ilahiyat tetkikleri dergisi | *journal of ilahiyat researches*
ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946
ilted, Haziran / June 2018/1, 49: 49-82

الحقيقة الشرعية وجذورها اللغوية بنظر المتكلِّمين: مفهوم الإيمان بالله نموذجا

The Legitimate Religious Truth and Its Linguistic Roots from the Perspective of the Theologians: The Concept of Faith in God as a Example

Kelamcılar Nezdinde Şer'î Hakikat ve Dilsel Kökleri: Allah'a İman Kavramı Üzerinden Bir Örnek

Hasan el-Hattaf

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Kalam,
Erzurum / Turkey,
khattaf72@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3800-8078

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mart / March 2018
Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / May 2018
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.407212

Atıf / Citation: al-Hattaf, Hasan. "el-Hakikatü'ş-Şer'iyye ve cüzuruha'l-luğaviyye bi nazari'l-mütekellimin: Mefhumu'l-îmani billah nemûzecen / The Legitimate Religious Truth and Its Linguistic Roots from the Perspective of the Theologians: The Concept of Faith in God as a Example". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 49 (Haziran/June 2018/1): 49-82. doi: 10.29288/ilted.407212

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/ilted | mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

الملخص

الحقيقة الشرعية نُظِر إليها من أكثر من زاوية، تحدَّث عنها اللغويون والمتكلمون والأصوليون، والذي يعنينا في هذا المقام حديث المتكلمين، والخلاف كان واضحا بين مدرسة المعتزلة ومدرسة أهل السنة في نظرهم إلى الحقيقة الشرعية، فالمعتزلة جعلوا الحقيقة الشرعية منفصلة تماما عن الوضع اللغوي، بينما الأشعرية والماتريدية جعلوا اللغة أصلا للحقيقة الشرعية، وابن حزم كان متقاربا مع المعتزلة .

وقد انبنى على هذا الخلاف خلافٌ في حقيقة الإيمان وعلاقته بالأعمال فجعل المعتزلة والخوارج العمل جزءا من الإيمان وذلك على خلاف أهل السنة من الأشعرية والماتريدية، وهذا ما سنعرفه في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: *كلام، الحقيقة، المجاز، اللغة، الإيمان، الإسلام، الكفر.*

Öz

Şeri hakikate farklı açılardan bakılmıştır. Usulcüler, dilciler ve kelamcılar şeri hakikat hakkında görüşlerini dile getirmişlerdir. Burada bizi ilgilendiren husus ise kelamcıların görüşüdür. Şeri hakikate bakış açısında Ehli sünneti temsil eden Maturidi ve Eşari ekolü ile Mutezile ekolü arasındaki ihtilaf açıktır. Mutezile ekolü şeri hakikati dil kurallarından tamamen ayırmıştır. Çünkü din, şeri hakikate önceden bulunmayan yeni anlamlar yüklemiştir. Eşari ve Maturidi ekolü ise şeri hakikat için dili temel almıştır. İbn- Hazm ise anlam açısından Eşari ekolüne ön yargılı olmakla beraber Mutezile ekolüne daha yakındır.

Bu farklılığın üzerine 'iman ve amelle alakası' noktasında bir ihtilaf meydana gelmiştir. Mutezile ekolü ve Hariciler ameli, imandan bir parça saymışlardır, bu da Haricileri tekfir etmeye kadar götürmüştür. Mutezile ekolünde ise 'İki makam ve mekân arasında bir mekân' demelerine yol açmıştır. Ehli sünneti temsil eden Maturidi ve Eşari ekolünde ise bunun aksine amel, imanın tamamlayıcısıdır. Bu araştırmada bunu ele alacağız.

Anahtar kelimeler: *Kelam, Hakikat, Mecaz, Dil, İman, İslam, Eşari ekolü.*

Abstract

The legitimate religious truth is seen from more than one angle. Linguists, speakers and fundamentalists spoke about it. What we are concerned with here is the views of Kalam scholars. The controversy to the legitimate religious truth between Ahl al-Sunnah represented by Asha'riya and Maturidism represented by Mu'tazila is obvious. Mu'tazila separates the legitimate religious truth from linguistic rules, since religion gave it a new meaning which didn't exist before. While Asha'riya and Maturidism make language origin of the religious legitimate truth. Ibn Hazm was closer to Mu'tazilah as well as being prejudiced against Asha'riya.

In the process of this disagreement a new disagreement was based on 'faith and its relationship to the works'. In this concept Mu'tazilah and Khawarij considered the works as a part of the faith, and this led Khawarij to takfeer , and led Mu'tazila to call this 'a position which is between two positions'. Contrary to this, in Asha'riya and Maturidism, which represent Ahl al-Sunnah, works are the complements of the basics of faith. This is what we are going to discuss in this research.

Keywords: *Kalam, truth, metaphor, language, faith, Islam and Asha'riya.*

Extented Summary

The importance of the research lies in showing the linguistic origins of the legitimate terms such as faith, Islam, hypocrisy and disbelief. It also shows if these linguistic origins may be considered or not. I have chosen Al-Asharia, Mu'tazila, Maturidia and Ibn Hazm in my research. The choice of Ibn Hazm was due to his interest in this issue and moreover, he did it.

Therefore, I have tracked the comparative course. I make a comparison between the owners of the theology in order to show the idea more clearly. This course is related to another course which is the critic course. I report the sayings, discuss them and show which of them are closer to the right through my diligence in this issue.

I have divided the research into five chapters. In the first chapter, I talked about the legitimate truth from the linguists' views. I returned to the most prominent language scientists especially the earlier ones such as Ibn Jinni and Ibn Fares.

In the second chapter, I have mentioned the legitimate truth declared by Ibn Hazm. So, it is clear that Ibn Hazm was interested in this matter.

I have mentioned some of his opinions in this chapter such as ''the concepts of Islam, faith and disbelief". He believed that the legitimacy produced these concepts and gave them new meanings.

In the third chapter, I have mentioned Mu'tazila's attitude towards this matter. I returned to their books and concluded that there is a great similarity between Ibn Hazm and Mu'tazila in this matter. For the Mu'tazila and Ibn Hazm, the legitimate faith is related to the apparent actions such as the acts of the worship and it is only related to the assent of the heart as Al-Asharia believes.

In the fourth chapter, the legitimate truth was mentioned by Al-Asharia especially by Abu Hasan Al-Ashari. For Al-Asharia, the legitimate truth is not separated from the linguistic truth. The origins of the legitimate terms belong to the linguistic meanings. The clearest example for this is the concept of faith. For Al-Asharia, this concept means ''the assent of the heart." This is the linguistic meaning. ''The assent of the heart" requires obedience to Allah.

In the fifth chapter, I have mentioned the effect of the legitimate truth in the difference of the owners of theology. The Al-Asharia made faith ''the assent of the heart disagreeing with Mu'tazila and ALKhawarij, whereas Al Mu'tazila and al Khawarij made the act a part of the faith depending on the texts from Quran and Al Sunna. The high status of the Arabic language appeared through this research in the Islamic sciences. This encourages the researchers in these sciences to take more care of this language in all its departments ''grammar, linguistics and morphology". It is the keyword to understand these sciences. This explains us why the owners of the theology and the owners of jurisprudence can't dispense with it. Moreover, these sciences have played an important status in the researches of the grammarians and linguistics.

