يستكثر سواد مذهبه وينشر من خلاله أفكاره، وبه يتاح التواصل مع الآخر والتعرف عليه وإمكانية التأثير فيه والتأثر بإيجابياته وحسناته، وذلك بما أسسه من سلوكيات كالقطيعة والاكفهار في الوجه وعدم المخالطة والتعايش وعدم الصلاة وراءه، وعدم التشميت حين العطس وعدم التعاون معه ... بدعوى التأديب والزجر والردع؛ لأن البراءة الشرعية في حقيقتها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن عدم الموافقة وعدم الرضى عن المعتقد أو الفعل، والميزان الذي يحفظ الحق والباطل، ولا تصل إلى تعطيل مشروع الدعوة إلى الله تعالى أو تقليل أدائه وفعالته. لقد فاق أبو حامد الغزالي لإشكالية اشتطاط بغض المبتدع الذي ربما يؤدي إلى التكبر عليه وممارسة العنف في حقه، وَوَضَعَ حَلًّا لها في نقاط عملية محددة؛ وذلك في قوله:

"أحدهما: التفاتك إلى ما سبق من ذنوبك وخطاياك ليصغر عند ذلك قدرك في عينك. والثاني: أن تكون ملاحظتك لما أنت متميز به من العلم واعتقاد الحق والعمل الصالح من حيث إنها نعمة من الله تعالى عليك فله المنة فيه لا لك فترى ذلك منه حتى لا تعجب بنفسك وإذا لم تعجب لم تتكبر، والثالث: ملاحظة إهتام عاقبتك وعاقبتك أنه ربما يحتم لك بالسوء ويحتم له بالحسن حتى يشغلك الخوف عن التكبر عليه"<sup>(1)</sup>.

فالبغض القلبي متجاوز عنه لكن ما لم يؤدي إلى تعثر واجب الدعوة إلى الله تعالى بالمنهجية القرآنية العالية المستوى في الإنسانية والتكريم والرحمانية، قال تعالى للنبي الأكرم محمد ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص365.

أَحْبَبْتُ ﴿ [القصص: 56]؛ أي من أحببت اهتداه<sup>(1)</sup>، ويفهم ما دام أنه يجب الهداية للعالمين فإنه بالضرورة لا يفعل ما يُعيقُ نَشَاطَةَ الدَّعْوِيِّ من إساءات وخصومات وإيذاءات ولعنات ومقاطعات، ولا يجترح إلا الذي يُهَيِّئُ مَكَانَهُ في قُلُوبِ الْعَالَمِينَ، كالتحلي بالرحمة والتواضع ولين الجانب والإحسان والمساعدة وانبساط الوجه ودفْعُ السِيئَةِ بِالْحَسَنَةِ والقول الحسن لجميع الناس.

ويجدر التنبيه هنا إلى ملحظ مهم وهو أنه لا تعارض بين بغض الشخص من أجل مخالفته الشرعية (العلمية والعملية) وحبه لوجوه أخرى، كإحسانه المادي أو المعنوي أو لخصائص في نفسه تجعل الآخر يرتاح له، أو لقرابته، أو لعلاقة الوالدية، أو لعلاقة البنوة... إلخ، والقرآن الكريم قد لمح إلى بعض النماذج في ذلك نوردها اختصاراً:

- أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْأَنْ يَطْلُبَ مِنْ قَوْمِهِ الْمَعَارِضِينَ لِدَعْوَتِهِ إِلَّا الْوَدَّ وَالْحُبَّ وَالْمَعَامِلَةَ بِالْحَسَنِ، وَلَا يَقْطَعُوا مَعَهُ وَشَائِحَ الْقَرَابَةِ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 23]، وهو أيضا سيادهم نفس الشعور معاملة بالمثل. وقد بين الطاهر بن عاشور الآية بقوله: "لا أسألكم على القرآن جزاءً إلا أن تُؤدُّوني؛ أي أن تُعَامِلُونِي معاملة الود، أي غير معاملة العداوة؛ لأجل القرابة التي بيننا في النسب القرشي"<sup>(2)</sup>.

- حينما يتزوج المسلم بالكتابية ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5] يجتمع عنده بغضها لإصرارها على ديانتها المنسوخة الباطلة، وحبها لجمالها وخلالها الكريمة وطبائعها الحميدة، ولكونها منبع الدفء والسكينة والأُنْسِ؛ إذ يستحيل أن يقوم بيتٌ على العداوة والبغضاء من جميع الوجوه، وتورث أيضا بين الأبناء والأخوال - حالة كونهم أهل كتاب - وهكذا... بقي لنا في الأخير أن نقف وقفة تدرية مع الآيات التي استنبط منها الأوائل مشروعية هجر المبتدع والعاصي عموماً لغرض التأديب باعتباره فرعا من نظرية البراء.

**الأولى:** آية الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك بأعذار غير مقبولة وجاءوا رسول الله ﷺ مُعْتَذِرِينَ تَائِبِينَ مُحَالِلِينَ؛ فَعُوقِبُوا بِالْحَرَمَانِ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الْحَقُوقِ وَالْإِمْتِيَازَاتِ. قال تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: 118].

هذا الاستدلال لا يخلو من ملاحظات وإيرادات سنأتي بها على وجه الاختصار:

1- الثلاثة المتخلفون عن الجهاد جاءوا إلى رسول الله وصحابته نادمين مُقِرِّينَ بِخَطِيئَتِهِمْ تَائِبِينَ بِحُكْمِ

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج20، ص147.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص82.

الظاهر، وَلِحِكْمَةِ يَعْلَمُهَا اللهُ تَعَالَى وَضَعُ لِأَوْلَئِكَ الثَّلَاثَةَ حَصْرًا شَرْطًا آخَرَ فِي طَرِيقِ تَوْبَتِهِمْ، وَهُوَ هَجْرُهُمْ لِعَرَضِ تَطْهِيرِهِمْ مِنْ ذُنُوبِهِمْ وَتَرْبِيتِهِمْ عَلَى التَّقْوَى، بَيْنَمَا الْمَخَالِفُ الْمَذْهَبِي الْمُبْتَدِعُ شَخْصٌ مَتَمَسِّكٌ بِمَعْتَقَدِهِ، لَيْسَ هُوَ فِي طَرِيقِ التَّوْبَةِ، وَقَدْ فَاقَ لِهَذَا الْمَلْحُظِ ابْنَ حَجْرٍ فَقَالَ تَعْقِيبًا عَلَى الَّذِينَ اسْتَدَلُّوا بِقِصَّةِ كَعْبٍ فِي عَدَمِ إِقْلَاءِ تَحِيَّةِ السَّلَامِ وَعَدَمِ رَدِّهَا عَلَى الْمُبْتَدِعِ وَالْمُقْتَرِفِ لِلذَّنْبِ الْعَظِيمِ غَيْرِ التَّائِبِ: "لَكِنْ فِي الْاسْتِدْلَالِ لِذَلِكَ بِقِصَّةِ كَعْبٍ نَظَرٌ؛ فَإِنَّهُ نَدِمَ عَلَى مَا صَدَرَ مِنْهُ وَتَابَ"<sup>(1)</sup>.

2- مجتمعت الرسول ﷺ بجميع أطرافه طبق الهجر في حق الثلاثة، فإذا نحن إزاء مجتمع كامل بقيادته العليا يقاطع أفرادا معينين، في حين أن الهجر المراد تنزيهه في حق المبتدع لا يكون بتلك الصورة؛ ذلك أن الدول اليوم والمحافظات والولايات والجامعات والمساجد خليط مذاهب عقدية، فَلَوْ عَزِمَ عَلَى تَطْبِيقِهِ كَمَا أَقْرَهُ الْأَوَائِلُ فِي الْأَحْيَاءِ الْجَامِعِيَّةِ وَفِي التَّجْمَعَاتِ السَّكِينِيَّةِ وَفِي سَوَاقِ الْعَمَلِ أَيْنَ يَتَقَابَلُ الْمُتَمَذِّهُونَ فَلَنْ يَوْفِي ثَمَارَهُ؛ لِأَنَّهُ هَجَرَ بَيْنَ أَفْرَادٍ وَبَيْنَ جَمَاعَاتٍ، بَلْ سَيُؤَدِّي إِلَى نِزَاعَاتٍ وَعَدَاوَاتٍ لَا قَدَّرَ اللهُ تَعَالَى.

3- لم يؤثر عن رسول الله ﷺ أنه طبق آية الهجر مع أحد تلبس بمعصية شرعية سوى الثلاثة الذين نزل فيهم نص قرآني.

الثانية: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ﴾ [النساء: 140].  
انتقادات الباحث على هذا الاستدلال هي ما يلي:

1- نصت الآية الكريمة على الكفر والاستهزاء، وأما المبتدع المذهبي (عالما أو مقلدا) يؤمن بالآيات ولا ينكرها ولا يعارضها ولا يجحدها، بل يفهمها بفهم مغاير لما عند الآخر، ولا يتصور أنه يستهزئ بها ويسفهاها ويسخر منها، وإنما يدرسها بجدية، ويقلب فيها النظر.

2- لو سلمنا أن الآية في المبتدعة؛ فإنها تحذر من المجالسة حين الخوض في الباطل قصرا وحصرًا، ولا تمنع من المجالسة والقعود بعد أن يقلعوا ويأخذوا في حديث آخر من شؤون الأمة أو المنفعة العامة، بدليل قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾<sup>(2)</sup>، ولكن في أدبيات الهجر في الموروث الإسلامي يقاطع من كل وجه؛ فلا يجالس ولا يُسَلِّمُ عَلَيْهِ وَلَا تُرَدُّ لَهُ تَحِيَّتُهُ وَلَا يُزَوَّجُ وَلَا... إلخ.

فإذن يمكننا القول إن ما استدلل به انطلاقًا من الآيتين الكریمتین على الهجر بالمفهوم الذي رُوِّجَ له لغرض إلقاء المبتدع للتوبة بالتأديب والتعزير؛ لا يخلو من نظر، ويتوجه إليه الإشكال أكثر حينما تنقلب الموازين فيوظف الهجر لصالح طائفة ضد طائفة أخرى ولو على حساب المبادئ الدينية المحكمة القطعية،

(1) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج11، ص41.

(2) ينظر: رشيد رضا، تفسير المنار، ج7، ص421. السمعاني، تفسير القرآن، ج1، ص492.

يقول البرهاري (ت: 329هـ): "وإذا رأيت الرجل رديء الطريق والمذهب فاسقا فاجرا صاحب معاص ضالا وهو على السنة؛ فاصحبه واجلس معه، فإنه ليس يضرك معصيته، وإذا رأيت الرجل مجتهدا في العبادة متقشفا محترقا بالعبادة صاحب هوى؛ فلا تجالس له ولا تقعد معه ولا تسمع كلامه ولا تمش معه في طريق، فإني لا آمن أن تستحلي طريقته فتهلك معه"<sup>(1)</sup>.

نعم نحن لا ننكر أن الهجر المنضبط بالشرع والمنطق السليم عقوبة نفسية ردعية فعالة في العملية التربوية قد تؤدي أكلها في المجتمعات تحت شروط معينة؛ كأن يكون المجتمع مغلقا، وقيادته قوية رشيدة، أخذت شرعيتها وسلطتها من عموم أفراد المجتمع<sup>(2)</sup>؛ لكن أن يتخذ الهجر في زماننا المعاصر منهجا بين الأفراد في مجتمعات مفتوحة مختلطة بالمذاهب والديانات والفلسفات، فهذا يؤدي إلى نتائج عكسية وخيمة، ونستشف هذا من خلال مقارنة بما قرره أبو حامد الغزالي، فإذا كان قد ألجم آحاد الناس عن الإنكار على المبتدع ونهيه في حالة انقسام أهل البلد إلى أهل بدعة وأهل سنة وكان في الاعتراض تحريك فتنة بالمقابلة إلا بنصب السلطان<sup>(3)</sup>، فمن باب أولى أن يُنهى آحاد الناس عن الكف عن سياسة الهجران المولدة للفتن، والمثيرة للأحقاد والضغائن.

نهى الكلام في هذا الفرع بأن البغض أو البراءة موقف ديني أخلاقي على حسب ما تقدم لا يلزم منه استعداد الآخر ومحاربه ومنابدته وتهديد وجوده.

في ختام المطلب الثاني الذي عُني بمناقشة مقاربة المدارس العقدية المبحوثة نقول بإمكان الأشاعرة والإباضية والسلفية أن يصلوا رحمهم الإيمانية مع اختلافهم عقائديا إذا طردوا ما يشوش عليها من استتابة وما يلحقها من التعزيز والقتل، ووظفوا المصطلحات الشرعية "الفسق والضلال والبدعة" في الأروقة العلمية وسلخوا منها الإلزامات السلبية كعدم التعامل مع المخالف والحكم عليه بالنار والتحريض على العنف وغير ذلك، وجنبوا المقلدين الضعفاء من توظيفها وأفهموهم المراد منها، واستوعبوا أن البغض المخفي للمخالف بسببه معتقده المجانب للصواب (البراءة) لا يوجب العداوة العلنية والتدابير والتطاحن والتقاتل والإفرازات الشيطانية، وأعرضوا عن توزيع سلاح الهجر والقطيعة بين المتمذهبين وأبدلوا في مكانه توزيع باقات الصبر على المخالف وتحمله - ولو دون إعجاب بسيرته ومعتقده - في إطار أخلاقيات الدعوة القرآنية، وباقات

(1) البرهاري، شرح السنة، ص 124. وتشبه هذه الازدواجية في الأحكام ما روي عن أحمد بن حنبل أنه كان يقول: -إن صح عنه-: "قبور أهل السنة من أهل الكباير روضة، وقبور أهل البدعة من الزهاد حفرة، فساق أهل السنة أولياء الله، وزهاد أهل البدعة أعداء الله". ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 184.

(2) للمجتمع المزاي الإباضي تجربة في تطبيق نظام البراءة كأسلوب تربوي اجتماعي، تُنظَرُ في الكتب التي تعنى بتاريخ المزايين، وقد قدمنا لحة مختصرة مقتضبة عنها حينما تطرقنا إلى منهجية المعاملة مع المخالف عند المدرسة الإباضية.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 327.

منظومة حقوق المسلم على المسلم.

والسلفية لوحدها لا تقبل أن تصل الرحم الإيمانية إلى يوم الدين؛ لتقييد اعترافها بإسلام الآخر المخالف في العقيدة بشرط قيام الحجة عليه؛ لأنَّ بدعه مصنفة في خانة الكفر المخرج من الملة، لا الفسق الذي يبقى صاحبه مسلماً ولو أقيمت عليه الحجة أبد الدهر، وإذا كان داعية إلى بدعته ولم يرتدع بالوسائل السلمية سلطت عليه الوسائل العنيفة، وهذا أمرٌ لا شك في غاية الإشكال والخطر على وحدة الجزائريين وتماسكهم الاجتماعي.

الفصل الخامس: أثر الوحدة العقدية  
في تماسك المجتمع الجزائري 'بداية من  
الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال  
1962م'

يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: التبع التاريخي لأثر الوحدة العقدية  
في تماسك المجتمع الجزائري

المبحث الثاني: تفعيل الوحدة العقدية في المجتمع  
الجزائري المعاصر



## الفصل الخامس: أثر الوحدة العقديّة في تماسك المجتمع الجزائري (بداية من الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال 1962م)

تمهيد:

تقدم معنا في الفصل الرابع المخصص لدراسة مقاربات المدارس العقديّة المبحوثة للوحدة العقديّة وتقييمها ومناقشتها من زاوية نظرية بحتة؛ أنّهُ بإمكانها -إذا راعت ما انتقدت فيه- أن تُكوّنَ وشائج التواصل بين أصحاب المقاربات 'أشاعرة وإباضية وسلفية'، وباستطاعتها أن تساهم في صناعة التماسك الاجتماعي بما لديها من رؤى عقديّة وأحكام فقهيّة، فتجعل المسلمين يصلون رحمهم الإيمانية، مما يترتب عنه بالضرورة الحفاظ على ما تملّيه عليهم من حقوق وواجبات، والتي هي سبب استمرار وجودهم، وسبب تجسيد قدرٍ مُعيّنٍ من التواصل والتعايش، ... عدا ما سجلناه عن المدرسة السلفية من مثبطات ومعرقلات جوهرية تحول دون الوصول إلى ذلك الهدف المنشود.

لا شك أن استنطاق التجارب التاريخية وتفسير الأحداث الماضية والعود إلى حفر الركام التاريخي بجلوه ومُره في عمليّة استشراف المستقبل لواقع المسلمين يعدّ خطوةً هامة وجديرة بالدراسة والمتابعة، ذلك أن التاريخ هو بنك الخبرات الإنسانية، ومنه تستمد الأفكار والمناهج والأدوات الأوليّة، وبإضافات الإنسان المعاصر النوعية وقراءاته الجادة للكون المنظور والوحي المسطور سيحقق مطامحه ومشاريعه الحضارية. في فصلنا هذا التطبيقي نريد أن نثبت صحة تأثير الوحدة العقديّة -بالمعنى الذي حددته المقاربات- في تماسك المجتمع الجزائري على مر تاريخه بداية من الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال، وبعبارة أخرى سنحاول أن نجيب عن هذا السؤال الآتي: هل في تاريخ دولة الجزائر -باعتبارها حالة مدروسة- صدمات ومضايقات وسلب للحريات وعداوات وغارات وقتالات وزعزعات للسلم الاجتماعي بين المذاهب راجعة إلى مبرر الاختلاف العلمي العقدي أو لا؟

طبعا لسنا بصدد تحقيق تاريخي يتتبع التفاصيل والجزئيات ويستغرق الزمن كله لحظة بلحظة، وإنما مقصدنا معاينة السياق العام للعلائق في مظهرها الخارجي.

ويجدر بنا التنبيه على أننا سنتباحث في هذا الفصل العلاقة بين الإباضيين قبل ظهور الموحدين مع المالكية باعتبارهم أهل السنة ويختلفون معهم في المنظومة العقديّة، ثم العلاقة بين الإباضية والأشاعرة<sup>(1)</sup>

(1) يذهب مبارك الملي (ت: 1945م) إلى أن أهل المغرب كانوا سلفيين قبل مجيء محمد ابن تومرت، وتغييره الديني والسياسي انتصر الأشاعرة على السلفيين، واختفوا كلية بسقوط دولة صنهاجة، ولم يدافع على السلفية بعد ذلك إلا عدد قليل من العلماء في فترات شتى. الملي مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، دط،

حينما ظهروا مع دعوة محمد ابن تومرت (ت: 524هـ) في عهد الدولة المرابطية واعتنقوا المذهب المالكي وأصبحوا "مذهبا شبه رسمي في المغرب الإسلامي"<sup>(1)</sup>، ثم العلاقة بين الإباضية والأشعرية والسلفية المعاصرة المتمثلة في حقبة جمعية العلماء المسلمين تَقْيُودًا بما تراه أكبر مرجعيات السلفية في الجزائر<sup>(2)</sup> من أن دعوتهم تعد امتدادا لنشاط جمعية العلماء المسلمين وفكرها وقيمها ومبادئها<sup>(3)</sup>، وإن كان ظهور السلفية المعاصرة بمنهج ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وابن باز والعثيمين والألباني على حسب السياق التاريخي يترجح لدى الباحث أنه بدأ في الثمانينات حينما تصاعد مدُّ الصحوة الإسلامية في الجزائر.

1986م، ج2، ص339. وواضح جدا أنه لا يقصد بالسلفية سلفية الحنابلة المقابلة للأشعرية في المشرق؛ لأن الحنابلة لم يدخلوا المغرب الأوسط.

(1) صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين 'الأشاعرة'، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م، ج2، ص33.

(2) يقول محمد علي فركوس وهو أحد مرجعيات السلفية في الجزائر: "السلفية هي الدرع الحصين الذي حفظ به دين هذه الأمة من زمن أبي بكر رضي الله عنه أيام الردة، ومرورا بمحنة خلق القرآن أيام الإمام أحمد رحمه الله، ووصولاً إلى زمن الإمام ابن تيمية رحمه الله في فتنه التتار، وانتهاء بزماننا هذا وبخاصة في بلدنا العزيز، أيام عهد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بجيلها السلفي المتميز؛ من أمثال ابن باديس والإبراهيمي والعقبي والتبسي ومبارك المليي -رحمهم الله- وغيرهم". ينظر: فركوس محمد علي، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، مقال بعنوان: هل السلفية خطر على الجزائر؟، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/01/14، 10:19.

(3) انظر: همامي الهواري، السلفية الوهابية امتداداتها وتياراتها الجزائر نموذجاً، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة، تخصص الدين والمجتمع، 2014م، ص40، 41.

## المبحث الأول: التبع التاريخي لأثر الوحدة العقدية في تماسك المجتمع الجزائري

يبدأ المسح التاريخي في هذا المبحث بداية من أعرق دولة استقرت على التراب الجزائري؛ وهي الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال، وستخطى مرحلة الدولة العبيدية الشيعية على ما فيها من افتعال للحروب، وإزهاقٍ للأرواح، وإسقاطٍ للدول باسم الدين؛ لأن المدرسة الشيعية خارجة عن نطاق بحثنا، أضف إلى ذلك خلو المجتمع الجزائري المعاصر مِنْهُمْ إلا ما كان من حالات شاذة غير مرئية هنا وهناك.

وسنجلُ بعد نهاية كل محطة مظاهر التماسك الاجتماعي العائدة إلى تأثير الوحدة العقدية، ومظاهر التفكك والانقسام المجتمعي مع تحديد أسبابه؛ هل هو الاختلاف العقدي العلمي وأحكامه المتعلقة به؟ أو العصبية العرقية الجنسية؟ أو نقص التربية الدينية؟ أو سياسات الحكام الظالمة؟

## المطلب الأول: الدولة الرستمية (160هـ-296هـ)

تميزت الدولة الرستمية الإباضية بإعطاء حق الحرية الدينية والمذهبية لمواطنيها، إذ لم ترو المصادر التاريخية عنها مضايقة أو انحسارا أو اضطهادا لأحد المذاهب الإسلامية، أو مصادرة حرية الأشخاص من طرف الحكام والولاة، بل أرخت لتعايش وتفاهم مذهبي نوعي، فهذا ابن الصغير المالكي<sup>(1)</sup> يدلي بشهادته التاريخية وهو يرى التلاقح الفكري وقبول الآخر بين المذاهب في مساجد الإباضية ومساجد مخالفينها ويقول: "إن من أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم قَرَّبوه وناظروه أطف منظره، وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله ذلك"<sup>(2)</sup>، وكُلُّ يطمح إلى التعرف عن المجهول والمغاير والمناقض لمذهبه في المذهب الآخر، ويحاول استدراج أهله إلى الحق الذي يراه دينا<sup>(3)</sup>، فلم يضرهم شيء من الخلاف العقدي على روابطهم الإيمانية أو على صفو علاقاتهم الإنسانية، ويقول عبد الرحمان الجيلالي واصفا سياسة عبد الرحمان بن رستم<sup>(4)</sup> والحكام الذين خلفوه من بعده: "وكان مع ذلك هو وجميع من خلفه على عرش تيهرت

(1) سبقت ترجمته.

(2) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستمين، ص102.

(3) الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي 'من الفتح العربي حتى اليوم'، تر: عبد الرحمان بدوي، دار ليبيا، بنغازي، دط، 1969م، ص149.

(4) هو عبد الرحمن بن رستم بن بهرام بن كسرى، ولد بالعراق في العقد الأول من القرن الثاني الهجري على أكبر تقدير، انتقل بعد إنهاء دراسته بالقيروان إلى البصرة ليستزيد من العلم على يد أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وقد ميزه بعد تخرجه عن أقرانه بقوله: "أفت بما سمعت مني وما لم تسمع". عين واليا وقاضيا على القيروان في دولة أبي الخطاب، ثم ببيع إماما لأول دولة مستقلة بالمغرب الأوسط، عرفت بالدولة الرستمية نسبة إلى والده. له مؤلفان: تفسير كتاب الله العزيز (مفقود)، خطب الجمعة (اطلع عليه أبو يعقوب يوسف الوارجلاني). توفي سنة 171هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -

متساحاً مع جميع أهل المذاهب الأخرى من أهل الرأي وغيرهم<sup>(1)</sup>.

والمذاهب الإسلامية التي كانت تحت ظل الدولة الرستمية وبالخصوص في عاصمتها 'تيهت' هي: الصفيرية من الخوارج والواصلية من المعتزلة، والحنفية من أهل العراق المعروفين بالرأي والقياس، والمالكية المؤكدين على السنة والأثر<sup>(2)</sup>، ولغزارة المذاهب الفقهية والعقدية أطلق على عاصمتها مسمى 'عراق المغرب' تشبيهاً بعراق المشرق الكثيفة بالتنوع المذهبي<sup>(3)</sup>.

ومما اشتهرت به الدولة الرستمية إقامة العدل ورفع الجور عن الرعية، إضافة إلى قوتها الاقتصادية والأراضي الخصبة والتجارة المتنوعة، فكان ذلك سبباً لينتقل إليها "أهل الأموال والتجار من مصر وأفريقية والمغرب لخوفهم على أموالهم من أئمة الجور، ومن هناك دخلتها الفرق<sup>(4)</sup> الإسلامية، وبذلك تشكلت صورة المجتمع الرستمي بأطيافه وأنواعه المختلفة، ويصف ابن الصغير تلك الصورة الرائعة من مشاهد نزول أهالي الفرق الإسلامية على تيهت بأن "ليسَ أَحَدٌ يَنْزِلُ بهم من الغرباء إلا استَوَظَّنَ معهم وابتنى بين أظهرهم؛ لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته وأمانه على نفسه وماله"<sup>(5)</sup>.

ومع ذلك فابن الصغير لم يتوان في إبداء موقفه العقدي والإعلان ببغض الإباضية وعدم الرضى القلبي؛ حيث قال: "وإن كنا للقوم مبغضين ولسيرهم كارهين ولمذاهبهم مستقلين، فنحن وإن ذكرنا سيرهم على ما اتَّصل بنا، وَعَدَلْهُمْ فيما وَلَّوْهُ؛ فلسنا ممن تعجبه طلاوة أفعالهم ولا حسن سيرهم"<sup>(6)</sup>.

وقد عُرِفَ التعايش المذهبي وحسن الجوار حتى بين الدول، حيث كان للرستميين الإباضيين ظهور في البلاط الأموي الأندلسي، وتكشف المصادر التاريخية عن وجود أربع شخصيات؛ وهي: سعيد بن محمد بن عبد الرحمان بن رستم، وابنه محمد، وعبد الرحمان بن رستم<sup>(7)</sup>، ورابع يدعى القاسم، تقلدت مناصب عليا في

(1) الجيلالي عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، دن، ط3، 1971م، ج1، ص233.

(2) بحاز إبراهيم، الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، منشورات ألفا، الجزائر، ط3، 2010م، ص395، 396.

(3) يعقوبي أحمد بن أبي يعقوب، البلدان، دن، ط3، 1957م، ص104.

(4) الشماخي، السير، ص158.

(5) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص31، 32.

(6) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص27، 28.

(7) تفاديا للخلط التاريخي يجدر بنا التنبيه إلى أن عبد الرحمان بن رستم هذا ليس هو الحاكم الأول للدولة الرستمية، ويرى ليفي بروفنسال أن عبد الرحمان هو الأخ أو الابن البكر لمحمد بن سعيد بن محمد بن عبد الرحمان بن رستم. ينظر: ابن تاويت محمد، دولة الرستميين، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، دع، 1957م، مج5، ص116.

حكومة عبد الرحمان بن الحكم كالقيادة العسكرية والوزارة والحجاجة<sup>(1)</sup>.

وهذا مما يدل على أن العامل المذهبي والخلاف العقدي ولوازمه لم يكن عائقا عن التواصل، فهذه شخصية أجنبية عن الدولة ومذهب مخالف للمذهب السني تلتقبولا محمودا بين مواطني الدولة الأموية، مما يجعلنا نقرر أن في أدبيات المذهب الإباضي وفي أدبيات المذهب السني قبولا للآخر واحتواءً ولا يضير ذلك عليهم مطلقا.

إن المصادر التاريخية باتفاق لم تحك وقائع في تاريخ الرستميّين تدل على وضع أيدهم على المخالفين تحت شعار الخلاف العقدي أو التطهير الديني أو نحو المبتدعة، أو إزالة المنكر، فهم بريؤون من أي قطرة دم أو سل سيف بدون حق في هذا الأمر.

والأمانة التاريخية والنزاهة البحثية تقتضي من الباحث أن يستثني من التاريخ الرستمي الحافل المتسامح فترة مظلمة كانت بدايتها بتولي أبي حاتم<sup>(2)</sup> بن أبي اليقظان زمام الحكم، إذ قضى هذا الأخير مدة إمامته كاملة اثنا عشر عاما في صراع بينه وبين عمه يعقوب بن أفلاح وبين مختلف الطوائف الإسلامية من مالكية ومعتزلة وشفريّة وشيعة<sup>(3)</sup>، ولم تبلغنا المصادر عن شيء من تلك الوقائع، فهل آل الأمر إلى القتال أم كان حبيس رف التعصب المقيت والتضييق الشنيع؟ وكذلك لم تبلغنا عن الأسباب الواقعية والتفسيرات الحقيقية، فهل هو تفهق في المبادئ الدينية والقيم الإسلامية العالية عند أبي حاتم التي كان عليها أوائله وأسلافه؟ أو ربما يكون الأمر على خلاف ذلك كأن وقعت مثلا تعديات من المخالفين انتقاما على السلطة، كل ذلك محتمل.

ولعل تعاون مخالفينهم من المالكية والشيعة والمعتزلة والشفريّة لفتح الباب على أبي عبيد الله الشيعي مؤسس الدولة الفاطمية (ت: 298هـ) لإسقاط الدولة الرستمية سنة 296هـ بأن "تلقوه وشكوا إليه الإمارة ووعدوه العون من أنفسهم على جميع الرستميّين، وأمروه باستئصال شأفتهم وتوهين شوكتهم"<sup>(4)</sup>؛ يفسر شيئا من الحقد الدفين وفساد العلاقات بين أئمة المذاهب وأتباعهم في آخر عهد بالدولة بفعل

(1) وللمزيد من تفاصيل تاريخية حول تلك الشخصيات يُنظر: جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1984م، ص 134-142.

(2) هو أبو حاتم يوسف بن محمد أبي اليقظان بن أفلاح، سادس الأئمة الرستميّين، حكم من سنة 281هـ إلى سنة 294هـ، وتذكر المصادر أن الناس ارتضوا حكمه، فلم ينقموا عليه سيرة ولا حكما. اغتاله أبناء أخيه اليقظان سنة 294هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج 2، ص 490، 491.

(3) إبراهيم بحاز، الدولة الرستمية، ص 160، 161.

(4) أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تح: إسماعيل العربي، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، دط، 1979م، ص 112.

السياسة وطلب الرياسة<sup>(1)</sup>.

والباحث في علاقات الدولة الرستمية جودت عبد الكريم (معاصر) يوسف يرى بأن سبب التعاون على إسقاط الإمارة لا يرجع إلى تبني الرستميين المذهب الإباضي، بل إلى العاملين التاليين<sup>(2)</sup>:

- كون الرستميين جماعة فارسية تولت الحكم السياسي، كما هو ظاهر من عبارة السابقة "...وشكوا إليه الإمارة...".

- حرمان المخالفين في عهد الإمام أفلح - (ثالث الأئمة الرستميين، ت: 258هـ) - من أموال الصدقات والزكوات وقصرها على أبناء مذهبه، مخالفاً بذلك أسلافه<sup>(3)</sup>.

بناء على ما سبق يظهر لنا أن المغرب الأوسط (الجزائر) في عهد الدولة الرستمية كان هادئاً ومنسجماً ومستقرًا، لم يشهد ثوران حروب عنيفة تحرب الأوطان وتزهق الأرواح بعامل المذهبية العقدية، بل كانت الوحدة العقدية شعارهم رغم الاختلاف العلمي العقدي، وإذا سجلنا شيئاً من النزاعات والصدامات فهي فمحصورة في البيت الإباضي داخل الأسرة الإباضية، وذلك إثر حدوث انشقاقات عن الإباضية الوهبية (الأم)، من نكار<sup>(4)</sup> وخلفية<sup>(5)</sup> وقرثية<sup>(6)</sup>، بأسباب تعود إلى الاختلاف في تولي السلطة، وحب

(1) للمزيد من تفاصيل تلك الأحداث والوقائع ينظر: محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، المغرب، ط2، 1985م، ص177-181.

(2) جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص99.

(3) مسألة إعطاء الزكاة للمخالف عند الإباضية اختلفت فيها آراء العلماء، بين مجوز ومانع مطلقاً، وبين مجوز ومانع في حالات معينة، والمسألة عند التحقيق إنما أفتي بما انطلقاً من التّديير السياسي وتغليب الرؤية المقاصدية، فمن غير المعقول أن يعطوا زكواتهم لمن يستعين بها على استضعافهم وإضعاف دعوتهم في بعض الظروف والفترات، وكذا يستحيل أن يمنعوهم منها وهم إخوانهم الموحدون. يُنظر تفاصيل المسألة: الشماخي عامر بن علي، كتاب الإيضاح، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط5، 2004م، ج2، ص236، 237. الحيطالي، قواعد الإسلام، ج2، ص46، 47. المزاتي يوسف بن خلفون، أجوبة ابن خلفون، تح: عمرو خليفة النامي، دار الفتح، بيروت، ط1، 1974م، ص64. النامي، دراسات عن الإباضية، ص271، 272.

(4) حركة سياسية بقيادة ابن فندين رافضة لإمامة عبد الوهاب، لأنها كانت ضد نظام الوراثة في الحكم، خاضت معركة طاحنة مع الإمام فقضى عليهم جميعاً. ينظر: أبو زكرياء، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص58-66.

(5) حركة سياسية معارضة ظهرت في أواخر إمامة عبد الوهاب وسمّيت تبعاً لقائدها خلف بن السمح الذي يريد تولي ولاية نفوسة (ليبيا) بعد أبيه، فتوجه إليه الإمام بالنصح والتعقل والتهذبة إلى أن أدركته المنية، وتولى من بعده أفلح وانتهج نفس السيرة مع خلف إلا أنه تمادى في عصيانه فدخل معه الإمام في حرب ضروس سنة 211هـ. ينظر: بحاز إبراهيم، الدولة الرستمية، ص154.

(6) حراك سلمي فكري قاده نفاث بن نصر النفوسي، والذي تروي عنه المصادر الإباضية حبه للزعامة والرياسة، أراد به تأليب الناس على الإمام أفلح بآرائه في الإمامة، فهدده الإمام وشد الرحال إلى بغداد، وكان من الصدفة أن حل لغزاً لم يقدر عليه

الزعامة، والتنوع المعرفي الثقافي.

وأما غير ذلك مما رأيناه سابقا فهو راجع إلى النزاع على السلطة وضعف التربية الدينية والعصبية العرقية.

### المطلب الثاني: الدولة الأغلبية (184هـ-296هـ)

لعل أهم مظهر يصور تلك العلاقات المتوطدة بين الرستميين الإباضيين والأغلبية المعتزلة مقاومتهم المشتركة لرد عدوان العباس بن أحمد بن طولون (ت: 270هـ) عندما خرج من مصر مريدا احتلال المغرب الإسلامي سنة 267هـ، وتمكنهم من إلحاق الهزيمة به.

إلا أن إبراهيم بن أحمد الأغلب المالكي لم يحافظ على حسن العلاقة التي بناها أسلافه فسرعان ما نكل بأفلق بن العباس -عامل الرستميين على نفوسة- وجنده في موقعة مانو 283هـ، وقتل اثني عشر ألف جندي وأربعمائة عالم، والأسرى نحو ثلاثمائة، ومنهم ثمانون عالما، وأمر بقتل الأسرى "ونُظِمَت قلوبهم في حبال ونصبت على باب تونس"<sup>(1)</sup>، وكانت تلك الواقعة الأليمة مؤشر سقوط الدولتين وذلك بعد استفاد الطرفين جل قواهما العسكرية ومواردهما البشرية، ويرى دارس العلاقات الخارجية للدولة الرستمية جودت عبد الكريم يوسف بعد استنطاق التجربة السياسية للدولتين أن وقعة مانو لا تعبر عن طبيعة العلاقات بين الدولتين وإنما تكشف عن شخصية إبراهيم بن الأغلب<sup>(2)</sup>، ولربما ما نقله إلينا ابن خلدون من أنه كان ظلما جائرا سفاكا للدماء وأنه أصابه مرض أدى به إلى أن يسرف في القتل، فيقتل خدمه ونساءه وبعض أبنائه<sup>(3)</sup>؛ يفسر لنا شيئا من طبيعة شخصيته القاسية.