For the Divine Revelation talked with Arabic, deep disagreement appeared among the owners of the theology in the linguistic origins of the legitimate concepts, which Arabs never knew before, such as the concepts of 'Faith, Islam, Disbelief, praying, Fasting and Zakat'. The disagreement lies in how the linguistic meanings are considered in the terms or how they aren't considered.

The Mu'tazila schools and Ibn Hazm tended not to take the linguistic meaning in these legitimate terms. According to them, the origin of the inference is that the meanings of these terms are unknown for Arabs. It is said that they are out of Arabic tongue and fabricating against Allah (Almighty) and taking away from His legitimacy.

However, Al-Sunni school represented by Al-Asharia and Maturidia tended to take the linguistic meanings in these terms and not to leave the linguistic meanings. The origin of the inference was that Allah (Almighty) talked to us with Arabic language. These terms do not take away from the linguistic meanings. The legislator added some considerations and figures to them as the conditions and the essential props of praying and fasting, and this does not take them away from the linguistic meaning.

Al-Asharia says that faith is ''the assent of the heart", and it is not only the knowledge. The difference is big between the concept of the assent of the heart and the concept of the knowledge separated from the assent of the heart. For Al-Asharia, ''the assent of the heart" requires the submission to Allah (Almighty). This submission does not meet with the abstract knowledge such as the knowledge of Jews and Christians with the prophecy of Muhammad (Allah's blessing and peace be upon Him). This knowledge doesn't produce an assent of the heart. For Al-Asharia, ''The assent of the heart" is the knowledge itself decided by Abu Hasan Al-Asharia. For Abu Hasan, knowledge requires a submission to Allah (Almighty). Because the linguistic meaning of faith is the essential thing according to Al-Asharia, the acts of praying and fasting etc. are not involved in the concept of the faith unless there is repudiation to these acts. Repudiation and rejection don't meet with ''the assent of the heart".

However, Al-Mu'tazila considered as the act is a part of the essential nature of the faith. Therefore, they said that there is a status between the two statuses which means that the owner of this status is away from the concept of the faith including the faith of the heart, talking it with the tongue and doing it in practice.

Therefore, considering the act as a part of faith by Al-Khawarij led to expiate who does the great sin if he dies without repenting from that sin.

المدخل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإنَّ الله تعالى أنزل كتابه الكريم على رسوله محمدٍ صلى الله عليه وسلم بلغة العرب، قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (يوسف ٢/١٢) وقال سبحانه: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (طه ١١٣/٢٠).

ونحتاج إلى اللغة العربية لنفهم أسلوب القرآن وأحكامه؛ لأن القرآن نزل باللغة العربية، ومن هنا فإنَّ معرفة اللغة العربية تُشترط لفهم نصوص القرآن والسنة النبوية، وكثير من آيات القرآن ومن نصوص السنة النبوية جاءت بمفاهيم متعدِّدة، بعيدة عن معانيها اللغوية، ومن ذلك مفهوم الإيمان والإسلام والكفر والصلاة والصيام ... حيث أعطى الشارع معانيا جديدة لهذه المفاهيم لم تكن موجودة من قبل.

فهل بقيت هذه المعاني اللغوية مغروسة ومعتبرة في المسميات الشرعية؟ أم أنَّ هذه المعاني اللغوية صارت مهجورة؟

هذا موضوع بحثنا ومن هنا تظهر أهمية الكشف عن الدلالات اللغوية في هذه التسميات ومدى اعتبارها؟ وما الآثار المترتبة على اعتبار الجانب اللغوي؟ أم عدم اعتباره؟

وللوصول إلى هذا الغرض قسمت الدراسة إلى أربعة مباحث.

أما المنهج الذي سلكته في هذه الدراسة فإني جعلتُ مفهوم الإيمان وأصله اللغوي مدار البحث في هذه الدراسة، ذلك لأنَّ البحث في كل المصطلحات الشرعية كالكفر والإسلام والصلاة والصيام والنفاق... يحتاج إلى رسالة ماجستير، وقد اخترت من المتكلمين الأشعرية والمعتزلة والماتريدية وابن حزم، وقد جاء اختيار ابن حزم نَظَرًا إلى اهتمامه بهذه القضية، كما أنَّ ابن حزم اعتنى بهذه المسائل ولاسيما في كتابه "*الفصل في الملل والأهواء والنحل*"

١. المبحث الأول: الحقيقة الشرعية في نظر اللغويين

ترتبط الحقيقة ارتباطا مُحكما بالمجاز، فحيثما ذُكرت الحقيقة يُذكر مقابلا لها المجاز؛ لأن القسمة ثنائية، والمجاز هو المقابل للحقيقة .

هذه القسمة الثنائية نجدها عند اللغويين وغيرهم، فابن فارس يضع عنوانا "باب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز" ثم يقول: "إن "الحقيقة" من قولنا: "حقَّ الشيءُ" إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحقَّق وهو المحكم، تقول: ثوب مُحقَّق النسجِ أي محكمه... فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير"[١].

وما قابل ذلك يسمى مجازا، والمجاز مأخوذ من "التجوز ومن قولهم" جزتُ المكان إذا عبرته".[٢]

وعنده" المجاز يُعرف بدليل من عقل او سمع أو حال مقترنة".[٣]

ويعرِّف ابن جنّي الحقيقة بقوله هي: "ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز: ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإنْ عُدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة، فمن ذلك قول النبي –صلى الله عليه وسلم– في الفرس: "هو بحر" [٤]، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه، أمَّا الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي: فرس وطرف وجواد، ونحوها البحر... وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه... أما التوكيد فلأنه شبَّه العَرَضَ بالجوهر، وهو أثبت في النفوس منه".[٥]

والمقصود بالعَرَض هنا هو السرعة لدى الفرس، والسرعة عَرَضٌ من الأعراض.

من الواضح أنَّ ابن جني يتحدث عن الحقيقة والمجاز بشكل عام، لكن كيف نفهم الكلمات الشرعية التي جاء بها الشرع مثل الإيمان والكفر والإسلام والشرك؟

بناء على ماقاله ابن جني يكون المقصود بهذه المصطلحات التوسع اللغوي، فتكون الإيمان بالمعنى الحقيقي هو التَّصديق، لأن التصديق هو أصل الوضع، ويكون الإيمان بالمعنى المجازي هو ذاته المتضمن الإقرار باللسان والعمل

---

[١] ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تح: محمد علي بيضون (بدون مكان الطباعة، ١٩٩٧)، ١٤٩.

[٢] محمد بن الحسن بن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، تح: أحمد عبد الرحيم السايح (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥)، ٢٤.

[٣] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ٢٥.

[٤] يشير بذلك إلى الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه "عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كان فزع بالمدينة، فاستعار النبي صلى الله عليه وسلم فرسا لنا يقال له مندوب، فقال: «ما رأينا من فزع وإن وجدناه لبحرا» *صحيح البخاري*، "اسم الفرس والحمار"، ٢٨٥٧.

[٥] أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، *الخصائص*، الطبعة الرابعة (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، ٢: ٤٤٤.

بالجوارح والتصديق بالقلب، لأنَّ هذا المعنى الأخير لم يكن على أصل الوضع عند ابن جني، وبذلك يقترب ابن جني من المذهب الأشعري، ويبتعد عن مذهب المعتزلة وابن حزم.

والحقيقة الشرعية عند أبي البقاء الكفوي هي: "كل لفظ وضع لمعنى في اللغة، ثم استعمل في الشرع لمعنى آخر مع هجران الاسم اللغوي عن المسمى، بحيث لا يسبق إلى أفهام السامعين الوضع الأول، فهو حقيقة شرعية...كالصلاة فإنها وضعت للدعاء ثم صارت في الشرع عبارة عن الأركان المعلومة".[٦]

وعلى هذا هناك معياران لضبط الحقيقة:

المعيار الأول: هو معرفة أصل الوضع وهذا كان بيَّنا عند ابن جني.

المعيار الثاني: هو التخاطب وهذا كان واضحا عند الكفوي، ونجد عند الجرجاني تنصيصا على أهمية التَّخاطب في ضبط الحقيقة، فالحقيقة عنده بالمعنى الاصطلاحي "هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب احترز به عن المجاز، الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب، كالصلاة إذا استعملها المخاطِب بعرف الشرع في الدعاء، فإنها تكون مجازًا؛ لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع؛ لأنها في اصطلاح الشرع وضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعة للدعاء في اللغة"[٧].

٢. المبحث الثاني: الحقيقة الشرعية عند ابن حزم

ابن حزم في مقدمة كتابه الإحكام في أصول الأحكام يُعرِّف بعض المصطلحات كمدخل لكتابه ومن هذه المصطلحات مصطلح "المجاز" حيث عرَّفه في اللغة بقوله "ما سلك عليه من مكان إلى مكان، وهو الطريق الموصل بين الأماكن، ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر".[٨]

ولما كان ابن حزم ظاهريا، ومن شأن الظاهري أنْ يهتم باللفظ اهتماما بارزا، فليس لأحد عنده أنْ ينقل الألفاظ إلى معانٍ أخرى إلا بدليل، وعليه "لا يُقبل من أحدٍ في شيء من النصوص أنه مجاز، إلا ببرهان يأتي به من نص آخر،

---

٦ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، *الكليات*، تح: عدنان درويش – محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ)، ٣٦١.

٧ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، *التعريفات*، تح: جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ٨٩.

٨ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تح: الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، ١: ٤٨.

أو إجماع متيقن، أو ضرورة حسٍّ، وهو حينئذ حقيقيا، لأن التسمية لله عز وجل فإذا سمى تعالى شيئا ما، باسمٍ ما، فهو اسم ذلك الشيء على الحقيقة، في ذلك المكان، وليس ذلك في الدين لغير الله تعالى قال عز وجل {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى} (سورة النجم ٢٣/٥٣).[٩]

أي أنَّ الأصل في الكلام هو الحقيقة فإذا دلّ دليل على نقله انتقل من معناه الحقيقي إلى معنى آخر هو حقيقي أيضا، فالاستقرار يكون بناء على المعنى الحقيقي، وكأنّ المجاز يكون عنده هو عملية الحركة من معنى إلى معنى، وباعتبار استقراه لا يبقى مجازا بل يتحول إلى حقيقة.

وليس لأحد أنْ يصرف الكلام عن ظاهره إلى غيره إلا لمقتضى من دليل، والدليل عنده أنواعٌ ثلاثة وهذه الأنواع هي: نص من كتاب أوسنة، أو إجماع متيقن، أو حسٍّ يفيد معنى ضروريا، ومن الأمثلة على ذلك عند ابن حزم قول القائل "الماء للعطشان حياة"، والمراد من ذلك بعض المياه وهي المياه الحلوة؛ لأن المياه المالحة ليست حياة وهذا معلوم بالحس، ومن الأمثلة على ما هو معلوم بالنص الطهارة من موجبات الحدث، وذلك كقوله تعالى {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} (المائدة ٦/٥).

ووجوب الوضوء معلوم بنصٍ آخر وهو حالة كونه مُحدِثا، ولم أجد عند ابن حزم مثالا للإجماع في صرف اللفظ من معنى إلى معنى، إلا إذا قصد بالإجماع ماكان إجماعا على دلالة مضمون النصوص، وهذا مستخدم بكثرة عند الفقهاء كقولهم دليل تحرم الربا النصّ والإجماع، ودليل حلِّ البيع النص والإجماع

وبمقابل هذا وجدنا عند ابن حزم صارفا آخر يصرف اللفظ من معناه المطابق إلى معنى آخر، والصارف هنا هو العقل، وبمثّل لذلك بقوله تعالى{الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} (آل عمران ١٧٣/٣) "وهذا معلوم بالعقل أنه تعالى إنما عَنى بعض الناس، لأنه ممتنع لقاء جميع الناس لهم مخبرين".[١٠]

---

[٩] ابن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، ١: ٤٨.

[١٠] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، *التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية*، تح: إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٠٠)، ١٥٠.

بعد هذا يأخذ بعض الأمثلة للتدليل على المعنى اللغوي المصروف عن المصطلحات الشرعية يقول ابن حزم عن مفهوم الإسلام، وكيف تمَّ نقله من المعنى اللغوي الذي هو الاستسلام والتبرؤ إلى المعنى الاصطلاحي، مع ملاحظة أنَّ الإسلام يأتي بمعنى الإيمان في بعص صوره[١١]، يقول ابن حزم "الإسلام في اللغة هو التبرؤ، فأي شيء تبرأ منه المرء فقد أسلم من ذلك الشيء، وهو مسلم كما أن من صدق بشيء فقد آمن به، وهو مؤمن به، وبيقين لا شك فيه يدري كل واحد أن كل كافر على وجه الأرض فإنه مصدق بأشياء كثيرة، من أمور دنياه، ومتبرئ من أشياء كثيرة، ولا يختلف اثنان من أهل الإسلام، في أنه لا يحل لأحد أن يُطلق على الكافر من أجل ذلك أنه مؤمن، ولا أنه مسلم فصح يقينا أن لفظة الإسلام والإيمان منقولة".[١٢]

وبمقابل الإسلام والإيمان يكون الكفر، والكفر منقول أيضا من معناه اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، ذلك أنّ معنى "الكفر في اللغة التغطية، وسمي الزّراع كافرا لتغطيته الحب، وسمي الليل كافرا لتغطيته كل شيء قال الله عز وجل {فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ} [الفتح ٤٨/٤٥]... نقل الله تعالى اسم الكفر في الشريعة إلى جحد الربوبية، وجحد نبوة نبي من الأنبياء صحت نبوته في القرآن، أو جحد شيئا مما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم مما صح عند جاحده بنقل الكافة، أو عمل شيء قام البرهان بأن العمل به كفر".[١٣]

هذا المعنى اللغوي هو ذات المعنى الموجود في معاجم اللغة، فالكافر عند الخليل بن أحمد الفراهيدي يُقال لليل وللبحر وللنهر العظيم، وكل من هؤلاء يغطي مافيه "وكل شيء غطى شيئاً فقد كَفَرَهُ"[١٤]، ويقول الأزدي: "وأصل الكُفْر التغطية على الشَّيْء والستر لَهُ" [١٥] ويصرح ابن فارس أن العرب ما كانت "تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر".[١٦]

والأدلة عند ابن حزم على النقل من المعنى اللغوي إلى المعني الاصطلاحي الشرعي هو واقع النصوص الشرعية، ومنها حديث جبريل الذي جاء بصورة رجل سائل فسأل عن جملة من أحكام الشرع منها أنه سأل "عن الإيمان

---

[١١] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ)، ٣: ١٢٧.