ومن الأمراء من بعد إبراهيم بن الأغلب الذين ذكرت لهم نقطة اتصال مع الإباضية؛ زيادة الله الأول (فترة حكمه 817م إلى 838م)؛ حيث كان يُجْرِي في بلاطه العالم الإباضي المدعى العنبري (عاش في القرن 3هـ/9م) مناظرات مع علماء الخلاف<sup>(4)</sup>.

علماء بغداد آنذاك وجائزته استنساخ ديوان جابر بن زيد وحمله إلى تيهرت، ولم يحدث شيء غير ذلك. ينظر: الشماخي، السير، ص 214. أبو زكرياء، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 94-95. الدرجيني، طبقات المشايخ، ج 1، ص 77، 80.  
(1) ابن عذاري أحمد بن محمد، البيان المُعْرَبُ في أخبار الأندلس والمغرب، تح: ج. س كولان وإلفي بروفنسال، دار الثقافة، لبنان، دط، ج 1، ص 130.

(2) جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص 79، 94.

(3) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 3، 2006م، ج 4، ص 243، 244.

(4) إبراهيم مجاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية -قسم المغرب-، ج 2، ص 322.

وفي عهد أبي العباس محمد بن الأغلب بن إبراهيم وهو خامس أمراء الأغلبية تولى سحنون بن سعيد المالكي منصب القضاء (160هـ-240هـ) من سنة 234هـ إلى آخر حياته، بعد أن كان لصالح منافسه ابن أبي الجواد المعتزلي<sup>(1)</sup>، ومن الأعمال التي باشرها سحنون في القيروان وهو قاضي البلاد تفرقة جميع حلق المخالفين من الإباضية والصفيرية والمعتزلة ومطاردتهم من الجامع وعزلهم عن إمامة الناس أو تعليمهم، ومَنَعَ الفتوى بغير المذهب المالكي في جهاز قضاء الدولة<sup>(2)</sup>.

من خلال ما سبق نصل إلى أن الدولة الأغلبية لما كانت على الاعتزال كانت علاقاتها مستقرة بالإباضية، وأكثر من ذلك اتسمت بالتعاون ورد العدو المشترك، وما ارتكبه إبراهيم بن أحمد الأغلي من حروب ومجازر مأساوية يحمل مسؤوليتها هو ومن رضي بسيرته، ولا شك أن ما قام به يعدُّ تطهيرا للمذهب الإباضي ومحو لآثاره من جذوره.

وما رآه سحنون من مصادرة حرية نشر المخالفين لمذاهبهم وعزلهم عن الإمامة والتعليم هو عمل يتنافى مع سنة التعارف بين المذاهب والتحاور والمجادلة التي هي أحسن، ليته لم يكن، فكان من الأجدر والأصلح أن يبقى القاضي سحنون جميع فرق المخالفين ينشرون فكرهم وعقائدهم في مسجد القيروان، ولا يمنعهم في ذلك؛ إلا إن أحدثوا فتنة وتشغيبا وتطرفا ملحوظا كما أبقى حلقة الأحناف معه برئاسة أسد بن الفرات في المسجد لكونهم ينتمون إلى فكر أهل السنة والجماعة<sup>(3)</sup>، وللأسف سرعان ما احتد الصراع بعد ذلك بين الأحناف والمالكية من أجل فروع فقهية، وتفاقم الخلاف بين الحاكم والمحكوم حتى بلغ ببعض الولاة البطش بالمخالفين وقتلهم أحيانا<sup>(4)</sup>.

والإيجابية التي تحسب لسحنون أنه لم يقدم على قتلهم ولم يسلط عليهم عقوبات ردعية تعزيرية، رغم أنه أجاب حين سأله "فأهل البدع أيستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا كما قال مالك؟ قال: أما من كان بين أظهرنا وفي جماعة أهل السنة فإنه لا يقتل، وإنما الشأن فيه أن يضرب مرة بعد أخرى، وحبس وينهي الناس

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج4، ص239.

(2) الونشريسي، المعيار المُعَرَّب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، ج1، ص174. عياض بن موسى اليحصبي، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تح: محمد الطالبي، الجامعة التونسية، د م ن، دط، 1968م، ص104. وانظر: عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية، د م ن، دط، 1975م، ص65-69.

(3) فلوسي مسعود بن موسى، المذهب المالكي والسلطات المتعاقبة في الجزائر، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة، عدد1، دت، ص75.

(4) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج1، ص274.



عنه أن يجالسوه، وأن يسلموا عليه تأديباً له، ولا يبلغ به القتل"<sup>(1)</sup>.

فإذن نستطيع أن نقول إن الوحدة العقديّة لدى سحنون وحكام دولة الأغالبة باستثناء أفاعيل إبراهيم بن أحمد الأغلبي قد حققت نوعاً من التماسك الاجتماعي لا يستهان به؛ وذلك بعدم التكفير وإباحة الدماء والتهجير والعنف، وأما مصادرة الحرية التعبيرية والإمامة والتعليم فهي أخطاء تزعزع ركنا في البنيان الاجتماعي.

### المطلب الثالث: الدولة الإدريسية (172هـ-311هـ)

شهد المذهب المالكي ازدهاره الكبير على يد إدريس الأول، وذلك لَمَّا دعا رعيته إلى الاقتصار على مذهب الإمام مالك وجاءهم بالموطأ فنشره بينهم، وعمل على مناهضة الخوارج والمعتزلة وجمع الناس على عقيدة السلف، فداع صيت المذهب المالكي في المغرب الأقصى والمغرب الأوسط (الجزائر)<sup>(2)</sup>، وأما المذهب الإباضي في تلك الفترة كان المذهب الرسمي للدولة الرستمية، والتي كانت إلى جنب جارتها الغربية الدولة الإدريسية.

بدأت الروابط تتكون بين الأدارسة والإباضيين لما ارتحل إدريس بن عبد الله بن الحسن (المؤسس الأول للدولة) من المشرق "فلحق بتاهرت من بلاد المغرب فلجأ إليهم فأعظموه"<sup>(3)</sup> رُغِمَ نَسَبِهِ الْعَلَوِيِّ، وذلك في سنة 169هـ؛ أين تعرف على عبد الرحمان بن رستم وتجربته السياسية.

وبعد قيام الدولة الإدريسية وثبتت أركانها شنَّ إدريس الأول حروبا ضد الخوارج الصفرية المعتدين وقضى على دعوتهم<sup>(4)</sup>، والملاحظ أنه لم يعامل الإباضية بنفس المعاملة رغم وجود جماعات منهم في المغرب الأقصى<sup>(5)</sup>، مما يكشف لنا عن موقف إدريس الأول تجاه إباضية تاهرت المسلمين.

وبفعل سياسته التوسعية زحف على تلمسان سنة 173هـ، التي بها قبائل بني يفرن ومغرواة وهما قبيلتان إباضيتان، ولقي بأمرها محمد بن خزر بن جزلان فأعطاه الطاعة، ومنح هو بدوره لهم الأمان ولسائر قبائل زناتة، فدخل الإباضية تحت قيادة الأدارسة برغبة وسلمية دون إكراه، وهذا مما يدل على الموقف الإيجابي لكل من الأدارسة والإباضية تجاه بعضهما البعض<sup>(6)</sup>. وقد سارت سياسة الإدريسيين بذلك التسامح وحسن الجوار إلى أن سقطت دولتهم، وكذلك جرت بينهما تجارب متميزة في التواصل الثقافي

(1) ابن رشد القرطبي (الجد) محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ج16، ص410.

(2) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج1، ص254.

(3) الطبري محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، د م ن، دط، 1979م، مج5، ج10، ص30.

(4) حركات إبراهيم، المغرب عبر العصور، دن، ط1، 1965م، ص114.

(5) جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص183.

(6) جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص184.

والحركة التجارية<sup>(1)</sup>.

تفرد ابن خلدون بذكر واقعة حرب بين القبائل الخاضعة للأدارسة والرستميين، حيث ذهب إلى أن الرستميين "حازبهم جيرانهم من مغراوة وبني يفرن على الدخول في طاعة الأدارسة لما ملكوا تلمسان"<sup>(2)</sup>، والحقيقة أنها هي حروب يفرن بقيادة ابن فندين مع الإمام الرستمي عبد الوهاب<sup>(3)</sup>، وذهب إلى هذا الترجيح والتصحيح التاريخي الباحث في العلاقات الخارجية للدولة الرستمية جودت عبد الكريم يوسف بعد تأكده من أن القبيلتين مغراوة وبني يفرن إباضيتان من مصادر موثوقة<sup>(4)</sup>.

وذهب مسعود مزهودي (معاصر) إلى رأي آخر وهو أن القبيلتين كانتا على الاعتزال خاضعتين لحكم الأدارسة، وحينما بلغهما مقتل يزيد ابن فندين اليفرنى الرافض لإمامة عبد الوهاب بن أفلح ثارتا مع واصلية تاهرت على الإمام عبد الوهاب، لسبب النزعة القبلية وبتحريك من إدريس الأول<sup>(5)</sup>.

ومما يدل على طيبة علاقة الرستميين بالأدارسة الذين يصلون نسبهم إلى الخليفة علي كرم الله وجهه، أن الإباضية لو كانوا مُعَادِينِ لِعَلِيٍّ ولأبنائه الحسن والحسين، متعصبين لأجدادهم الذين قُتِلُوا في النهروان؛ لوقفوا موقفا سلبيا معهم؛ لكنَّ الأمر كان عكس ذلك تماما كما رأينا، وزيادةً على ذلك فقد عاشت جماعات منهم في كنف التاهرتيين ومُنِحَتْ لهم حرياتهم، وسميت بعض مدن تاهرت بأسمائهم<sup>(6)</sup>، والأعجب من ذلك ما نقله إلينا ابن الصغير المالكي من أن خطب الإباضية على منابرهم هي "حُطِبَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ مَا خَلَا خُطْبَةَ التَّحْكِيمِ"<sup>(7)</sup><sup>(8)</sup>، بل حتى خطبة التحكيم تلاها إمام إباضي في يوم ما، فعاتبه ابن الصغير المالكي محذرا إياه من مخالفة أسلافه، فأجابهُ بأنه استحساناً رآه العالم<sup>(9)</sup> عثمان بن أحمد بن يحيى<sup>(10)</sup>.

(1) ينظر: جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص 192-210.

(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مج 6، ص 144.

(3) قد سبقت الإشارة إليه.

(4) جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص 188.

(5) مزهودي مسعود، جبل نفوسة في العصر الإسلامي الوسيط، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط 1، 2010م، ص 179، 180.

(6) دبو محمد بن علي، تاريخ المغرب الكبير، عالم المعرفة، ط 1، 2013م، ج 2، ص 387، 388.

(7) النص الكامل لخطبة التحكيم ينظر: ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص 106. وكانوا لا يقرؤونها لأن الإباضية كانوا من الرافضين تحكيم الطرفين في أمر قد قضى الله فيه مباشرة قتال المعتدي على الخليفة الشرعي علي كرم الله وجهه.

(8) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص 78.

(9) لم يجد الباحث ترجمته.

(10) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص 106.

من خلال ما سبق يمكننا القول إن الأدراسة المالكية كانوا متسامحين مع إخوانهم الإباضية طيلة عهودهم، وتحكمهم وحدة عقدية على الرغم من اختلافهم العقدي، ولم تسجل مصادر التاريخ حدوث حروب أو نزاعات بينهما، باستثناء ما تقدم مما نص عليه ابن خلدون، ورغم اختلاف القراءتين للحدث التاريخي كما سبق؛ يبقى الأمر فيه غير متعلق بالأدراسة كسلطة سياسية تمذهبت بالمذهب المالكي.

### المطلب الرابع: الدولة الزييرية والحماذية (361هـ-547هـ)

#### الفرع الأول: الدولة الزييرية (361هـ-405هـ)

من الشائع في تاريخ المغرب الإسلامي أن الدولة الزييرية (الصنهاجية) كانت على المذهب الشيعي وتابعة للفاطميين في المشرق إلى أن تولى المعز بن باديس الحكم (فترة الحكم: 406-453هـ) فمال إلى كفة أهل السنة، وخلع طاعة الفاطميين من رقبته، وأعلن القطيعة مع دولة المستنصر بالله الفاطمي سنة 441هـ، ونكل بالشيعة أيما تنكيل، وحمل الناس على مذهب الإمام مالك، ومنع التعددية المذهبية.

لم يجد الباحث فيما بين يديه مصادر تاريخية وصفت طبيعة علاقات الزييريين مع إباضية الجزائر، باستثناء ما عثرنا عليه من حسن علاقة المنصور بن بلكين بأبي نوح سعيد بن زنگيل<sup>(1)</sup> يوم أن كان الزييريون على المذهب الشيعي، إذ كان من المقربين إليه في المجالس، ويكرمه ويحسن مثواه، وقد ناظر في بلاطه بالقيروان عالما يدعى ابن حمو<sup>(2)</sup>.

والدولة الزييرية قد أفسدت صورتها بممارسة عملية التطهير المذهبي في حق إباضية تونس من قبل المعز بن باديس المالكي سنة 440هـ، بعد حصار شديد مكنه من تقتيل أغلبهم وبصفة أخص شيوخهم<sup>(3)</sup>، واستباح قلعة بني درجين وهدمها وأحرقها، مما تسبب في إلقاء الإباضية إلى المغرب الأوسط (الجزائر) وإلى جبل نفوسة بليبيا<sup>(4)</sup>.

(1) هو أحد أقطاب العلم عند إباضية المغرب، عاش أوائل القرن الرابع الهجري، نشأ وسكن بالجريد بتونس ثم استوطن وارجلان بالجزائر، كان بارعا في الجدل والمناظرات والرد على المخالفين لمذهبه الإباضي، أدخله المعز الفاطمي السجن إلى أن شفع فيه المنصور بن بلكين، وقال له المعز: "إن القيود دخلت رجلك بالعلم ولا إلا بالعلم" فقابله مع علماء الفرق ببلاطه وكان يقول فيه: "سعيد بن زنگيل فتى مجادل". له كتاب في العقيدة؛ لكنه لم يصل إلينا. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية -قسم المغرب-، ج2، ص176، 177.

(2) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج1، ص358. لم نقف على ترجمة ابن حمو.

(3) لمعرفة تفاصيل أكثر عن تلك الواقعة وأسماء العلماء الذين قُتلوا فيها ينظر: الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، ص365.

(4) الشماخي، السير، ج1، ص466، 467. وانظر: صالح باجي، الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، دار بوسلامة، تونس، ط1، ص147. مذهب مسعود، الإباضية في المغرب الأوسط، جمعية التراث، القرارة -غرداية-، دط، 1996م، ص117.

وقبل ذلك مارست عليهم سياسة استلاب أموالهم ظلما فقد كانت تأخذ منهم نصف أموال الزراعة إلى جنب الضرائب المقدرة بالعشر مع ما يخرجونه من زكاة، ليبقى للمزارع ما يقرب الثلث من أمواله، مما جعل هذا الأمر يقلق قيادتهم وعامتهم فأفتى لهم سليمان بن يخلف<sup>(1)</sup> بإخفاء ما استطاعوا من أموالهم حتى لا تأخذ الدولة نصفه<sup>(2)</sup>.

بناء على ما تقدم فإن الزيريين من المالكية قد استحكمت فيهم العصبية المذهبية، وتسرب إليهم داء الهوى، ونبذوا الوحدة العقديّة التي تجمعهم بإخوانهم الإباضية، وقطّعوا صلة الرحم الإيمانية، وعطلوا محكمات الوحي القطعية، وكان الأحرى على الأقل أن ينتهجوا سيرة سحنون فيهم أو إخوانهم الأدارسة. وإذا كان الزيريون قد فعلوا فعلتهم الشنيعة مع إباضية تونس، فسيأتينا أن الحماديين قد أكملوا مشوار أجدادهم الصنهاجيين الزيريين في مضايقة إباضية الجزائر ومحاصرتهم متى سنحت لهم الفرص.

### الفرع الثاني: الدولة الحمادية (398هـ-547هـ)

لقد بلغ المذهب المالكي ذروته في الظهور والدعم والرعاية إبان حكم الحماديين، حتى غدا مصدرا للأحكام والقضاء في الدولة، وانتشر الموطأ والمدونة برواية سحنون<sup>(3)</sup>، وأما الإباضية قد استقر بهم الأمر في زمن الدولة الحمادية بالمناطق الآتية<sup>(4)</sup>: باغاية<sup>(5)</sup>، تهوذه<sup>(6)</sup>، وإحدى مدن بنطيوس<sup>(7)</sup>، وسدراته<sup>(8)</sup>. يصف عبد الرحمان الجيلالي العهد الحمادي بأنه النموذج الأمثل في التعايش بين الأديان وقبول الآخر، ولم يسبق له مثيل في العصور الإسلامية السابقة، فقد تأسست أول كنيسة بالقلعة<sup>(9)</sup>، وهذه مزية حسنة تحسب لهم.

وإذا جئنا لأن نتباحث مسألة تعايش المذاهب الإسلامية (المالكية والإباضية والشيعية) في الدولة

(1) هو أبو الربيع سليمان بن يخلف الوسلاقي المزاتي النفطي القابسي، تعددت نسبته لكثرة أسفاره بين مواطن الإباضية تعلما وتعلما، أصولي وفقهيه، من مؤلفاته: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، كتاب السير. توفي سنة 471هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص215، 216.

(2) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، ص521.

(3) فلوسي مسعود بن موسى، المذهب المالكي والسلطات المتعاقبة في الجزائر، ص80، 81.

(4) بورويبة رشيد، الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية والمركز الوطني للدراسات التاريخية، دط، 1977م، ص164.

(5) باغاية هي مدينة أمازيغية جزائرية، تقع في ولاية خنشلة حاليا.

(6) منطقة بالقرب من ولاية بسكرة حاليا.

(7) منطقة موجودة بدائرة طولقة الكائنة بولاية بسكرة الجزائرية حاليا.

(8) منطقة تبعد عن ولاية ورقلة حاليا بأربعة عشر كيلو متر.

(9) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج1، ص387.

الحمادية، فسنقول بداية إن البحث التاريخي والتتبع الكرونولوجي لم يُسفر عن طبيعة العلاقة بين الإباضية وبني حماد، وعن انقيادهم لمركز الحكم<sup>(1)</sup>، باستثناء ما اكتُشف من تداول تفسير عبد الرحمان بن رستم الإباضي في قلعة بني حماد<sup>(2)</sup>.

وفي المصادر التاريخية للإباضية وجدنا أنهم قد عانوا منهم كثيرا وصودرت حرياتهم من قبلهم، ومن ذلك نزول الحاكم حماد بن بلكين وابنه على كدية بني غمرة الإباضية، فحاصروها مدة شهر حصارا يمنع أي مدد خارجي، وقتلوا أهلها على بكرة أبيهم بعد أن امتنعوا من الخروج منها، وأضرموا النيران في آخر برج كان العسكر المدافع عن وطنه فيه مرابطا، ثم قفل الحاكم راجعا مع ابنه على أمل أن يقتدي به في الشدة والجرأة والشجاعة<sup>(3)</sup>.

وحكيت حادثة أخرى بين الحماديين وإباضية وارجلان<sup>(4)</sup> صنعها المنصور<sup>(5)</sup> بأمرٍ من أبيه الناصر ابن علناس؛ إذ أرسله على رأس جيش عام 468هـ؛ ليخرب وارجلان ويرتكب الجرائم ويهلك ثروتها وينهب الغنائم، ويؤكد ابن خلدون تلك الواقعة بقوله: "وبعث سراياه وجيوشه إلى بلد واركلا<sup>(6)</sup> وولى عليها وقفل بالغنائم والسبي"<sup>(7)</sup>، ففر أهلها إلى وادي مزاب، وبنوا فيها حضارتهم الراقية، وآثارهم الحالية تدل على حنكتهم ودهائهم وقدرة تكيفهم مع الظروف والأحوال<sup>(8)</sup>.

وأوردت المصادر الإباضية محاولةً للقائد أبي زعل الخزري في الجيش الحمادي لحصار منطقة وغلانة<sup>(9)</sup> الإباضية؛ ولكن الأقدار الإلهية ودعوات المشايخ أفشلت خطته وأرجعته دون نيل منهم<sup>(10)</sup>.

بناء على الذي تقدم نستغرب كيف جمع الحماديون بين التعايش بين الأديان وسياسة التطهير المذهبي؟ وكذلك نتساءل هل تلك الجرائم البشعة ننسبها إلى الحاكم الظالم الذي لا يراعي إلا ولا ذمة ولا

(1) مزهودي مسعود، الإباضية في المغرب الأوسط، ص 118.

(2) الشماخي، السير، ص 438.

(3) الشماخي، السير، ص 475، 476.

(4) ورقة حاليا، وهي ملجأ الإباضية بعدما أسقطت دولتهم بتبهرت 296هـ.

(5) هو المنصور بن الناصر الحمادي أمير دولة بني حماد، تولى الحكم بعد وفاة والده الناصر سنة 481هـ، وهو الذي حول عاصمة الإمارة من القلعة إلى مدينة بجاية الساحلية سنة 483هـ، كان مولعا بالبناء فبنى عدة قصور في بجاية منها اللؤلؤة وقصر أميمون، انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مج 11، ص 357.

(6) صيغة اسمية لبلد وارجلان.

(7) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مج 6، ص 206.

(8) انظر: مزهودي مسعود، الإباضية في المغرب الأوسط، ص 48، 49.

(9) 'وغلانة' من أقدم الحواضر في منطقة وادي ريغ، وهي حاليا تابعة لولاية الوادي بالجزائر.

(10) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج 2، ص 473.

مبادئ الدين، وهمة تجميع الثروات ونهب الخيرات؟ أو إلى فقهاء أجازوا لهم ذلك باسم الشرع؟ في هذه الحالة لا يمكننا بتاتا أن نجزم بأن الخلاف العقدي العلمي أو غياب مفهوم الوحدة العقدية بين الحماديين والإباضيين كان السبب الرئيسي في تلك الحروب والاضطهادات.

### المطلب الخامس: الدولة المرابطية والدولة الموحدية

#### الفرع الأول: الدولة المرابطية (472هـ/539هـ)

مما يعرف عن دولة المرابطين أنها نشأت وتغلغلت بممارسة الإصلاح الديني، وسميت بدولة الفقهاء، وقد كانت حامية للمذهب المالكي من حاكمها إلى آخر فرد من شعبها، ويكفي أن مؤسسها الأول عبد الله بن ياسين الجزولي (ت: 451هـ) كان فقهيا مالكيا متضلعا، وقد خاض حروبا كبرى في الصحراء مع قبائل متونة وجدالة الصنهاجية البربرية من أجل إخضاعهم إلى المبادئ الإسلامية الصحيحة. وقد كان ابن ياسين يضرب التائب مائة سوط حتى يطهر ثم يلقيه تعاليم القرآن وأحكام السنة النبوية، كما خاض حروبا في الشمال حيث هاجم مدينتي درعة وسجلماسة وبلاد السوس الأقصى وأزال المنكرات ووزع الغنائم على المرابطين واستولى بسلطته عليها<sup>(1)</sup>.

ومن المناسب هنا أن نتعرف على نقطة الالتماس الأولى بين المذهب المالكي والفكر الأشعري العقدي في دولة المرابطين، فقد اتخذ علي بن يوسف بن تاشفين قرارا بتحريم كتب أبي حامد الغزالي في المغرب على أنها كفر وضلال مع عدم تدريسها ونسخها، نظرا لما حملته من النزعة التسفيهية للفقهاء، وما عجت به من قضايا الفلسفة والمنطق والقضايا الكلامية، ولأنها أيضا جاءت بخلاف ما يتبعه المالكية من أثر الكتاب والسنة<sup>(2)</sup>.

وإذا جئنا لنظهر علاقة المرابطين المالكية بإباضية الجزائر، علمًا بأن تواجدهم كان في وارجلان وضواحيها وبعيدا جدا عن مركز السلطة بالمغرب، فإن المصادر التاريخية لم تعط لنا نموذجا من التواصل أو القطيعة فيما بينهم، باستثناء بعض الإشارات هنا وهناك قد نستشف منها نوعا من العلاقات التي كانت تربط بينهما.

ومن ذلك إطرء يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت: 570هـ) على حكام المرابطين واستثناؤه لهم من قائمة الجورة والطغاة، بعد أن ذكر الحكام الذين عاثوا في الأرض فسادا، ورأى أنهم أهل ديانة؛ لكنهم وقعوا في زلة التشبيه وترك التأويل، وبقوا على ذلك إلى أن كشحهم الله تعالى أجمعين بيد جند المهدي

(1) بوعزيز يحي، الموجز في تاريخ الجزائر، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م، مج5، ج1، ص153-156.

(2) الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص245.

الموحدين<sup>(1)</sup>.

ووجدنا أن محمد اطفيش (ت: 1914م) وهو من علماء الإباضية في الفترة الحديثة يحلم بأنه لو عاش زمان الأمير يوسف بن تاشفين<sup>(2)</sup> لكان "أطوع له من سائر أعوانه إن شاء الله"<sup>(3)</sup> في أداء مهمة محاربة أعداء الإسلام الإفرنج في الأندلس في واقعة زلاقة المشهورة، وذلك لما استنجد به المعتمد بن عباد بإشبيلية. ولعل ما جعله يقول مثل ذلك الكلام توقه الكبير لمحاربة المشركين المستبدين المستعمرين للأوطان الإسلامية وكان يقول:

لولا ثلاثٌ هنَّ: تعليمُ جاهلٍ      وخدمةُ ربي والجهادُ لذي الكفر  
لما كنتُ أخشى الموتَ والموتُ لازم      وإلاَّ فما الحياةُ والمرءُ في قهر<sup>(4)</sup>

إن الرّصيد التاريخي من علاقات الإباضية بالمرابطين - في حد علم الباحث - شحيح جدا لا يمكننا من خلاله إعطاء صورة واضحة عن طبيعتها، لكن نقول ابتداءً أنها قد تميزت بالسلمية والمحايدة، ولم تتلطخ يد الإباضيين بدم المرابطين أو يد الدولة المرابطية بدم الإباضيين رغم حدة عبد الله بن ياسين ومن بعده وموقفهم الصارم من أهل البدع كما سبق.

### الفرع الثاني: الدولة الموحدية (515هـ-668هـ)

من المعلوم تاريخياً أن الدولة الموحدية قامت على أنقاض الدولة المرابطية في عهد علي بن يوسف<sup>(5)</sup>، وتأسست على يد ابن تومرت السوسي، الذي قطن بلاد المغرب الأقصى بعد عودته من رحلته العلمية في المشرق، والتي جاء منها معتقاً للفكر الأشعري مدعياً للمهدية والعصمة، عاملاً على إلغاء الطريقة المالكية بنبذ كتبها في الفروع الفقهية، ودعا إلى التفقه على طريقة السلف والنهل المباشر من الكتاب والسنة، وإلى تطهير المجتمعات من البدع والخرافات والمخالفات الشرعية، ونادى بواجب مقاتلة الخارجين عن الدولة الموحدية وجهادهم بالسيف من المسلمين والكفار<sup>(6)</sup>.

وهناك قراءة أخرى للمستشرق جولدتسهر ترى بأن المهدي بن تومرت لم يكن معادياً للمالكية،

(1) الوارجلاني، الدليل والبرهان، مج2، ج3، ص58.

(2) هو يوسف بن تاشفين بن إبراهيم المصالي الصنهاجي اللمتوني مؤسس دولة المرابطين بمراكش، ولد سنة 410هـ، اشتهر بعد كسره شوكة الإفرنج الزاحف في واقعة زلاقة، فشمّل سلطانه المغرب الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس. توفي بمراكش سنة 500هـ. الزركلي، الأعلام، ج8، ص222.

(3) اطفيش، تيسير التفسير، ج6، ص31، 32.

(4) دبور محمد بن علي، نخضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، الجزائر، ط1، 2013م، ج1، ص316.

(5) بوروية رشيد، ابن تومرت، تر: عبد الحميد حاجيات، دار كنوز، ط1، 2011م، ص61.

(6) بوروية رشيد، ابن تومرت، ص97-115.

بدليل أنه احترم عمل أهل المدينة وأولى له اعتبارا في الاستدلال الفقهي، وقد فعل ذلك إرضاء لهم، وفرضا للسيطرة عليهم<sup>(1)</sup>.

إن فقهاء المالكية والسلطة الموحدية كانت تسود بينهما سياسة المصلحة والمداهنة والتحالف، فلا توافق مطلقا ولا معارضة كلية والأمر بين ذلك، و"قَدْ تَكَرَّسَ مِنْ خِلَالِ الْحُضُورِ الْمَالِكِيِّ الْمُمِيزِ عِبْرَ مُخْتَلَفِ الْمَنَاصِبِ الْحُكُومِيَّةِ الْمُوَحَّدِيَّةِ وَهُوَ مَا يَكْشِفُ عَنِ هَشَاشَةِ الرَّأْيِ السَّائِدِ مِنْ أَنَّ فُقَهَاءَ الْمَالِكِيَّةِ جَرَى إِقْصَاؤُهُمْ عَنْ أَيِّ مَرْكَزٍ سِيَاسِيٍّ مُؤَثِّرٍ"<sup>(2)</sup>؛ ذلك لأن الفقهاء وعامتهم يشكلون الطبقة العريضة من الدولة، فليس من صالح السلطة الإقصاء الكلي والتهميش المطلق من الساحة العلمية والاجتماعية والسياسية.

وفي المقابل نرى أن طائفة من فقهاء المالكية تعاملت مع السلطة الموحدية بدكاء فلم تدخل معترك النشاط السياسي، وبقيت في الظل تمارس وظيفتها التعليمية والإصلاحية مع العمل على إضعاف ولاء الرعايا تجاه السلطة، وربما لا أدل على ذلك نهوض الخليفة الثالث ضد المالكية وتقليص نفوذهم بإحراق كتبهم وتقويض نشاطهم<sup>(3)</sup>.

ويهمنا في بحثنا هنا موقف الدولة الموحدية الأشعرية تجاه الإباضيين، وموقف الإباضية من الدولة نفسها علما بأن مناطق تواجد الإباضيين كانت بعيدة عن مركز السلطة بفاس.

بداية هناك لحظة حاسمة في تاريخ الدولة الموحدية تم فيها دخول كيان الإباضية تحت سيطرة الموحدين، فقد جاء إلى بلاد وارجلان الإباضية وفدٌ مبعوث من الحاكم وعلى رأسه شخص يدعى العيتروسي يطالب الأسرة الإباضية بالانقياد إلى الدولة الموحدية والدخول تحت لوائها، فاجتمع أهل الحل والعقد وخرجوا بنتيجة وجوب تصفية هذا الوفد عن آخرهم حتى لا يكون لهم ذكْرٌ؛ لئلا يتمكن من بعدهم من معرفة بلادهم، واتفقوا على هذا الأمر كحل استراتيجي يُبَعِّدُهُمْ عَنْ ظُلْمِ الْحُكْمِ وَيَجْنِبُهُمْ سَطْوَةَ الدَّوْلَةِ وَعَقُوبَاتِهَا، وَذَلِكَ حِفَاظًا عَلَى مَمْتَلِكَاتِهِمْ وَمَقْدَسَاتِهِمْ وَمَكَاسِبِهِمْ الْحَضَارِيَّةِ، وَاسْتِجَابَةً لِمَا أَوْحَتْهُ لَهُ ذَاكِرْتُهُمُ التَّارِيخِيَّةِ الْمَشْحُونَةِ بِصُورِ الْإِضْطِهَادِ وَالِاسْتِضْعَافِ مِنْ قَبْلِ الْحُكْمِ الْجُورَةِ.

وقبل شروع أهل الحل والعقد في تنفيذ خطتهم هرعوا إلى العالم أبي يعقوب يوسف الوارجلاني ليخبروه عن عزمهم في القضية ويستشيروه، فدلهم على عكس السياسة التي رأوها، فأخبرهم بأن محمد ابن تومرت وحاشيته قوم مؤتمنون ستنالون منهم عزا وإقبالا، وليسوا بالذين يخربون الأوطان ويزهقون الأرواح، وممن

(1) Goldziher, Introduction au livre de mohammed Ibn Tu'mart, publié par D.

Luciani, Alger, Fontana, 1903, p50.

(2) بولطيف لخضر محمد، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، ط1، 2009م، ص40.

(3) بولطيف لخضر محمد، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ص406.



ستلقون في بلادهم ضيافة وإكراما، فأمرهم بإجابة الدعوة، فكانوا منذ ذلك العهد على نفوذ الحكم الموحد<sup>(1)</sup>.

والوارجلاني في تقديرنا لم يكن يتخرص أو يدعي رجما بالغيب، وإنما لعل رؤيته عن الموحدين تبلورت عن معرفتهم عن قرب أيام دراسته بالأندلس لمدة عشر سنوات 520هـ إلى 530هـ. ويبدو لنا أن أصدق مثال على توطد العلاقة بين الحكم الموحدي وأهل وارجلان الإباضيين التجارة الواسعة التي كان يُديرها أبو يحيى زكرياء بن صالح اليراسني<sup>(2)</sup> بين المغرب (سجلماسة) ووارجلان (الجزائر) وجربة (تونس)، وقد أهله كفاءته الاقتصادية وثقل باعه الأخلاقي لأن يرتقي إلى مقام السلطان الموحد أبو يوسف يعقوب بن يوسف المنصور بالله (فترة حكمه 595-580هـ/1184م-1198م) منذ أن كان هذا الأخير وزيرا في حكومة أبيه، وقد اختصه بمجلسه وأكرمه بخيراته وساعده على مجاوزة مصاعب قومه<sup>(3)</sup>.

والنموذج الآخر أحمد السديوكشي الصقلي (حي في 584هـ) من جزيرة جربة (تونس)؛ كان له شأن في قيادة الأسطول الموحد في عهد يعقوب المنصور الموحد<sup>(4)</sup>. ومن الجريد في بلاد تونس انتصبت قامة إباضية للقضاء بين الناس وهو يخلف بن يخلف النفوسي<sup>(5)</sup>، ومما ورد عنه أنه كانت تُقدّم إليه جماعات إباضية وسنية للفصل في أمورها، و"كُلُّهُمْ راضون بحكمه ولا يرغب عنه أحد لمخالفة مذهبه ولا يردُّ عليه قَوْلُهُ"<sup>(6)</sup>، وقد أثنى على توجُّه المذهبي الصوفي الكبير حسن بن محمد النفطي (ت: 610هـ)<sup>(7)</sup> تلميذ القطب أبي مدين شعيب الشهير (ت: 594هـ) حينما سأله

(1) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، ص493.

(2) من أعلام المذهب الإباضي، وأحد عزابة جربة 'تونس'، رسخت قدمه في التجارة إلى جانب قوة علمه، درس بمدرسة الجامع الكبير بجربة، وهو من علماء الطبقة 12 من 550هـ إلى 600هـ، لم يعرف تاريخ وفاته. انظر: إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص161.

(3) الشماخي، السير، ص448، 449.

(4) الجعبري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، ص300.

(5) هو يخلف بن يخلف النفوسي التَّمَجَارِي العَرَّابِي، من الطبقة 12 550هـ-600هـ، فقيه قاض نسابة، وهو جد الشيخ أبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني صاحب كتاب طبقات المشايخ، رويت عنه ألفاظ "من منشور الحكم هو منشئها لو قيدت صارت دواوين، كلها نافعة للدنيا والدين". إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص466.

(6) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، ص513. وانظر: صالح باجي، الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، ص70.

(7) هو أبو علي حسن بن محمد بن عمران النفطي، الفقيه الصوفي الشاعر، ويعرف بالسني وبسلطان الجريد، وسمّاه أهل بلده المصري لأنه كان يلبس القفطان، تلقى العلم على يد أبي الفضل البسكري وأبي مدين شعيب وغيرهم، له ديوان للشعر فيه

جلساًؤهُ: ما مذهبهم -أي الإباضية-؟ فقال مختصراً إياه في صفة واحدة: "مذهبهم الصلاح"<sup>(1)</sup>.  
ومن حسنات الموحدين المسجلة لهم تضامنهم مع إخوانهم من أهالي جربة -تونس- الإباضيين وغيرهم لإخراج حاكم صقلية روجار الذي استعمرها بأسطول بحري ضخّم لسنين طويلة، وعاشت جربة في زمنه الفساد والقهر والتخريب، فقدم عبد المؤمن بن علي 555هـ لطرده الدخلاء المفسدين وأدخل جربة تحت حكمه، وبقيت تابعة للموحدين إلى سنة 725هـ<sup>(2)</sup>.

وإذا كان هذا هو موقف الموحدين مع الإباضيين آنذاك، فأكد أن صورة الموحدين ستكون حسنة ومتميزة في مخيال الخلف، فهذا إبراهيم بحاز (إباضي معاصر) يُقَوِّمُ تجربتهم السياسية بأنها "دعوة التوحيد ودولة الوحدة السياسية والنقدية، وبالمقابل هي دعوة التعدد الفكري ودولة التحرر العقلي بعد ربح من الزمن من التحجر وتعطيل العقل"<sup>(3)</sup>.