[١٢] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ٢٥١.

[١٣] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ٢٥٢-٢٥٣.

[١٤] الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، *كتاب العين*، تح: مهدي المخزومي – إبراهيم السامرائي (مصر: دار ومكتبة الهلال العين، بدون تاريخ)، ٥: ٣٥٧.

[١٥] محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، تح: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٢: ٧٨٦.

[١٦] ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة*، ٤٥. وانظر: محمد بن أحمد بن الأزهري، *تهذيب اللغة*، تح: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٢٠٠١، ١٠: ١١٢.

فأجابه بأشياء من جملتها، أن تؤمن بالله وملائكته..." وهذا يدل عنده أنّ الإيمان لم يبقَ على وضعه الأصلي في اللغة الذي هو التصديق، ذلك أنّ الله عز وجل أوقع الإيمان في الشريعة على فعل جميع الطاعات واجتناب المعاصي، إذا كان الفاعل أو التارك قصد بذلك وجهَ الله عز وجل، وكذا لم يبق الإسلام على أصله اللغوي الذي هو التبرؤ وأيضا فإنَّ التبرؤ إلى الله من كل شيء هو معنى التصديق، لأنه لا يبرأ إلى الله تعالى من كل شيء حتى يصدق به، فإذا أريد بالإسلام المعنى الذي هو خلاف الكفر وخلاف الفسق فهو والإيمان شيء واحد، كما قال تعالى: {قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (سورة الحجرات ١٧/٤٩).[١٧]

وهذا يعني التطابق بين معنى الإسلام ومعنى الإيمان بالمعنى الشرعي، وليس بالمعنى اللغوي، ويكون الإسلام إيمانا وتصديقا، ويكون الإيمان إسلاما وتصديقا، وكل ذلك بالمعنى الشرعي.

ويمكن أن يكون معنى الإسلام مغايرا لمعنى الإيمان بالمعنى الشرعي، فتكون لكلٍ منهما حقيقة شرعية متميزة عن الأخرى، وذلك إذا كان الإسلام " بمعنى الاستسلام، أي أنه استسلم للملة خوف القتل، وهو غير معتقد لها فإذا أريد بالإسلام هذا المعنى فهو غير الإيمان، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله {لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} (الحجرات ١٤/٤٩) وبهذا تتألف النصوص المذكورة من القرآن والسنن، وقد قال تعالى {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (آل عمران ٨٥/٣) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة[١٨]، فهذا هو الإسلام الذي هو الإيمان، فصح أن الإسلام لفظة مشتركة".[١٩]

ومن المعلوم أنَّ اللفظ المشترك يكون معناه بحسب السياق، ولكن هل الإسلام وحده هو لفظ مشترك؟ أم أنّ الإيمان هو لفظ مشترك أيضا؟ لم يبين ابن حزم ذلك.

والدليل على أنَّ الإسلام منقول عن وضعه اللغوي إلى المعنى الشرعي أنه في اللغة هو مطلق التَّبرؤ فأي شيء تبرأ منه المرء فقد أسلم من ذلك الشيء، كما أن من صدق بشيء فقد آمن به وهو مؤمن به، والكافر مؤمن بأشياء كثيرة من أمور دنياه، ومتبرئ من أشياء كثيرة، فلايجوز أن نسميه الكافر مؤمنا لأنه مؤمن بأشياء لاعلاقة لها بالدين، ولايجوز

---

[١٧] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*: ٣: ١٢٧.

[١٨] الحديث إنَّه لا يَدْخُلُ الجنةَ إلا نفسٌ مسلِمةٌ، وإنَّ اللهَ لَيُؤيِّدُ هذا الدينَ بالرَّجُلِ الفاجِرِ"، محمد ناصر الدين الألباني، *مختصر صحيح البخاري* (الرياض: مكتَبة المعارف، ٢٠٠٢)، "كتاب الصلح" ١٣٣٧.

[١٩] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٢٧.

أن نسمي الكافر مسلما لأنه متبرئ من أشياء لا علاقة لها بالدين، ومن هنا يجب أن يؤمن بأشياء محددة، ويستسلم لأشياء محددة، وهي التي جاء بها الشرع "فصح يقينا أن لفظة الإسلام والإيمان منقولة عن موضوعها في اللغة، إلى معان محدودة معروفة لم تعرفها العرب قط، حتى أنزل الله عز وجل بها الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنَّه من أتى بها استحق اسم الإيمان والإسلام، وسمي مؤمنا مسلما ومن يأت بها لم يسم مؤمنا ولا مسلما، وإنْ صدق بكل شيء غيرها، أو تبرأ من كل شيء حاشى ما أوجبت الشريعة التبرؤ منه"[٢٠].

وكما أنّ الإيمان والإسلام هما من الألفاظ المنقولة من معانٍ لغوية إلى معانٍ شرعية، فكذا لفظا "الكفر والشرك لفظتان منقولتان عن موضوعهما في اللغة، لأن الكفر في اللغة التغطية، والشرك أن تشرك شيئا مع آخر في أي معنى جمع بينهما".[٢١]

ودليل ابن حزم هنا مماثل لدليله السابق، ذلك أنّ المؤمن يُغطي أشياء كثيرة، ويجمع بين أشياء كثيرة، ومع هذا "لا يجوز أن يطلق عليه من أجل ذلك الكفر، ولا الشرك ولا أن يسمى كافرا ولا مشركا وصح يقينا أن الله تعالى نقل اسم الكفر والشرك إلى إنكار أشياء لم تعرفها العرب وإلى أعمال لم تعرفها العرب قط، كمن جحد الصلاة، أو صوم رمضان أو غير ذلك من الشرائع التي لم تعرفها العرب قط حتى أنزل الله تعالى بها وحيه"[٢٢].

ولو سألنا ابن حزم هل المعنى اللغوي هنا غير مُلتفت إليه أصلا؟ أم أنَّه مازال موضعا للعناية والاعتبار من الشارع؟

الذي نلحظه من الأمثلة التي ساقها ابن حزم أنَّ التصديق الذي هو الأصل اللغوي في وضع العرب لابد أن يكون موجودا في بعض الأعمال حتى يكون صاحبه مؤمنا، وأنَّ التَّبرُؤ الذي هو الأصل اللغوي في وضع العرب لابد أن يكون موجودا حتى يكون صاحبه مسلما.

بمعنى أنَّ الشخص لو عمل الأعمال التي طلبها الشارع وجعلها أمارة على الإيمان والإسلام من الصلاة والصيام والزكاة وعدم الإشراك بالله تعالى...هل يكون مؤمنا ومسلما عند ابن حزم؟ أم أنه يكون منافقا؟

---

٢٠ ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٢٧.

٢١ ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٢٧.

٢٢ ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٢٧.

عبارة ابن حزم في الجواب كانت واضحة "وإنْ صدَّق بكل شيء غيرها، أو تبرَّأ من كل شيء حاشى ما أوجبت الشريعة التَّبرُّأ منه"[٢٣] فالصدق الذي هو المعنى اللغوي للإيمان، والتبرؤ الذي هو المعنى اللغوي للإسلام، لابد أنْ يكون موجودا، وإلا كان العمل كافيا بحد ذاته من غير نية لله تعالى، وهذا يعني المساواة بين المنافق والمؤمن والمسلم، وهذا ليس مذهبا لابن حزم.

فالنقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي ليس نقلا كليّا، وهو نسف المعنى اللغوي بالكامل بل يكون معنى النقل على هذا الأساس هو المحافظة على المعنى اللغوي في أعمال محددة هي التي جاءت بها الشريعة، فمطلق التصديق ومطلق التبرؤ ليس كافيا، ومطلق العمل بما ذكرته الشريعة ليس كافيا لو انفصل عن التصديق والتبرؤ، ومن هنا من حيث المآل لا تنفك الحقيقة الشرعية عن الحقيقة اللغوية وتبقى الحقيقة اللغوية معتبرة ولو في أدنى درجاتها، لكنَّ التصديق بالمعنى اللغوي بحد ذاته للإيمان ليس كافيا حتى يسمى مؤمنا، والتبرؤ بالمعنى اللغوي بحد ذاته ليس كافيا حتى يسمى مسلم، ذلك أن الإيمان والإسلام لهما أبعاد شرعية مرتبطة بالعمل.

وما قلناه عن مذهب ابن حزم من حيث ضرورة وجود المعنى اللغوي في الحقيقة الشرعية ولو في أدنى درجاته وذلك حتى يتميز المنافق عن المؤمن والمسلم.

لكن هذا التّوجه من ابن حزم يعطينا شيئا مهما وهو ضرورة العمل ليكون جزءا من الإيمان، فالتصديق الداخلي والتبرؤ الداخلي ليس كافيا ليتحقق مفهوم الإيمان والإسلام، إذ يجب أن يجتمع التصديق والتبرؤ الداخلي مع جملة من الأعمال حدده الشارع لينال الشخص شرف الإيمان والإسلام.

٣. المبحث الثالث: مذهب المعتزلة

مذهب المعتزلة مقارب لمذهب ابن حزم، وهو أنَ هذه الأسماء المنقولة "حقائق وضعها الشارع مُبتكرة، لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا، وليس للعرب فيها تصرف، وهو مذهب المعتزلة. قالوا: وتارة يصادف الوضع الشرعي علاقة بينه وبين المعنى اللغوي، فيكون اتفاقيا غير ملتفت إليه"[٢٤].

---

[٢٣] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٢٧.

[٢٤] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، (الأردن: دار الكتبي، ١٩٩٤)، ٣: ١٧-١٩.

وقد توسّع القاضي عبد الجبار في بيان الاستدلال على وجود نقل الأسماء من معانيها اللغوية إلى معانٍ اصطلاحية جديدة، لها دلالات لم تكن معروفة عند اللغويين، وما ذاك إلا بتأثير الكلام في اللغة، يقول القاضي عبد الجبار: "ثبت أنَّ أهل الشرع عقلوا معانيا لم يعقلها أهل اللغة ... فلا يمتنع أنْ ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامي لِمَا قد عرفوه بالشرع".[٢٥]

ويقرِّب القاضي هذا المعنى إلى الأذهان بقياسه على من استحدث صناعة من الصناعات، فله أن يضع لها ولِلأجزاء المشكِّلة لها من الأسماء ما يُقربها إلى الذهن.[٢٦]

والأمثلة عند القاضي كثيرة منها الصلاة والصيام والإيمان والكفر، فالإيمان "من الأسماء التي نُقلت من اللغة إلى الشرع وصار بالشرع اسما يستحق المدح والتعظيم".[٢٧]

ويحاول القاضي من خلال ذلك أن يثبت أنّ مفهوم الإيمان في اللغة هو التّصديق، وهذا أصله اللغوي لكنَّ الشرع أعطاه معنى آخر هو التصديق مع العمل، وبذلك يجعل المعتزلة العمل جزءا من الإيمان، ولا يكفي عندهم التّصديق ليكون الشخص مؤمنا، ولهذا يكون مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لأنَّ الإيمان الشرعي لاينطبق عليه.[٢٨]

ونقْلُ الحقيقة اللغوية إلى المعنى الشرعي مُستحسن عند المعتزلة، وأقرب شَبَهٍ له بمن يولد حيث يُطلَق عليه اسم لتمييز عنه غيره، وكذا في باب الصناعات تُطلَق الأسماء على المستحدثات تمييزا لها، وهذا مذهب شيوخ المعتزلة فيما نقل عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد.

ولما كانت العلاقة بين اللفظ ومعناه اشترط القاضي عبد الجبار شرطين للحقيقة الشرعية

أحدهما: أن يكون معناه ثابتا بالشرع، والآخر أن يكون الاسم موضوعا له بالشرع".[٢٩]

---

[٢٥] أحمد بن الحسين القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، تح: الدكتور عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨)، ٧٠٤.

[٢٦] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٧٠٤.

[٢٧] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٧٠٤.

[٢٨] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٧٠٢-٧٠٨.

[٢٩] محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي، *المعتمد في أصول الفقه*، تح: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ١٨.

وقد جمع القاضي في كلامه هذا بين اللفظ ومعناه، والكلام لا يخرج عن ثنائية اللفظ والمعنى، والمعنى يكون موجودا في الداخل بحيث تكون الألفاظ تعبيرا عمّا في النفس من معانٍ، فالصلاة لها معنى محددا في الشرع والصوم له معنى محددا وكذا الإيمان والكفر... وهذا المعنى مرتبط بهذه الألفاظ التي ذكرناها.

وتأكيدُ القاضي على ذلك لضبط المعنى الشرعي والابتعاد عن الفوضى؛ إذ ليس لأحدٍ أنْ يصطنع المعاني أو يضع ألفاظا مقابلا لهذه المعاني من تلقاء ذاته، ولايُعرَف ذلك إلا من نصٍّ شرعي.

والدليل على هذا هو الواقع، فالصلاة لم تكن مستعملة في اللغة لمجموع الأفعال المطلوبة في الصلاة من التكبير والركوع والقيام...فصار مجموع ذلك يُطلَق عليه صلاة.[٣٠]

ولايخفى وجود المعنى اللغوي في الصلاة، لكنَّ هذا المعنى عنده مهجور، ولم يكن المعنى مقصودا بالوضع الشرعي الذي هو لفظ الصلاة، وقد ناقش المعترضين عليه، فإن كان الاعتراض أنّ اسم الصلاة كان في اللغة للدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأنَّ فيها دعاء فلم تختلف الحقيقة اللغوية عن الشرعية، يجيب عن ذلك بأنكم إنْ عنيتم أن اسم الصلاة واقع على جملة هذه الأفعال، لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما نريده من إفاده الاسم لِمَا لم يكن يفيده في اللغة، وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء ذاته من جملة هذه الأفعال دون مجموع الصلاة المكون من الأفعال، فذلك باطل لأن المفهوم من قولنا صلاة جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا فلان في الصلاة أنه في جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره، والمفهوم من قولنا فلان قد خرج من الصلاة أنه قد فارق جملة الأفعال، ولو كان الأمر كما ذكروه لوجب إذا قلنا إنه قد خرج من الصلاة أفاد أنه قد خرج من الدعاء، وإذا عاد إلى الدعاء جاز أن يقال قد عاد الآن إلى الصلاة".[٣١]

وفي الواقع هذا الكلام رزين وحجته قوية، فالصلاة مثلا كمصطلح شرعي لاتنفك البتة عن المعنى اللغوي، فما موقف الأشعرية من هذه المسألة؟

---

[٣٠] انظر: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، ١٨.