وإذا كانت علاقة الموحدين بالمالكية -كما رأينا سابقاً- قد غلب عليها التحرس والتعامل الحذر من كلا الطرفين، مع ما سجله التاريخ من أعمال عنفية وقهر فكري مارسه الموحدون ضدهم، فأكد أن صورة الموحدين عند الخلف ستكون قائمة جداً، فهذا علي الصلابي (مالكي معاصر) يرى أن تسمى حركتهم السياسية "تجربة الإفساد والتدمير"<sup>(4)</sup>.

فها نحن نرى كيف يحصل التأثير بالخلفية المذهبية، فالدولة إذا كانت لصالحه وحفظت حقوقه وأمنته في فكره وحضارته انساق ورائها، وَحَمَلَتْ سِيَّاسَتَهَا عَلَى الرُّشْدِ والانفتاح والتحرر، ولم يهمله الأمر عن جورها واستبدادها للفرق الأخرى، وفي العكس متى شَعُرَ بإقصائها وقهرها لطائفته كالأهالي بِشَرِّ المُسَمِّيَّاتِ، ونسي جوانبها المشرقة مع الأطراف الأخرى، والحق أن الموضوعية تقتضي خلاف ذلك؛ إذ يحكم على سياسة السلطة الحاكمة وتقييم في ضوء تعاملها مع جميع الفرق، لا مع فرقة دون الأخرى.

### إحياء المجد المرابطي في عهد الدولة الموحدية:

أشعار صوفية بدايته 'دعا موسى نجيك يا عبادي' ورسالة في الرد على أبي يعقوب الطري النفاوي. توفي سنة 610هـ. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م، ج5، ص44، 45.  
(1) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج2، ص514.  
(2) علي يحي معمر، الإباضية في موكب التاريخ -تونس-، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1966م، ص233-235.  
(3) بحاز إبراهيم، صور من الإباضية في عهد الموحدين، عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة الموحدية (ملتقى دراسي)، جمعية الموحدية، دار السبيل، دط، 2011م، ص236.  
(4) الصلابي علي محمد، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي، دار المعرفة، لبنان، ط1، 2005م، ص299.

قام بنو غانية<sup>(1)</sup> - من المالكية<sup>(2)</sup> - في الغرب الإسلامي إبان الحكم الموحدى بعدة ثورات قصد استرجاع الحكم المغتصب من طرف الموحدين، وبما أنّ إباضية وارجلان كانوا مُنْضَوِينَ تحت إمرة الموحدين فقد أصابهم لفيح تلك الثورات العاتية، ومما ذكرته المصادر التاريخية عنهم تهديم يحيى بن إسحاق بن محمد بن علي بن يوسف لمدينة سدراتة ووارجلان من السور إلى صومعة المسجد، و"خَرَّبَ عمرانها واجتثت شجرها وغور مياهها"<sup>(3)</sup>، فأصبحت كأن لم تغن بالأمس، مما جعل أهلها يفرون إلى بلاد مزاب ووادي ملوية وتلمسان<sup>(4)</sup>، وذلك في سنة 626 أو 627هـ<sup>(5)</sup>.

وذهَّب عبد الرحمان الجيلالي في استقصائه التاريخي إلى أن أهل ورقلة (المالكية وغيرهم) باعتبارهم السكان الأصليين حينما هاجم النفوذ الإباضي وتمدَّهم الواسع استعانوا بقوة المرابطين في إخراج الإباضيين من وارجلان وإخلاء الساحة منهم، فكان الأمر كذلك، وأحلوا محلهم الزوج<sup>(6)</sup>، ولم يقف الباحث على مصادر أخرى تعضد ما توصل إليه عبد الرحمان الجيلالي سوى ما أثبتناه سابقا، والله أعلم بحقائق الأمور. إن تخريب بني غانية في سدراتة ووارجلان لم يقف عند ذلك الحد، بل ورد أنه كانت لديهم محاولة في تمديد يد البطش والإفساد إلى بلاد مزاب، ولكن جيش الدفاع بتلك البلاد طاردهم وقتلهم في واد شامل

(1) أسرة بنو غانية ترجع إلى عميدها الأول أبو زكرياء يحيى بن علي بن يوسف 'أمير المرابطين'، وهو من قبيلة مسوفة ثانية القبائل الصنهاجية الكبرى بعد لمتونة، استقرت بالجزائر الشرقية وفي الأندلس بجزيرة ميورقة ومنورقة ويابسة، وليحي أخ يدعى محمد، وهما ابنا علي وابنا غانية، وغانية اسم لهم كما كانت عادة المرابطين ينسبون الولد لأمه، فقد أحدثا وأحفادهم من بعدهم - محمد بن علي له من الأولاد: البنات وعبد الله وإسحاق والزبير وطلحة، وإسحاق بن محمد بن علي له من الأولاد: محمد المنصور وإبراهيم وسير وتاشفين وعبد الله وعلي ويحيى ومحمد وطلحة - ثورات كبيرة في الأندلس والجزائر بمعية بني هلال الأعراب والنصارى في الأندلس للانقلاب على الحكم الموحدى؛ وذلك من 580هـ إلى 631هـ. للاستزادة من تاريخهم وتراجهم ومجريات الوقائع والأحداث ينظر الدراسة التاريخية الشاملة الخاصة ببني غانية: عبد الكرم خيطان حسن الياسري، بنو غانية مصدر قلق كبير للموحدين، مجلة جامعة كربلاء، كلية التربية، جامعة كربلاء، عدد 13، ديسمبر 2005م، مج 3، ص 36 وما بعدها.

(2) عبد القادر عثمان محمد جاد الرب، حركات المقاومة للدولة الموحدية حركة بني غانية نموذجاً، مجلة دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية IUA، عدد 21، جوان 1999م، ص 153.

(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مج 7، ص 596.

(4) الحاج سعيد يوسف، تاريخ الإباضية بالمغرب الإسلامي 'من القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري'، دن، دط، 2016م، ص 134.

(5) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج 2، ص 494.

(6) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج 1، ص 237، 238.

غرب واد مزاب<sup>(1)</sup>.

وهنا نقدم ملحوظة هامة؛ وهي أن وارجلان وسدراتة وأريغ على مر تاريخ تواجد الإباضية فيها كانت محطّ أطماع من حوايلها من القرى المالكية، وعانت كثيرا من حملات السلب والفتن ورجال الإقطاع<sup>(2)</sup>، ومما يُدكّر في القرن الرابع الهجري أنّ قبيلة بني ورمّاز بأعدادهم الغفيرة تَعَدَّوْا على الإباضيين وأكثروا الفساد في ربوعهم، ووصلوا إلى حد قتل عزابة كانوا في زيارة إلى المنطقة، ولهجماتهم العنيفة والتخريب الممنهج لم يقدر أعيان البلد على رد عدوانهم، فاضطّرت القيادة العليا المتمثلة في محمد بن بكر الفرستائي (ت: 440هـ)<sup>(3)</sup> إلى مغادرة المنطقة ثم الاستقرار بمنطقة "فزان" في ضواحي وارجلان، وقد عاد إلى بلده بعد إلحاح أهالي أريغ على الرجوع، ليضع الخطة الأمنية المحكمة لإيقاف شرور بني ورمّاز، وذلك بعد أن قضى سنة كاملة خارج الديار<sup>(4)</sup>.

ولا بد من إشارة إلى العلاقة بين المالكية والأشعرية في وارجلان، فقد ذكر مصدر تاريخي إباضي أنه في سنة "قتل فيها أهل وارجلان جماعة من الأشعرية"<sup>(5)</sup>، وهذا بدون أن يتعرض لتفاصيلها وأسبابها، ولا شك أنّها حادثة تدل على احتدام الصراع المذهبي في تلك الفترة.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن الموحدين الأشعريين من الخليفة الأول إلى الخليفة الثالث كانوا مسلمين مع الإباضية طيلة حكمهم، وحلّوا لهم حرّيتهم في التدين بالمذهب الإباضي وتعاليمه في العقيدة والتشريع؛ وذلك لشعورهم بالوحدة العقديّة التي تجمعهم بهم كمسلمين، وأكثر من ذلك اتسمت العلاقات فيما بينهم بالتعاون والتسامح وتبادل الخبرات في التجارة والقيادة، ومع المالكية سلكوا سياسة التآليف والتقريب تارة والعدوان تارة.

ورأينا أن بني غانية أساءوا التعامل مع الإباضيين لكونهم مالوا إلى جهة الموحدين، فضيقوا عليهم

(1) مطياز إبراهيم، تاريخ مزاب، مخطوط، ص 48-49. نقلا عن: يوسف الحاج سعيد، تاريخ الإباضية بالمغرب الإسلامي، ص 134.

(2) مزهودي مسعود، الإباضية في المغرب الأوسط، ص 50.

(3) هو أبو عبد الله محمد بن بكير بن أبي بكر بن يوسف الفرستائي النفوسي، ولد سنة 345هـ، من أبرز المصلحين الدينيين والاجتماعيين لدى الإباضية، أسس نظام حلقة العزابة وشرع في تطبيقه في أول حلقة له بـ 'بلدة أعمر' بالقرب من مدينة تقرت سنة 409هـ، عرف عند العامة بـ 'سيدي محمد السايح'، لم يترك تأليفا مستقلا، وأشمل كتاب يجمع آراءه وعمله كتاب التحف المخزونة لتلميذه سليمان بن يخلف. توفي سنة 440هـ. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج 2، ص 368-371.

(4) الشماخي، السير، ص 388، 389.

(5) الدرجيني، طبقات المشايخ، ج 2، ص 472، 473.

وخربوا أوطانهم ونفوا أهاليهم وتعدّوا على حقوقهم وحرّياتهم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على نقض عرى الوحدة العقديّة التي تجمعهم مع إخوانهم الإباضيين، ولا شك أن السياسة الخبيثة والقلوب المفرغة من الإيمان والضمائر الميتة هي التي فعلت فعلتها، لا الاختلاف العقدي العلمي البحت، وإنما لربما كان له نسبة تأثير إذا أُصْحِبَ بمنهج المعاملة مع المخالفين عند المالكية وتطبيقاته التاريخية، فلو كان هو السبب المباشر الحقيقي ما ارتبط الموحدون باعتبارهم أشاعرة مع الإباضيين، وما انتفضوا على إخوانهم الأشاعرة الموافقين لهم في غالبية المعتقدات ويجمعهم إطار أهل السنة.

### المطلب السادس: الدول 'الحفصية والمرينية والزيرية'

#### الفرع الأول: الدولة الحفصية (627هـ-981هـ)

ترجع إمارة الحفصيين إلى مؤسسها الأول أبي حفص عمر بن يحيى الهنتاتي أحد رجال ابن تومرت العشرة، وقد كانت في البدايات مستقلة بأراضي تونس، ولكن شهدت بعد ذلك توسعا كبيرا فشملت معظم المغربين الأوسط والأدنى<sup>(1)</sup>.

وأما الحياة الدينية فقد كانت على الكتاب والسنة بأصول الإمام الأشعري وتعاليم محمد ابن تومرت<sup>(2)</sup>، وحينما تولى الخليفة أبو عبد الله محمد الملقب بـ: المستنصر مقاليد الحكم أظهر تسامحا منقطع النظير مع أنصار المذهب المالكي وقتذاك، فبرز علماء كبار، ترجم لهم قاضي بجاية أبو العباس أحمد الغبريني (ت: 704هـ) في كتابه "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية"، وأعلن المستنصر أنه الخليفة الشرعي للإمام مالك إلى جانب ادعائه المهدوية؛ ليكون بذلك محرزا على شرعية السلطة وتوقيع الناس له<sup>(3)</sup>.

كان إباضية ليبيا (جبل نفوسة وبرقة وفزان) وتونس (جربة) متقبلين لسلطة حكام الحفصيين، ويظهر ذلك من خلال قبول ولائهم على مناطقهم، ومما تورده المصادر أن أبا زكرياء الحفصي ولى على طرابلس رجلا يدعى أبا يعقوب بن أبي يعقوب المرغني سنة 626هـ، وهذا الأخير ذات مرة حدثته نفسه بأن ينفصل عن السلطة الحاكمة، وحينما شعر أهل طرابلس إباضية ومالكية بالأمر استنكروا عليه فعلته، وذلك لأنهم سئموا الحملات الحربية المتكررة في بلادهم على أيدي العربان المراهقين من الهلاليين وبني سليم وبني غانية، فأبلغوا الحاكم أبا زكرياء الحفصي فأمرهم بقتله ففعلوا، ووفاء لما أظهوره من ولاءٍ ونصرةٍ للحاكم ولى عليهم قاضيا من أهل طرابلس يدعى أبا موسى عمران بن موسى الهواري، وقد بقي واليا عليها إلى سنة

(1) بوعزيز يحيى، الموجز في تاريخ الجزائر، مج5، ج1، ص176.

(2) الجليلي، تاريخ الجزائر العام، دن، ط1، 1995م، ج2، ص38.

(3) الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي 'من الفتح العربي حتى اليوم'، ص300، 301.

658هـ<sup>(1)</sup>.

وأما عن إباضية الجزائر يذكر أن أبا زكرياء الحفصي سنة 628هـ دخل على منطقة وارجلان ليطارد يحيى بن غانية الذي عاث فيها فسادا وتخريبا، ولكنه لم يتمكن من القبض عليه لتخفيته في أدغال الصحراء الجزائرية، وكان من مآثره أنه أعجب بقصر وارجلان رغم كونه مخربا، وأمر "بالزيادة في تمصيره، فاختمت مسجده العتيق ومئذنته المرتفعة، وكتب عليها اسمه وتاريخ وضعه نقشا في الحجارة"<sup>(2)</sup>.

وفي سنة 673هـ نوى أمير إمارة بني مزني العسكرية التابعة للدولة الحفصية المدعو المنصور بن فضل بن علي اقتحام وارجلان لينهب خيراتها ويزود خزائنه بالمال والثروات، وذلك بعيد استتباب الأمن وعودة المياه إلى مجاريها بعد غزو بني غانية، ولكنه حينما لم تسعفه أسوار المدينة المرتفعة وخطة وارجلان الدفاعية؛ أفرغ شهوة غضبه على القصور المجاورة، فأباد قصر عين القبائل وعين الحواس، وتوجه من بعد ذلك إلى سدراتة فحطمها عن آخرها وجمع الغنائم، ومن بقي من أهلها فروا وتوزعوا على كل من بني وقين بوارجلان ونفوسه وغرداية<sup>(3)</sup>.

وفي عهد أبي عمرو عثمان الحفصي قام بحملة عسكرية تطهيرية سنة 870هـ للتخلص من أمر المعارضة في بلاد بجاية وتقرت، وحينما انتهى من مهمته حدثته نفسه بعد ذلك بغزو وارجلان، فتوجه إليها، ولكن حاله دون هدفه استقبال أعيان وارجلان له بالاحتفالات والأهازيج والأشعار، فلم يتعرض لهم بسوء، واقتصر على تعيين ممثل ليجمع الضرائب، ويرسلها إلى عاصمة الحفصيين تونس<sup>(4)</sup>.

وتشير المصادر إلى أن إباضية تونس كانوا يُرَدُّون لوحدتهم هجمات المحتل الإفرنجي؛ إلا أنه قد سجّل

(1) حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، العصر الحديث، لبنان، ط1، 1992م، ج3، ص430.

(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مج7، ص62. وانظر: روبرت برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، تر: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط1، 1988م، ج1، ص328، 329.

(3) ينظر: Le GOUVERNEUR général d' Alger: Notes pour servir a l'histoire de Ouargla Revue africaine volume. 1880. p385

Aumassip (G) et al: passage quaternaire et peuplement de la région de ouargla.libyca.tome.xx.Alger.1972. p238.

Jean Lethielleux: OUARGLA Cité Saharienne Des Origines Au Début de Siécle. Paris. 1984. P133.

1000هـ إلى 1301هـ/1591م إلى 1883م، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية أدرار، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم التاريخ، سنة 2010/2009م، ص3.

(4) Jean Lethielleux : OUARGLA Cité Saharienne Des Origines Au Début de Siécle. Paris. 1984. P154 نقلا عن: أحمد ذكار، حاضرة وارجلان وعلاقتها التجارية بالسودان الغربي، ص37.

التاريخ تعاون الحفصيين معهم في معركتين؛ الأولى في عهد أبي بكر الثاني الحفصي سنة 738هـ، والثانية في عهد أبي فارس عزوز سنة 835هـ، هذا على غرار المعارك الأخرى في مدة "قرن وثلث، وهي تصارع -جربة- الأساطيل الإفريقية منفردة"<sup>(1)</sup>.

وكشفت المصادر التاريخية أن أناسا قصدوا الحاكم أبا فارس عزوز ليشكونه أمر الإباضية عقديا وسياسيا، ونصحوه بأن الحكمة تقتضي توحيد المملكة على مذهب واحد، فرأى أنه يجب عليه قبل أن يُلْزِمَهُم بالخروج من مذهبهم أن يتعرف على حججهم وسيرتهم ونشاطهم الديني، فارتحل إلى جربة وفي ركابه عدد غفير من علماء المالكية وعلى رأسهم الخطيب القيرواني ابن ناجي (ت: 839هـ)<sup>(2)</sup> صاحب كتاب معالم الإيمان، وحينما وصل بلادهم عاين أحوال الإباضية عن قرب، وتعرف على فكرهم العقدي؛ ولكي تتم للحاكم الصورة الكاملة عقد مناظرة علمية، وكان المناظر من جهة الإباضية أبو مُحَمَّد عبد الله بن أبي القاسم البرادي (ت بعد: 835هـ)<sup>(3)</sup>، وأما المناظر من جهة المالكية فلم تخبر عنه المصادر التاريخية -في حد بحثنا-، وبعد نهاية المناظرة واستقصاء البراهين والحجج تيقن الحاكم أبو فارس عزوز وعلماءه أن شكاية أولئك الأفراد باسم الحفاظ على الدين والإمارة إنما هي وشاية كاذبة لا أساس لها من الصحة<sup>(4)</sup>، وقد نبه روبر بارنشفيك أن تلك الحملة الدينية التي أريد بها إخراج الإباضية من مذهبهم "قد باءت بالفشل حسب التأكيد"<sup>(5)</sup>.

هذا وقد حدث في جبل غريان بليبيا زمن الحفصيين في القرن 14م أن تحولت جموع من الإباضية إلى مذهب المالكية تحت عوامل ومؤثرات؛ ولكنَّ مصادر التاريخ لم تكشف عنها<sup>(6)</sup>. ومن علماء الإباضية في العصر الحفصي أحمد بن سعيد الشماخي (ت: 928هـ)<sup>(7)</sup>، فقد قال عن

(1) علي يحي معمر، الإباضية في موكب التاريخ -تونس-، ص 236، 286، 399.

(2) هو أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني أبو الفضل، الفقيه حافظ المذهب المالكي، ولد سنة 760هـ، قرأ في تونس على أعلامها البارزين كالإمام ابن عرفة وتلامذته كالأبي الزغي والغبريني والوائوغي وأبي القاسم القسنطيني والبرزلي وأبي الفضل أبي القاسم الشريف السللاوي وغيرهم، من مؤلفاته: شرح تفریح ابن الجلاب في ثلاثة أسفار، شرح تهذيب المدونة للبردعي في شرحين 'الصفحي والشتوي'. توفي سنة 839هـ. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج 5، ص 9-15.

(3) هو عبد بن أبي الفضل أبي القاسم بن إبراهيم البرادي، تلقى تعليمه الأول مع أبيه، ثم واصل دراسته بجامع الزيتونة بتونس، له باع كبير في المناظرات. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية -قسم المغرب-، ج 2، ص 261.

(4) ينظر: ابن ناجي أبو الفضل قاسم بن عيسى، معالم الإيمان، دن، دط، 1902م، ج 4، ص 195، 249، 261. أحمد بن سعيد الشماخي، السير، ص 575. علي يحي معمر، الإباضية في موكب التاريخ -تونس-، ص 155.

(5) روبر بارنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، ج 1، ص 362.

(6) الشماخي، السير، ص 556.

(7) سبقت ترجمته.

نفسه أنه أجرى محاورّة علمية مع الأمير أبي عمرو عثمان (893هـ) في مسائل فقهية<sup>(1)</sup>، وأخبر بأن الأمر بينهما آل إلى قول الأمير: "ليس فيكم -الإباضية- أولياء ولا صالحون"<sup>(2)</sup>.

بناء على ما تقدم يمكننا الخلوّص إلى أن السلطة الحفصية المالكية لم تُكّن عداء ظاهراً للإباضيين بل كانوا تحت نفوذهم ينقادون لنظامها السياسي ويدفعون لها الضرائب، بل رأينا التعاون الذين كان بينهما في سبيل رد الاستعمار الإفرنجي في جربة، والالتحام الذي حصل بين المالكية والإباضية للتخلص من الوالي الذي يريد الانفصال عن السلطة الحاكمة، وكذا التعارف الفكري الذي حصل بين المالكية بقيادة الحاكم أبي فارس عزوز وبين الإباضية، واطلعنا على المحاولة الهجومية على بلاد وارجلان طمعاً في أرزاقها وخيراتها، ولكنها باءت بالفشل، وكذلك ما صدّر عن أمير بني مزني العسكرية في حق أهل المناطق الخارجة عن أسوار بلدة وارجلان.

فإذا هناك آثار إيجابية للوحدة العقديّة في ظل الخلاف العقدي العلمي لا ينبغي أن تنكر، فلو كان الخلاف عائقاً عند التحقيق لما شهدنا تعاوناً أو تعارفاً أو اعترافاً، وما الهدف من تلك المحاولة الهجومية على بلاد وارجلان إلا إخضاعها تحت جناح السلطة، لا للخلاف العقدي وتصفية المخالف؛ والدليل على ذلك الاكتفاء بقبض الضرائب؛ إذ لو كان الهدف التطهير المذهبي ما تركوهم على ظهر الأرض أصلاً.

### الفرع الثاني: الدولة المرينية (668هـ-796هـ)

دولة بني مرين تتربع على المغرب الأقصى كله، وتتسع حدودها إلى بعض المناطق من الأندلس التابعة لبني الأحمر (ملوك غرناطة)، وزعيمها يدعى عبد الحق بن محيو، وهو صاحب فكرة القضاء على المصامدة (الدولة الموحدية في المغرب الأقصى)، وقد ناصرته فيها بنوه وإخوته إلى أن قضوا عليهم جميعاً، واستولى أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق على مراكش سنة 668هـ، فكان أول ملوك الدولة المرينية<sup>(3)</sup>، وقد قضى أغلب ملوكها مدة حكمهم -قاربة ثلاثة قرون- في حروب وصراعات مع إخوانهم بني عبد الواد الزيانيين بغية الظفر برئاسة زناتة، "وكانت أيام السلم بينهما هي أيام اشتغالهما بالفتن الداخلية"<sup>(4)</sup>.

إن انتصار المرينيين على الموحدين يعني التخلي عن المذهب الفقهي الموحد (الكتاب والسنة)، والاستمساك بالمذهب المالكي، مع بقاءهم على الطريقة الأشعرية في العقيدة<sup>(5)</sup>.

(1) إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية -قسم المغرب-، ج2، ص44، 45. وللمزيد من ترجمته يطالع في نفس الصفحة.

(2) الشماخي، السير، ص545.

(3) الملي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، ص419.

(4) الملي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، ص422.

(5) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج2، ص86.



وفيما طالعنا من الزوايا التاريخية في الدولة المرينية وما مر عليه الإباضية في بلادهم في تلك الحقبة الزمنية لم تقف عيوننا على نقاط تقاطع واتصال بين الإباضيين وإخوانهم المالكيين المرينيين، ولربما السبب يعود إلى بعدهم عن مركز العاصمة مراكش، واشتغال السلطة المرينية بالفتن الداخلية والعداء مع الزيانيين.

### الفرع الثالث: الدولة الزيانية (633هـ - 962هـ)

أسست قبائل بني عبد الواد دولتهم الزيانية، وكانت في البداية تابعة للموحدين في عهد جابر بن يوسف سنة 627هـ، ولكن ما إن تولى يغمراسن الحكم رفعوا هذه التبعية عن أنفسهم، وجعلوا من تلمسان عاصمة لهم سنة 633هـ، وقد امتدت حدود دولتهم من وادي مزاب إلى تفيالالت (منطقة تقع في الجنوب الشرقي من دولة المغرب) إلى الجبهة الشرقية من واد الملوية (يقع في شمال دولة المغرب)<sup>(1)</sup>.

وأما عن نقاط اتصال الزيانيين المالكيين بإباضية الجزائر فقد توقف البحث وعثر على العلاقة التسيّية بين بني مزاب وبني عبد الواد، ودلائل ذلك ما يلي:

- حكّت المصادر التاريخية أن مُصعَب بن محمد بن بادين الملقب بـ: مصاب والذي يرجع إليه مسمى وادي مزاب، انتقل بنوه إلى بلاد الشبكة مع أبناء إخوته؛ عبد الواد وتوجين وزردال، وهم من الطبقة الثانية من زناتة<sup>(2)</sup>.

- الوثيقة التي وقف عليها المؤرخ سليمان داود بن يوسف بنفسه في أرشيف محكمة الإباضية في الجزائر، المؤرخة في سنة 435هـ، ومما ورد فيها: "اجتمعت عشريننا مع أقربائهم بتلمسان لتثبيت نسبهم"<sup>(3)</sup>.

- بعدما احتل السلطان المريني أبو فارس عبد العزيز مدينة تلمسان وطرد منها سلطان بني عبد الواد أبو حمو الثاني، جاب هذا الأخير بلاد الصحراء محاولا إيجاد منطقة صالحة للاستقرار، وإذا به يحط راحته في واد مزاب، وما إن اعتلى سدة الحكم بتلمسان سنة 760هـ إلى 791هـ اتخذ وادي مزاب ملجأ له كلما هاجمه العدو، وله ديار في قصر العطف تعرف الآن بـ: تيدّار نُوجَلِيد<sup>(4)</sup> (دور السلطان)؛ حيث يدع فيها أهله مطمئنا أنهم في حضن عمومته، وحينما ينتصر يأتي إلى العطف لأخذ أهله، وقد أرخ رحلاته كاتبه يحيى ابن خلدون في كتاب أسماه بغية الرواد في ملوك بني عبد الواد<sup>(5)</sup>، وهو مطبوع حاليا.

(1) بوعزيز يحيى، الموجز في تاريخ الجزائر، ص 213.

(2) الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، دن، ط 4، 2017م، ص 6. وينظر للمزيد من التفاصيل: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 7، ص 71.

(3) بن يوسف سليمان داود، حلقات من تاريخ المغرب الإسلامي، دن، دط، 1993م، ص 230.

(4) باللغة المرابية الأمازيغية.

(5) بن يوسف سليمان داود، حلقات من تاريخ المغرب الإسلامي، ص 230، 231.

وأما الجانب الديني في الدولة الزيانية فقد كانت تلمسان دارا للعلماء والمُحدِّثين على مذهب الإمام مالك والعقيدة الأشعرية، باستثناء بعض البطون والقبائل في شرق الجزائر وجنوبها التي كانت على رأي أهل العراق كأهل مدينة تهودة (مدينة بالقرب من بسكرة حاليا) وقبيلة كتامة بجبال بجاية التي كانت على رأي الشيعة الإسماعيلية، والمذهب الإباضي كان متوزعا على وادي مزاب ووارجلان وجبال الأوراس وبنطيسوس (منطقة موجودة بدائرة طولقة الكائنة بولاية بسكرة حاليا) وباغاية (مدينة في نطاق خنشلة حاليا)<sup>(1)</sup>.

ظل الإباضيون بوادي مزاب في علاقة حسنة مع الزيانيين المالكيين طيلة عهد أبي حمو الثاني، بسبب عامل النسب فيما بينهم، إلا أنَّه في أواخر العهد الزياني ومع بروز دويلة بني جلاب في تقرت في القرن العاشر، والتي كانت مستولية على جميع بلاد ريغ، سولت للحاكم وحاشيته أنفسهم أن يشنوا غاراتهم على بلاد وارجلان الإباضية، فأخذوا طريق الفساد والقتل والنهب مستعينين بقبائل أخرى تكن العداء للإباضيين، ولم يكن لأهل وارجلان وهم يشاهدون تلك الهجمات الشرسة إلا أن يستعينوا بإخوانهم من وادي مزاب، فجهزوا لهم سرية عددها سبعمائة، فهزمت بني جلاب المستعمرة بعد دفاع مستميت خَلَفَ ضحايا وقتلى وخرابا كبيرا، وذلك في صفر 1126هـ<sup>(2)</sup>.

وُنُقِلَ كذلك أن مستند بني جلاب الشرعي في مقاتلة إباضية وارجلان هي فتوى العياشي الفاسي<sup>(3)</sup>، وقد قال العياشي<sup>(4)</sup> عن أمراء تقرت أولاد الشيخ أحمد بن جلاب وأسلافهم من بني مرين: "وَسَأَلُونِي عَنْ قِتَالِ أَهْلِ وَارْجِلَانَ هَلْ يَحِلُّ لَهُمْ أَمْ لَا؟ فَقُلْتُ إِنَّهُمْ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِ طَاعَتِكُمْ وَلَا وَلايَةَ لَكُمْ عَلَيْهِمْ، فَقَالُوا لَهُ: يَجِبُ عَلَيْنَا تَغْيِيرَ الْمُنْكَرِ، وَهَذَا مِنْكَرٌ، قُلْتَ: نَعَمْ"<sup>(5)</sup>.

وبعد مدة انقلب تعامل بني جلاب من السلب إلى الإيجاب، ولكن الآن مع إباضية واد مزاب الذين

(1) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج2، ص234.

(2) أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى حمدي، ملحق السير، مخطوط، مكتبة مؤسسة عمي سعيد، غرداية، ورقة 58. بابا حمو إبراهيم أعزام بن صالح، غصن البان في تاريخ وارجلان، تح: إبراهيم بحاز وسليمان بومعقل، دن، ط1، 2013م، ص142، 143.

(3) بابا حمو إبراهيم أعزام بن صالح، غصن البان في تاريخ وارجلان، ص144.

(4) هو أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر الفاسي المالكي؛ ولد جهة تافيلالت بالمغرب الأقصى في شعبان 1037هـ/ 1627م وتوفي سنة 1090هـ/ 1679م، رحالة وفقه مغربي، أخذ العلم عن أبيه، وأخيه عبد الكريم والشيخ مياره، وأبي زيد ابن القاضي والشيخ عبد القادر الفاسي، وهو صاحب كتاب الرحلة الشهيرة 'ماء الموائد' ويعتبر من العلماء البارزين في المغرب والمشرق خلال ق11هـ، وأسند له كرسي التدريس بالمدينة المنورة، ومقام الإفتاء بفاس، وتولى تسيير الزاوية العياشية التي أسسها والده في أواخر عمره. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج1، ص454، 455. جمال بامي، مقالة: أبو سالم العياشي، www.aktab.ma، تاريخ الدخول وزمنه: 2019/11/20م، 11:15.

(5) العياشي عبد الله بن محمد، ماء الموائد، دن، طبعة حجرية، 1898م، ج1، ص51.

ردوا عدوانهم في وارجلان، وذلك حينما عزم المزابيون على إنشاء قصر القرارة، وأرسلوا نخبة من أعيان البلد للتفاوض مع حاكم تقرت ابن جلاب في شأن أن يقطع لهم أرضا تابعة إلى مملكته بمقابل مادي، فأسرع الحاكم إلى تلبية مطلبهم، وذلك لأن الطلب يصادف رغبته في تمديد سلطانه والزيادة في ولاءه، وتعبئة خزائنه<sup>(1)</sup>.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن الزيانيين لم يريدوا من الهجوم على الإباضية إلا بسط النفوذ عليهم وجعلهم من أهل الطاعة والولاية كما دلت على ذلك حيثيات دخولهم على وارجلان مع العياشي، فإذا السبب الحقيقي لإباحة السطو عليهم لا يعود إلى الخلاف العقدي، بل إلى عامل التوسع السلطاني واستجلاب الثروات المالية؛ لأنه إذا كان الأمر دينيا ما قبلوا بهم أتباعا إلى مملكتهم حينما باعوا لهم أرض القرارة ووفروا لهم الغطاء الأمني والحماية التامة.

ورأينا كيف أن النسب يؤثر على العلاقات ويزيل الفوارق، وأن الخلاف العقدي غير مطروح في المعادلة، ولا شأن له ولا اعتبار.

فإذا يمكننا القول إن هناك وحدة عقدية كانت تحكم الزيانيين المالكيين الأشعرين والإباضية؛ إلا أن بني جلاب نقضوها حينما أباحوا لأنفسهم الاعتداء السافر من أجل شهوة الحكم والمال.

### المطلب السابع: الدولة العثمانية (1518م-1830م)

نقش المزابيون الإباضيون في ذاكرة العثمانيين الأحناف أروع المواقف البطولية وأجمل صور الولاء والنصرة، ومما سجله التاريخ عن مساندة الإباضيين للدولة العثمانية أيام خير الدين باشا؛ العمليات الفدائية الكبرى لإحراق الهزيمة بالعدو الإسباني 1518م<sup>(2)</sup>، والتطوع بأربعة آلاف مقاتل لمقاومة الاحتلال الفرنسي في سيدي فرج واسطوالي 1830م<sup>(3)</sup>، وإحباط خطة مشروع الكراغلة لطرده الأتراك وذلك في ولاية حسين باشا سنة 1630م<sup>(4)</sup>، وغيرها من المواقف.

مما أدى ذلك إلى بناء علاقات التواصل والتعاون فيما بينهما، وتمتع المزابيين بمعاملة خاصة، وتحصلهم على العضوية في مجالس الديوان. وقد كانت تبعيتهم إليهم اسمية فقط، وأما شؤونهم الخاصة؛ الدينية

(1) أبو بكر صالح عبد الله، القرارة من التأسيس إلى دخول الاستعمار الفرنسي (1631م، 1882م)، جمعية التراث، القرارة (غرداية)، ط1، 2012م، ص22.

(2) للاطلاع على تفاصيل الحدث الفدائي ينظر: النوري محو محمد عيسى، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار البعث، قسنطينة، دط، دت، ج1، ص201-209.

(3) المدني أحمد توفيق، الجزائر، دن، دط، 1931م، ص46. وينظر: بفاير سيمون، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تعريب: أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1974م، ص80.

(4) خوجة حمدان بن عثمان، المرأة، تر وَّحَّ: محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية، الجزائر، دط، 1975م، ص154.

والاجتماعية فقد أعطوا لهم الحرية المطلقة في تسييرها وفق نُظْمِهِم وأعرافهم وقواعد المذهب الإباضي<sup>(1)</sup>. ولكنَّ حملةً يحيي آغا العدائية<sup>(2)</sup> على وادي مزاب سنة 1563م كدَّرت العلاقة بين الإباضية والعثمانيين، وأفسدت الوُدَّ الذي بينهم، وَقَد تَبَيَّنَ من خلال رسالة العزابة وقتذاك إلى بعض الجهات أن سبب تحامله عليهم هي اللوثة المذهبية المقيتة العالقة في ذهنه؛ فقد قالوا: "أَحَدَ من بني مصعب عشرين ألفاً ذهباً وفضة، ورأوا منه شدة عظيمة، وطعن في مذهب الوهبيّة<sup>(3)</sup>، وقال المذاهب: أربعة"<sup>(4)</sup>. يؤكد باحث أن ما صدر من يحيي آغا كان من قبيل الطفرة في علاقات السلطة العثمانية بالإباضيين في قوله: "من خلال دراسة التفاعل السياسي والاقتصادي الذي كان بين بني مزاب والعثمانيين بالجزائر طيلة حكمهم... فإن موقف القائد يحيي يمكن اعتباره موقفاً مختلفاً عن سيرة حكام إيالة الجزائر تجاه مزاب، حيث يظهر أن الاختلاف المذهبي بين العثمانيين الأحناف والميزابيين الإباضيين لم يكن مطروحاً على مستوى العلاقات الاستراتيجية المتبادلة بين الطرفين"<sup>(5)</sup>.

وقد سجلت محاولات أخرى إلا أنها لم تنل مرادها وتعد أحكاماً شخصية خارجة عن إدارة إيالة الجزائر؛ كحملة باي الغرب محمد الكبير 1785م إلى الجنوب في عهد محمد عثمان باشا<sup>(6)</sup>، وحملة باي الشرق صالح في عهد الباشا حسن الدولاتي للميزابيين المتواجدين بقسنطينة، وقد بالغ به الأمر إلى مصادرة أملاكهم وإجلاتهم، ولكن بفضل اتصال أمين بني مزاب في الجزائر بالباشا حسن تم انكفاء شره عن الأبرياء، وإيقاف بطشه<sup>(7)</sup>.

ومما هو جدير بالذكر في هذا السياق ما تعلق بسياسة السلطة العثمانية الحنفية تجاه المذهب المالكي، فقد أشركت السلطة العثمانية المذهب المالكي في القضاء والإفتاء، ولم تكن تحجر المسلم على مذهبه وتوجهه الديني، بل أعطت له الحرية المطلقة في اختيار من يستمد منه فتواه الشرعية أو حكمه القضاة مما

(1) الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، ص76، 77.

(2) هو من تولى أمر إيالة بعد وفاة 'أحمد باشا' في مطلع سنة 1562م.

(3) اسم أصيل للمذهب الإباضي بعد انشقاق الفرق الأخرى؛ كالنكارية والفرثية والخلفية.

(4) ناصر بلحاج بن باحمد، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، جمعية التراث، القرارة (غرداية)، دط، 2018م، ص154. وللاطلاع على نص الرسالة كاملاً محققاً علمياً ينظر: ناصر بلحاج، علاقة إباضية وادي مزاب بالعثمانيين في إيالة الجزائر من خلال رسالة الشيخ أبي مهدي عيسى إلى يحيي آغا، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، عدد47، أكتوبر 2013م، ص13.

(5) ناصر بلحاج بن باحمد، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، ص155.

(6) ناصر بلحاج بن باحمد، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، ص155، 156.

(7) ناصر بلحاج بن باحمد، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، ص158-160.

تعلق بقضايا الأحوال الشخصية والمعاملات<sup>(1)</sup>.

وقد بادرت السلطة العثمانية إلى تشكيل مجلس استئنائي يدعى المجلس الشريف؛ يتكون من قاضيين ومفتيين؛ أحدهما مالكي والآخر حنفي، يتولى معالجة الطعون في الأحكام، وتنعقد جلسته الأسبوعية في كل يوم خميس بمسجد الجامع الكبير بالجزائر<sup>(2)</sup>.

وإذا كان المذهب المالكي مُعْتَرَفًا به في المحاكم الشرعية للدولة العثمانية ففي خارجها سيكون أكثر حظوة ومكانة، ودليل ذلك الترحيب بجهود المدرسة المالكية بالحواضر الإسلامية؛ في الجزائر وتلمسان ومعسكر وقسنطينة وعنابة<sup>(3)</sup>.

على الرغم من خفض السلطة العثمانية -الحنفية مذهباً- جناحيها للمذهب المالكي باعتباره أخا له وقسيما لتيار أهل السنة والجماعة؛ إلا أنهم "في الواقع أساؤوا التصرف، كمعظم الحكام عندئذ فحكّموا كفاءة متميزة واحتكروا الحكم في أيديهم... واستبدوا بالسلطة واستذلوا السكان واستعلوا عليهم وعاملوهم معاملة المنتصر للمهزوم"<sup>(4)</sup>، وربما ما يؤشر على ذلك انتقام أصحاب المصالح السياسية والاقتصادية -أعياننا وقُودًا- على النظام العثماني وجوره، وذلك بافتعال الثورات وتجييش المعارضة. وأما رجال الدين فلم يُشْهَد منهم انتفاضات أو احتجاجات على السياسة العثمانية<sup>(5)</sup>.

وهناك تقييمات أخرى ترى بأن التجربة العثمانية رائدة في الأداء السياسي والثقافي والاقتصادي بشرط أن تُقَيِّمَ في ضوء المعطيات والظروف التي عاشتها<sup>(6)</sup>، وليس غرضنا هنا بسط المقال في التجربة العثمانية والتباحث فيها، بل حسبنا الإشارة إليها فقط، لنكوّن صورة مقبولة عن أوضاعها السائدة في إطار مراعاتها لواجب الحرية المذهبية.

وما من شك أن الإباضية والمالكية قد تجاوروا في كثير من المدن الجزائرية إبان العهد العثماني، وتفاعلا فيما بينهم، وكان لهم حضورٌ في الاجتماع الثقافي والديني، ومن غير المعقول أن يأوي كُلُّ واحد منهما إلى ركنه ويصنع القطيعة مع الآخر وفي نفس الوقت تجمعهما بيئة جغرافية واحدة وقضايا مصيرية،

(1) فركوس صالح، المختصر في تاريخ الجزائر، دار العلوم، عنابة، دط، 2002م، ص118.

(2) بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م، ص71، 72.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م، ج1، ص273.

(4) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص140، 141.

(5) للاطلاع على نماذج من هذه الثورات ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص209.

(6) مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830م، دار الأمة، الجزائر، دط، 2012م، ج2، ص322 وما بعدها.

ومما ورد من التواصل الإباضي والمالكي قدومُ أعراش مالكية - أصلهم بدو رحل في الهضاب العليا وشمال الصحراء الجزائرية - إلى وادي مزاب (معقل الإباضية) للاستقرار به، وذلك بعد أن ذاع صيت القوافل التجارية وتوسَّع النشاط الزراعي والصناعي في الآفاق، فقد خيموا في البداية خارج أسوار القصور، وفي الخمسينيات من القرن العشرين أقاموا في البلاد، وقد استقبلهم إخوانهم الإباضيون استقبال الأنصار للمهاجرين، ووجدوا منهم "تسامحا وتعاوناً وتعاطفاً قلما يوجد مثل ذلك التسامح والتعاون في أي بلد آخر من بلاد الصحراء"<sup>(1)</sup>، والأعراش التي قدمت إلى واد مزاب هي: المذاييح، بنو مرزوق، المخادمة، الشعانية، العطاشة، أولاد نايل، أولاد يحيى، وقد وضعت لهم شروط وبنود واتفاقات يتلزمون بها في إطار الانقياد إلى النظام الاجتماعي السائد بالبلد، وبعض الأعراش لاعتبارات خاصة أدرجتها القيادة الاجتماعية في سلك العشائر المزابية؛ كعرش بني مرزوق<sup>(2)</sup>.

وإذا جئنا لنعاين تفاصيل المجتمع المؤلَّف من الإباضية والمالكية في الحقبة العثمانية من 1518م إلى 1830م وجدناه في الحقيقة بين كَرٍّ وَفَرٍّ وَمَدٍّ وَجَزْرٍ، غير مُسْتَقَرٍّ على حاله، فبعض فتراته تتميز بالتعايش وحسن الجوار والعمل بالمقاصد المشتركة، وتارة تتغلب عليه الفتن والأزمات والاشتباكات وسيلان الدماء، فقد "كان المزابيون لا يكادون يفرغون من مناوشة قبيلة أو قرية من القرى القريبة حتى يضطروا إلى مناوشة أخرى، فإن ظفروا بمهلة قصيرة من السلم فهم لا يفتأون خلالها على تقرب واستعداد"<sup>(3)</sup>.

وسأستعرض نموذجين من تلك الآلام والمآسي والجراح لغرض الإيقان بما حصل في ذلك الأزمان؛ الأول: في أرض واد مزاب، والثاني: في طريق السفر.

**الأول:** هذه معركة تسمى بـ: المغدر أرض بأجنة بني يسجن في غرداية! وقعت سنة 1788م، وقصتها أن جماعات من مالكية غرداية ومليكة وبنورة والعطف ومثليي أرادت السطو على قصر بني يسجن، وكانت حيلتهم في ذلك أن يدخلوا القصر مُتَسَرِّين بأنهم جاؤوا لمرافقة أعراب قبلوا من ضواحي البلد، وبعد انتهاء عملية البيع والشراء يقومون بأعمال التخريب والإفساد، وقد نفذوا خطتهم بحذافيرها واندلعت معركة حامية الوطيس، تولى الدفاع فيها من جهة الإباضية القائد الحاج سليمان بن عيسى<sup>(4)</sup>، وكانت نتيجتها سقوط قتلى كثيرين من الطرفين، ورجوع البغاة منهزمين تاركين موتاهم، "وأكثر ما وقع من الحروب بين بلاد ميزاب من هذا النوع بين عام 800هـ و1285هـ غالباً"<sup>(5)</sup>.

(1) النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديماً وحديثاً، ج1، ص122.

(2) النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديماً وحديثاً، ج1، ص126.

(3) مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب ماضيه وحاضره، منشورات ألفا، الجزائر، ط1، 2010م، ص106.

(4) لم نقف على ترجمته.

(5) أبو اليقظان، ملحق السير، مخطوط، ورقة 95، 96.

ولما رأى المزابيون أنهم قد ابتلوا "بجيران يحترفون الغارة ويعيشون على النهب والسلب"<sup>(1)</sup> وهذا الواقع قد فرض نفسه؛ لجأت نخبة مجتمعية إلى التفكير في حلول عاجلة، ومما سنَّوه في دفع الغوائل والمكائد اعتمادهم على "اتفاقيات توشك -على بدائيتها- أن تشكل نوعاً مما يعرف اليوم بمعاهدات حسن الجوار وتأمين المواصلات والتبادل التجاري وما إلى ذلك، مما يراد به تأمين الاستقرار والتعايش السلمي والتعاون الاقتصادي؛ كالتى عقدت بينهم وبين قرية متليلي البعيدة عنهم حوالي ثلاثين كيلو متراً، وكالمعقودة بينهم وبين قرية الأرباع"<sup>(2)</sup>.

ومن الإجراءات العملية المتخذة لتقريبهم واستعطافهم أن فتحوا لهم أسواقهم في وجوههم، وأحسنوا إلى محابجهم وضعفائهم، واستخدموا أبناءهم في الفلاحة<sup>(3)</sup>.

**الثاني:** في سنة 1640م برمج جمع من المزابيين التجار في قصر البخاري والمدينة والبليدة والجزائر مع ثلاثين فرداً من المالكية سفرياً إلى الجزائر؛ أكثرهم شعابنة وفيهم بعض المخادمة والمذاييح، وحينما وصلوا حدود الجلفة أوقفهم جيش من قطاع الطرق، يريد أن يغرم المزابيين دون المالكية بدفع ثلاثمائة ريال وأنواع محددة من البضائع، فرفضوا ذلك رفضاً قاطعاً، مما تسبب في اندلاع معركة بين تلك العصابة وقوافل المزابيين والمالكيين، وأسفرت عن أحد عشر قتيلاً.

وإثر هذا الحدث الأليم عقد تجار مزاب مؤتمراً في الجزائر 1642م للخروج منه بحلول عملية تستأمن طرق تجارتهم، ومما جاء في بيانه:

- 1- ضم مالكية مزاب إلى اجتماعات الإباضيين التجار بالجزائر.
- 2- سفر الإباضية من مزاب إلى الجزائر ومن الجزائر إلى مزاب يكون بمعية المالكية.
- 3- وجوب التعاون بين المالكية والإباضية، كإعانة كل ضعيف بما يحتاج وبما يوصله إلى وطنه<sup>(4)</sup>.

وربما ينقدح في خاطر القارئ وهو يتابع مجريات الحداثين السابقين أن المزابيين كانوا مظلومين ومستهدفين دوماً من مخالفينهم المالكيين في مُقَدَّرَاتِهِمْ وأرواحهم ولم يسبق لهم يوم ما أن طالت أيديهم غيرهم، نقول: لا، بل المزابيون أيضاً كانت لهم يد في تلك الصراعات، ذلك أن المزابيين كان يشملهم التقسيم الجغرافي المزعوم؛ أهل الشرق وأهل الغرب أو بالدراجة كما هو معروف شَرَاةٌ وَ غَرَابَةٌ، وكل من الشرقي والغربي يتكون من مزابيين ومالكيين، وهو تقسيم له أصل في الجزائر، فالصف الغربي يشمل بني

(1) علي يحيى معمر، الإباضية في الجزائر، تصحيح: أوبكه أحمد عمر، دن، دط، 1986م، ج2، ص326.

(2) مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب ماضيه وحاضره، ص106.

(3) علي يحيى معمر، الإباضية في الجزائر، ج2، ص326.

(4) الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، ص60.

يفرن وبني مرين ومغرواة ومن انضم إليهم بالمجاورة أو المصاهرة أو العصبية من زناتة الشرقية، والصف الشرقي يشمل من اتحدوا مع زغبة من بني بدين ومن انضم إليهم.

ليت ذلك التقسيم المقيت كان حبيس الألسن والحناجر، وللأسف نزل إلى واقع اشتباكات وتحالفات وفتن ودماء في بلاد وادي مزاب وضواحيها، وقد أحصى باحث 60 حدثاً من 1408م إلى 1830م<sup>(1)</sup>. ما من شك أن ذلك التزدي السحيق هو نتيجة استشرء الجهل في العقول، وضعف الواع الديني، وقسوة النفوس، وقد بادرت هيئات المجتمع الدينية والسياسية إلى جعل حل وقائي لهذا المصائب التي تلتهم الأخضر واليابس ولا تُلقِي للأرواح بالا ولا اعتباراً؛ يتمثل في تشريع قوانين رسمية ردعية عقابية، إلا أن تلك القرارات لم تردع النفوس ولم تدخل شغاف القلوب، فاستمر الوضع على تلك الأحوال المزرية لاستحكام ذهنية العروش والقبائلية المريضة إلى قبيل الاستعمار الفرنسي 1830هـ<sup>(2)</sup>.

وفي ظل تلك الصراعات والمناوشات هناك جانب مشرق لا يجب أن ينسى، وهو التعارف المذهبي تحت قبة الأخوة الإيمانية والحرية الفكرية والقيم المشتركة، فقد أعلمتنا مصادر تاريخية عن شخصيتين تحولتا من المذهب المالكي الأشعري إلى المذهب الإباضي؛

**الأولى:** سليمان بن عبد الله المرزوقي، وقد عزم العزابة على ضمه إليهم؛ لكونه قامة علمية مرموقة، ورمزا للهدى والورع؛ إلا أن بني عمومته لم يدعوه، وراسلوه عدة مرات بما شَانَ وَقَبَّحَ من الألفاظ والعبارات، مُعَاتِبِينَ عليه تَحْلِيهِ عن العقيدة السننية وإيمانه بعقيدة الخوارج، وقد رَدَّ عليهم برسالة موضحاً فيها حقيقة المذهب الإباضي ومفندا فيها ما لُقِّقَ له من افتراءات. توفي عام 929هـ 1523م ودفن جثمانه في مقبرة الشيخ بالحاج بالعطف، وقبره يزار رسمياً يوم الزيارة<sup>(3)</sup>.

**الثانية:** أبو مهدي عيسى بن إسماعيل المليكي، وهو من عرش أولاد نايل، توفي في 11 ذي القعدة من عام 971هـ 1564م<sup>(4)</sup>.

بناء على ما تقدم نستنتج أن العثمانيين والإباضيين في أغلب أحوالهم قد جمعتهم رابطة الدين

(1) الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، ص 103-112.

(2) الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، ص 107.

(3) أبو اليقظان، ملحق السير، ورقة 09 و10. ومراسلاته مع بني جلدته موجودة عند أبي اليقظان كما صرح بقوله في نفس الصفحة: "وهذه الرسائل موجودة كلها". الزيارة: في بلاد مزاب ووارجلان بقاع تنسب لشخصيات تاريخية معروفة بيزورها السكان في موسم خاص تحت إشراف العزابة الذين يتخذونها مناسبة لتعريف الناس بتاريخهم ومآثر أجدادهم، وتنتقل الزيارة بمشاركة الرجال دون الإناث، وتنتهي مع أذان الظهر عادة، تفرق إثرها الصدقات من تمر وحليب في الغالب الأعم. مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط 1، 2008م، ج 1، ص 453.

(4) أبو اليقظان، ملحق السير، ورقة 10.



والوحدة العقديّة، ولم تكن اختلافاتهم في العقيدة الإسلامية تشكل حاجزا عن التعايش والتواصل والتراحم والعمل المشترك وبناء الوطن، باستثناء ما صدر من أشخاص تمسك فيهم مرض التعصب المذهبي وغاب عنهم أن المذهب الحنفي والمذهب الإباضي تجمعهما مبادئ عقديّة مشتركة؛ بحيث تجعل كل واحد منهما له الحق في الاستقلال بمظلة الإسلام.

والعلاقة بين المالكية والإباضية كانت غير مستقرة، ففي بعض الأحيان نرى آثارا إيجابية للوحدة العقديّة؛ من تعاون واحترام متبادل وتواصل وحرية فكرية، وأحيانا نرى الاضطراب والتوتر وفساد العلاقات والمعارك؛ والراجع في تفسير عدم الاستقرار أن التقسيم الجغرافي (الشرق والغرب) هو السبب في ذلك بما يبثه من عداوات ونزاعات وأحقاد، وما يلحقه من أسباب أخرى؛ كسوء التربية والجهل والأخلاق الذميمة.

### المطلب الثامن: من الاستعمار الفرنسي إلى غداة الاستقلال 1962م

حينما شاهد المستعمر الفرنسي ضعف الأتراك العثمانيين في تسيير بلادهم وسياستها، ولاحظ الأداء الفاشل لإبراهيم آغا (صهر حسين باشا داي الجزائر) قائد القوات الجزائرية، وأقل ما يقال في حقه أنه رجل بعيد كل البعد عن مستوى سابقه المعزول يحي آغا، يريد "محاربة الفرنسيين بدون جيش منظم ولا ذخيرة حربية ولا مؤن ولا شعير للخيول"<sup>(1)</sup>؛ قرر أن يدخلها ناويا إلحاقها إلى مستعمراته.

وإذا كان المستعمر الغاشم بدأ يطرق الأبواب فإنه لم يبق للجزائرين الأحرار بمختلف طوائفهم وأعراقهم ومذاهبهم الدينية وقتًا للتواني أو التراجع أو الكسل أو الخذلان، وهذا لأن وحدتهم والتخطيط الاستراتيجي الجماعي وسد الثغور التي ينفذ منها العدو لإثارة النزعات وتطبيق سياسة فرق تسد؛ من أولى التكتيكات الحربية التي يُدخِرُ بها كيدُ المُستعمر، وكان هذا ما وَقَعَ، فقد هبَّ الجزائريون هبة واحدة دون استثناء، وكانوا يدا واحدة على ضرب رقاب المستعمر، ولم يتخلف عنهم إلا الذين عُزِرَ بهم ممن وألوا فرنسا وشايَعُوها وجاملوها.

والذي يهْمُنَا هنا مشاركة المزابيين الإباضيين جنبا لإخوانهم المالكيين في الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، فلم ينخذل أحدُهم أمامه، بل قد أدوا واجبه على أكمل وجه وتفان وإتقان وتخطيط، وجمعهم واجب الدفاع الوطني، وأذاب فيهم اختلافاتهم الدينية وحزازاتهم العرقية.

إذا كان أكثر الشعب الجزائري مالكيًا شعريًا، وقد أثبت بجدارة واستحقاق بطولته في رد الهجوم الفرنسي على البلاد، وكان لا يمكن بحال أن يشك في وطنيته، أو أن يتهم بالركون والولاء لفرنسا، فكذلك المجتمع المزابي بصفته جزءا لا يتجزأ من الكيان الجزائري؛ فلا يحق لنا أن نشك طرفة عين في حسه الوطني أو

(1) خوجة حمدان، المرأة، ص 196.

نلفق له تهم الخضوع للمستعمر والاستجابة لقراراته زورا وبهتانا<sup>(1)</sup>، مع وفرة في الشهادات التاريخية الحية، والبطولات التي تزخر بها الكتب التاريخية.

سأعرض باختصار وجيز على شكل نقاط ما تيسر من نقاط التلاقي بين المزابيين ورفقائهم المالكين في خدمة الثورة الجزائرية:

- الكتيبة المتكونة من أربعة آلاف مزابي لرد الهجوم الفرنسي 1830هـ<sup>(2)</sup>.

- مشاركتهم في الثورات الأولى مع ابن زعمون والحاج سيدي السعدي والحاج يحيى بن المبارك ومصطفى بومرزاق، في بلاد واد الحراش وبوفاريك ومجدوفة والبيدة، وذلك لما قرر الجنرال كونت دي بومون 25 جويلية 1830م قصف ولاية البيدة بجيش عدده حوالي 2000 مقاتل<sup>(3)</sup>.

- آخر حامية كانت ترسل نيرانها بعد احتلال العاصمة هي حامية المزابيين بجبل سيدي بالنور، وآخر حامية بقيت تدافع عن قسنطينة بعد احتلالها من طرف قوات الجنرال لامورسيير، هي حامية المزابيين برحبة الجمال، وأقوى شاهد على هذا شكاية الدكتور ابن جلول - كان من دعاة الإدماج والمساواة- من قوة المزابيين وإصرارهم وتحملهم وخطورتهم على المستعمر الفرنسي للجنرال فيفان وزير المستعمرات، وطلب منه أن يقوم بإجلاء المزابيين من الشمال إلى الجنوب، وقد رد عليه الجنرال بقوله: "هل تعرفون ما تطلبون منا؟! لا شك أنكم تجهلون تاريخكم، أما نحن الفرنسيون نعلم أن الجزائر لم يدافع عنها بحق إلا الميزابيون؛ فإن آخر قوة بقيت تدافع بعد استسلام الداى استسلام ذل وصغار واحتلال العاصمة واستمرت ترسل نيران مدافعها هي قوة المزابيين بجبل سيدي بالنور إني أنصح لكم أن تراجعوا وتدرسوا تاريخكم"<sup>(4)</sup>.

- التحاق المزابيين بصفوف الأمير عبد القادر، وأشهر الشخصيات التي كانت معه: الطبيب الماهر بايحمد بن باباعيسى اتخذه الأمير طبيبه الخاص وكاتبه وأمين سره، وحضر معه معاهدة التافنة، والحاج داود بن محمد أميني الملقب دادي بابا، وهو الرجل الثري في قصر البخاري وتيارت والجلفة، يطبع للأمير عملته نقودا ذهبية، ويصنع له السلاح بوادي مزاب على نفقته الخاصة، وغيرها<sup>(5)</sup>.

(1) كما يدعي بعضهم دون دليل وإثبات. انظر: رد عبد الرحمان بن عمر بكلي - (وُلد: 1901م توفي: 1986م) خريج الزيتونة، تتلمذ على العلامة الطاهر بن عاشور- على المشككين في مشاركة المزابيين في الثورة التحريرية. فتاوى البكري، عبد الرحمان بن عمر بكلي، دن، دط، 1983م، ج2، ص371.

(2) أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1990م، ص39. وينظر: مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب، ص121.

(3) هو محمد عيسى النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، ج1، ص251، 252.

(4) النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، ج1، ص253.

(5) الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، ص96.

- مشاركتهم في ثورة المقراني وابن الحداد، وقد سقط في ميدان الشرف بولنعاش أحمد بن صالح الغرداوي أمام دار المقراني في مجانة، ومهمته قيادة المقاومة في المركز الرئيسي<sup>(1)</sup>.

- انخراط كل من مفدي زكرياء وخرافة إبراهيم في جمعية نجم شمال إفريقيا - باريس - برئاسة مصالي الحاج، وفي حزب الشعب الجزائري، وقد زُجَّ في السجن مع مصالي في بدايات النضال السياسي<sup>(2)</sup>.  
نضال المزابيين مع إخوانهم المالكيين في الثورة التحريرية - 1954 إلى 1962-؛ تعاوننا وتخطيطنا وتشاركنا وتنسيقنا؛ حديث ذو شجون، قد خصص له المؤرخ حمو النوري ثلاثة أجزاء من سلسلته التاريخية الهامة، مستنداً إلى مصادر وشهادات ووثائق، ومن أهم تلك المصادر 'مقاومة الجنوب الجزائري للاحتلال الفرنسي' لمحمد العربي الزبيري.

فعلى الرغم من اختلاف المزابيين الإباضيين مع إخوانهم المالكيين في بعض العقائد الإسلامية والتكوين الاجتماعي؛ لكن رأيناهم منسجمين في الميدان الثوري ولم تمنعهم الفوارق العقدية والعرقية عن التلاقي والتعاون وتغليب مصلحة البلاد على المصالح الضيقة، وهذا دليل على أن هناك شيئاً يجمعهم دينياً وهو الوحدة العقدية التي تجعلهم مسلمين، يحفظ كل طرف حقوق الطرف الآخر.

والملاحظ أن الاستعمار الفرنسي لم يعزف على وتر الخلاف الديني رغم سهولة اشتعاله، ولربما لم يتمكن من ذلك للوعي القوي الحاصل وقتذاك، بل اشتغل بترسيخ الهوة بين الجزائريين بفكرة 'مؤيد فرنسا ورافضها'، ومن أمثلة ذلك استطاعت فرنسا أن تضرع نار حرب مسلحة بين مالكية بريان ومالكية غرداية من جهة، وبين إباضية غرداية ومالكية المذاييح من جهة أخرى، وذلك في 16 جانفي 1867م<sup>(3)</sup>.

وفي عز الاستعمار الفرنسي وجدنا صورةً لتلاحم عجيب وأصرة قوية بين إباضيٍّ ومالكيٍّ ترجمه معتقد الأخوة الإيمانية ومبدأ الإنسانية؛ تتمثل في إعانة الحاج بن يحيى الزوّاي - من قصر بني يسجن بقراداية - لتسع عائلات من عرش أولاد داود التوابة بالأوراس على استرجاع أرضهم بواحة (لمدينة) سنة 1928م التي عرضها المبشرون النصارى للبيع بالمزايدة في قسنطينة، وذلك بأن سلف لهم مبلغ شرائها على أن يسدوه له بالتقسيت في مدة تسعة عشرة سنة<sup>(4)</sup>.

وكذلك وجدنا صورة رائعة لوصل الرحم الإيمانية، فقد قدر الله تعالى وقوع فتنة عظيمة هائلة بين مالكية بني إبراهيم ومالكية بني سيسين في ولاية وارجلان - ورقلة - لأسباب تافهة، وآلت الأمور إلى فساد

(1) النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديماً وحديثاً، ج 1، ص 302.

(2) النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديماً وحديثاً، ج 1، ص 373.

(3) مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب وحاضره، ص 150، 151.

(4) عزوي محمد الطاهر، تاريخ الأوراس، دن، دط، دت، ص 153. نقلاً عن: الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، ص 289.

العلاقات الاجتماعية وأخذ الثأر وخراب المدينة، فعجزت الحكومة وقتذاك عن إرجاع المياه إلى مجاريها، "ومن توفيق الله قامت جماعة الإباضية وتوسطت للحكومة في إطفاء هذه الفتنة ... وأصلحوا ذات بينهم، وخسروا فيها خسارة باهظة، وعدت هذه المزية عظيمة لدى الحكومة والعرشين، وقامت الأعراس من ذلك الاجتماع الهائل في تسامح وغفران، وذلك في منطقة القبطان (بواز)"<sup>(1)</sup> وذلك في سنة (1922م/1923م).

إن المجتمع المالكي بالجزائر لم يتحد مع المجتمع المزالي مع تباين آرائهم العقديّة لكون أن الظروف العصيبة للاستعمار الفرنسي فرضت عليهم ذلك فرضاً، بل قد تحدا في أعمال خيرية وهم في سلم وأمان؛ لأجل إنجاز الأهداف البعيدة والقضاء على القابلية للاستعمار؛ بمقاومة الجهل ونشر الوعي وترسيخ الوطنية والهوية الإسلامية الأصيلة؛ من ذلك:

1- الجمعية الصديقيّة الخيرية للتربية الإسلامية والتعليم العربي والإصلاح الاجتماعي؛ أنشأها كل من عباس بن حمّانة المالكي<sup>(2)</sup> والحاج بكير العنق المزالي الإباضي<sup>(3)</sup>، وشخصيات أخرى مالكية ومزالية سنة 1913م بولاية تبسة، لها عدة وظائف وإنجازات وهيكل، وقد حلّها الاستعمار الفرنسي وأجهض خطتها المستقبلية عندما علم كواليسها وداهها في تغيير القناعات وبناء العقول، فلم تلبث في عالم الشغل إلا ستة أشهر<sup>(4)</sup>.

2- المطبعة العربية؛ أنشأها إبراهيم أبو اليقظان (رائد الصحافة الوطنية) لخدمة العلم والثقافة، مقرها في روفيقو بالجزائر العاصمة، وقد دشنت في أول فيفري سنة 1931م، طبعت كتباً وأعمالاً إباضية وغير إباضية، ومما نشرته كتب توفيق المدني مثل كتاب الجزائر، ومسرحية بلال بن رباح لمحمد العيد آل خليفة، ومقاصد القرآن لمحمد الصالح الصديق، وبعض الجرائد كالبصائر والمرصاد والثبات والميدان والحياة

(1) بابا حمو إبراهيم أعزام بن صالح، غصن البان في تاريخ وارجلان، ص217.

(2) أصله من ولاية تبسة حالياً، ويحسب من زعماء الجزائر قبل حرب العالمية الأولى مع الدكتور محمد بن العربي والشيخ محمد بن رحال، وكان ضمن الوفد الذي سافر إلى باريس 1912م لإلغاء قانون التجنيد الإجباري، وعرف بتمسكه بدينه والغيرة عليه وله اطلاع كبير بالسياسة العالمية وشؤونها. اغتيل من طرف فرنسا 16 جويلية 1914م. ينظر: دبو محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج2، ص266.

(3) العنق بقاف مثلثة، يُعرف بـ: "أسد القرارة"، ولد سنة 1868م، كان الساعد الأيمن للشيخ إبراهيم بيوض في حركته الإصلاحية، إذ يقول عنه: "عندي أستاذان: أستاذ في العلم هو الحاج عمر بن يحيى، وأستاذ في السياسة هو الحاج بكير العنق"، وله علاقات وطيدة مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي وشكيب أرسلان، وقد أُدخل السجن سبع مرات وأثقل كاهله بغرامات مالية ضخمة؛ إلا أنه لم تنته عن المضي قدماً في النضال السياسي. توفي سنة 1934م. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص91.

(4) دبو محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج2، ص268-271.

والإصلاح، ولم تكن مطبعة أبي اليقظان تهتم فقط بعالم الطباعة فقد تجاوزته إلى عالم الأندية الثقافية واللقاءات الفكرية، فقد كان مقره ناديا يجتمع فيه العلماء والمشايخ للتبادل الثقافي والعلمي، ومن ارتاده الطيب العقبي (ت: 1960م)، وتوفيق المدني (ت: 1983م)، وعبد الرحمان الجيلالي (ت: 2010م)، ومحمد السعيد الزاهري (ت: 1956م)<sup>(1)</sup>، وعبد الرحمن بكلي<sup>(2)</sup> (ت: 1986م)<sup>(3)</sup>.

3- **جمعية العلماء المسلمين**؛ ضمت خيرة علماء الجزائر ومصليحيها، من مالكية وإباضية، على اختلافهم العقدي والنموذج الاجتماعي، فلقد أظهروا تعايشا كبيرا وساد بينهم جو لطيف من التلاحم والتوافق في أنديةهم ومقراتهم، ولم يكن تباين توجهاتهم في العقائد عائقا عن العمل الجماعي على الرغم من اشتغالهم فيما له صلة بالحقل الديني ونشر الثقافة الشرعية وبناء الهوية الوطنية. والمزايون الذين ساهموا في الجمعية هم<sup>(4)</sup>:

- إبراهيم بيوض، كان عضوا في المجلس الإداري التأسيسي للجمعية بتاريخ 5 ماي 1931م، وتقلد منصب نائب أمين المال؛ وهو مبارك المليلي.
- إبراهيم أبو اليقظان، كان عضوا في المجلس الإداري عام 1932م.

(1) هو محمد السعيد السنوسي الزاهري، ولد 1899م، صحفي شاعر كاتب، من رجال الحركة الإصلاحية. كان عنيقا في نقده للطرقية وهجومه على البدع. ولد في قرية ليانة قرب بسكرة. درس على الشيخ عبد الحميد بن باديس ثم بجامع الزيتونة بتونس. عالج كتابة القصة إلى جانب المقال الإصلاحي وبعض المواضيع القومية. أصدر جريدة 'الجزائر' سنة 1925 و'البرق' سنة 1927 و'الوفاق' سنة 1938 و'المغرب العربي' سنة 1947. له مقالات كثيرة في صحف المشرق لا سيما بالرسالة والمقتطف والفتح. من آثاره 'الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير'. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط3، 1983م، ص157.

(2) هو عبد الرحمن بن عمر بن عيسى بكلي، الشهير بـ 'البكري' نسبة إلى أبي بكر الصديق الذي ينتهي إليه نسبه، ولد بالعطف (غرداية) سنة 1901م، عالم إباضي كبير، درس كثيرا من الكتب والمتون على علماء أجلاء؛ منهم الطاهر بن عاشور، الزغواني، الصادق النيفر، المولود الزريري الأزهري، رشح للقضاء في بلده وإذا بالسلطة الفرنسية تلغي محكمة العطف نهائيا، عين مفتيا إباضيا إلى جنب المفتي المالكي والحنفي سنة 1963م إقرارا بشأن المذهب الإباضي واعترافا بعالمية عبد الرحمان بكلي وكفاءته العلمية -قال أبو اليقظان: "ثم أصبح هذا الوظيف لم يعد إلا أوراق التسمية حبرا على ورق"-، وفي سنة 1966م عين عضوا بالمجلس الإسلامي الأعلى، وعضوا في لجنة الإفتاء التابعة له، تولى رئاسة مجلس عمي سعيد خلفا لإبراهيم بن عمر بيوض. من أعماله: تحقيق كتاب النيل لعبد العزيز الثميني، تحقيق كتاب قواعد الإسلام، فتاوى البكري. توفي سنة 1986م. أبو اليقظان، ملحق السير، مخطوط، ص439. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية -قسم المغرب-، ج2، ص249-253.

(3) ناصر محمد صالح، المطبعة العربية معلم وطني مجهول، مكتبة الريام، الجزائر، دط، 2008م، ص6-9، 22-24.

(4) أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1985م، ص109، 110، 167.

● الحاج عمر العنق (ت: 1956م)، كان عضواً في لجنة العمل الدائمة في مركز الجمعية بالعاصمة. كما أن للميزابيين مساهماتٍ ماليةً تتمثل في الاشتراكات والتبرعات كسائر إخوانهم المالكية، ومما صرح به ابن باديس تبرُّع المعارضي المزابي الشهير بالمحل الذي خصص للمكتب القرآني بعين مليلة<sup>(1)</sup>. وهنا نقتبسُ شيئاً من سيرة عبد الحميد بن باديس باعتباره القائد الأول لجمعية العلماء مع إخوانه الإباضيين إظهاراً لمحاسنه ومآثره الطيبة التي تدل على حسن عشرته ونظره البعيد وإيمانه العميق بالأخوة الإيمانية المشتركة ومد جسور التواصل المذهبي.

فقد حزه في نفسه ما حصل بين المزابيين والمالكيين في قصر غرادية من النزاع والشنآن بسبب منع الهيئات الإباضية آذان المالكية الذي أحدثوه في المدينة، ذلك أن قيادة الإباضية وقتذاك ترى في عرفها الاجتماعي رفع آذان واحدٍ من المسجد الكبير -وسط المدينة- التابع لهم، ولم يكن منعهم تعصبا وتشدداً بشهادة عبد الحميد بن باديس، فقد برَّأهم من ذلك لَمَّا عَلِمَ منهم أنهم قد منعوا أيضاً في زمان بَعِيد آذان مسجد إباضي وانفقوا على هدم صومعتهم، فكتب رسالةً للإباضية يناشدهم فيها أن "يسمحوا لإخوانهم المالكية بالآذان" لاعتبارات ومبررات شرعية وأخرى تديرية مقاصدية، على الرغم من إقراره بمبدأ عدل الإباضية مع المخالف والموافق، وذلك في 6 شعبان 1349هـ جانفي 1931م<sup>(2)</sup>. وممن سعى أيضاً في رأب الصدع بجهود حثيثة أحمد توفيق المدني من خلال مراسلاته المتكررة، وكان قد حاز بكرم نتيجة حسم الخلاف وإخضاع الطرفين لميثاق يجمع بين الأشقاء الفُرقاء<sup>(3)</sup>.

وللشيخ عبد الحميد بن باديس موقف آخر يشعرونا من خلاله أنه يعيش بجسد واحد ولكن بأرواح متعددة تطيرُ هنا وهناك في بلاد الجزائر، فإذا مُسَّتْ واحدة منها ثار واندفع إلى حمايتها، وذلك حينما وصله خبرُ اعتقال شخصيتين مزابيتين؛ هما: صالح بن قاسم بابكر (ت: 1976م) رئيس جمعية الإصلاح ومدير مدرستها، ونائبه بغباجة أحمد بن حمو، وتغريمُ ستة أشخاص اجتمعوا لقراءة القرآن الكريم وتوزيع الصدقات والدعاء من أجل رفع القحط؛ فكتبَ في جريدة البصائر محاججا الإدارة الفرنسية بإيقاف القانون الذي يمنع التجمعات باستثناء الجنائز، واستنكر عليهم اعتقال الأبرياء، وذلك في الجمعة 26 جمادى الثانية 1356هـ، 3 سبتمبر 1937م<sup>(4)</sup>.