[٣١] أبو الحسين البصري، *المعتمد*، ٢٠؛ سبق أنْ ذكرنا الحقيقة الشرعية واللغوية وبقيت هناك حقيقتان عرفية عامة وعرفية خاصة، والعرفية الخاصة هي ما وضعها أهل عرف خاص، وهم طائفة مخصوصة منسوبون لحرفة كالنحويين نقلوا الفعل مثلا من الأمر والشأن، للفظ الدال على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة والشأن، والحقيقة العرفية العامة وهي ما وضعها أهل العرف العام أي ما كان الناقل لها من جميع الطوائف، ككونه داخلا في جملة أهل البلد، كالدابة نقلها العرف العام من كل ما يدب على الأرض ومنه الإنسان، وخصها بذات الحوافر كالفرس والحمار؛ انظر: أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، *الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق*، تح: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ١: ٣١٣ .

٤. المبحث الرابع :مذهب الأشعرية

اشتغل الأشعرية بالحديث عن الحقيقة الشرعية، والحقيقة الشرعية عند سيف الدين الآمدي الأصولي الأشعري هي: "استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع، وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة أو هما معروفان لهم غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى، كاسم الصلاة، والحج والزكاة ونحوه، وكذلك اسم الإيمان والكفر"[٣٢]

فكثير من الأسماء جاء بها الشرع وأعطاها دلالات ليست موجودة في اللغة، ومن ذلك مفهوم الإسلام والإيمان والكفر والفسق والصلاة والزكاة...

وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه وطائفة من الفقهاء وهو أنَّ الأسماء كلها لغوية، ولم يُنقل شيء عن موضوع اللغة، فلا أيمان إلا بتصديق ولا تصديق إلا بإيمان عند هؤلاء.

فابن فورك خير من نقل لنا مقالات شيخه الأشعري ونجد في هذه المقالات أن أصل اللغة عنده توقيف من الله تعالى، وإن الأسماء التي جاءت في الدين هي أسماء اللغة، لأن الله عز وجل خاطب العرب بلغتها، وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها "ولم تغير الشريعة اللغة عما كانت عليها ولا أبدعت فيها اسما لم يكن، بل إنما جاءت على مخاطبة أهلها، وبذلك ورد آي القرآن، قال عزوجل: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ} (سورة إبراهيم ١٤/٤)".[٣٣]

وعليه فكل الأسماء الواردة في القرآن والسنة طريقها اللغة، فـ"الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشرع".[٣٤]

ولا يعرف العرب في لغتهم قبل ورود الشريعة الإيمان إلا بمعنى التصديق، ولا يسمون غير التصديق إيمانا، فالفرق كبير بين عبادة الله من الأفعال الشرعية وبين الإيمان بالله، فالإيمان به هو تصديق وعبادته سبحانه طاعة، والعرب يفرقون بينهما، فإذا أمر السيد عبده فأطاعه فلا يقولون آمن به، بل يقولون أطاعه، ويقولون صدَّقه إذا آمن به.[٣٥]

---

[٣٢] سيف الدين الآمدي، *إحكام الأحكام*، تح: أحمد محمد المهدي، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤)، ١: ٢٧.

[٣٣] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٢.

[٣٤] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٢.

[٣٥] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٣.

وهذا المنهج سار عليه أتباعه من بعده وأكثر من دافع عن ذلك الباقلاني [ت. ٤٠٣][٣٦] والجويني [ت. ٤٧٨][٣٧] والغزالي [ت. ٥٠٥][٣٨] وسيف الدين الآمدي [ت. ٦٣١] والتفتازاني [ت. ٧٩٢].[٣٩]

والمعاني اللغوية موجودة في المصطلحات الشرعية عند هؤلاء، فالصلاة لا تخلو من دعاء، والحج لا يخلو من قصد، والزكاة من النماء ولكن الشرع أضاف إلى ذلك أوصافا وشروطا، فالصلاة لها أركانها وشروطها، ومثل ذلك الزكاة والحج، ولم يكتفِ بالمعاني اللغوية، وقد توسع الأشعرية في هذه المسألة وممن توسع في ذلك سيف الدين الآمدي ذاكرا الأقوال في هذه المسألة وناصرا مذهب شيخه في أنّ الإيمان هو التصديق، ومجيبا عن اعتراضات الخصوم في هذه المسألة اعتراضا اعتراضا، و خلاصة ما يراه أنْ تُحمل ألفاظ القرآن والسنة على المعنى اللغوي الذي هو التصديق إلا مادلّ دليل خاص على استثنائه.[٤٠]

يرى سيف الدين الآمدي أن الألفاظ الشرعية من الصلاة والزكاة والإيمان والكفر "هي مستعملة في الشرع بإزاء ماكانت مستعملة في اللغة، غير أنَّ الشارع اعتبر فيها شروطا لصحتها في الشرع من غير أن تكون الشروط داخلة في المسمى، فالشرع تصرَّف بوضع الشروط للصحة الشرعية لا في نفس الوضع بالتغيير"[٤١].

---

[٣٦] محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلاني، *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*، تح: عماد الدين أحمد حيدر، (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ٣٩٠.

[٣٧] انظر: عبد الملك بن عبد الله الجويني، *العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية*، تح: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطبعة المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢)، ٨٤.

[٣٨] انظر: محمد بن محمد الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تح: عبد الله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ١٢٢.

[٣٩] انظر: سعد الدين بن مسعود التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، تح: عبد السلام بن عبد الهادي شنار (بدون مكان الطباعة: مكتبة دار الدقاق، ٢٠٠٧)، ١٤٨.

[٤٠] سيف الدين الامدي، *أبكار الأفكار في أصول الدين*، تح: أحمد محمد المعهدي، (القاهرة: دار الكتب القومية، ٢٠٠٤)، ٥: ٢٤؛ ويقول يقول سيف الدين الآمدي : "الإيمان فى اللغة: هو التصديق...وإذا ثبت أن معنى الإيمان في اللغة هو التصديق. وجب حمل كل ما ورد من ألفاظ فى الكتاب والسنة عليه. إلا ما دلّ دليل على مخالفته. وإنما قلنا ذلك لوجهين: الأول: هو أن خطاب الشارع للعرب إنما كان بلغتهم؛ فيجب حمل كل ما كان من ألفاظهم على معانيهم... والثانى: أنه لو كان لفظ الإيمان فى الشرع معبرا عن وضع اللغة مع غلبة مخاطبة الشارع لبين للأمة نقله، وتغييره بالتوقيف، كما عرف سائر الأحكام الشرعية وإلا فالمقصود من الخطاب لا يكون حاصلا؛ لأنهم لا يحملون ما يخاطبون به من ألفاظهم، إلا على مصطلحهم، ولا يخفى ما فيه من الخلل ولو ورد فيه توقيف؛ لكان متواترا؛ إذ الحجة لا تقوم بالآحاد" الآمدي، *إحكام الأحكام*، ٥: ٨-٩. وانظر أيضا الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، ٣: ١٧؛ محمد بن عمر بن الحسين الرازي. *المحصول في علم الأصول*، تح: طه جابر فياض العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠)، ١: ٣٠٣.

[٤١] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٥: ١٦.