هكذا كان عبد الحميد ابن باديس في مستوى النخب والأكابر الميزابيين يناصرهم ويحميهم، وفي

(1) عمار طالي، ابن باديس حياته وآثاره، ج4، ص301.

(2) عمار طالي، ابن باديس حياته وآثاره، ج3، ص500-504.

(3) ينظر رسائله: المدني أحمد توفيق، حياة كفاح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1954م، ج2، ص212 وما بعدها.

(4) عمار طالي، ابن باديس حياته وآثاره، ج3، ص453.

مستوى الخلائف وطلاب العلم فقد سنحت له فرصة للقاء بالبعثة الطلابية اليقظانية سنة 1341هـ/1921م وسجل معهم لحظات متميزة، وألقى عليهم كلماته الخالدة الباعثة للهمم؛ حيث قال ابن باديس في وصف أولئك الطلاب: "وها هم أولاد إخواننا المزابيين سرى فيهم شعور صحيح، فولعوا بالتقدم، وأخذوا يتمسكون بأسبابه بجد واجتهاد، أخذوا في طريق التجارة حتى ملكوا أزمّتها، وصاروا العضو القوي الإسلامي بالجزائر فيها... فاصطفوا (الشبيبة المتعلمة) بنظام، وشنفوا أسماع الحاضرين بالأناشيد الوطنية والمدرسية، وتجاوزوا بالمناظرات السَّيْفِيَّة القلمية، كل ذلك باللهجة الفصيحة... فرأينا منهم أهلة توشك أن تكون أقمارا، وغروسا طيبة توشك أن تجنى ثمارها"<sup>(1)</sup>.

ومما يجدر التنويه به هنا ونحن نتحدث عن ابن باديس؛ إشكالية علاقة المدرسة السلفية المعاصرة بالمدرسة الإباضية؛ بداية نقول إننا أمام خيارين لا ثالث لهما؛ كل خيار ورؤيته المذهبية في عبد الحميد بن باديس، والصراع بين أنصار الخيارين كبير<sup>(2)</sup>:

● إذا صوبنا نظرة السلفيين أن عبد الحميد ابن باديس ليس أشعريّ العقيدة<sup>(3)</sup> بل هو سلفي على مقياس المدرسة السلفية الوهايبية، فهذا يؤدي بنا إلى أن نلزمهم بمنهجية تعامله مع المخالف الإباضي التي حملت في طياتها التسامح والتعايش والتعارف والتراحم، وبهذا سيكون عبد الحميد بن باديس أول نقطة اتصالية بين المدرسة الإباضية والمدرسة السلفية المعاصرة.

● إذا سلمنا للأشاعرة أن عبد الحميد بن باديس لم يكن سلفيا على مقياس المدرسة السلفية المعاصرة وقبلنا تأويلاتهم في فهم النصوص التي زكى فيها طريقة السلف وأشاد بمحمد بن عبد الوهاب وطريقته الدعوية وغيرها، فسنجد أنفسنا مرغمين للاعتراف بأن السلفية المعاصرة اليوم لا علاقة لها برئيس جمعية العلماء عبد الحميد بن باديس، وبالتالي لا حديث عن التقاء الفكر الإباضي بالفكر السلفي المعاصر. بعيدا عن الفصل في توجه ابن باديس العقدي؛ ذلك لأن الخلاف غير محسوم من الطرفين (الأشاعرة

(1) ابن باديس عبد الحميد، نهضة جزائرية بالحاضرة التونسية، جريدة الصّديق، عدد44، تاريخ: 19/09/1921م، ص3.

(2) ينظر: فركوس محمد علي، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، مقال بعنوان: تبرئة الشيخ ابن باديس وأسلاف الجمعية من الانتساب إلى الأشاعرة والصوفية، تاريخ الدخول وزمنه: 15/01/2020، 18:19. وينظر: محمد حاج عيسى، عقيدة الإمام عبد الحميد بن باديس السلفية وبيان موقفه من الأشعرية، [www.binbadis.net](http://www.binbadis.net)، تاريخ الدخول وزمنه: 15/01/2020م، 50:19.

(3) ينظر تصريح شيخ المرجعية السلفية بامتدادهم للشيخ عبد الحميد ابن باديس: فركوس محمد علي، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، مقال بعنوان: هل السلفية خطر على الجزائر؟، تاريخ الدخول وزمنه: 14/01/2020، 19:10. وينظر: تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس رائد الإصلاح في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط4، 1984م، ص173.

والسلفية) وسيبقى قائما أدهرا مديدة، خاصة وأن المسألة تاريخية نسبية لا تنضبط كما تنضبط المسائل العلمية، وبهذا يمكننا القول إن الإباضية غير معينين بالموضوع تماما، وسيكونون بين بين، فإن رضي السلفيون بابن باديس مرجعية تاريخية فهم ملزمون بانتهاج طريقته في التعامل مع الإباضية، وإن انتزعتها الأشاعرة من بين أيديهم فالعلاقة بين الأشعرين والإباضية أصيلة وقديمة قبل ظهور عبد الحميد ابن باديس. وفي ميدان التبادلات العلمية والتواصل الثقافي بين علماء وادي مزاب الإباضيين وعلماء المالكية الأشاعرة نماذج كثيرة؛ نذكر منها تلك التي تعلق بـ محمد بن يوسف اطفيش (ت: 1914م) مع أصدقائه من خارج المذهب الإباضي:

- صداقته مع عبد القادر المجاوي<sup>(1)</sup> إمام النهضة الحديثة في شمال الجزائر، فقد كان محمد اطفيش يكاتب المجاوي أحيانا، ويُرسِلُ لَهُ بعثات طلابية للدراسة عنده تمتينا للروابط التي بينهما.
- صداقته مع المولود بن الموهوب<sup>(2)</sup> عالم قسنطينة وقاضياها، وهذا الأخير كان كثيرا ما يستفتي اطفيش فيما أشكل عليه من مستعصيات المسائل الدينية<sup>(3)</sup>.
- صداقته مع محمد الطاهر بن اعمار شوشان<sup>(4)</sup>، تلك التي اتسمت بالسجال الكلامي الحامي

(1) هو عبد القادر بن أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمان المجاوي، ولد سنة 1848م، ووالده يعدُّ من كبار العلماء في زمانه، زاول تعليمه العالي في تخصص الشريعة بجامعة القرويين، على يد: محمد العلوي، محمد قنون، الشيخ محمد بن سودة وغيرهم، ومن يوم تخرجه توجه إلى قسنطينة معلِّمًا ومصلحا ومريبا، وكان رجلا غيورًا على دينه واللغة العربية ووطنه ومعتزا بانتمائه الثقافي الزاخر، وقد هجأه عاشور الخنقي بألف بيت حسدا وحقدا، جعلها في ديوان سماه: الديوان الباوي في هجو المجاوي، ومن أعمال المجاوي: منظومة اللمع في إنكار البدع، إرشاد المتعلمين في مبادئ العلوم، نصيحة المريدين، القواعد الكلامية، وغيرها، وأشهر تلاميذه: حمدان الونيسي، أحمد الحبيباتي، المولود بن الموهوب وغيره. توفي في قسنطينة 1913م. ينظر: دبور محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ص 90-112.

(2) هو المولود بن محمد السعيد بن الشيخ المدني بن العربي بن المسعود، ولد في سنة 1863م، أخذ العلم عن عليش الأزهرى ولازم عبد القادر المجاوي اثني عشرة سنة، ونزل إلى ميدان الإصلاح والتربية ومقاومة الاستعمار بلسانه وقلمه وعُمرُهُ تسعة وعشرون سنة. من مؤلفاته: نظم مقدمة أجروم، مختصر الكافي في العروض والقوافي، شرح منظومة عبد القادر المجاوي في التوحيد وآداب الطريق، عاصر عبد الحميد بن باديس، من أصدقائه المحبين إليه: السيد محمد شراح، والمزابي سليمان بن الحاج داود. توفي سنة 1930م. ينظر: دبور محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ص 138-146.

(3) دبور محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ص 327.

(4) هو محمد الطاهر بن اعمار شوشان لقبا، وأصله من توزر بجنوب تونس، أتم دراساته العليا بجامعة الزيتونة، واستقر ببلدية العالية حاليا التابعة لدائرة الحجرية ولاية ورقلة الجزائرية، كان على المذهب المالكي، وسعى إلى نبذ الخرافة وتطهير الطرق الصوفية من البدع، وله علاقة طيبة بشيوخ زاوية التيجانية بتوفرت، تعرض للمذهب الإباضي بجملة نقود وملاحظات وعتابات، فتصدى له محمد اطفيش برسالة علمية سماها: "إزهاق الباطل بالعلم الهاطل" - مطبوعة -، فكانت السبب لأن يعلن عن اعتناقه للفكر العقدي الإباضي على يد القاضي الحاج محمد بن الحاج قاسم الشهيد، وصار من حماه الذائدين عنه، ورضي عزابة القرارة



الوطيس، وبلغت الذروة في المنهجية والضبط والاحترام؛ حجة بحجة، فكرة بفكرة، دليلاً بدليل، وانتهى بهما المطاف في الأخير على مائدة الحوار والموضوعية والعقلانية إلى تخلي محمد الطاهر عن عقيدته الأشعرية، والالتزام بما اقتنع ورآه صواباً وحقاً من اعتقادات المذهب الإباضي<sup>(1)</sup>.

### خلاصة المبحث:

الدماء التي أسيلت والأرواح التي أزهدت والعمران الذي حُرِّب والحريات التي سلبت والأمن الاجتماعي الذي زعزع، في تاريخ الجزائر بين الفرق المبحوثة، لا يمكن بتاتا أن يتحملها الاختلاف العقدي المذهبي لوحده، فهناك ما يرجع إليه في بعض الحالات القليلة جداً، وذلك حينما جُعِلَ بإرادة واعية مَعْوَلٌ هَدَمَ للوحدة العقديّة، وهناك ما يرجع إلى أسباب أخرى وهو كثير، كالسياسة التوسعية عند الحكام من أجل النفوذ المالي والسلطوي، وسوء التربية ونقص الوازع الديني لدى الأفراد الذي نشأ منهما التطاول على المسلمين الآخرين واستباحة أموالهم وأعراضهم وعمرانهم، وكذلك العقلية القبائلية العشائرية... وغير ذلك. صور أثر الوحدة العقديّة في تماسك المجتمع الجزائري أكثر من أن تحصى، وكلها تدل على التعاون والتفاهم والترابط والتراحم والاحترام والحرية الفكرية والسمو الأخلاقي، مما نستنتج أن الاختلاف العقدي بما هو عليه في المدونات الكلامية من القطع بالحقيقة وتفسيق المخالف والتبرؤ منه لا يتعارض مع مسألة التعايش السلمي وبناء المجتمع الهادئ المستقر إذا فهم في إطاره العلمي الدقيق واستحضرت صورته المتكاملة، وإن طغت المذهبية في فترة من الفترات على الوحدة العقديّة الباعثة على صلة الرحم الإيمانية؛ فهذه نكسة معرفية وسقطة أخلاقية وانحدار إيماني يتحمّل نتائجها وإفرازاتها أصحابها الذين أضفوا على الاختلاف العقدي أحكاماً قاسية تفكك النسيج الإسلامي، ومن هنا فالاختلاف العقدي العلمي في حد ذاته بريء؛ ذلك أنه قد تعايشت مجتمعات جزائرية وصنعت مجداً حضارياً لا بأس به رغم تباين هوياتها العقديّة في بعض القضايا.

ومشايخها سيرته واستقامته وثبت على ذلك رغم المطاعن الموجهة إليه من جهات مختلفة، واستقر في آخر حياته بالقرارة ولازم مشايخها وأنشطتها المسجدية. توفي سنة 1948م. ينظر: إبراهيم مجاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية - قسم المغرب -، ج2، ص365.

(1) أبو اليقظان، ملحق السير، ص281-285.

## المبحث الثاني: تفعيل الوحدة العقدية في المجتمع الجزائري المعاصر

كل شيء في هذا الوجود -سوى الخالق سُبْحَانَهُ- بعد أن يقضي مدة زمنية معتبرة يحتاج إلى من يفعله ويجدده ويحيينه ويضخ فيه دماء جديدة، وإلا أصابه من الركود والخمول والترهل ما يعجزه عن أداء الدور المنوط به، وانطلاقاً من هذه الحقيقة نقول إن الوحدة العقدية بالمفهوم الذي قارنته الفرق العقدية المبحوثة 'القدر المتفق عليه من العقائد الدينية، الذي به يتوجب حفظ العضوية في دين الإسلام، ووَصْلُ الرَّحْمِ الْإِيمَانِيَّة' قد حَقَّقَ إِرَادَةَ أَصْحَابِهِ شَطْرًا لَا بَأْسَ بِهِ مِنَ التَّعَاشِشِ وَالْإِنْسِجَامِ وَالتَّرَاحُمِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ؛ لَكِنَّهُ الْآنَ بَاتَ يَفْتَقِرُ إِلَى مَنْ يَعِيدُ لَهُ بَرِيقَهُ وَنَضَارَتَهُ، وَإِلَى مَنْ يَقْوِيهِ وَيُنَشِّطُهُ أَمَامَ وَابِلٍ مِنَ الْهَجْمَاتِ الَّتِي تَرِيدُ تَحْطِيمَهُ.

في هذا المبحث سنناقش أهم ما يمكن أن يدفع بالوحدة العقدية إلى أن تساهم في تحقيق تماسك المجتمع الجزائري المعاصر؛ لئلا تعصف به رياح المذهبية إذا اشتد هبوبها، وقد رأى الباحث أن يتم ذلك عبر مستويات وَرَعَهَا عَلَى مَطَالِبِ هَذَا الْمَبْحَثِ.

## المطلب الأول: مستوى البحث العلمي

الوحدة العقدية هي أولاً عبارة عن مفهوم نظري، وإذا كان كذلك فلزم أن يأخذ حظه المعتبر من الدراسة والبحث كغيره من المفاهيم. والتعجيل فيه بتحديدات واختيارات من دون وعي عميق بالجانب التأصيلي والجانب التراثي للمدارس العقدية قد يؤثر سلباً على المجتمعات الإسلامية؛ منها المجتمع الجزائري المعاصر؛ ولذلك فإن فكرة الوحدة العقدية اليوم تتوسل للباحثين والدارسين بأن يتعاونوا على تحديد ماهيتها وضبط حدودها مع إزالة معترضاتها وعقباتها.

قد سبق وأن استعرضنا بعض المشاريع الوحدوية العقدية المعاصرة الجيبة عن إشكالية الخلاف العقدي وكيفية التعامل معها، وناقشناها، وتبين لنا أن هناك جهات نظر مختلفة، فأصحاب هذه المشاريع وغيرهم ممن تهمهم المشكلة العقدية في المجتمعات الإسلامية وتؤرقهم مطالبون بأن يواصلوا المشوار في تباحث ماهية الوحدة العقدية، وفي الإجابة الجدية الصريحة عما يمكن أن يعطل وجودها؛ كمثل القضايا الآتية:

- التكفير في مسائل الخلاف الاعتقادية بالنوع، والتكفير بالعين بعد قيام الحجة، وهذا ما تقر به السلفية وجعل وحدتهم العقدية لا تكون أبدية مع غيرهم.

- فتاوى الاستتابة وإلا القتل للمخالفين في المذهب العقدي عند السلفية ومتقدمي المالكية.

- الهجر والقطيعة والمنازمة والتعزير من أجل تأديب المخالف في الرأي العقدي ودفعه للتوبة.

قد يقال إن هذه القضايا قد أكل عليها الدهر وشرب، ولا محل لها اليوم من الإعراب، لأننا محكومون اليوم بترسانة من القوانين الوضعية التي تحفظ الحريات، فأصبح من الضروري أن نتجاوزها ولا نكثر بها، والجواب ما دام أن هذه المقولات تُطَبِّعُ وَتُنَشِّرُ، ولم توضع في ميزان النقد والتصحيح والتعديل،

فهي قادرة على إحداث فتن وعداوات وأزمات، ومن زار مواقع التواصل الاجتماعي اليوم علم ما تفعله تلك النصوص الملعنة في أوساط المسلمين، ولذلك كان من الواجب أن يُصَدِّدَ لها بموضوعية ونزاهة وشفافية بين أصحاب المدارس العقدية المبحوثة، ويكون الحوار فيها بأخلاقيات القرآن الحضارية؛ وإلا فلا.

### المطلب الثاني: مستوى الدولة

دين الدولة الجزائرية هو الإسلام على حسب المادة الثانية من دستورها<sup>(1)</sup>، ومعنى هذا أنها تسعى لتطبيق أحكامه في دواليب الحياة، وفي نظر الباحث أنه من الأحكام الإسلامية التي يجب أن تسعى إليها الدولة الجزائرية لرعايتها وحفظها وصونها والدفاع عنها؛ ما تعلق بحفظ رابطة المواطنين المسلمين على مختلف مذاهبهم، وتعزيز أواصرها، ووقايتها من شتى الأشكال الداعية إلى تصدعها وتفككها، وذلك بما أوتيت من سلطة معنوية ومادية.

نعم، المشرع الجزائري قد بادر إلى تجريم خطاب الكراهية في الآونة الأخيرة، وعرفه في نص المادة 02 من القانون 05/20 بأنه يعني "جميع أشكال التعبير التي تنشر أو تشجع أو تبرر التمييز وكذا تلك التي تتضمن الازدراء أو الإهانة أو العداوة أو البغض أو العنف الموجهة إلى شخص أو مجموعة أشخاص على أساس الجنس أو العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القومي أو الاثني أو اللغة أو الانتماء الجغرافي أو الإعاقة أو الحالة الصحية"؛ لكن يلحظ على هذا التعريف غياب الأساس الديني كعنصر هام ووسيلة قوية للترقية والتحريض على العنف، وقد نوه الأزهر لعبيدي (معاصر) بهذا الأمر وقال: "وإن كان لنا من سبيل لتقييم هذا القانون الجديد فإن المشرع الجزائري مدعو إلى استدراك الأساس الديني الذي توفره المادة 20 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. ولا يخفى على أحد تفشي ظواهر التكفير التي تشكل بدورها مظهرا خطيرا من مظاهر الدعوة إلى الكراهية التي تشكل تحريضا على التمييز والعداوة والعنف على أسس دينية خصوصا عبر وسائل التواصل الاجتماعي"<sup>(2)</sup>.

الدولة الجزائرية بحكومتها وسلطاتها وأجهزتها ووزاراتها لها القدرة الكافية في تحقيق التماسك الاجتماعي وإرساء السلام بين مواطنيها المسلمين، وبين المسلمين وغيرهم من الديانات الأخرى، وذلك إذا أحكمت النصوص الشرعية العادلة، وجسدت منظومتها القانونية في أرض الواقع، ومسكت بزمام الأمور، وللجزائر إذا أرادت أن تخوض هذا المضمار فلها إمكانية الاستفادة من بعض الدول الإسلامية التي حازت

(1) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، عدد 54، 16 سبتمبر 2020، ص 7.

(2) الأزهر لعبيدي، جرائم التمييز وخطاب الكراهية في التشريع الجزائري 'قراءة في القانون رقم 05/20 المتعلق بالوقاية من التمييز وخطاب الكراهية ومكافحتها على ضوء الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان'، المجلة الدولية للبحوث القانونية، عدد 01، ماي

قصب السبق في تجريم خطاب الكراهية المنبعث من أساس ديني مذهبي.

الحاجز الأكبر أمام تحقيق التماسك الاجتماعي ولو في ظل وجود منظومة قانونية محكمة عندما تكون الدولة نفسها ضعيفة مترهلة هاشة غير قادرة على أن تحافظ على لحمة شعبها، والإشكالية العظمى حينما تصاب بحمى صراع الأجنحة، فتجترُّ مواطنيها إلى دوامة من الحروب والصراعات الطائفية التي لا تُبقي ولا تُدر، والدولة الجزائرية قد سبق لها وأن عاشت شيئاً من ذلك القبيل؛ ينم عن قصورها واختراق جهازها المناعي؛ أهم تلك الأحداث:

- أحداث العشرية السوداء في التسعينيات

- أحداث غرداية 2013م-2015م

أحداث العشرية السوداء:

لم يكن ينتظر الجزائريون أنهم في يوم ما سيدفعون ضريبة غير ضريبة الدفاع عن الوطن واسترجاعه من المستعمر الغاشم، فقد كانوا يظنون أن دماء شهداء الثورة التحريرية المباركة (مليون ونصف شهيدا) كافية لاسترداد كرامتهم وحریتهم وأمنهم وحقهم المشروع لبناء دولة السيادة والمواطنة، ولكن شاءت أقدار الله تعالى أن تعصف بالجزائر فتنة هوجاء، أتت على أقدس شيء؛ وهو أرواح الجزائريين والجزائريات، وإن قلنا إنها فتكت بالإنسان ومست كرامته وصيرته أشلاء وقطعته إربا، فلا نسأل عن الأخضر واليابس والممتلكات والمُقدَّرات.

مرت على الوطن الجزائري أحلك فترة تاريخية لم يعيش مثيلها منذ أن استنشق هواء العزة والاستقلال، وامتدت لسنوات طوال، بأيامها ولياليها، ولا يزال ذكرها إلى اليوم غصةً في حلوق الجزائريين؛ ناهيك عن عاصرها وشاهد مناظرها البشعة وآلمته أوضاعها المتردية.

السياقات التاريخية لتلك المرحلة العصبية وإرهاصاتها القبليّة وظروفها السياسية، والمواقف الشخصية التي صحبتها، وطبيعة نظام السلطة القائم، وفكرة التعددية المرحب بها، ومن ثمّ نشوء الأحزاب الإسلامية وأخطاؤها الاستراتيجية<sup>(1)</sup> وحلم الدولة الإسلامية (الإسلام السياسي)، وأوضاع الجزائر الاقتصادية والسياسية والفكرية المستفزة (الاشتراكية)، وعنقوان الشباب وحماسه المفرط وإرادته القوية للتغيير، والاشتباة

(1) من الأخطاء الشغف للوصول إلى مقاليد الحكم كأول ما يُفكر فيه ويُرعَّب فيه، وإنّ هذا خطأ جسيم، وهذا مما يجعلها تستعجل النصر وتختصر المراحل وتغض الطرف عن النقائص وتجربتها بالأوهام والأمور الشكلية فتبتعد شيئا فشيئا عن رسالتها، فالأولى لها أن ترابط في كهوف تكوين الأجيال والتربية على الوسطية والموازنة، وتكتسب الخبرات من التجارب المجاورة، وتتسم باللين والحنكة والحكمة، ومن بعد ذلك تمر على السياسة بالمراس والدربة، وتفقه معطيات واقعها. بابكر عبد الرحمن بن صالح، إشكالية استعجال النصر في الحركات الإسلامية المعاصرة وانعكاسه على إثارة الفتن الداخلية وعلاجه في كل من القرآن الكريم والسيرة النبوية دراسة حالة المجتمع الجزائري، قرطبة، الجزائر، دط، 2017م، ص 79-83.

الذي حصل في الدماء (من يفتل من؟)، والحصيلة الثقيلة (400000 قتيلًا ومفقودًا)؛ تجعلنا أمام ملف ثقيل يصعب أو لنقل يستحيل القطع فيه بشيء يفك شفرة تلك الأحداث العصبية ويحدد فيها الأيدي الخفية<sup>(1)</sup>، وليس بحثنا مخصصًا لهذا، وإنما العبرة في تلك الأحداث المرعبة التي بلغت ذلك الحد من البشاعة والفظاعة، إنها لتدل على تَرَدٍّ وانحطاطٍ كبير في المستوى العقدي والفقهية، بله السقوط الحر في القيم، والانتكاسة في الإنسانية، فضلًا عن انطماس البصائر وتدنس الفطر.

إن من تلطخت يده بالدماء أو كانت له يدٌ عن بُعد على أحسن تقدير هو فاقد للوعي الإنساني، ومسلوبٌ عقله، كيف لا! وأقوى إشارة على جنونه وتبلد أحاسيسه إقدامه على تقتيل الرجال والأطفال والنساء والعجزة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93].

عقيدة الاستخفاف بالدماء لن تجد مرتعًا وعشا في الآيات القرآنية الخالدة والأحاديث الصحيحة النابعة من مشكاة النبوة وصفاء رسالة الإسلام، وإنما قد تجد مكانًا للتبييض والتفريخ في فتاوى الذين يلؤون أعناق الآيات ويرجونها رجًا علَّها تُبَطِّنُ مبرراتٍ ومؤيداتٍ تنسجُم مع إملاءات الشيطان ورغبات الهوى الهائج، وهذا بخلاف القرآن الكريم الصداق بحرمة دم المسلم، ومقاصد الشريعة الإسلامية الغراء التي تحفظ النفس وتُكْرِمُهَا، وكلام المصطفى ﷺ المصيب بسهمه في صميم الموضوع «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»<sup>(2)</sup>، وقد علل باحثٌ ما جرى في تلك الأزمنة بقوله: "التأويل الخاطيء للنص الديني هو الذي دفع طوائف من الناس في الجزائر إلى الخروج على المجتمع ومؤسساته بالأمس"<sup>(3)</sup>.

### أحداث غرادية 2013-2015:

لأسباب مجهولة إلى حدِّ الساعة اشتعلت نيرانُ فتنةٍ عظيمةٍ بين إخوةٍ في الإيمان 'الإباضية والمالكية'

(1) مما يحسن التنبؤ عليه في الوقت الراهن ونحن لا نستطيع الانفكاك الكلي من سلطة ذلك التاريخ القاتم؛ التوقف عن رمي الناس رجما بالغيب بمشاركة المجرمين القتلة في تلك الحقبة الزمنية أو تأييد أعمالهم بفتاوى شرعية اعتمادًا على قرينة التشابه في الشعارات والألقاب الدينية ك: 'السلفية'، فيحشرهم الواحد في زمرة واحدة، والحقُّ ألا نخوض بدون بينات وحقائق، والأسلم تجنب مواطن الشبهات، ومن أقر بما لفق له من تمه باطله رغم إنكاره ورفضه أحد مرجعيات السلفية في الجزائر محمد علي فركوس؛ حيث قال في عبارته: "بَلْ قَرَنُوا اسْمِي بِأحداثِ التَّسْعِينِيَّاتِ وَسَفَكِ الدِّمَاءِ وَاسْتِحْلَالِ الأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ وَلَا بَرَهَانٍ"؛ ذلك أن استرجاع الماضي الأليم وإعادة مضغه وتجريح الناس به هو تفريق لوحدة الصف وهز لبنيان التماسك الاجتماعي الجزائري في الحاضر. ينظر: فركوس محمد علي، تبين الحقائق للسالك لتوقِّي طُرُقِ الغواية وأسبابِ المهالك، www.ferkous.com، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/02/14، 17:31.

(2) سبق تحريجه.

(3) مولود محمول، المرجعية الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، أوراق ثقافية، جيغل (الجزائر)، ط1، 2015م، ص55.

دامت لثلاث سنوات على التوالي، وكانت حصيلتها سقوط العشرات من الأرواح، والآلاف من الجرحين، وحرق المئات من البيوت والمحلات، والتخريب المنهج الذي طال المنشآت والغابات والبنى التحتية... وكأي فتنة إذا نشبت وطال أمدها واحتدم فيها الصراع ولم يُوقَفْ نزيهتها في البدايات؛ فإنه من الصعوبة بمكان أن يُحدد الظالم والمظلوم، والبادئ والمتواطئ، والمستغل للأوضاع؛ إلا أن الناظر في سياقاتها وملايساتها تلوح له الكثير من الملاحظات والشواهد والقرائن والعلل<sup>(1)</sup>، ولا تزال هذه الأحداث الأليمة علة سوداء، على الجهات المسؤولة أن تفتح فيها تحقيقا عميقا عادلا.

إنه كان من المفروض ألا تستمر تلك الأحداث (التسعينيات أو فتنة غرداية) تلك المدة الطويلة؛ لكن ما جعلها تبقى وتستفحل ويتعمق أثرها السلبي هشاشة الدولة الجزائرية وضعف سيطرتها وقتذاك. دون أن ننسى أن اللوم موجه لمن كانت له قابلية استمرار الفتن والنفخ فيها والعزف على وتر الطائفية بخلفية دينية أو بخلفية الهوى المسيطر، وكذلك موجه لبعض النخب المثقفة التي قصرت في حق الأجيال فلم تُرهِم على الوحدة العقدية التي تقتضي التعفف عن أموال المسلمين ودمائهم وأعراضهم وأمنهم.

وبما أننا نتحدث هنا بما له علاقة بالدولة في جانبها التفعيلي للوحدة العقدية، نستذكر قضية معاصرة هامة تناولها الإعلام والمثقفات العلمية؛ وهي: إشكالية المرجعية الدينية في الجزائر، وبداية نستعرض على سبيل الاختصار أهم الآراء الموجودة في الساحة في تحديد ماهية هذه المرجعية ومكوناتها ولبناتها الأساسية:

### الرأي الأول:

مكونات المرجعية الدينية الوطنية هي العقيدة الأشعرية والفقهاء المالكي، وقد عبرت عنها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، وهذا في إطار احتضانها للملتقى العلمي دولي عنونته بـ: المرجعية الفقهية والعقدية في الجزائر واقعها وآفاقها<sup>(2)</sup>، ودوافع تنظيمه كثيرة؛ منها: -على حسب كلمة مدير الملتقى - ظهور أفكار خاطئة زعزعت الاستقرار الاجتماعي "كاعتقاد أن التقيد بمذهب فقهي واحد لعموم الشعب الجزائري خطأ بل وفيه تضيق واسع وبدعة في الدين"<sup>(3)</sup>، وأما ما جاء تعليلا في حصر المرجعية

(1) ينظر: صدقي محمد بن أيوب، قوارع قرآنية وشواهد تاريخية، دن، دط، 2014م، ص 04-07، 09، 11. إسماعيل القاسمي الحسني، هدية فناة اقرأ للشعب الجزائري "لا إله إلا الله الإباضي عدو الله"، صحيفة رأي اليوم: www.raialyoun.com، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/02/19، 20:22. الشيخ بلحاج نصر الدين، الفتنة وغرداية نزيد اقترابا لنزداد فهما، دن، دط، دت، ص 70، 104.

(2) تاريخ انعقاده: 17-19 نوفمبر 2014م.

(3) جدي عبد القادر، كلمة مدير الملتقى، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، عدد 36، دت، ج 1، ص 10.

الدينية الجزائرية في الخيارين السابقين فمنصوص عليه في الكلام الآتي: "إن اختار أهل الجزائر المذهب المالكي عن وعي وتبصر وإدراك حقيقي لمزاياه، وهم قد عرفوا المذهب الحنفي وحديثا المذهب الحنبلي، كما اختار أهلنا عقيدة أهل السنة في مذهبها الأشعري، مع أنهم عرفوا مذاهب عقدية أخرى كالمذهب الإسماعيلي والشيوعي؛ لكن أبناء وطننا لم يقبلوا بها لقلّة عناصر التسامح والأمن فيها ونزوعها إلى التكفير والغلو وتقديس العباد وأسطرة الدين وإبعاده عن بدهة العقل وروح العلم"<sup>(1)</sup>.

### الرأي الثاني:

المعالم الكبرى للمرجعية الدينية الوطنية تشكل "الرسم الهندسي الخماسي الأضلاع المتمثل في العقيدة السننية على مذهب الإمام الأشعري والمذهب الفقهي المالكي، ورواية ورش، والتصوف الجنيدي والمذهب الإباضي"<sup>(2)</sup>، وعلل مولود محصول (معاصر) مقارنته في رسم معالم المرجعية بناء على أنها اختيارات لأجيال الأمس ومكتسبات لأجيال اليوم والغد<sup>(3)</sup>. وقد تعامل مع الظاهرة السلفية الوهابية على أنها رقم جديد في المشهد الديني الجزائري كنشاط التنصير التبشيري والدعوة الشيعية، ويرى أنها قد خسرت صفقتها حين سمّت نفسها السلفية الحركية الجهادية، وغلّبت طريق القوة والمغالبة مع السلطة ووظفت سلاح التكفير، وبعد ثبوت فشلها سياسيا تقلدت دور السلفية العلمية، فاكتمت به الساحة الجزائرية وتغلّغت في الأوساط الاجتماعية، ويرى أيضا أن مؤثر نشاطهم في تنامي متزايد "وإذا بقي صعوده على هذه الوتيرة فيمكن أن يصل حتى إلى طمس المرجعية الدينية للمجتمع في المرحلة القادمة"<sup>(4)</sup>.

### الرأي الثالث:

وردت مقالة في الموقع الإلكتروني لمحمد علي فركوس (من أعلام التيار السلفي في الجزائر) جاء فيها رد واستنكار على واقع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الحالية، ومما جاء فيها أنها تحارب عقيدة التوحيد؛ وقد عدّ أنّ من الصور القادحة في التوحيد بدعة المرجعية الدينية المتمثلة في الأشعرية والصوفية والتعصب المذهبي، وفي النص الآتي بيان لهذه الدعوى: "إنّ محاربة عقيدة التوحيد ليست قاصرة على ما كان يفعله أهل الجاهلية الأولى من تعذيبٍ وتقتيلٍ وتشريدٍ، بل محاربة التوحيد لها صور متعددة؛ منها: السكوت على مظاهر الشرك مع إمكان الإنكار، سواءً تعلّق بشرك تعطيل الخالق الصانع عمّا يجب على العبد المخلوق من حقيقة التوحيد: كمذهب الحلول والاتحاد عند الصوفية والفرق الباطنية المعاصرة، والشرك في ربوبية

(1) جدي عبد القادر، كلمة مدير المنتقى، مجلة المعيار، ص 11.

(2) مولود محصول، المرجعية الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، ص 46.

(3) مولود محصول، المرجعية الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، ص 48.

(4) مولود محصول، المرجعية الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، ص 129.

الأنداد في صفة القدرة الكاملة لغير الله عند الصوفيّة، ومختلف المعتقدات الباطلة عند الحدائين، أو السكوت عن مظاهر الشّرك فيما يتعلّق بالعبادة: كشرك الطاعة في قبول الحكم غير الشرعيّ، أو في اتخاذ تشريعات المتصوفة ديناً ملزماً، والشرك في المحبّة والخوف والرجاء المُنتشرة في عصرنا، والسكوت على بدعة المرجعيّة الدّينيّة المتمثلة في الأشعرية والصوفية والتعصب المذهبي<sup>(1)</sup>. وفلسفته ومستنداته الشرعية في عدم تقريره مذهب معين في إطار المرجعية منشورة في بحث مستقل<sup>(2)</sup>.

ومما انجر عن سؤال المرجعية في الجزائر ظهور إشكالية مصطلح "أهل السنة" والفرق الداخلة فيه، فصرح التوجه السلفي في الجزائر بأن مذهب الأشاعرة في العقيدة ومن تبعهم من الصوفية، والمذهب الإباضي وغيرهم فرقٌ خارجة عن مصطلح "أهل السنة"، وأما مصطلح "أهل السنة والجماعة" فهو يطلق في عمومها بما يقابل الشيعة، فيندرج تحته كل الفرق المنتسبة إلى الإسلام بمنظور أهل السنة فقط<sup>(3)</sup>.

ولنا أن نتخيل أبعاد كل من قضية "المرجعية في الجزائر" وإشكالية مصطلح "أهل السنة" وما تكتنزه من موروث تراثي عقدي وتاريخي، ومدى تأثيراتها الواقعية، وما تفرزه هذه الأحكام القاسية من تشنج واصطدام فكري<sup>(4)</sup>، والخطبُ أعظمُ لما تستورد تلك المقولات المشحونة باللغة الإقصائية إلى المساجد فتحدث فعلتها المشؤومة بين زوار المسجد، وقد عملت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف على وقف نشاط بعض الأئمة المحسوبين على التيار السلفي في إطار التقيد بالمرجعية المالكية الأشعرية<sup>(5)</sup>.

هذا باختصار عن بانوراما راهن سؤال المرجعية الدينية في الجزائر وتجاذباته في الساحة الفكرية، والناظر في تلك الآراء الثلاثة يستنبط ما يلي:

- إصرار الرأي الأول والرأي الثاني على أن المدرسة السلفية المعاصرة لا يمكن أن تكون من مكونات المرجعية الدينية الجزائرية لاحتوائها على بذور التطرف الديني.

(1) ينظر: فركوس محمد علي، مواقف سلفية في دحض دعاوى ابن حنيفة وشبهات الجمعية؟، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/02/06، 11:19.

(2) ينظر: فركوس محمد علي، في فرض الالتزام بمذهبٍ مُعين، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/02/12، 11:25.

(3) ينظر: فركوس محمد علي، تسليط الأضواء على أن مذهب أهل السنة لا ينتمي إليه أهل الأهواء، الموقع الرسمي الإلكتروني [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، تاريخ الدخول وزمنه: 2020/02/20، 19:16.

(4) قد عاش الباحث شيئاً من هذه الأجواء المكهربة والتشنجات بين الأشاعرة والسلفية عن كتب أيام دراسته بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية من سنة 2011 إلى 2016.

(5) مصطفى بسطامي، المساجد ممنوعة على أئمة السلفيين، [www.elkhabar.com](http://www.elkhabar.com)، 2015/6/23، تاريخ الدخول وزمنه: 2021/04/28، 16:08.



- يضيف الرأي الثاني أن المدرسة الإباضية من مكونات المرجعية الدينية الجزائرية.  
 - يقترح الرأي الثالث السكوت عن بدعة المرجعية مطلقاً؛ ولكنه بالمقابل رأيناه يؤسس مرجعية أهل السنة والجماعة؛ ويفرض أن تشمل الأشعرية والصوفية والإباضية.  
 يرى الباحث أنه إذا كان المراد بالمرجعية الدينية المذاهب التي لها أصل قديم في الجزائر؛ فلا ملام في عدم اعتبار السلفية؛ لأن ظهورها متأخر جداً، ولا يمكن لأحد أن يتشكك في أقدمية المذهب الإباضي والمذهب المالكي في الجزائر، وإن كان المراد منها المذاهب التي تتقبل التعايش مع الآخر وتتسام مع الغير فإن هذا كما رأينا سابقاً مع السلفية وإمكانية صلة الرحم الإيمانية متعذر جداً وبعيد المنال؛ لاعتقادهم أن المسائل العقدية المختلف فيها هي مسائل كفر وإيمان، وإن لم يطلقوا الكفر على الأعيان، إلا أنهم لا يتحرجون في إطلاق التكفير إذا قامت الحجج على المخالف، وهذا ما لا تراه الأشعرية والإباضية أبداً.  
 ويرى الباحث أن الأوان أن نسمي الأشياء بمسمياتها، فنقرر أن المرجعية الدينية في الجزائر هي الإسلام كما في الدستور، ليتساوى في ذلك المالكية الأشعرية والإباضية والسلفية؛ يقول القرضاوي أثناء حديثه عن أنواع العصبية؛ الجنس، اللون، الوطن، اللغة، الطبقة، المذهب: "فالأخوة الإسلامية فوق كل العصبية أيا كان اسمها ونوعها"<sup>(1)</sup>.

ويبقى لكل واحد منهما الحق في الدعوة إلى رؤاه واعتقاداته واختياراته، فإذا أراد المالكي الأشعري أن يحتفظ بشعبيته وأكثرته فعليه أن ينشط نشاطاً يحقق له هذا الطموح، وإذا أراد السلفي أن تكون له الصدارة في المشهد الديني في الجزائر فعليه أن ينشط نشاطاً يحقق له أمنيته، وإذا أراد الإباضي أن ينشر مبادئه ويسترجع المجد الرستمي فعليه أن ينشط نشاطاً يكفل له ذلك، فبذلك يفترض أن الجدل والمعركة الكلامية والنزاع حول تبني هذه المرجعية والظفر بها سيختفي، فتركز الجهود على العمل لا على الخطابات.  
 ينبغي الإشارة إلى أن الدولة الجزائرية اليوم بمجلسها الإسلامي الأعلى ووزارة الشؤون الدينية والأوقاف بمديرياتها المتوزعة على التراب الوطني هي مالكية أشعرية، وقد برهنت أنها بإمكانها أن تتعامل مع الآخر انطلاقاً من واجب صلة الرحم الإيمانية في ظل احترام الحريات وعدم التدخل في الصلاحيات وعدم الوقوف وجهاً لوجه في المسائل الفرعية من الدين، كما فعلت ذلك مع الإباضية، ومما دل على ذلك الانسجام الديني إكسابهم عضوية في المجلس الإسلامي الأعلى منذ تأسيسه إلى يومنا هذا.

ويرى الباحث فيما يخص السلفية إذا أرادت أن تكسب ود إخوانهم من المالكية الأشعرية أن تدعهم واختياراتهم فلا تشن عليهم حملات غرضها التشويش في أمور فرعية من الدين كإخراج زكاة الفطر نقداً أو طعاماً أو المولد النبوي أو عدم التقيد بالمذهب المالكي، وأن تقلل من المعارك التاريخية كالانتمائية إلى أهل

(1) القرضاوي يوسف عبد الله، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1993م، ص146.

السنة والجماعة، ولا يعني هذا أنهم مطالبون بعدم البوح بقناعاتهم الدينية، بل لهم أن يقولوا ما شاءوا لكن بحكمة تدغدغ القلوب وتحدث في النفوس أثرا طيبا، وفي نطاقات يسمح فيها بالتداول الفكري، كالجامعات، والمراكز البحثية، أمّا أن يربكوا العوام في المساجد فهذا ليس من الحكمة في شيء.

### المطلب الثالث: مستوى القيادة الدينية

نعني بالقيادة الدينية جميع النخب والطاقات والقامات والكفاءات التي تنشط في الحقل الديني ولها صلة به من قريب أو من بعيد، وتقود الناس إلى ما فيه صلاح آخرتهم، والمقودون بشتى مستويات تفكيرهم وإنجازاتهم ومراتبهم الوظيفية هم على طريقة قيادتهم الذين يشار إليهم بالبنان، فإذا أحسنت أحسنوا، وإن أساءت أساءوا، ولذلك يتحمل القادة الدينيون من كل مدرسة عقدية جزءا كبيرا من المسؤولية؛ لما حباهم الله به من علم ومكانة ووجاهة ومواهب، وقد وجدنا ابن عقيل الحنبلي (ت: 513هـ) قديما يشتكي أمر بعض العلماء الذين لا يدركون جيدا خطورة المسؤولية الملقاة على عاتقهم، ويزيدون للطين بلة، بدل أن يكونوا مجتمعين لشتات الأمة، سعاة لتقريب بعضها إلى البعض الآخر؛ حيث يقول: "رأيت الناس لا يعصمهم من الظلم إلا العجز، ولا أقول العوام، بل العلماء، كانت أيدي الحنابلة مبسوطة في أيام ابن يوسف<sup>(1)</sup>، فكانوا يتسلطون بالبغي على أصحاب الشافعي في الفروع، حتى لا يمكنهم من الجهر والقنوت، وهي مسألة اجتهاد، فلما جاءت أيام النظام<sup>(2)</sup>، ومات ابن يوسف وزالت شوكة الحنابلة استطال عليهم أصحاب الشافعي استطالة السلاطين الظلمة، فاستعدوا بالسجن، وآذوا العوام بالسعائيات، والفقهاء بالنبز بالتجسيم، قال -القائل ابن عقيل-: فتدبرت أمر الفريقين، فإذا بهم لم تعمل فيهم آداب العلم، وهل هذه إلا أفعال إلا أفعال الأجناد يصلون في دولتهم، ويلزمون المساجد في بطالتهم"<sup>(3)</sup>.

الحاملون لأمانة الدين كانوا علماء أو دكاترة أو مثقفين أو طلبة هم ورثة الأنبياء في كل شيء، ومن جملة ذلك يرثون منهم همهم في الإصلاح وحرقتهم على جمع الكلمة ورأب الصدع ولم الشمل وإطفاء شرارات الفتن أينما اشتعلت، فإن "أحق المسلمين بمراعاة حق الاتحاد ولاة أمورهم"<sup>(4)</sup>، وهم "أهل العلم... وإن حظ الأمراء في الإسلام هو تنفيذ ما يراه العلماء وتحقيق مواقعه"<sup>(5)</sup>.

(1) هو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن يوسف البغدادي، كان متعصبا للسنة، قد كفى عامة العلماء والصلحاء، توفي سنة 460هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص333.

(2) هو أبو علي الحسن بن علي إسحاق الطوسي، نظام الملك، الوزير الكبير، كان شافعيًا أشعريًا، وكان فيه خير وتقوى، وميل إلى الصالحين، توفي سنة 485هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص94.

(3) ابن مفلح، الفروع، ج3، ص22، 23.

(4) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص136.

(5) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص235.

فالأصل لا يهناً لأولئك العلماء بال إلا والأمة الإسلامية الكبيرة أو الوطن الإسلامي الصغير في سلام ووثام وانسجام.

فإذا أول من يجب عليه أن يرفع شعار الوحدة العقدية ويعمل على تنزيله في مسرح الحياة بمختلف مجالاتها (الجامعة، الإعلام، المناهج التدريسية، الخطاب المسجدي، التأليف، الأندية، المواقع ووسائل التواصل الاجتماعي، أنشطة المذهب وفعالياته... إلخ) هم أهل العلم والفضل بمختلف مستوياتهم المعرفية، لِيَلِيَهُمْ بعد ذلك أتباعُهُمْ فَيَقْتَفُونَ أثرهم، ويسلكون درهم.

ولا شيء يساعد القيادات الدينية (أشاعرة وسلفية وإباضية) على اجتماعهم وتلاقح أفكارهم وتسهيل سبل التواصل فيما بينهم وتقريب الهوة بينهم وكسر الحواجز الموهومة كالتحلي بمكارم الأخلاق؛

1. الإحسان قولاً وكتابةً وسلوكاً والدوام على ذلك مهما تغيرت الظروف والأحوال.

2. التواضع.

3. الصبر الجميل وعدم استعجال التغيير، فالواجب أن ندعو ونستمر بخطى ثابتة متوازنة.

4. حسن الظن ونبذ الخلفيات المترسبة في الأذهان والتعامل مع الحقائق العلمية الحاضرة.

فإن تخلقت القيادات بتلك الصفات الكريمة فإن الأتباع سيكتسبونها منهم بمحض التشبه والتقليد والاحترام وسيسيرون خطاهم بالتأكيد، والعكس صحيح لا شيء ينفر بين القيادات الدينية ويقطع أوصال الرحم الإيمانية بين الأتباع كالأخلاق السيئة.

ولا تنافر بين ادعاء الحق والقطع في المسائل الاعتقادية والتحلي بالأخلاق الفاضلة؛ وقد لمح إلى هذا الطاهر بن عاشور حينما بين أن التسامح في الإسلام يبني على دعامين:

**الأولى؛** الاعتزاز بالحق العقدي والأمن عليه من أن يزلزله مخالف؛ قال تعالى: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [النمل: 79]، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وقد يضيق الإنسان به صدره وتمتلئ منه نفسه تعجبا من قلة اهتداء المخالفين إلى العقيدة الحقة وكيف يخفت عليهم ما يبدو له واضحا ناصعا فتأتي الدعامة الثانية؛ وهي مكارم الأخلاق؛ فتعدل ذلك الحرج وتشرح الصدر حتى يألف تلقي مخالفات غيره العقدية والعملية بنفس مطمئنة وصدر رحب ولسان طلق لإقامة الحجة دون ضجر أو إساءة أو تعزير أو قتل وغير ذلك؛ قال تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 3] وقال أيضا: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ﴾ [هود: 12]<sup>(1)</sup>.

وبمثل ذلك أو ما شابهه يقول القرطبي: "فينبغي للإنسان أن يكون قول للناس لنا ووجهه منبسطا طلقا مع

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 229.

البر والفاجر، والسني والمبتدع، من غير مدهانة، ومن غير أن يتكلم معه بكلام يظن أنه يرضي مذهبه"<sup>(1)</sup>؛ أي يجب أن يكون جامعا بين حسن الخلق والثقة في الحق الذي يعتقده.

ولا شك أن الأخلاق نسبية من شخص إلى شخص؛ من حيث أنها ترتبط بالمواقف والدواعي والأحوال والتنشئة الأسرية، فقد يكون المرء حادا قاسيا في مواقف معينة، وقد يكون شفوفا رحيفا محسنا في مواقف أخرى، والذي يَجْمُلُ بالقائد الديني أن يتوازن ويضبط انفعالاته ويراقب نفسه مليا، فهذا ابن تيمية مثلا يقول عنه تلميذه الذهبي: "فإن كان مع سعة علمه، وفرط شجاعته، وسيلان ذهنه، وتعظيمه لحرمت الدين، بشرًا من البشر؛ تعتريه حدة في البحث، وغضب وشظف للخصم؛ تزرع له عداوة في النفوس وإلا لو لَأَطَفَ خصومه لكان كلمة إجماع"<sup>(2)</sup>، وفي نفس الوقت كما رأينا سابقا كان يبادر بالعفو عمن سجنوه ونووا قتله وأرادوا به شرا.

وبين لنا محمد أبو زهرة أن حدة ابن تيمية هي التي جعلت مخالفه يستعدونه ويؤذونه، "فإن بادهم بالقول العنيف سهلت عليهم الرغبة في الإيذاء؛ لأن قانون الدفاع عن النفس يسوغه، وينتقل الأمر من جدل وخلاف إلى خصومة يكيدون فيها، وينتصرون لأنفسهم التي جرحها بقوله"<sup>(3)</sup>.

ويرى الباحث أنه كان من الأولى أن يردوا السيئة بالحسنة، وأقلها التجاهل وغض الطرف، وألا ينتصروا لأنفسهم؛ إلا إن أراد بهم أذى فعليا يחדش كرامتهم.

فالأخلاق تلعب دورا هاما في نجاح عملية التواصل بين القيادات الدينية وفي إرساء دعائم الاستقرار بين الأتباع باعتبارهم المكون الأساس للنسيج الاجتماعي، والنزاعات والخصومات ليس سببها الخلاف العلمي ولو كان في القطعيات، بل في كثير من الأحيان سببه الغلظة والعنف اللفظي والشخصنة والسباب والشتائم والقدح والتخوين وعدم حسن الظن والتسرع إلى إصدار الأحكام القاسية؛ يقول أبو حامد الغزالي: "والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له، فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة، وليستعن بالرفق واللطف في إرشاد من ضل من هذه الأمة، وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال"<sup>(4)</sup>، ويقول أيضا: "وإن كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام فذلك محرم"<sup>(5)</sup>.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص16.

(2) محمد عزيز بن شمس وعلي بن محمد العمران، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، دار عالم الفوائد، مكة، ط2، 2001م، ص540.

(3) أبو زهرة محمد بن أحمد، ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1991م، ص46.

(4) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص15.

(5) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1985م، ص91.

وعلى القيادات الدينية التفكير في برامج وفعاليات وأفكار إبداعية تسهم في دعم الوحدة الوطنية والوحدة العقديّة، وترسخ قيم التعايش والمحبة والسلام، وقد شهدت الجزائر في الآونة الأخيرة عدة مبادرات قيمة تستحق المتابعة والتشجيع لتمضي قدما في أداء رسالتها وتحقيق أهدافها؛ من ذلك:

### 1- مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية<sup>(1)</sup>

رؤيتها: الإسهام في تفعيل دور العلوم الإسلامية في بناء الإنسان والمجتمع الجزائري الذي يحقق لوطنه وأمتّه الإقلاع الحضاري، والتنمية المستدامة، وذلك من خلال تقديم المعرفة الإسلامية الصحيحة، حيث إنّ المعرفة بمختلف أبعادها، ومنها البعد الإسلامي؛ هي أهم ركائز النهضة الحضارية الشاملة. كما تنظر المؤسسة إلى الإسهام في تعزيز المرجعية الإسلامية التي تأخذ الخصوصيات الجزائرية والمغاربية بعين الاعتبار، حتى يكون الفهم للإسلام - كما كان عبر التاريخ - عامل تحفيز، وإضافة، ووحدّة، وانسجام، وتغيير دائم نحو الأفضل.

للمؤسسة مسارات كثيرة تعمل فيها؛ منها: إبراز دائرة المتفق عليه، والأصول المشتركة بين المذاهب والمدارس الإسلامية، وتكوين شأن الخلافات الفروعية السائغة، سواء ما كان منها في العقيدة، أو في الفقه، أو في الفكر، وإحياء ثقافة الحوار العلمي، وآداب البحث والمناظرة، حفاظا على الموالاتة والأخوة الواجبة بين المسلمين، ودفعاً نحو العمل المشترك في مواجهة التحديات المشتركة.

وقد حققت في هذا المسار أعمالاً علمية؛ منها:

- يوم دراسي في "فقه الاختلاف والائتلاف" 2015م.
- وثيقة "نصب الأضواء والمناظر لمسألة المرجعية في الجزائر".

### 2- الحواضن الإيمانية لأطياف المجتمع الجزائري

جهدٌ دعوي<sup>(2)</sup> مُركّزٌ ينطلق من عرض المُيسّر القرآني في جَوِّ رُوحِي مُغْلَق، معين على التفكير في آيات الكتاب العزيز، ويجعل من مقصد تربية النفوس وإصلاحها سبيلاً للتمّ شمل المسلمين، وإيصالهم إلى مستوى قبول الآخر، وتحريرهم من النزاعات الطائفية والمذهبية، وإنماء الحسّ الديني فيهم، وإعدادهم مواطنين صالحين؛ مهما كانت مذاهبهم وطوائفهم ونحلهم، داخل الوطن وخارجه.

ينشط في الجزائر تحت غطاء مؤسسات رسمية بھاكلها الخاصة على الصعيد الوطني؛ منها: مؤسسة الأسرة السعيدة في غرداية، كما له عدة مشاركات بالتنسيق مع مديريات الشؤون الدينية وجمعية العلماء المسلمين، وقد استقطب الآلاف من الجزائريين منذ انطلاقة الأولى، من مالكية أشاعرة وإباضيين وسلفيين

(1) ينظر موقعها على الأنترنت: [www.assala-alg.net](http://www.assala-alg.net).

(2) أصلُ جميع المعلومات من وثيقة استلمها الباحث من مؤسسة الأسرة السعيدة بغرداية.

وغيرهم؛ كانوا نخبا وعلماء أو من العوام.

والمشرف العلمي على هذه الدورات الإيمانية التفكيرية: داود بوسنّان.

مبادئ الجهد الدعوي:

1- يهتمُّ بعرض الميسر القرآني؛ أي المعاني الواضحة في القرآن الكريم، التي يسهل فهمها على عامة الناس، ويأخذ بيده في طريق الهداية، وكل ذلك بمقدار ما يستعان به دوماً على تصفية النفس وتنقيتها وتوبة الجوارح واستقامتها وعلى المساهمة في تحقيق التعارف والتقارب والتآلف بين الناس وتمتين روابط الأخوة وأواصر المودة بينهم.

2- ينطلق في بيان السنة النبوية من خلال ما أجمع عليه كل الربانيين الراسخين في العلم -دون استثناء-؛ كالمجمع عليه في فريضة الزكاة مثلاً، والافتداء بالنبي ﷺ وسننه الخلقية، ومحاولة الاقتراب من جهده في قيام الليل وغير ذلك.

3- يراعي أسلوب الحكمة في طريق عرض الحقائق القرآنية بكل لطف ورقة ولين، ويوظف المنهج البرهاني وخطوات الإقناع؛ ليصل بالمستمع إلى استخلاص النتائج وذلك في مدة زمنية معينة تمتد لأيام وأكثرها أسبوع.

4- يوكل أمر تناول القضايا الفقهية المذهبية والإفتاء في النوازل إلى عالم المستفيد من الدورة، والذي قد اختاره بعناية واطمأنت إليه نفسه في ربانيته وتكوينه الشرعي وعدله في القضاء بين الناس.

الضوابط الإجرائية المعينة على تطبيق المبادئ:

1- يمنع منعاً باتاً على المشرفين والنشطاء والعاملين والمستفيدين من الخطاب الدعوي التطرق إلى أي قضية تخصصية اجتهادية؛ شرعية كانت أم تجريبية، سواء كانت تفسيرية أو حديثية أو تأصيلية أو فقهية أو إفتائية أو عرفية أو قانونية أو قضائية، والهدف من ذلك إجماع المشاركين في الدورة على المتفق عليه، وإبعاد كل ما قد ينجر منه تشنج وإفساد للود الذي يبينه الخطابُ القرآني، وتدريبهم على إحالة المختلف فيه على العلماء المستنبطين لا غيرهم من المقلدين.

2- عدم ذكر الأشخاص والطوائف والمذاهب ولو وصفوا بما هو محمود وطيب، (مذهبا دينيا كانت أم توجهها سياسيا)، مهما كان موضوع المضمون، ولا يتطرق إلا من نص عليهم الوحي الرباني بأعيانهم، كما يستفاد من الأحداث وأخذ الدروس والعبر من غير إشارة إلى الطائفة أو الشخص.

3- يمنع على المشارك في الدورة التحدث عن نفسه عموماً عدا التعريف باسمه ولقبه واسم بلدته.

وثمرات هذا الجهد الدعوي واضحة في آراء المشاركين في الدورات، كإدراكهم أهمية البعد الأخروي في حياة الإنسان، وتحفزهم إلى إصلاح النفس والأسرة والمجتمع، واستهجانهم للعصبيات العرقية والدينية

والمذهبية المقيّنة، التي فرقت الأمة الإسلامية وشلت حركتها نحو التطور والتمكين في الأرض، وغيرها<sup>(1)</sup>.  
 فيمثل هذه الجهود التي تلتف حولها النخب المجتمعية نستطيع أن ننزل الوحدة العقديّة من النظر إلى التطبيق، ونحقق وصلا وألفة ومحبة كان مجتمع الرسول ﷺ.  
 في ختام المبحث الثاني نقول إن الوحدة العقديّة لها جانب نظري ذات أولوية في مباحثته لتحديد صورته المطابقة للنصوص الشرعية والنظر العقلي؛ ثم تأتي الدولة أكبر راع لها وتحميها بالسلطة القانونية، والقادات الدينيون يتولون بناءها في العقول ويحيون بها في دروب الحياة، ويلتزمون بمبادئها الصارمة في السراء والضراء.

<sup>(1)</sup> وللمزيد من الاستقصاء في هذا الجهد الدعوي وآثاره على المشاركين والوقوف على نوعية خطابه ينظر: قناة 'فدكر بالقرآن'،

الخاتمة



## الخاتمة:

بعد هذه الجولة العلمية ذات المسالك الوعرة أحيانا والسهلة في أحيان أخرى، يتوقف الباحث الآن مستخلصا النتيجة الأساسية والتي هي عبارة عن جواب للإشكالية الرئيسية، والنتائج الثانوية الخادمة لها والتي هي إجابات للأسئلة الفرعية، ثم تتوج بتوصيات وآفاق تُسهِم - في حد تقدير الباحث - في تقديم عجلة البحث العلمي.

### النتيجة الأساسية:

الوحدة العقدية التي لها أثر في تماسك المجتمع الجزائري بالاستقراء التاريخي هي التي قاربها كل من المدرسة الأشعرية والمدرسة الإباضية بهذا المفهوم 'القدر المتفق عليه من العقائد الدينية، الذي به يتوجب حفظُ العضوية في دين الإسلام، ووُضِلَ الرَّجْمُ الإيمانية'، والمدرسة السلفية قاربت هذا المفهوم قبل قيام الحجة على المخالفين، وفرقت بين الداعي إلى بدعته والساكت عن بدعته في المعاملة، وإن أقيمت عليهم الحجة وأنكروا ألغيت عضويتهم في الإسلام؛ وذلك لكونها رأت المسائل العقدية المختلف فيها بين المسلمين معلومةً من الدين بالضرورة ومجمعاً عليها، ناكزها يَكْفُرُ كُفْرًا مَلِيًّا. وبذلك تكون الفرضية التي رجحها الباحث في مقدمة البحث ثابتة صحيحة؛ إلا أنها غير مُطلَّقة في المدرسة السلفية.

### النتائج الثانوية:

1. القرآن الكريم والسنة النبوية صريحان في نهي المؤمنين عن الاختلاف في التعاطي مع الوحي المنزل فهما وتنزيلا، وبذلك هما يؤسسان لوحدة عقدية وكذا عملية؛ ففي رؤيتهما أن هناك أرضيةً من العقائد والعمليات البينة اليقينية يجب وُجُوبًا أن يجتمع عليها المسلمون مهما كانت مذاهبهم ومشاربهم ومصادرهم الخارجية، ومن عدل عنها كلية أو في تشريع وعقيدة معينة عُذَّ مُفَرِّقًا ومفارقا لدينه، ولا يستنكران الاختلاف ابتداء، وقد جوزا حصوله لدواعي كثيرة؛ وإنما المعاب والملام عليه أن يكون ذلك الاختلاف مستساغا ومقبولا ومرضيا به، أو آيلا إلى إراقة الدماء والإفساد في الأرض والعنف والشدة وتخريب ما بناه القرآن الكريم والسنة بين المؤمنين من أخوة وألفة وولاية ونصرة، فوجب على المختلفين بصفة مستمرة أن يقتربوا من تلك البينات التي فرض الله تعالى الاجتماع عليها بمنهج توليفي تراحمي حوارِي تَصَابُرِي أخلاقي فيه الاحتكام إلى النص القرآني وإلى الرسول، بدل أن يزيدوا في اتساع الهوة فيما بينهم بما يخترعونه من سلوكيات عدوانية إقصائية وبما يؤسسونه من خصومات يتغذى منها الشيطان عدو الخليفة كلها.

2. هناك تقارب منهجي إلى حد ما بين السلفية والأشاعرة، كما أنهما يختلفان عن الإباضية في أسس جوهرية؛ تتمثل وبشكل أخص في حاكمية القرآن الكريم على السنة في الاعتقاد،

وإمكانية نقدها؛ لكونها مصدرا ثان تابعا للأول لا يضاهيه في ثبوته من حيث التفصيل، وهذا مبرر قوي وواقعي لأن يُجَدِّثَ اختلافا عقائديا في الآراء حقيقيا لا لفظيا؛ فمراعاة القدر المنهجي الذي اختلف فيه الأشاعرة والسلفية، وكذلك مراعاة التباين المنهجي بين أهل السنة والإباضية، مع احترامه وعدم التقليل من شأنه، خاصة وأن الكل ادعى أن منهجَهُ حقُّ والأولى بالاتباع؛ أمر يتحتم على كل دارس في العقيدة الإسلامية؛ لاستحالة إمكانية الجمع بين تلك المناهج أو الترجيح بينها أو تجاوزها جميعاً.

3. مسألة الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية بين الأشاعرة والإباضية من جهة والسلفية من جهة أخرى، ومسألة مصير الموحد المصير على كبريته ولم يتب منها بين الإباضية من جهة والأشاعرة والسلفية من جهة أخرى، تصنف في مرتبة القطعيات التي لا يجوز فيها الخلاف ولا يسمح به، وهما نموذجان للمسائل التي يدعي فيها كل طرف أن الحقيقة المطلقة معه، وغيره على الباطل، وقد تبين أن التدافع العلمي العقدي في تلك المسائل لا يزال في أوجه وفي أشده، وسيتواصل ويستمر إلى ما شاء الله، ولهذا فلا يمكن إيقافه أو التقليل من شأنه واعتباره كأن لا شيء.

4. بعد كشف مقارنة المدرسة الأشعرية والإباضية للوحدة العقدية من خلال عنصرين مهمين؛ الحكم العقدي على المخالف ومنهجية المعاملة معه؛ تبين أن الاختلاف العقدي العلمي سوف يبقى جارٍ بِجَدِّتِهِ المعروفة؛ أي القطعي قطعي والظني ظني، والحق حق والباطل باطل، إلا أن هناك قدرا متفقا من العقائد الدينية حينما يُتَحَصَّلُ يتوجب به أن يحفظَ كُلُّ طرفٍ للطرف الآخر حق عضويته في الإسلام ويصله في الرحم الإيمانية ولا يقطعها، وذلك بتفعيل منظومة حقوق المسلم على المسلم، والمدرسة السلفية على تمسكها القوي بآرائها في الاعتقاد ترى أن عضوية المخالفين في الإسلام هي حق لهم ريثما تقام عليهم الحجة الساطعة في المسائل المختلف فيها؛ فإن أنكروها كُفِّرُوا كُفْرًا يَنْقُلُ خارج الملة الإسلامية. والمقاربات المعاصرة للوحدة العقدية تنوعت واختلفت؛ فواحدة منها ترى أن الاختلاف العلمي العقدي ينبغي أن يُسَقَّفَ ويتناول في مستوى الظن لا القطع، وكذا يجب أن تلتف الأمة حول المسائل المتفق عليها، وأخرى ترى أن طريقة أهل السنة عموما وفي مسألة الصفات على طريقة ابن تيمية وغيره هي المثلى التي وجب اعتناقها، وأخرى وافقت مقارنة المدرسة الأشعرية والإباضية إلا أنها خففت من حدية الخلاف العلمي وجعلته أحيانا ظنيا وأحيانا يجب السكوت عنه وأحيانا يتوقف فيه، وأحيانا يكتفى فيه بالإجمال دون التفصيل. والمعايير المعتمدة في التقييم الموضوعي لتلك المقاربات جميعا لترشيح واحدة منها كمشروع مؤهل للمناقشة والإثراء والنقد؛ هي:

أ. مراعاة المناهج البحثية في الدرس العقدي.

ب. مراعاة القطع والظن في المسائل العقديّة.

ت. عدم الانحياز والاختزال.

ث. الحاكمية.

ج. هندسة العلاقة مع الآخر المذهبي.

وبعد الفرز طلعت مقارنة المدرسة الأشعرية والإباضية والسلفية، وسقطت المقاربات المعاصرة النموذجية التي قدمناها، وقد نوقشت في أربعة أمور من أجل الإثراء والنقد:

1. تشخيص القابلية لوصول الرحم الإيمانية: والخلاصة أن المدرسة الأشعرية والإباضية لها قابلية مطلقة وأما المدرسة السلفية مقيدة بأجل قيام الحجّة، زيادة على تأسيسها منهجية خاصة في التعامل مع الداعي إلى بدعته.

2. استتابة المبتدع وتعزيره وهدر دمه إن تطلب الأمر: هو منهج مختلف فيه بين أرباب المذاهب، والخلاصة أن هذا المنهج مع المخالفين يتنافى مع مبدأ إعداّر المتأولين واعتبار إسلامهم، وخالٍ من الإنسانية، ولا ينسجم مع رحمانية الإسلام، وإذا سُئِمَ به فإنه سيفضي إلى فتن عظيمة بين أبناء المدارس العقديّة، وستحاصر هذه المذاهب المتعصبة نفسها بنفسها وتُبيدُ نفسَهَا بِنَفْسِهَا.

3. تفسيق الآخر المذهبي: الخلاصة أن التفسيق مصطلح شرعي وحكم علمي لا يراد به إلا مخالفة الحق عند الأصوليين والمتكلمين، ليس إلا، ولا تأثير له على وصل الرحم الإيمانية والتعايش.

4. البراءة من المخالف: الخلاصة أن البغض القلبي أو البراءة موقف ديني أخلاقي لا يلزم منه استعداد الآخر ومحاربتة ومنابدته وتهديد وجوده، ولا يوجب العداوة العلنية والتدابير والتطاحن والتقاتل والإفرازات الشيطانية؛ لأن التعامل مع المخالف مسيح بمنظومة حقوق المسلم على المسلم.

5. صور أثر الوحدة العقديّة - بالمفهوم الذي قاربتة مدرسة الأشعرية والإباضية - في تماسك المجتمع الجزائري أكثر من أن تحصي، وكلها تدل على التعاون والتفاهم والترابط والتراحم والاحترام والحرية الفكرية والسمو الأخلاقي، مما يُسْتَنْتَج أن الاختلاف العقدي بما هو عليه في المدونات الكلامية من القطع بالحقيقة وتفسيق المخالف والتبرؤ منه لا يتعارض مع مسألة التعايش السلمي وبناء المجتمع الهادئ المستقر إذا فهم في إطاره العلمي الدقيق واستحضرت صورته المتكاملة، وإن طغت المذهبية في فترة من الفترات على الوحدة العقديّة الباعثة على صلة الرحم الإيمانية؛ فهذه نكسة معرفية وسقطة أخلاقية وانحدار إيماني يتحمّل نتائجها

وإفرازاتها أصحابها الذين أضفوا على الاختلاف العقدي أحكامًا قاسية باسم الدين تفكك النسيج الإسلامي أو الذين آثروا مصالحهم وأرخوا العنان لنفوسهم المريضة، ومن هنا فالاختلاف العقدي العلمي في حد ذاته بريء؛ ذلك أنه قد تعايشت مجتمعات جزائرية وصنعت مجدا حضاريا لا بأس به رغم تباين هوياتها العقدية في بعض القضايا. وتفعيل مشروع الوحدة العقدية في المجتمع الجزائري المعاصر يحتاج أولا إلى معالجة فكرية صارمة بين الدارسين، وثانيا إلى دولة قوية ذات سلطة وسيادة وقانون ترسي قيم التعاون والمحبة والمواخاة والنصرة بين المواطنين وتحميهم وترفع عنهم الاعتداء والظلم مطلقا، وثالثا يحتاج أيضا إلى قيادات دينية راشدة تفهم الخلاف العقدي وتستوعب تاريخ الجزائر، وتنشر قيم وصل الرحم الإيمانية وتحذر أيما تحذير من الدماء والإجرام والعنف.

تعهد الباحث أن يكون عرض النتائج دقيقا ومختصرا ومحددا ومقيدا بالإشكالية الأساسية والأسئلة الفرعية لضمان الوحدة الترابية والنسق المحكم للهيكل العام للبحث؛ أما النتائج التفصيلية الجزئية التي تظهر في تعرجات البحث ومفاصله فهي منشورة في ثنايا البحث وفي خواتيم الفصول والمباحث. وفي الأخير يمكن القول انطلاقا من هذه النتائج المتقدمة إن هذه الدراسة قد بلغت أهدافها المعرفية كما سطرت، وتحققت بنسبة كبيرة؛ ولذلك فإن توصيات الباحث ستكون في تحقيق أهداف أخرى.

### توصيات وآفاق:

1. يلتمس من الطبقة المثقفة في العلوم الشرعية بعد هضمها لنتائج الدراسة وقبولها أن تسهم في تنزيلها إلى واقع المجتمع الجزائري المعاصر بمختلف تكوّناته وهوياته وأعرافه، فهم أدرى بطبيعة مجتمعاتهم وبمداخل التغيير والإقناع.
2. ابتكار آليات ذكية للتواصل العلمي بين الأشاعرة والإباضية والسلفية في الدراسات العقدية، وتجنب ما يدعو إلى التشنج واتساع الهوة والنفور.
3. التحقق من وصل الرحم الإيمانية بين الأشاعرة والإباضية والسلفية بدراسة ميدانية واقعية تشمل الأساتذة والطلاب في الجامعات الإسلامية والتجار والإداريين والمعلمين في الثانوي والمتوسط والثانوي وغيرهم.
4. البحث انتهى بالسلفية والإباضية والأشاعرة، ويستحسن إكمال دراسة مشروع الوحدة العقدية مع الشيعة بمختلف فرقها زيدية وإسماعيلية وإمامية؛ لنفع الدول الإسلامية التي من نسيجها العقدي المدرسة الشيعية.