استنادا إلى ما سبق لاترا جع عن مقولتهم وهي أنَّ المصطلحات الشرعية هي مراد بها المعاني اللغوية ووجود متطلبات لها في الشرع لا يغير من المعنى اللغوي، وهذا ماذكره الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد. والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعي ... وأن الشرع لم يستعمل لفظا إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها. وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات".[٤٢]

فالإيمان عند الأشعري والأشاعرة هو التّصديق وليس مجرد المعرفة فقط، فلو كانت المعرفة بمفردها إيمانا لكان أهل الكتاب الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنين بدليل قوله تعالى: "{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة ١٤٦/٢]، وهذا ليس دفاعا عن الأشعري والأشعري بل هو منصوص في كتبهم.

ولم يُصِب أبن حزم في فهم المذهب الأشعري في قوله: "اختلف الناس في ماهية الإيمان فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما".[٤٣]

بل وصل الأمر بابن حزم أنْ جعل سبّ الله تعالى وعلان عبادة الأوثان ليس كفرا استنادا إلى قول الأشعرية بالحقيقة اللغوية لمفهوم الإيمان، يقول ابن حزم: "وأما سب الله تعالى فما على الأرض يخالف في انه كفر مجرد إلا الجهمية والأشعرية يصرحون بأن سب الله تعالى وإعلان الكفر ليس كفرا...وأصلهم في هذا أصل سوء خارج عن إجماع أهل الإسلام وهو أنهم يقولون الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وإنْ أعلن بالكفر وعبادة الأوثان بغير تقية ولاحكاية".[٤٤]

والانطلاق من فهْمه للحقيقة الشرعية بهذا الشكل ليُرتّب عليها القول بإيمان اليهود والنصارى خطأ محض، لايتماشى مع أصول المذهب المذهب الأشعري، فابن فورك خير من نقل لنا مقالات شيخه الأشعري وفي هذا يقول

---

[٤٢] محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ١: ٢٣٤.

[٤٣] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٠٥.

[٤٤] ابن حزم، *الإيصال*، ١٢: ٤٣٥.

"وكان يأبى القول بأنَّ في واحد ممن حكمنا له بالكفر من اليهود والنصارى والمجوس إيمان [بالله تعالى] بوجه من الوجوه، وكان يقول إنَّ الله تعالى نفى عنهم الإيمان مطلقا فقبول شهادة الله تعالى عليهم بانتفاء الإيمان عنهم أولى من دعواهم أنهم معتقدون للإيمان مؤمنون بقلوبهم، وذلك في قوله تعالى {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [المجادلة ٢٢/٥٨] فنفى عنهم الإيمان مطلقا".[٤٥]

فالتصديق لله يقتضي خضوعا ومن هنا فالفرق كبير بين مجرد المعرفة الذي يشترك مع مضادات الإيمان في بعض الأحيان، والتصديق يستلزم عدم وجود مايضادّ أركان الإيمان، فالخضوع جزء من ماهية التصديق عند أبي الحسن الأشعري، وبذلك تكون الحقيقة الشرعية متضمنة الإذعان والانقياد، ولهذا كان رحمه يجعل "التعظيم لله والإجلال له من شرط الإيمان، وكذلك المحبة والخضوع، وما يجعله شرطا في الإيمان بالله تعالى يجعله شرطا في الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم، التهاون بالرسول صلى الله عليه وسلم والاستخفاف به كفر"[٤٦].

بات واضحا أنَّ مفهوم الإيمان عند الأشعري الذي هو التصديق يقتضي خضوعا وإذعانا وهو مفقود عند غير المسلم.

لكنْ هل المعرفة بالله هي ذاتها التصديق، وعليه تكون معرفة الله تعالى مستلزمة الخضوع والإذعان ونفي ما يضاد ذلكم، وتكون بمثابة التصديق؟ أي هل المعرفة والتصديق يستلزمان إذعانا ؟

يقول ابن فورك مُصوَّرا مذهب شيخه: "وحكى في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول إن الإيمان خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء، وأن العبادة لاتصلح إلا له... وكان يقول في المعرفة إنها الخضوع لله تعالى، لأنها اعتقاد الإنسان أن الله تعالى خالقه ومدبره، وأنه لم يملك لنفسه ضرا ولا نفعا، ولاصحة ولاموتا، ولاحياة ولانشورا... وكان يزعم أن الكفر هو الجهل بالله تعالى، وهو خصلة واحدة وهو ضد المعرفة بالله تعالى، وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح وأن الجهل بالله تعالى بغض له واستكبار عليه واستخفاف به وإلحاد وأنه شرك بالله تعالى ... ثم قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه والذي اختاره من الإيمان ماذهب إليه الصالحي".[٤٧]

---

[٤٥] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٦.

[٤٦] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٣-١٥٤.

[٤٧] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٤.

فالأشعري يجعل المعرفة بالله مساويةً للتصديق، وكل منهما لايكون إلا في القلب، وأنَّ الجهل بالله تعالى مساوٍ للكفر به، وكل منهما لايكون إلا في القلب.

فأين هذا مما حاول ابن حزم إلزام الأشعرية استنادا على فهمهم للإيمان بحيث يكون اليهود والنصارى مؤمنين!

وهذا الأمر ليس قاصرا على أبي الحسن الأشعري، بل إن أتباعه جعلوا الحقيقة الشرعية في الإيمان الذي هو التصديق متضمنة معنى الخضوع والانقياد، وليس الإيمان قاصرا على مجرد المعرفة.

من ذلك الغزالي الأشعري [ت. ٥٠٥] الذي جعل الإيمان هو التصديق،[٤٨] حكم على كفر اليهود والنصارى مع أن بعضهم يعرف نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد توسّع الغزالي في هذه المسألة عندما وضع ضوابط للتكفير حتى لايخوض فيه من هو ليس اهلا له، أو يقع التكفير بماليس بمكفِّر، ووضْعُه للضوابط جاء نظرا إلى خطورة التكفير، وما يترتب عليه من أحكام في الدنيا والآخرة، وقد تحدَّث عن ذلك تحت عنوان بيان من يجب تكفيره من الفرق يقول الغزالي "فقولنا: إن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد، وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله، إلى غير ذلك من الأحكام".[٤٩]

ومع خطورة التكفير التي حذَّر منها الغزالي نراه هو حكم بتكفير "اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الأوثان وغيرهم، فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الأمة، وهو الأصل وما عداه كالملحق به".[٥٠]

ولو كانت المعرفة بحدِّ ذاتها منجية لَمَا عمّم القول بتكفيرهم، إذ البعض منهم كان عارفا بصدق النبي صلى الله عليه وسلم ولاسيما أولئك الذين عاصروه من أهل الكتاب.

وما كان سيف الدين الآمدي [ت. ٦٣١] بعيدا عما ذكره ابن حزم، حيث رأى استحلال الكبائر يخدش في قضية الإذعان لله تعالى "لا ننكر جواز مجامعة هذه الكبائر مع الإيمان عقلا غير أنَّ الأمة مجمعة على تكفيره، فعلمنا

---

[٤٨] الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ١٢٢.

[٤٩] الغزالي، ، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ١٢٣.

[٥٠] الغزالي، ، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ١٣٤.