# الفهارس الفنية

## فهرس الآيات القرآنية:

### سورة البقرة

- ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [البقرة: 47] ..... 61
- ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَائِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ، وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَنْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: 78 - 82] ..... 42, 32
- ﴿ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: 81] ..... 174
- ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ، ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقُولُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ قَرِيبًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفْئُوتٌ مُنُونٌ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ [البقرة: 84، 85] ..... 62، 41
- ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [البقرة: 113] ..... 41
- ﴿ وَإِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ، وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾ [البقرة: 166، 167] ..... 198، 57
- ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [البقرة: 176] ..... 42
- ﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ﴾ [البقرة: 177] ..... 24
- ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [البقرة: 205] ..... 289
- ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَعْيَا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: 213] ..... 46، 36
- ﴿ وَلَا يَجِدُ لَهُمْ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [البقرة: 228] ..... 23
- ﴿ ...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: 253] ..... 44، 42
- ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بِنِعْعٍ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شِفَاعَةٌ ﴾ [البقرة: 254] ..... 185
- ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: 256] ..... 284
- ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة: 285] ..... 32، 23
- ﴿ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾ [البقرة: 285] ..... 24

## سورة آل عمران

﴿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﴾ [آل عمران: 7] ..... 24، 72، 92، 111  
 ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: 19] ..... 44  
 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوْتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: 23] ..... 46  
 ﴿وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْفُوفُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 78] ..... 33  
 ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103] ..... 40، 46  
 ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105] .. 40، 43

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110] ..... 61  
 ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ [آل عمران: 154] ..... 285  
 ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159] ..... 281  
 ﴿فَمَنْ زُجِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: 185] ..... 57  
 ﴿لَا أُضِيعَ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ [آل عمران: 195] ..... 176، 185

## سورة النساء

﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: 14] ..... 170، 193  
 ﴿وَإِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (17) وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: 17، 18] ..... 171  
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29] ..... 177  
 ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّبِهِ نَارًا﴾ [النساء: 30] ..... 176  
 ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ [النساء: 39] ..... 23  
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] ..... 176، 177، 178، 179، 180، 181، 188، 189، 190، 191، 192، 196، 198

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59] ..... 45، 46، 47، 105  
 ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ [النساء: 61] ..... 47

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾  
 [النساء: 65] ..... 45  
 ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90] ..... 282  
 ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]  
 ..... 197, 196, 192, 170  
 ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136] ..... 24  
 ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ  
 إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ﴾ [النساء: 140] ..... 293, 227  
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا  
 بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا، أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [النساء: 150، 151] ..... 41

### سورة المائدة

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5] ..... 293  
 ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ  
 بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ... (12) فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾  
 [المائدة: 12، 13] ..... 62  
 ﴿فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: 13]  
 ..... 42  
 ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعَزَّيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ  
 وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: 14] ..... 61  
 ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبْوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾ [المائدة: 29] ..... 254  
 ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ [المائدة: 37] ..... 186  
 ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ  
 عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ  
 فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48] ..... 37  
 ﴿وَأَلَقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: 64] ..... 61

### سورة الأنعام

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 54] ..... 22  
 ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: 68] ..... 225  
 ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرْتَنِي أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 74] ..... 254  
 ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ...﴾ [الأنعام: 94] ..... 56  
 ﴿...أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَتَّبِعِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: 114] ..... 46



﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُفَصِّحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ [الأنعام: 130] ..... 23  
﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:  
153] ..... 65، 40  
﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159]  
41 .....  
﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: 160] ..... 185

### سورة الأعراف

﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28] ..... 72  
﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 40] ..... 198  
﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 156] ... 22

### سورة التوبة

﴿قُلْ أِبَالَهُ أَذْنَبَتْ وَأَيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ [التوبة: 65] ..... 285  
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: 73] ..... 254  
﴿فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 96] ..... 290، 252  
﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ [التوبة: 108] ..... 171  
﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: 118] ..... 227، 292

### سورة يونس

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 19]  
36، 37 .....  
﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: 99] ..... 38

### سورة هود

﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ﴾ [هود: 12] ..... 347  
﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (106) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ  
إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106، 107] ..... 185، 198  
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ﴾ [هود: 110] ..... 42  
﴿وَأَنَّ الْحُسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114] ..... 185  
﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقْنَاهُمْ﴾ [هود: 118،  
119] ..... 36، 61، 60، 37

## سورة الرعد

﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الرعد: 6] ..... 176، 180  
﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: 30] ..... 212

## سورة النحل

﴿وَمَا أَرْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [النحل: 64] ..... 32  
﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 93]  
71، 38 .....  
﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ وَعَادٌ عَدَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106] ..... 207  
﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ  
بِالْمُفْتَدِينَ﴾ [النحل: 125] ..... 281

## سورة الإسراء

﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا، اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: 13، 14] ..... 56  
﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: 16] ..... 72  
﴿تَنْكُمُ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: 40] ..... 140  
﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء: 53]  
272.....

## سورة الكهف

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] ..... 347

## سورة مريم

﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم: 63] ..... 57  
﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: 65] ..... 159، 139  
﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جَنَّتًا﴾ [مريم: 72] ..... 57  
﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95] ..... 56

## سورة طه

﴿وَإِنِّي لَعَفَاظٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: 82] ..... 171

﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا كَذَلِكَ الْيَوْمِ تُنْسَى (126) وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَمَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِ رَبِّهِ﴾ [طه: 126، 127]..... 23

### سورة الأنبياء

﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: 28]..... 185  
﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: 34]..... 171  
﴿أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: 67]..... 254  
﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاغِبُونَ﴾ [الأنبياء: 92، 93]..... 33

### سورة المؤمنون

﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: 51]..... 34  
﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (52) فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 52، 53]..... 33  
﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (57) وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ (58) وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ (59)﴾ [المؤمنون: 57 - 59]..... 23

### سورة النور

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ ... فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ﴾ [النور: 62]..... 251

### سورة الفرقان

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (69) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 68 - 70]..... 170

### سورة النمل

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يُلْقَى عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: 76]..... 62  
﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [النمل: 79]..... 347  
﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [النمل: 81]..... 23

### سورة القصص

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: 56]..... 292

### سورة الروم

﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 31، 32] ... 40,

41

### سورة لقمان

﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: 15] .. 290

### سورة السجدة

﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حُزُّوا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [السجدة: 15] ..... 23

### سورة الأحزاب

﴿لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (60) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تَقِفُوا أُحِدُوا وَقُتِلُوا تَفْتِيلًا﴾ [الأحزاب: 60، 61] ..... 284

### سورة ص

﴿لَمَّا خَلَفْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75] ..... 167, 162

### سورة الزمر

﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: 46] ..... 46

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53] ..... 180

﴿يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 56] ..... 71

﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (60) وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الزمر: 60، 61] ..... 57

﴿مُطَوَّيَاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67] ..... 267

### سورة الشورى

﴿وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى: 7] ..... 39

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: 8] ..... 39

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: 10] ... 45، 46، 47

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] .. 231، 71، 162، 161، 160، 159، 158، 139

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13] ..... 34، 40

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 23]..... 292

﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]..... 218

### سورة الزخرف

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانَّ أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 19]..... 140

﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِئِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف:

33]..... 39

﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، إِنَّ اللَّهَ هُوَ

رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ [الزخرف: 63 - 65]..... 42

### سورة الجاثية

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجاثية: 6]..... 23

### سورة الحجرات

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ [الحجرات:

7]..... 252, 289

﴿وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ

اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9]..... 45, 66

﴿وَمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: 10]..... 45

### سورة ق

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]..... 76

### سورة الذاريات

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: 47]..... 167

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]..... 71, 38

### سورة النجم

﴿قَالَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَنْتَقَى﴾ [النجم: 32]..... 58, 57

### سورة المجادلة

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا

كَانُوا﴾ [المجادلة: 7]..... 76

## سورة الحشر

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7] ..... 74

﴿بِأْسِهِمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾ [الحشر: 14] ..... 62

## سورة الممتحنة

﴿لَنْ نَنْفَعَكَ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الممتحنة: 3] ..... 56

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَمَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8] ..... 282

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا

يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِفْنَ هُنَّ اللَّهُ﴾ [الممتحنة: 12] ..... 251

## سورة المنافقون

﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: 8] ..... 285

## سورة التغابن

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن: 12] ..... 25

## سورة الجن

﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18] ..... 218

## سورة المدثر

﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: 48] ..... 185

## سورة القيامة

﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (14) وَلَوْ أَلْفَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14، 15] ..... 55

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)﴾ [القيامة: 22، 23] ..... 268

## سورة النبأ

﴿لَا يَثْبِرَنَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 23] ..... 185

## سورة الأعلى

﴿سُقِّرْتُكَ فَلَا تَنْسَى (6) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: 6، 7] ..... 199

## سورة البينة

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 6] .....192

### سورة الزلزلة

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7] ..... 176, 185, 189

### سورة الإخلاص

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَأَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾ [الإخلاص: 1 - 4] ...158

﴿وَأَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4] ..... 139, 160, 161

فهرس الأحاديث النبوية:

- 85 ... «وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهٗ رَسُولُ اللَّهِ» .....
- 83 ... «ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعَدٍ فَطَطِّطِ أَعْوَرَ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ، فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقِيلَ: الْمَسِيحُ الدَّجَالُ» ...
- 186... «...فَيَخْرُجُونَ قَدْ امْتَحَشُوا...» .....
- «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، يَقُولُ اللَّهُ: مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ، فَيَخْرُجُونَ قَدْ امْتَحَشُوا وَعَادُوا حُمَمًا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ فِي حِمِيلِ السَّيْلِ».....177
- 106... «إِذَا رَوَى عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ وَإِلَّا ذَرُوهُ».....
- 66 ... «أَذْهَبُوا بِنَا نُصَلِّحْ بَيْنَهُمْ» .....
- «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتْلْتُهُ؟» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ: «أَفَلَا شَقِمْتَ عَن قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟».....65
- «أَلَا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بِلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ». قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ - ثَلَاثًا - وَبَلَّغْتُمْ، أَوْ وَجَّحْتُمْ، انظُرُوا، لَا تَرَجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ».....62
- «أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً». فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ...».....106
- «أَلَا وَإِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَحَدُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ عَظِيمٌ، هُوَ حَبْلُ اللَّهِ، مَنِ اتَّبَعَهُ كَانَ عَلَى الْهُدَى، وَمَنْ تَرَكَهُ كَانَ عَلَى ضَلَالَةٍ».....64
- «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ».....83
- «إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ».....64
- «إِنَّكُمْ سَتَحْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَيِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي».....106، 73
- «إِنَّهَا تَكُونُ بَعْدِي رِوَاةٌ يَزُودُونَ عَنِّي الْحَدِيثَ، فَأَعْرَضُوا حَدِيثَهُمْ عَلَى الْقُرْآنِ فَمَا وَافَقَ الْقُرْآنَ فَحَدُّوا بِهِ، وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ».....106
- «إِنِّي أَدَخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ».....188
- «بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا».....62
- «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ».....117، 165



- «دَعُونِي مَا تَرَكْتُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسْوَائِهِمْ وَاجْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَبِئُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» ..... 64
- «سُئِلَتِ الْيَهُودُ عَنْ مُوسَى فَأَكْثَرُوا وَزَادُوا، وَنَقَصُوا حَتَّى كَفَرُوا، وَسُئِلَتِ النَّصَارَى، عَنْ عِيسَى فَأَكْثَرُوا فِيهِ وَزَادُوا، وَنَقَصُوا حَتَّى كَفَرُوا، وَإِنَّهُ سَيَفْشُوا، عَنِّي أَحَادِيثُ فَمَا أَنَاكُمْ مِنْ حَدِيثِي فَافْرَعُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَاعْتَبِرُوهُ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» ..... 106
- «لَا أَلْفِينَ أَحَدَكُمْ مَتَّكِمًا عَلَى أَرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ أَمْرٌ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَذْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَا» ..... 73
- «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفْرًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ» ..... 62، 66
- «لَا تَزَالُ الْمَغْفِرَةُ حُلًّا مَا لَمْ يَقَعْ الْحِجَابُ»، قيل: يا نبي الله وما الحجاب؟ قال: «الشِّرْكُ بِهِ»، قال: «فَمَا مِنْ نَفْسٍ تَلْقَاهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ إِلَّا حَلَّتْ لَهَا الْمَغْفِرَةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ شَاءَ عَفَّرَ لَهَا، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهَا» ثم قال: لا أعلم إلا أن نبي الله ﷺ قرأ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] ..... 190
- «لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ» ..... 56
- «لَا يَزِينِي الرَّأْيِي حِينَ يَزِينِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرِبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرِبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نُهْبَةً، يَرْفَعُ النَّاسَ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارُهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ» ..... 184
- «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ صَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ» ..... 62
- «لِلْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ بِالْمَعْرُوفِ، يُسَلِّمُ عَلَيْهِ إِذَا لَقِيَهُ، وَيُجِيبُهُ إِذَا دَعَاهُ، وَيُسَمِّتُهُ إِذَا عَطَسَ، وَيَعُوذُهُ إِذَا مَرَضَ، وَيَتَّبِعُ جَنَازَتَهُ إِذَا مَاتَ، وَيُجِبُّ لَهُ مَا يُجِبُّ لِنَفْسِهِ» ..... 252
- «لِيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوُ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عِلَابِيَّةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي» ..... 50
- «مَا لَكُمْ تَضَرِّبُونَ كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؟ بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ» ..... 65
- «مَنْ افْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِبَيْمِينِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» ..... 191
- «مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سِنًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا» ..... 77
- «مَنْ قَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ» ..... 59

- 97 ..... «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ»
- 183..... «مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَابًا فَهُوَ مُنْجَرُهُ لَهُ، وَمَنْ وَعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَابًا فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ»
- «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمًّا وَلَا غَائِبًا إِنَّ الَّذِي تَدْعُونَهُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَعْنَاقِكُمْ رَبُّكُمْ» ثم قال ﷺ: «يَا أَبَا مُوسَى هَلْ أَذْلُكَ عَلَى كَنْزٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ؟» قال: قلت: وما هو يا رسول الله؟ قال: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» ..... 76
- «يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ، يَا أُمَّمُ الرُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، اشْتَرِيَا أَنْفُسَكُمَا مِنَ اللَّهِ لَا أَمَلِكُ لَكُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلَانِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمَا» .. 65
- «يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةُ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا أَمَلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ» ..... 56
- 125..... «إِنَّ الْحَدِيثَ سَيْشَفُو عَنِي فَمَا أَتَاكُمْ عَنِي يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِي وَمَا أَتَاكُمْ عَنِي يَخَالَفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِي»
- حَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خُطُوطًا عَن يَمِينِهِ وَعَن شِمَالِهِ وَقَالَ: «هَذِهِ سُبُلٌ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو لَهُ»، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153] ..... 65
- «لَا يَعْتَقِدُ قَلْبُ مُسْلِمٍ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ، إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ» قَالَ: قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَ: «إِحْلَاصُ الْعَمَلِ، وَالنَّصِيحَةُ لِرُؤَاةِ الْأَمْرِ، وَلِزُومِ الْجُمَاعَةِ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مَنْ وَرَاءَهُمْ» ..... 18
- 16 ..... «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْوَحْدَةِ مَا أَعْلَمُ، مَا سَارَ رَاكِبٌ بِلَيْلٍ وَحْدَهُ»

فهرس الأعلام:

- 346..... أبو علي الحسن بن علي إسحاق الطوسي
- 96 ..... ابن أبي الدم إبراهيم بن عبد الله
- 191..... ابن أبي زمنين محمد بن عبد الله المري
- 80 ..... ابن أبي نيهان الخروصي ناصر بن جاعد
- 250..... ابن الصغير المالكي
- 25 ..... ابن النجار أبو البقاء محمد بن أحمد
- 54 ..... ابن تومرت محمد
- 238..... ابن حبيب أبو مروان عبد الملك السلمي
- 175..... ابن عباد محمد بن محمود الأصفهاني
- 319..... ابن ناجي أبو القاسم بن عيسى القيرواني
- 308..... أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي
- 301..... أبو حاتم يوسف بن محمد
- 247..... أبو حمزة المختار بن عوف الشاري السلمي
- 322..... أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي
- 246..... أبو سفيان محبوب بن الرحيل
- 84 ..... أبو صفرة عبد الملك
- 316..... أبو عبد الله محمد بن بكير بن بكر الفرستائي
- 313..... أبو علي حسن بن محمد بن عمران النفطي
- 74 ..... أبو غانم بشر الخرساني
- 319..... أبو مُحَمَّد عبد الله بن أبي القاسم البرادي
- 346..... أبو منصور عبد الملك بن محمد بن يوسف البغدادي
- 216..... أبو نيهان جاعد بن خميس الخروصي
- 313..... أبو يحيى زكرياء بن صالح اليراسني
- 214..... أحمد النهاوندي
- 238..... إسماعيل بن إسحاق الجهضمي
- 253..... اطفيش أبو إسحاق إبراهيم بن احمد

32	اطفيش احمد بن يوسف
85	البيسوي أبو الحسن علي بن محمد
59	التميني عبد العزيز بن إبراهيم
25	الجابري محمد عابد
96	الحازمي أبو بكر محمد بن موسى
247	الخليلي سعيد بن خلفان
59	السالمي عبد الله بن حميد
208	السعدي عبد الرحمن بن ناصر
151	البيشماني أبو جعفر محمد بن أحمد
99	السندي محمد بن صادق
85	السوفي أبو عمرو عثمان بن خليفة
76	الشماعي أحمد بن سعيد
224	الصابوني أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن لأبي عثمان الصابوني
53	الصعيدي عبد المتعال بن عبد الوهاب
54	الصنعاني محمد بن إسماعيل
114	العنبري عبيد الله بن الحسن
194	العززي طلق بن حبيب
88	العوتي أبو المنذر سلمة بن مسلم
107	الغماري أحمد بن محمد بن الصديق
222	القنوجي محمد صديق خان بن حسن
98	الكتاني محمد بن جعفر
162	الكدمي أبو سعيد محمد بن سعيد
52	الكوثري محمد زاهد بن الحسن
187	اللالكائي هبة الله بن الحسن
309	المنصور بن الناصر الحمادي
336	المولود بن الموهوب
206	الهروي عبد الله بن محمد
19	الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم

180.....	الوسيانى أبو خزر يغلا بن أيوب.....
332.....	بكير العنق.....
248.....	سالم بن ذكوان الهلالي.....
239.....	صبيغ.....
332.....	عباس بن حمانة.....
399.....	عبد الرحمان بن رستم.....
333.....	عبد الرحمن بكلي.....
228.....	عبد الرحمن بن مهدي.....
281.....	عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري.....
336.....	عبد القادر المجاوي.....
47.....	عبد الله بن إباح.....
242.....	عبد الله بن وهب الراسبي.....
47.....	عبد الملك بن مروان.....
217.....	عثمان بن عبد الله النجدي ابن بشر.....
281.....	علي بن مخلوف النويري أبو الحسن.....
215.....	عمر بن إبراهيم الهروي.....
17.....	قيس بن الملوح.....
333.....	محمد السعيد الزاهري.....
336.....	محمد الطاهر بن اعماره شوشان.....
53.....	محمد عمارة.....
79.....	ملا خسرو محمد بن فرامرز.....
246.....	هارون بن اليمان.....
104.....	ولي الله الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم.....
313.....	يخلف بن يخلف النفوسي.....
194.....	يزيد بن صهيب الفقير.....
311.....	يوسف بن تاشفين.....
256.....	يوسف بن محمد المصعبي أبو يعقوب.....

فهرس المصادر والمراجع

باللغة العربية:

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

❖ التفسير:

2. ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984م.

3. ابن عطية عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.

4. ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

5. اطفيش محمد بن يوسف، هيميان الزاد إلى دار المعاد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، ج13 1986م / ج5 1991م.

6. اطفيش محمد بن يوسف، تيسير التفسير، تح: إبراهيم طلاي، دن، دط، 2000م.

7. الخليلي أحمد بن حمد، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، 1986م. والجزء الخاص، ط1، 2004م.

8. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999م.

9. رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د م ن، دط، 1990م.

10. الزحيلي وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1997م.

11. الزمخشري أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1986م.

12. السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، السعودية، ط1، 1997م.

13. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، دط، دت.

14. الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1994م.
15. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 2000م.
16. العثيمين محمد بن صالح، تفسير العثيمين 'الفاحة والبقرة'، دار ابن الجوزي، د م ن، ط1، 2002م.
17. القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وأبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
18. محمد بن عبد الوهاب، تفسير آيات من القرآن الكريم، تح: محمد بلتاجي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، دط، دت.
19. المراغي أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، دط، دت.

## ❖ الحديث (متون، شروح، تخريج، الجرح والتعديل، المصطلح،

### دراسات):

20. ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تح: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، دط، 1986م.
21. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 1977م.
22. ابن حبان محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988م.
23. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، دن، دط، دت.
24. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، النكت على كتاب ابن الصلاح، تح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، السعودية، ط1، 1984م.
25. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت.
26. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، دط،

- 1960م.
27. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، دن، ط1، 2002م.
28. ابن دقيق العيد أبو الفتح محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، دم ن، ط1، 2005م.
29. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دط، 1968م.
30. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1994م.
31. ابن عبد البر، الاستذكار، تح: سالم محمد عطاء ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
32. ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي 'مؤسسة الإشراف'، دم ن، ط2، 1999م.
33. ابن قيم الجوزية، عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1968م.
34. ابن قيم الجوزية، عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1968م.
35. أبو ستة محمد بن عمرو السديكشي، حاشية على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، تح: إبراهيم محمد طلاي، دار البعث، قسنطينة (الجزائر)، دط، 1994م.
36. أبو يعلى أحمد بن علي، المسند، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون، دمشق، ط1، 1984م.
37. الآجري أبو بكر محمد بن الحسين، الشريعة، تح: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، السعودية، ط2، 1999م.
38. أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، دم ن، ط1، 2001م.
39. الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها،



- مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2002م.
40. الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، دار المعارف، السعودية، ط1، 1992م.
41. الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1914م.
42. البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د م ن، ط1، 2001م.
43. البرهاري الحسن بن علي، شرح السنة، تح: أبي ياسر خالد الراددي، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط1، 1993م.
44. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
45. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تح: عبد المعطى قلجى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
46. الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخران، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975م.
47. الحازمي أبو بكر محمد بن موسى، شروط الأئمة الخمسة، تح: محمد زاهد الكوثري، القدسي، دمشق، دط، 1927م.
48. الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
49. الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، تح: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1977م.
50. الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر، السنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004م.
51. الدارمي عبد الله بن عبد الرحمان، سنن الدارمي، تح: مرزوق بن هياس آل مرزوق الزهراني، دن، ط1، 2015م.
52. الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، دت.

53. الزبيدي أبو الفيض محمد مرتضى، لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
54. السابعي ناصر بن سليمان، الخوارج والحقيقة الغائبة، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1، 1999م.
55. السالمي عبد الله بن حميد، شرح الجامع الصحيح، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، سلطنة عمان، ط10، 2004م.
56. السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، تح: كيلاني محمد خليفة، مؤسسة قرطبة، د م ن، دط، دت.
57. السخاوي محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985م.
58. السخاوي محمد بن عبد الرحمن، التوضيح الأجر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، تح: عبد الله بن محمد عبد الرحيم، مكتبة أضواء السلف، ط1، 1998م.
59. السقاف حسن بن علي، تنبيه الحذاق إلى بطلان حديث الافتراق، دن، دط، دت. (كتاب إلكتروني متوفر بموقعه [www.hasan-alsaqqaf.tripod.com](http://www.hasan-alsaqqaf.tripod.com))
60. السلفي أبو طاهر أحمد بن محمد، الطيوريات، تح: دسمان يحيى معالي وعباس صخر الحسن، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 2004م.
61. السندي محمد بن صادق، بهجة النظر 'شرح نخبة الفكر'، مخطوط، جامعة الرياض، السعودية.
62. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، د م ن، دط، دت.
63. الشوكاني محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، لبنان، دط، دت.
64. صبحي إبراهيم الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1974م.
65. الصنعاني محمد بن إسماعيل، حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تح: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1994م.
66. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن

- تيمية، القاهرة، ط2، دت.
67. عبد الله بن يوسف الجديع، أضواء على حديث الافتراق، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1998م.
68. العدوي خميس بن راشد، رواية الفرقة الناجية المنطق والتحليل، مكتبة الغبراء، سلطنة عمان، ط1، 2009م.
69. العراقي زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن الكتيبي صاحب المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1969م.
70. العراقي زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، شرح التبصرة والتذكرة 'ألفية العراقي'، تح: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.
71. الغماري أحمد بن الصديق، المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير، دار الرائد العربي، بيروت، دط، 1982م.
72. القنوبي سعيد بن مبروك، السيف الحاد في الرد على من أخذ بحديث الآحاد في مسائل الاعتقاد، مطابع النهضة، د م ن، ط3، 1997م.
73. الكتاني محمد بن جعفر، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تح: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، ط2، دت.
74. مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت.
75. النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، التقريب والتيسير، تح: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985م.
76. النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972م.
77. الهيثمي علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، دط، 1992م.

### ❖ العقيدة والكلام والمنطق:

78. ابن أبي العز الحنفي محمد بن علاء الدين، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء وتخرج: ناصر الدين الألباني، دار السلام، د م ن، ط1، 2005م.

79. ابن أبي زمنين محمد بن عبد الله، أصول السنة ومعه رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تح: عبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط1، 1995م.
80. ابن أبي زيد القيرواني أبو محمد عبد الله، عقيدة السلف - مقدمة ابن أبي زيد القيرواني لكتابه الرسالة، تح: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، السعودية، دط، دت.
81. ابن أبي شريف محمد بن محمد كمال الدين المقدسي، المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، د م ن، ط1، 1899م.
82. ابن الموصلي محمد بن محمد، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2001م.
83. ابن الوزير محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994م.
84. ابن الوزير محمد بن إبراهيم، إثثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.
85. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الاستغاثة في الرد على البكري، تح: عبد الله السهلي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 2005م.
86. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1983م.
87. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الإيمان، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الأردن، ط5، 1996م.
88. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.
89. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تح: محمد بن عبد الله السمهري، دار بلنسية، الرياض، ط1، 1995م.
90. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1978م.
91. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الصفدية، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط2، 1985م.
92. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، العقيدة الواسطية، تح: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف،

- السعودية، ط2، 1999م.
93. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الفتوى الحموية الكبرى، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعی، الرياض، ط2، 2004م.
94. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، بیان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط1، 2005م.
95. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط2، 1991م.
96. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1986م.
97. ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن وآخران، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999م.
98. ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، تح: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان، مكتبة الرشد، السعودية، ط5، 1994م.
99. ابن فورك محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م.
100. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تح: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط1، 1988م.
101. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، السعودية، ط1، 1988م.
102. ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، لبنان، دط، 1978م.
103. ابن قيم الجوزية، متن القصيدة النونية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1996م.
104. أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، مكتبة الكليات الأزهرية، دم ن، ط2، 1978م.
105. أبو حنيفة النعمان، العالم والمتعلم، تح: محمد زاهد الكوثري، دن، دط، 1949م.
106. أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب، الموجز، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ط1،

1990م.

107. الأسفراييني أبو المظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، دط، دت.
108. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عباس صباغ، دار النفائس، د م ن، ط 1، 1994م.
109. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: حموده غرابه، دن، دط، دت.
110. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، رسالة إلى أهل الثغر، تح: عبد الله شاكر الجنيد، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، دط، 1992م.
111. الأصبهاني أبو القاسم إسماعيل بن محمد، الحجّة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تح: محمد بن ربيع المدخلي، دار الراجعية، السعودية، ط 2، 1999م.
112. اطفيش محمد بن يوسف، شرح عقيدة التوحيد، تح: وينتن مصطفى، جمعية التراث، القرارة (غرداية)، ط 1، 2001م.
113. آل الشيخ عبد اللطيف، منهاج التأسيس والتقدّيس في كشف شبهات داود بن جرجيس، دار الهداية، د م ن، دط، دت.
114. الألباني محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، موسوعة الألباني في العقيدة، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن، ط 1، 2010م.
115. الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط 2، 2004م.
116. الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تح: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1993م.
117. الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، دت.
118. الإيجي عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، ط 1، 1997م.

119. الباجوري إبراهيم بن محمد، تحفة المرید علی جوهرة التوحيد، تح: علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام، د م ن، ط 1، 2002م.
120. الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، د م ن، ط 2، 2000م.
121. الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط 1، 1987م.
122. البغدادی أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، مدرسة الإلهيات - دار الفنون التركية-، تركيا، ط 1، 1928م.
123. البوسعيدي سليمان بن بلعرب، زاد المسافر في الرد على من جاء يناظر، تح: مبارك بن عبد الله الراشدي، دن، ط 1، 1997م.
124. البوطي محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 8، 2003م.
125. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تح: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، السعودية، ط 1، 1993م.
126. التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط 1، 1981م.
127. الثميني عبد العزيز بن إبراهيم، معالم الدين، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م.
128. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دار السعادة، مصر، دط، 1950م.
129. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح: محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، بيروت، دط، دت.
130. الخلف سعود بن عبد العزيز، أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة، دن، دط، 1999م.
131. الخليلي أحمد بن حمد، الحجج المقنعة في نفي رؤية الله تعالى، الدار العمانية، سلطنة عمان، ط 1،

- 2002م.
132. الخليلي أحمد بن حمد، الحق الدماغ، دن، ط1، 1989م.
133. الخليلي أحمد بن حمد، برهان الحق، الكلمة الطيبة، سلطنة عمان، ط1، 2016م.
134. الخليلي سعيد بن خلفان، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان، تح: حارث البطاشي، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي، سلطنة عمان، ط1، 2010م.
135. الدارمي عثمان بن سعيد، الرد على الجهمية، تح: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ط2، 1995م.
136. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، أساس التقديس في علم الكلام، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1995م.
137. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط، دت.
138. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، معالم أصول الدين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، دط، دت.
139. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، نهایة العقول في دراية الأصول، تح: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، ط1، 2015م.
140. السالمي عبد الله بن حميد، بهجة الأنوار، تح: اللجنة العلمية بموقع بصيرة [www.baseera.net](http://www.baseera.net)، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط1، 2016م.
141. السالمي عبد الله بن حميد، كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة، منشورات موقع بصيرة الإلكتروني [baseera.net](http://baseera.net)، ط1، 2014م.
142. السالمي عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تح: عبد المنعم العاني، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط2، 2003م.
143. السعدي عبد الرحمن بن ناصر، توضيح الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، عناية وتنسيق وتعليق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، السعودية، ط1، 2000م.
144. سعيد عبد اللطيف فودة، الكاشف الصغير، دار الرازي، الأردن، ط1، 2000م.
145. السنوسي محمد بن يوسف، شرح السنوسية الكبرى، تح: أبو أحمد بلکرد بوكعبر، دار البصائر،



- الجزائر، دط، 2011م.
146. السوفي عثمان بن خليفة، السؤالات، مخطوط.
147. الصابوني أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تح: محمد بن شمس الدين. (كتاب إلكتروني)
148. صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين 'الأشاعرة'، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م.
149. الصنعاني الأمير محمد بن إسماعيل، رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، د م ن، ط1، 1985م.
150. عثمان الأصم، كتاب النور، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1948م.
151. العثيمين محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية - الدرّة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية-، دار الوطن، الرياض، ط1، 2005م.
152. العثيمين محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط6، 2000م.
153. العدوي خميس بن راشد، المنهج العقدي الإباضي، مكتبة الغبراء، سلطنة عمان، ط1، 2005م.
154. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.
155. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تح: محمود بيجو، دار البيروتي، د م ن، ط1، 1993م.
156. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1985م.
157. الفوزان صالح بن فوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، دار ابن الجوزي، د م ن، ط4، 1999م.
158. الكوثري محمد زاهد بن الحسن، مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية، مصر، دط، دت.
159. اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط8، 2003م.

160. الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد، التوحيد، تح: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، دط، دت.
161. المرضي الغامدي خالد بن علي، شرح نواقض الإسلام، دن، ط1، 2015م.
162. المزاتي سليمان بن يخلف، التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها، تح: حمزة بومعقل، دار الخلدونية، القبة (الجزائر)، ط1، 2017م.
163. المساكني عمرو بن فتح، أصول الدينونة الصافية، تح: أحمد كروم، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1999م.
164. الملشوطي تبغورين بن عيسى، أصول الدين، تح: ونيس الطاهر عامر، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1، 2005م.
165. ناصر العقل، الجهمية والمعتزلة، دار الوطن، الرياض، ط1، 2000م.
166. ناصر عبد الكريم العقل، مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، دار الوطن، د م ن، ط1، 1991م.
167. الهروي أبو إسماعيل عبد الله بن محمد، ذم الكلام وأهله، تح: عبد الله بن محمد الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، دط، دت.
168. الوارجلاني يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تح: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1983م.
169. الوسياني أبو خزر يغلا بن زلتاف، الرد على جميع المخالفين، تح: عمرو خليفة النامي، دن، دط، دت.

### ❖ الفرق:

170. ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت.
171. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، د م ن، ط1، 2005م.
172. البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م.
173. الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي 'من الفتح العربي حتى اليوم'، تر: عبد الرحمان

بدوي، دار ليبيا، بنغازي، دط، 1969م.

### ❖ أصول الفقه:

174. ابن النجار الحنبلي محمد بن أحمد، مختصر التحرير 'شرح الكوكب المنير'، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، د م ن، ط 2، 1997م.
175. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، المسودة في أصول الفقه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د م ن، دط، دت.
176. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، نقد مراتب الإجماع، تح: حسن أحمد إسیر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1998م.
177. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، دت.
178. ابن عباد الأصفهاني محمد بن محمود، الكاشف عن المحصول في علم الأصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م.
179. ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان، د م ن، ط 2، 2002م.
180. الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، دت.
181. الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط 2، 1998م.
182. البرادي أبو القاسم بن إبراهيم، البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق معاني كتاب العدل والإنصاف، مخطوط.
183. التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1996م.
184. الجصاص أحمد بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط 2، 1994م.
185. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.

186. الحكمي حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تح: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ط1، 1990م.
187. الخروصي ناصر بن جاعد، تنوير العقول في علم قواعد الأصول، تح: فهد السعيد وآخرون، ذاكرة عمان، سلطنة عمان، ط1، 2019م.
188. الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، تح: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 2000م.
189. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط3، 1997م.
190. الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د م ن، ط1، 1994م.
191. السالمي عبد الله بن حميد، شرح طلعة الشمس، دن، طبعة مصر، دت.
192. السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
193. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، د م ن، ط1، 1997م.
194. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، دط، 1990م.
195. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1940م.
196. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، جماع العلم، دار الآثار، د م ن، ط1، 2002م.
197. الشثري سعد بن ناصر، القطع والظن عند الأصوليين، دار الحبيب، د م ن، ط1، 1997م.
198. الشماخي أحمد بن سعيد، مختصر العدل والإنصاف، تح: فرقة بحث من طالبات كلية الإصلاح للتربية والعلوم الإسلامية، جمعية الإصلاح، غرداية، دط، 2018م.
199. الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، د م ن، ط1، 1999م.
200. الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن

- التركي، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 1987م.
201. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1998م.
202. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971م.
203. الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، المستصفي، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، د م ن، ط1، 1993م.
204. الكلوزاني محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، تح: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1، 1985م.
205. مصطفى باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1، 2005م.
206. الوارجلاني يوسف بن إبراهيم، العدل والإنصاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م.

### ❖ الفقه:

207. إبراهيم بولرواح، من فقه الإمام جابر بن زيد. (الكتاب عبارة عن بحث غير منشور، موجود بمكتبة الشيخ عمي سعيد في غرداية).
208. ابن أبي زيد القيرواني أبو محمد عبد الله، التّوادر والتّزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأُمّهات، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.
209. ابن بركة عبد الله بن محمد، كتاب الجامع، تح: عيسى بن يحيى الباروني، دن، ط2، 1974م.
210. ابن رشد القرطبي (الجد) محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1988م.
211. ابن رشد القرطبي (الجد) محمد بن أحمد، مسائل أبي الوليد، تح: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993م.
212. ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، مصر، دط، 1968م.
213. ابن مفلح محمد، الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، تح: عبد الله

- التركي، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط 1، 2003م.
214. أبو سعيد محمد الكدومي، المعتمر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م.
215. أبو غانم بشر الخرساني، مدونة أبي غانم الخرساني، تح: يحي النبهاني وإبراهيم لعساكر، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط 1، 2006م.
216. اطفيش محمد بن يوسف، الجامع الصغير، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م.
217. اطفيش محمد بن يوسف، الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص، تح: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، دط، دت.
218. اطفيش محمد بن يوسف، شامل الأصل والفرع، دن، طبعة مصر، 1930م.
219. اطفيش محمد بن يوسف، شرح النيل وشفاء العليل، دار الفتح، بيروت، ط 2، 1972م.
220. اطفيش محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، بيروت، ط 2، 1972م.
221. البوسعيدي مهنا بن خلفان، لباب الآثار، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م.
222. الجيطالي إسماعيل بن موسى، قواعد الإسلام، تح: بكلي عبد الرحمن، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط 4، 2001م.
223. حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، دن، دط، دت. (كتاب إلكتروني متوفر بموقع المؤلف [www.hobbollah.com](http://www.hobbollah.com))
224. السالمي عبد الله بن حميد، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، سلطنة عمان، ط 14، 2006م.
225. السالمي عبد الله بن حميد، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تح: محمد محمود إسماعيل، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط 1، 1984م.
226. السعدي جميل بن خميس، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1983م.
227. السعدي عبد الرحمن بن ناصر، الإرشاد في معرفة الأحكام، مكتبة المعارف، الرياض، دط، 1980م.

228. الشقصي خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تح: سالم الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط2، 1993م.
229. الشماخي عامر بن علي، كتاب الإيضاح، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط5، 2004م.
230. الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1993م.
231. العثيمين محمد بن صالح، الشرح الصوتي لزاد المستنقع. (الكتاب موجود بالمكتبة الشاملة الرقمية، ومصدر النص - كما أشارت إدارة المكتبة- أنه "تطبيق مجاني للأجهزة الذكية برعاية مؤسسة وقف فهد بن عبد العزيز السعيد وإخوانه، وكروسي الشيخ ابن عثيمين للدراسات الشرعية، وقد التزموا فيه بالتفريغ الحرفي لكامل الشرح").
232. العدوي علي بن أحمد، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، دط، 1994م.
233. العمراني يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تح: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م.
234. العوتي سلمة بن مسلم، كتاب الضياء، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1991م.
235. الفوزان صالح بن فوزان، الملخص الفقهي، دار العاصمة، السعودية، ط1، 2003م.
236. القنوجي محمد صديق خان، الروضة الندية 'معها التعليقات الرضية للألباني'، تح: علي بن حسن الأثري، دار ابن القيم، الرياض، ط1، 2003م.
237. الكدومي أبو سعيد محمد بن سعيد، المعتبر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م.
238. الكندي محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1984م.
239. مجموعة مؤلفين، الدرر السنية في الكتب النجدية، تح: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، دن، ط6، 1996م.
240. المرادوي علي بن حسين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تح: عبد الله التركي وعبد الفتاح

- محمد الحلو، دار هجر، القاهرة، ط1، 1995م.
241. النفراوي أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، د م ن، دط، 1995م.
242. النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، المجموع 'شرح المذهب'، دار الفكر، د م ن، دط، دت.
243. النووي أبو زكرياء يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م.
244. ولي الله الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تح: السيد سابق، دار الجيل، لبنان، ط1، 2005م.

### ❖ علوم القرآن:

245. الجصاص أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، 1985م.

### ❖ التزكية:

246. ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تلبيس إبليس، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م.
247. ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، صيد الخاطر، دار القلم، دمشق، ط1، 2004م.
248. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1966م.
249. الجيطالي إسماعيل بن موسى، قناطر الخيرات، تح: سيد كسروي حسن وخلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001م.
250. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

### ❖ السياسة الشرعية:

251. ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، د م ن، ط1، 1986م.
252. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 2007م.



253. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، تح: عبد العظيم الديب، مكتبة الحرمين، د م ن، ط2، 1981م.

254. الماوردي أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، دط، دت.

### ❖ الفتاوى:

255. أبابطين عبد الله بن عبد الرحمن، رسائل وفتاوى، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1991م.

256. ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، فتاوى نور على الدرب، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط1، 2007م.

257. ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، مجموع فتاوى ابن باز، جمع وطباعة: محمد بن سعد الشويعر، دن، دط، دت.

258. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، د م ن، ط1، 1987م.

259. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، دط، 1995م.

260. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الرسائل والمسائل، تع: رشيد رضا، لجنة التراث العربي، د م ن، دط، دت.

261. ابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد، الفتاوى الحديثية، دار الفكر، د م ن، دط، دت.

262. اطفيش محمد بن يوسف، كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، تح: محمد علي الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دط، 1986م.

263. البعلي محمد بدر الدين، مختصر الفتاوى المصرية، تح: عبد المجيد سليم ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، د م ن، دط، دت.

264. الخليلي أحمد بن حمد، فتاوى العقيدة، الأجيال، سلطنة عمان، دط، 2013م.

265. السالمي عبد الله بن حميد، جوابات الإمام السالمي، دن، ط2، 1999م.

266. السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف، دط، دت.

267. عادل بن سعد، فتاوى الألباني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2011م.

268. العثيمين محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، دط، 1992م.

269. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى -، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، دط، دت.
270. محمد بن عبد الوهاب، فتاوى ومسائل، تح: محمد الأطرم ومحمد الدويش، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، دط، دت.
271. المزاقي يوسف بن خلفون، أجوبة ابن خلفون، تح: عمرو خليفة النامي، دار الفتح، بيروت، ط1، 1974م.
272. الونشريسسي أحمد بن يحيى، المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، دت.

### ❖ التاريخ:

273. إبراهيم بن صالح بابا حمو إبراهيم بن صالح أعزام، غصن البان في تاريخ وارجلان، تح: إبراهيم بحاز وسليمان بومعقل، دن، ط1، 2013م.
274. ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستمين، تح: محمد ناصر، إبراهيم بحاز، دن، دط، 1985م.
275. ابن أئبك الدواداري أبو بكر بن عبد الله، كنز الدرر وجامع الغرر، تح: هانس زوبرت روبرت وعيسى البابي الحلبي، دن، دط، 1960م.
276. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط3، 2006م.
277. ابن عذاري أحمد بن محمد، البيان المُعَرَّبُ في أخبار الأندلس والمغرب، تح: ج. س كولان وإليني بروفنسال، دار الثقافة، لبنان، دط، دت.
278. ابن كثير إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، د م ن، ط1، 1988م.
279. ابن ناجي أبو الفضل قاسم بن عيسى، معالم الإيمان، دن، دط، 1902م.
280. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م.
281. أبو بكر صالح عبد الله، القرارة من التأسيس إلى دخول الاستعمار الفرنسي (1631م، 1882م)، جمعية التراث، القرارة (غرداية)، ط1، 2012م.

282. بحاز إبراهيم، الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، منشورات ألفا، الجزائر، ط3، 2010م.
283. بفاير سيمون، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تعريب: أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1974م.
284. بن يوسف سليمان داود، حلقات من تاريخ المغرب الإسلامي، دن، دط، 1993م.
285. بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م.
286. بورويبة رشيد، ابن تومرت، تر: عبد الحميد حاجيات، دار كنوز، ط1، 2011م.
287. بورويبة رشيد، الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية والمركز الوطني للدراسات التاريخية، دط، 1977م.
288. بوعزيز يحيى، الموجز في تاريخ الجزائر، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م.
289. جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1984م.
290. الجيلالي عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، دن، ط3، 1971م.
291. الحاج سعيد يوسف، تاريخ الإباضية بالمغرب الإسلامي 'من القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري'، دن، دط، 2016م.
292. الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، دن، ط4، 2017م.
293. حركات إبراهيم، المغرب عبر العصور، دن، ط1، 1965م.
294. حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، العصر الحديث، لبنان، ط1، 1992م.
295. خوجة حمدان بن عثمان، المرأة، تر وَنَح: محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية، الجزائر، دط، 1975م.
296. دبوز محمد بن علي، تاريخ المغرب الكبير، عالم المعرفة، ط1، 2013م.
297. دبوز محمد بن علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، الجزائر، ط1، 2013م.
298. روبر بارنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، تر: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط1، 1988م.

299. السالمي عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، 1997م.
300. صالح باجيّه، الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، دار بوسلامة، تونس، ط1، دت.
301. الصلابي علي محمد، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي، دار المعرفة، لبنان، ط1، 2005م.
302. الطبري محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، د م ن، دط، 1979م.
303. عبد العزيز المجذوب، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزييرية، الدار التونسية، د م ن، دط، 1975م.
304. عزوي محمد الطاهر، تاريخ الأوراس، دن، دط، دت.
305. علي يحي معمر، الإباضية في الجزائر، تص: أوبكه أحمد عمر، دن، دط، 1986م.
306. علي يحي معمر، الإباضية في موكب التاريخ -تونس-، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1966م.
307. عياض بن موسى اليحصبي، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تح: محمد الطالبي، الجامعة التونسية، د م ن، دط، 1968م.
308. فركوس صالح، المختصر في تاريخ الجزائر، دار العلوم، عنابة، دط، 2002م.
309. القاسمي محمد جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط1، 1979م.
310. محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، المغرب، ط2، 1985م.
311. المدني أحمد توفيق، الجزائر، دن، دط، 1931م.
312. مزهودي مسعود، الإباضية في المغرب الأوسط، جمعية التراث، القرارة -غرداية-، دط، 1996م.
313. مزهودي مسعود، جبل نفوسة في العصر الإسلامي الوسيط، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط1، 2010م.
314. مطياز إبراهيم، تاريخ مزاب، مخطوط.
315. مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب ماضيهِ وحاضرهِ، منشورات ألفا، الجزائر، ط1، 2010م.
316. مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830م، دار الأمة، الجزائر، دط، 2012م.

317. المليي مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1986م.
318. النوري حمو محمد عيسى، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار البعث، قسنطينة، دط، دت.
319. يعقوبي أحمد بن أبي يعقوب، البلدان، دن، ط3، 1957م.

### ❖ اللغة:

320. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د م ن، دط، دت.
321. ابن سيده علي بن إسماعيل، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م.
322. ابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د م ن، دط، 1979م.
323. ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، د م ن، ط3، 1993م.
324. أبو البقاء الكفومي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، دط، 1998م.
325. جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1981م.
326. الحريري قاسم بن علي، درة الغواص في أوهام الخواص، تح: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، د م ن، دط، 1998م.
327. الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1988م.
328. الفيروزآبادي أبو طاهر مجد الدين محمد، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.

### ❖ الأدب:

329. ابن عبد ربه أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1984م.
330. الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين، كتاب الأغاني، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار الثقافة،

بيروت، ط5، 1981م.

### ❖ التراجم والسير والطبقات:

331. إبراهيم بحاز وآخرون، معجم أعلام الإباضية، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م.
332. ابن أبي يعلى أبو الحسين محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.
333. ابن العماد عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1986م.
334. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط2، 1972م.
335. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1908م.
336. ابن كثير إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعيين، تح: أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، د م ن، دط، 1993م.
337. أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى حمدي، ملحق السير، مخطوط، مكتبة مؤسسة عمي سعيد، غرداية.
338. أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تح: إسماعيل العربي، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، دط، 1979م.
339. الداوودي محمد بن علي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
340. الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشايخ، تح: إبراهيم طلاي، دن، دط، دت.
341. الذهبي محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط1، 2003م.
342. الذهبي محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، د م ن، ط3، 1985م.
343. الزركلي خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، د م ن، ط15، 2002م.
344. السخاوي محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، دت.
345. سلطان الشيباني ومحمد صالح ناصر، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق -، دار الغرب

- الإسلامي، د م ن، ط 1، 2006م.
346. الشماخي أحمد بن سعيد، السير، المطبعة البارونية، مصر، طبعة حجرية، 1884م.
347. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط 3، 1983م.
348. علماء وأئمة عمان، السير والجوابات، تح: سيدة إسماعيل كاشف، دار جريدة عمان، سلطنة عمان، ط 2، 1989م.
349. العياشي عبد الله بن محمد، ماء الموائد، دن، طبعة حجرية، 1898م.
350. الغزي تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، د م ن، دط، دت.
351. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1994م.
352. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2003م.

#### ❖ المعاجم:

353. مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط 1، 2008م.

#### ❖ الاجتماع:

354. ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 2، دت.
355. علي ليلة، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع 'آليات التماسك الاجتماعي'، مكتبة الأنجلو المصرية، د م ن، دط، 2015م.
356. القرضاوي يوسف عبد الله، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1993م.
357. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصابور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط 2، 1986م.

#### ❖ كتب عامة:

358. ابن سلام لوأاب اللواتى؁ بءء الإسلام وشرائع الءىن؁ ءح: فىرنز شفارتز؁ وسالم بن يعقوب؁ فرانز شتاىنر؁ فىسبادن ألمانىا؁ ءط؁ 1986م.
359. ابن قىم الجوزىة محمد بن أبى بكر؁ إعلام الموقعىن عن رب العالمىن؁ ءح: محمد عبء السلام إبراهمى؁ ءار الكءب العلمىة؁ بىروت؁ ط1؁ 1991م.
360. ابن قىم الجوزىة محمد بن أبى بكر؁ زاء المعاء فى هءى خىر العباء؁ مؤسسه الرساله؁ بىروت؁ ط27؁ 1994م.
361. أبو زهرة محمد بن أءمء؁ ابن ءىمىة حىاته وعصره آراؤه وفقهه؁ ءار الفكر العربى؁ القاهرة؁ ءط؁ 1991م.
362. أبو يوسف يعقوب الأنصارى؁ الرء على سىر الأوزاعى؁ ءص وءع: أبو الوفا الأفغانى؁ لءنة إءىاء المعارف النعمانىة؁ حىءر آباء (الهنء)؁ ط1؁ ءء.
363. أءمء الخطىب؁ جمعىة العلماء المسلمىن الجزائرىىن وأءرها الإصلاءى؁ المؤسسة الوطنىة للءءاب؁ الجزائر؁ ءط؁ 1985م.
364. الألبانى محمد ناصر الءىن بن الحاج نوح؁ آءاب الزفاف فى السنة المءهرة؁ المءءبة الإسلامىة؁ الأرن؁ ط1؁ 1989م.
365. بابكر عبء الرءمن بن صالح؁ إشكالىة اسءعجال النصر فى الحركاء الإسلامىة المعاصرة وانعكاسه على إءارة الفءن الءاخلىة وعلاجه فى كل من القرآن الكرىم والسىرة النبوىة ءراسه ءالة المءءع الجزائرى؁ قرطبة؁ الجزائر؁ ءط؁ 2017م.
366. بول ءىفىس وجولىان براون؁ الأوءار الفاءقة نظرىة كل شىء؁ ءر: أءهم السمان؁ ءار طلاس؁ ءمشق؁ ط2؁ 1997م.
367. بولطىف لءضر محمد؁ فقهاء المالكىة والءءربة السىاسىة الموحءىة فى الغرب الإسلامى؁ المعهء العالمى للفكر الإسلامى؁ هرءنء؁ ط1؁ 2009م.
368. بىر كوبرلى؁ مءءل إلى: ءراسه الإباضىة وعقىءءها؁ ءر: عمار الجلاصى؁ مءءبة الضامرى؁ سلطنة عمان؁ ط1؁ 2010م.
369. ءركى رابء؁ الشىخ عبء الحمىء ابن باءىس رائء الإصلاء فى الجزائر؁ المؤسسة الوطنىة للءءاب؁ الجزائر؁ ط4؁ 1984م.



370. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، د م ن، ط6، 1993م.
371. الجعبري فرحات بن علي، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، دن، ط1، 1975م.
372. الجليند محمد السيد، عقيدة بلا مذاهب 'الطريق إلى وحدة الأمة'، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2015م.
373. حسين غباش، عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث (1500م-1970م)، دار الجديد، د م ن، ط1، 1997م.
374. حمد السنان وفوزي العنجري، الأشاعرة أهل السنة - شهادات علماء الأمة وأدلتهم-، دار الضياء، دط، دت.
375. خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994م.
376. الخليلي أحمد بن حمد، الاستبداد مظاهره ومواجهته، دن، ط1، 2013م.
377. الخليلي أحمد بن حمد، الحقيقة الدامغة، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 2015م.
378. الريسوني أحمد عبد السلام، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، دار الكلمة، مصر، ط1، 2010م.
379. زهير تغلات، الولاية والبراءة في الفكر الإسلامي تجليات المفهوم في الفكرين الإباضي والشيوعي، الدار التونسية للكتاب، د م ن، ط1، 2018م.
380. السباعي مصطفى بن حسني، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2010م.
381. السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الدرّة المضية في الرد على ابن تيمية، عني بنشرها: القدس، د م ن، دط، 1929م.
382. سعد البريك، الإيجاز في بعض ما اختلف فيه الألباني وابن عثيمين وابن باز، دن، ط1، 2009م.
383. السيادي أحمد بن سعود، الرد على فتوى الشيخ ابن باز، دن، ط1، دت.
384. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، إتمام الدراية لقراء النقاية، تح: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، د م ن، ط1، 1985م.
385. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992م.

386. الشيخ بلحاج نصر الدين، الفتنة وغرداية نزيد اقترابا لنزداد فهما، دن، دط، دت.
387. صدقي محمد بن أيوب، قوارع قرآنية وشواهد تاريخية، دن، دط، 2014م.
388. عبد الحافظ عبد ربه، الإباضية مذهب وسلوك، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، دط، 1986م.
389. العدوي خميس بن راشد، رؤية تاريخية، المكتب الفني للأجيال، سلطنة عمان، ط1، 2003م.
390. علي جمعة، البيان لما يشغل الأذهان، دار المعارف، د م ن، دط، دت.
391. عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983م.
392. العميري سلطان بن عبد الرحمن، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 2010م.
393. العوني الشريف حاتم بن عارف، تكفير أهل الشهادتين موانعه ومناطقته، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط2، 2016م.
394. عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، تح: عبده علي كوشك، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، د م ن، ط1، 2013م.
395. فركوس محمد علي، ضوابط هجر المبتدع، دار الموقع: [www.ferkous.com](http://www.ferkous.com)، دط، 2006م.
396. فركوس محمد علي، منهج أهل السنة والجماعة في الحكم بالتكفير بين الإفراط والتفريط، دار العواصم، الجزائر، ط3، 2013م.
397. القرضاوي يوسف عبد الله، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المدموم، دار الشروق، مصر، ط1، 2001م.
398. القرضاوي يوسف عبد الله، كلمات صريحة في التقريب بين المذاهب أو الفرق الإسلامية، (كتاب إلكتروني متوفر بموقع المؤلف [www.al-qaradawi.net](http://www.al-qaradawi.net))
399. القرضاوي يوسف عبد الله، كيف نتعامل مع التراث والمذهب والاختلاف؟، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت.
400. القنوبي سعيد بن مبروك، الإمام الربيع مكانته ومسنده، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، دط، دت.
401. الكوثري محمد زاهد بن الحسن، تأنيب الخطيب، دن، ط1، 1942م.
402. لؤي صافي، العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د م ن، ط1، 1996م.

403. لؤي صافي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1998م.
404. المحاسبي الحارث بن أسد، فهم القرآن ومعانيه، تح: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978م.
405. محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003م.
406. محمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1968م.
407. محمد المغراوي، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، دت.
408. محمد بوهلال، جدل السياسة والدين والمعرفة، جداول، بيروت، ط1، دت.
409. محمد عزيز بن شمس وعلي بن محمد العمران، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، دار عالم الفوائد، مكة، ط2، 2001م.
410. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، د م ن، ط2، 1997م.
411. محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، دار السلام، د م ن، ط2، 2007م.
412. المدخلي ربيع بن هادي، الباب من مجموع نصائح وتوجيهات الشيخ ربيع للشباب، الميراث النبوي، د م ن، ط2، دت.
413. المدني أحمد توفيق، حياة كفاح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1954م.
414. المرضي الغامدي خالد بن علي، تكفير الأشاعرة، دن، دط، دت.
415. مولود محمول، المرجعية الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة، أوراق ثقافية، جيجل (الجزائر)، ط1، 2015م.
416. ناصر بلحاج بن باحمد، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، جمعية التراث، القرارة (غرداية)، دط، 2018م.
417. ناصر محمد صالح، المطبعة العربية معلم وطني مجهول، مكتبة الريام، الجزائر، دط، 2008م.
418. النامي عمرو بن خليفة، دراسات عن الإباضية، تح: محمد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو، دار الغرب الإسلامي، د م ن، ط1، 2001م.

419. النامي عمرو بن خليفة، ظاهرة النفاق في الموازين الإسلامية، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 2011م.

420. النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط9، دت.

421. الوادعي مقبل بن هادي، الشفاعة، دار الآثار، صنعاء اليمن، ط3، 1999م.

### ❖ الدواوين الشعرية:

422. قيس بن الملوح، ديوان قيس بن الملوح رواية أبي بكر الوالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.

### ❖ الرسائل العلمية:

423. أحمد ذكار، حاضرة وارجلان وعلاقتها التجارية بالسودان الغربي من سنة 1000هـ إلى 1301هـ/1591م إلى 1883م، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية أدرار، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم التاريخ، سنة 2010/2009م.

424. همهامي الهواري، السلفية الوهابية امتداداتها وتياراتها الجزائرية نموذجاً، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة، تخصص الدين والمجتمع، 2014م.

### ❖ المجلات والملتقيات:

425. ابن تاويت محمد، دولة الرستميين، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، دع، 1957م.

426. أبو نصر شخار، جدلية العقل والنقل من منظور قرآني، مجلة جهار للبحوث الإسلامية والإنسانية المتقدمة، مؤسسة DSR، عدد4، 2012م.

427. الأزهر لعبيدي، جرائم التمييز وخطاب الكراهية في التشريع الجزائري 'قراءة في القانون رقم 05/20 المتعلق بالوقاية من التمييز وخطاب الكراهية ومكافحتها على ضوء الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان'، المجلة الدولية للبحوث القانونية، عدد01، ماي 2020م.

428. إسماعيل شماخي موسى وجمال معتوق، آليات تحقيق التماسك الاجتماعي رؤية أنثروبولوجية دينية، مجلة أنثروبولوجيا، مركز فاعلون، عدد5، الجزائر، 2017م.

429. بحاز إبراهيم، صور من الإباضية في عهد الموحدين، عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة الموحدية (ملتقى دراسي)، جمعية الموحدية، دار السبيل، دط، 2011م.

430. جدي عبد القادر، كلمة مدير الملتقى، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، عدد36، دت.
431. جيدل عمار، الوحدة الإسلامية بين الوحدة النظرية وصعوبات التطبيق، التفاهم بين المذاهب الإسلامية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (ملتقى دولي)، 27 مارس 2002م، الجزائر.
432. حمودي مخلوف، مفهوم الذرة بين نظرية الجواهر الفرد ونظرية الأوتار الفائقة، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة الجزائر، عدد3، دت.
433. الصعيدي عبد المتعال، التقريب بين المذاهب الإسلامية وعلم التوحيد، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد2، 1991م.
434. عبد الصبور شاهين، حول كلمة 'عقيدة'، مجلة مجمع اللغة العربية، دع، القاهرة، دت.
435. عبد القادر عثمان محمد جاد الرب، حركات المقاومة للدولة الموحدية حركة بني غانية نموذجاً، مجلة دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية IUA، عدد21، جوان 1999م.
436. عبد الكرم خيطان حسن الياسري، بنو غانية مصدر قلق كبير للموحدين، مجلة جامعة كربلاء، كلية التربية، جامعة كربلاء، عدد13، ديسمبر 2005م.
437. عثمان واجعوط، حديث الافتراق وموقف العلماء منه، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين - مولود قاسم نايت بلقاسم -، عدد5، الجزائر، جوان 1996م.
438. العدوي خميس بن راشد، قراءة في رسالة سالم بن ذكوان، التفاهم بين المذاهب الإسلامية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (ملتقى دولي)، 27 مارس 2002م، الجزائر.
439. مسعود بن موسى فلوسي، المذهب المالكي والسلطات المتعاقبة في الجزائر، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة، عدد1، دت.
440. محمد بن مبخوت، النصيحة لإثبات أن كلمة العقيدة عربية فصيحة، مجلة اللغة العربية، عدد41، 2018م.
441. ناصر بلحاج، علاقة إباضية وادي مزاب بالعثمانيين في إيالة الجزائر من خلال رسالة الشيخ أبي مهدي عيسى إلى يحي آغا، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، عدد47، أكتوبر 2013م.
442. وداد القاضي، ابن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية، مجلة الأصالة، عدد45، مطبعة البعث، قسنطينة، 1977م.

443. وينتن مصطفى بن ناصر، توحيد الأصول العقدية ودوره في تحقيق وحدة الأمة، مجلة أصول الشريعة للأبحاث التخصصية، المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات، عدد3، كوالالمبور ماليزيا، 2016 /7/15.

❖ الجرائد:

444. ابن باديس عبد الحميد، نهضة جزائرية بالحاضرة التونسية، جريدة الصِّدِّيق، عدد44، تاريخ: 1921/09/19م.

445. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، عدد54، 16 سبتمبر 2020م.

باللغة الأجنبية:

446. Aumassip (G) et al: passage quaternaire et peuplement de la région de ouargla.libyca.tome.xx.Alger.1972.

447. Cartwright & A. Zander. Group dynamics, Research and theory, Evanston, 111 Row,Peterson, vol2, 1960..

448. Goldziher, Introduction au livre de mohammed Ibn Tu'mart, publié par D. Luciani, Alger, Fontana, 1903

449. Jean Lethielleux: OUARGLA Cité Saharienne Des Origines Au Début de.xx Siécle. Paris. 1984.

450. Le GOUVERNEUR général d' Alger: Notes pour servir a l'histoire de Ouargla Revue africaine volume. 1880.

❖ المواقع الإلكترونية:

foudery.blogspot.com .451

www.ahlalhdeeth.com .452

www.aktab.ma .453

www.al-aqidah.com .454

www.aljazeera.net .455

www.alnoor.se .456

www.al-qaradawi.net	.457
www.alukah.net	.458
www.archive.org	.459
www.assala-alg.net	.460
www.binbadis.net	.461
www.binbaz.org	.462
www.creed.sunnaonline.org	.463
www.dd-sunnah.net	.464
www.dorar.net	.465
www.dr-hakem.com	.466
www.dr-mohamedelgalaind.net	.467
www.elkhabar.com	.468
www.ferkous.com	.469
www.hobbollah.com	.470
www.islamist-movements.com	.471
www.mshmsdin.com	.472
www.rabee.net	.473
www.raialyoum.com	.474
www.salafcenter.org	.475
www.taree5com.com	.476
www.youtube.com	.477

فهرس المحتويات

7.....	مقدمة:
16.....	مبحث تمهيدي:
16.....	المطلب الأول: التعريف الإفرادي للوحدة العقديّة
16.....	الفرع الأول: تعريفُ الوحدّة
17.....	الفرع الثاني: تعريفُ العقيدة
25.....	المطلب الثاني: التعريف التركيبي للوحدة العقديّة
26.....	المطلب الثالث: بيان المصطلح المركب 'تماسك المجتمع الجزائري'
31.....	الفصل الأول: تأصيل الوحدة العقديّة في القرآن الكريم والسنة النبوية
32.....	المبحث الأول: من المنظور القرآني
32.....	المطلب الأول: الاختلاف العقدي في عهد نزول الرسالة القرآنية
33.....	المطلب الثاني: مفهوم الأمة الواحدة
35.....	المطلب الثالث: اقتضاء الإرادة الإلهية التكوينية بعدم تأسيس الأمة الواحدة
40.....	المطلب الرابع: التفرق المخذور في القرآن الكريم
45.....	المطلب الخامس: إدارة الخلاف مطلب قرآني
50.....	المبحث الثاني: من المنظور الحديثي
50.....	المطلب الأول: حديث الافتراق
51.....	الفرع الأول: الفريق المصحح
52.....	الفرع الثاني: الفريق المُبطل
53.....	الفرع الثالث: نظرات المصححين للحديث تصحيحا كاملا ومناقشتها
60.....	الفرع الرابع: نظرة المصححين للحديث تصحيحا تجزيئيا بدون زيادة "كلها في النار إلا واحدة" ومناقشتها
63.....	المطلب الثاني: الأحاديث الناهية عن الاختلاف والتفرق
69.....	الفصل الثاني: التعامل المنهجي مع مصادر العقيدة الإسلامية



71	المبحث الأول: عند المدرسة الإباضية
71	المطلب الأول: مصدرية القرآن الكريم
72	المطلب الثاني: مصدرية السنة النبوية
76	الفرع الأول: الموافقة لمحكمات القرآن الكريم
77	الفرع الثاني: المعارضة لمحكمات القرآن الكريم
77	الفرع الثالث: المتضمنة خبرا عقديا لم ينص عليه القرآن وتواترت معنويا
83	الفرع الرابع: المتضمنة خبرا عقديا ثابتا بالاستفاضة
86	المطلب الثالث: مصدرية الإجماع
89	المبحث الثاني: عند المدرسة الأشعرية
89	المطلب الأول: الدليل العقلي والنقلي
91	المطلب الثاني: مصدرية القرآن الكريم
93	المطلب الثالث: مصدرية السنة
93	الفرع الأول: الحديث المتواتر
100	الفرع الثاني: الحديث الآحادي
104	الفرع الثالث: أحاديث الصحيحين 'البخاري ومسلم'
105	الفرع الرابع: علاقة الحديث الصحيح بالقرآن الكريم
108	المطلب الرابع: مصدرية الإجماع
110	المبحث الثالث: عند المدرسة السلفية
110	المطلب الأول: مصدرية القرآن الكريم
111	الفرع الأول: المحكم والمتشابه
116	الفرع الثاني: أثر الدلالة الظنية على الاختلاف العقدي
118	المطلب الثاني: مصدرية السنة
119	الفرع الأول: الحديث المتواتر
120	الفرع الثاني: الحديث الآحادي
121	الفرع الثالث: أحاديث الصحيحين 'البخاري ومسلم'
123	الفرع الرابع: علاقة الحديث الصحيح بالقرآن الكريم

126	المطلب الثالث: مصدرية الإجماع
131	المبحث الرابع: المقارنات بين المناهج التعاملية مع المصادر العقيدة الإسلامية
131	المطلب الأول: جداول تلخيصية
133	المطلب الثاني: نتائج المقارنة
137	الفصل الثالث: مسائل عقدية مقارنة
139	المبحث الأول: الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية
140	المطلب الأول: مدخل الحس والخيال والوهم في الأمور الإلهية
145	المطلب الثاني: مدخل التفرقة الدقيقة بين الله ﷻ القديم والجسم المحدث
158	المطلب الثالث: مدخل الاحتكام إلى النص القرآني الفاصل في النزاع
166	المطلب الرابع: مدخل المجاز والحقيقة في القرآن والسنة
169	المبحث الثاني: مصير الموحد العاصي غير التائب
169	المطلب الأول: في المدرسة الإباضية
173	المطلب الثاني: في المدرسة الأشعرية
187	المطلب الثالث: في المدرسة السلفية
201	الفصل الرابع: مقارنة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية وتقييمها ومناقشتها
203	المبحث الأول: مقارنة المدرسة السلفية
203	المطلب الأول: الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة
203	الفرع الأول: الفريق القائل بإسلامهم مع وسم بدعهم بـ: 'المُكْفَرَة'
213	الفرع الثاني: الفريق القائل بتكفيرهم
222	المطلب الثاني: منهجية المعاملة
222	الفرع الأول: على مستوى الفرقة
224	الفرع الثاني: على مستوى الأشخاص
231	المبحث الثاني: مقارنة المدرسة الأشعرية
231	المطلب الأول: الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة
235	المطلب الثاني: منهجية المعاملة
246	المبحث الثالث: مقارنة المدرسة الإباضية

246	المطلب الأول: الحكم العقدي على الآخر المذهبي المتأول في العقيدة
248	المطلب الثاني: منهجية المعاملة
258	المبحث الرابع: تقييم مقارنة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية ومناقشتها
258	المطلب الأول: التقييم
258	المعايير المنهجية لمشاريع الوحدة العقدية
260	الفرع الأول: مقارنة المدارس العقدية المبحوثة للوحدة العقدية
261	الفرع الثاني: مقارنة مصطفى وينتن (معاصر) للوحدة العقدية
265	الفرع الثالث: مقارنة محمد السيد الجليند (معاصر) للوحدة العقدية
270	الفرع الرابع: مقارنة محمد نعيم محمد هاني ساعي (معاصر) للوحدة العقدية
276	المطلب الثاني: المناقشة
277	الفرع الأول: تشخيص القابلية لوصول الرحم الإيمانية في المدارس العقدية المبحوثة
280	الفرع الثاني: استتابة المبتدع وتعزيزه وهدر دمه أفراداً أو فرقاً
286	الفرع الثالث: تفسيق الآخر المذهبي وتضليله وتبديعه في المسائل القطعية
288	الفرع الرابع: البراءة من المخالف
	الفصل الخامس: أثر الوحدة العقدية في تماسك المجتمع الجزائري (بداية من الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال 1962م)
297	
299	المبحث الأول: التتبع التاريخي لأثر الوحدة العقدية في تماسك المجتمع الجزائري
299	المطلب الأول: الدولة الرستمية (160هـ-296هـ)
303	المطلب الثاني: الدولة الأغلبية (184هـ-296هـ)
305	المطلب الثالث: الدولة الإدريسية (172هـ-311هـ)
307	المطلب الرابع: الدولة الزيرية والحماذية (361هـ-547هـ)
307	الفرع الأول: الدولة الزيرية (361هـ-405هـ)
308	الفرع الثاني: الدولة الحماذية (398هـ-547هـ)
310	المطلب الخامس: الدولة المرابطية والدولة الموحدية
310	الفرع الأول: الدولة المرابطية (472هـ/539هـ)
311	الفرع الثاني: الدولة الموحدية (515هـ-668هـ)

317	المطلب السادس: الدول 'الحفصية والمرينية والزيانية'
317	الفرع الأول: الدولة الحفصية (627هـ-981هـ)
320	الفرع الثاني: الدولة المرينية (668هـ-796هـ)
321	الفرع الثالث: الدولة الزيانية (633هـ-962هـ)
323	المطلب السابع: الدولة العثمانية (1518م-1830م)
329	المطلب الثامن: من الاستعمار الفرنسي إلى غداة الاستقلال 1962م
338	المبحث الثاني: تفعيل الوحدة العقديية في المجتمع الجزائري المعاصر
338	المطلب الأول: مستوى البحث العلمي
339	المطلب الثاني: مستوى الدولة
346	المطلب الثالث: مستوى القيادة الدينية
353	خاتمة:
358	فهرس الآيات القرآنية:
368	فهرس الأحاديث النبوية:
371	فهرس الأعلام:
358	فهرس المصادر والمراجع
408	فهرس المحتويات
414	ملخص البحث

# ملخص البحث

## ملخص البحث

### الوحدة العقديّة وأثرها في تماسك المجتمع الجزائري

سعت هذه الدراسة إلى الكشف عن وحدة عقديّة ممكنة بين المدرسة الأشعرية والمدرسة الإباضية والمدرسة السلفية، لها دور فعال في تحقيق التماسك في المجتمع الجزائري. واشتملت على مبحث تمهيدي يُعنى ببيان مصطلحات البحث مفردة ومركبة، وعلى خمسة فصول؛ الأول منها لموقف النص القرآني والنص النبوي من الاختلاف العقدي ورؤيتهما في صناعة الوحدة فيه، أما الثاني فدار حول المنهجية المذهبية في التعامل مع مصادر العقيدة الإسلامية 'القرآن، السنة، الإجماع'، وجاء الفصل الثالث ليعقد مقارنات بين المدارس العقديّة المبحوثة في مسائل عقديّة تطبيقية للمناهج المتقدمة، أما الفصل الرابع فكان لعرض مقارنة المدارس العقديّة المبحوثة للوحدة العقديّة والمقاربات المعاصرة وتقييمها وفق معايير لغرض ترشيح الأصلاح والأفضل مع مناقشتها ونقدها، وفي الفصل الأخير برهن الباحث على أثر الوحدة العقديّة المرشحة في تماسك المجتمع الجزائري بتتبعه التاريخي بداية من الدولة الرستمية إلى غداة الاستقلال 1962م. واستعان الباحث في هذه الدراسة بالمنهج التحليلي والتوثيقي والمقارن، وحاول توظيفها كلا في موضعه. وتوصلت الدراسة إلى نتائج عدة أهمها بالدرجة الأولى؛ أن الوحدة العقديّة التي لها أثر في تماسك المجتمع الجزائري بالاستقراء التاريخي هي التي قاربها كل من المدرسة الأشعرية والمدرسة الإباضية بهذا المفهوم 'القدر المتفق عليه من العقائد الدينية، الذي به يتوجب حفظ العضوية في دين الإسلام، ووَصُلُ الرِّحْمِ الإيمانية'، والمدرسة السلفية قاربت هذا المفهوم قبل قيام الحجة على المخالفين لهم، فإن أقيمت عليهم الحجة وأنكروا ألغيت عضويّتهم في الإسلام وقطعت معهم الرحمة الإيمانية.

## **Summary of Research**

### **Doctrinal Unity and its Effect on the Cohesion of Algerian Society**

This study attempts to reveal a possible doctrinal unity between the Ash'ari school, the Ibadi school, and the Salafi school, for its effective role in achieving cohesion in Algerian society. It included an introductory study concerned with clarifying the search terms, single and compound, and five chapters. The first of them is the position of the Qur'anic text and the Prophet's text on the doctrinal difference and their vision of making unity in it. While; the second is about the doctrinal methodology in dealing with the sources of Islamic doctrine "the Qur'an, the Sunnah, the consensus". The third chapter came to make comparisons between the doctrinal schools investigated on applied doctrinal issues to the advanced curricula. As for the fourth chapter, it was to present the approach of the doctrinal schools investigated to the doctrinal unity in addition to contemporary approaches and its evaluation according to certain criterias for the purpose of nominating the most appropriate and the best with its discussion and criticism. In the last chapter, the researcher demonstrated the impact of the selected doctrinal unity on the cohesion of Algerian society by tracing it historically from the Rustumiya state to the early days after independence in 1962 AD. In this study; the researcher used the analytical, documentary, and the comparative method, and tried to employ each of them in their respective places. The study reached several results. Primarily and most importantly; The doctrinal unity that has an impact on the cohesion of Algerian society ,through historical extrapolation, is what both the Ash'ari school and the Ibadi school approached with the following understanding "the agreed-upon amount of religious beliefs, by which membership must be preserved in

the religion of Islam, and faith ties must be connected,” The Salafi school approached this understanding only before establishing the argument against those who oppose them. If the argument is established against them and they deny; their membership in Islam will be annulled and the faith ties are severed with the.