انتفاء التصديق عند وجود هذه الكبائر سمعا، ويجب أنْ يُقال ذلك جمعا بين العمل بوضع اللغة وإجماع الأمة على التكفير".[٥١]

ويقول التفتازاني الأشعري: "[ت. ٧٩١] والإيمان في اللغة التصديق أي إذعانٌ لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا ... وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر او المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول بذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم".[٥٢]

وهناك فرق بين التسليم والمعرفة، فمن لوازم التسليم أن لايقع ما يضاده، أما مجرد المعرفة فلا تستلزم إذعانا وقبولا.

ولم أجد فرقا بين ماذهب إليه الأشعري، وما ذهب إليه الماتريدي في مفهوم الأيمان أنه التّصديق، بمعناه اللغوي الذي محله القلب، والفارق بينهما أنَّ الأشعري لا يفرق بين المعرفة والتصديق بينما ميَّز بينهما أبو منصور باعتبار أنَّ ضد التصديق هو التكذيب بما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وضد المعرفة النكرة والجهلُ وليس من لوازم ذلك التكذيب، فمن جهل شيئا لايُقال عنه مكذب، ومع هذا رأى أبو منصور أنَّ هناك علاقة بين المعرفة والتصديق فـ"المعرفة هي سبب يبعث على التصديق، كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ... وعلى هذا قول من يقول الإيمان معرفة إنما هو التصديق عند المعرفة هي التي تبعث عليه، فسُمِّي بها، نحو ما وصف الإيمان بمحبة الله ونعمته ورحمته ونحو ذلك".[٥٣]

والتصديق عند الماتريدية متضمن للإذعان وسلب ما يضاد الإيمان، وبذلك يكون الماتريدية متفقين مع الأشعرية في هذه المسألة، يقول النسفي: "والإيمان هو التصديق على قول أبي حنيفة رحمه الله ...وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي... ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد لِما في التردد من التوقف، والمتوقف لايكون مصدقا".[٥٤]

وارتباط الإيمان بالإذعان قاله شيخ اللغويين يقول الأزهري: [ت. ٢٧٠] "اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن (الإيمان) معناه: التصديق... وهذا موضع يحتاج الناس إلى تفهمه، وأين ينفصل المؤمن من المسلم، وأين يستويان؟

---

[٥١] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ١٩.

[٥٢] التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ١٤٨.

[٥٣] أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، *التوحيد*، تح: فتح الله خليف (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية بدون تاريخ)، ٣٨٠.

[٥٤] ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة*، تح: حسين آتاي (أنقرة: نشريات رئاسة الشؤون الدينية، ١٩٩٣)، ١: ٣٧.

فالإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وبه يحقن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان ... فأما من أظهر قبول الشريعة واستسلم لدفع المكروه، فهو في الظاهر مسلم وباطنه غير مصدق...وقال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف لأبيهم: {ومآ أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين} (يوسف ١٢/١٧) . لم يختلف أهل التفسير أن معناه: وما أنت بمصدق لنا".[٥٥]

ولهذا يكون غريبا قول ابن حزم رحمه الله مُلزما من يقول بأن الإيمان هو التصديق "ولو كان ما قالوه صحيحا لوجب أن يطلق اسم الإيمان لكل من صدق بشيء ما، ولكان من صدَّق بإلاهية الخَّلاج وبإلاهية المسيح وبإلاهية الأوثان مؤمنين، لأنهم مصدقون بما صدقوا به وهذا لا يقوله أحد ممن ينتمي إلى الإسلام".[٥٦]

مرة أخرى يسعى ابن حزم انطلاقا من اللغة في الاعتراض على من قصر مفهوم الإيمان على التصديق، وحجته هذه المرة أنّ الإيمان لا يُسمى تصديقا بتصديق القلب لوحده بل لابد من ضميمة اللسان له "ولا يسمى تصديقا في لغة العرب، ولا إيمانا مطلقا إلا من صدق بالشيء بقلبه ولسانه معا فبطل تعلق... الأشعرية باللغة جملة".[٥٧]

نقلنا فيما سبق عن الأشعري وأتباعه أنَّ التصديق القلبي لوحده كافٍ لُيسمى المرء مؤمنا، وليس من شرط الإيمان القلبي انضمام تصديق اللسان له، كما أنّ تصديق اللسان لوحده دون القلب لايجعل منه مؤمنا، ولهذا "لايجعل إنكار اللسان لله تعالى مع اعتقاد القلب له كفرا على الحقيقة كما قال تعالى: {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} (النحل ١٦/١٠٦) وكان يقول إن المنكر اختيارا كافر بكفر في قلبه، وإنكاره دلالة عليه كما أنّ الساجد للشمس كافر، لا لنفس سجوده لها، ولكن سجوده علامة على كفر قلبه".[٥٨]

وبعد البحث والتقصي في كتب اللغة لم أجد من جعل التصديق القلبي مرتبطا بتصديق اللسان، حيث اكتفى اللغويون بالقول إنَّ الإيمان هو التصديق.[٥٩]

---

[٥٥] الأزهري، *تهذيب اللغة*، ١٥: ٣٦٨.

[٥٦] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٠٧.

[٥٧] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٠٧.

[٥٨] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٣.

[٥٩] انظر: الأزهري، *تهذيب اللغة*، ١٥، ٣٦٨؛ ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة*، ٤٥؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تح: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة (بيروت: دار العلم للملايين،١٩٨٧)، ٥: ٢٠٧١؛ أحمد بن فارس بن زكرياء

ومن المنطقي عندما يجعل ابن حزم مفهوم الإيمان شاملا لأعمال القلب واللسان والجوارح أنْ نتصور الزيادة في الإيمان، يقول ابن حزم: "أوقع – الله تعالى–لفظة الإيمان على العقد بالقلب لأشياء محدودة مخصوصة... وأوقعها أيضا تعالى على الإقرار باللسان، بتلك الأشياء خاصة لا بما سواها، وأوقعها أيضا على أعمال الجوارح لكل ما هو طاعة له تعالى".[٦٠]

الإيمان بهذا الشمول تكون الزيادة فيه والنقصان مفهومة، فكيف تكون الزيادة عند الأشعرية والماتريدية في الإيمان إذا انطلقنا من المعنى اللغوي للإيمان الذي هو التصديق؟

كتُب أبي الحسن الموجودة بين أيدينا فيها اعتراف بالزيادة والنقصان من غير تحليل للزيادة أو توضيح لمعرفة النقصان للتصديق الذي هو لغوي، يقول الأشعري مبيّنا مقالة أهل الحديث: "ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص" [٦١] ثم يقول: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"[٦٢] وفي كتاب الإبانة يقول: "وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص".[٦٣]

لم نجد فيما ذكرناه جوابا على سؤالنا، إذا كان التصديق خصلة واحدة فكيف يزيد؟ ثم إذا نقص ألا ينقلب إلى شك؟

يصوِّر ابن فورك مذهب شيخه في هذه المسألة بأن الإيمان يزيد ولا ينقص، وتعليل الزيادة أنه وإن كان خصلة واحدة فيتجدد، ويضرب مثالا على ذلك أنّ الإيمان بالله تعالى على أنه خالق، غير الإيمان بأنه أرسل محمدا عليه السلام، لأنه قد يؤمن من خلق الأجسام أشخاصٌ لم يسمعوا بمحمد صلى الله عليه وسلم، فإذا جاء محمد صلى الله عليه وسلم جدد إيمانا بالله تعالى مرسلا غير الإيمان به خالقا للأجسام.

القزويني الرازي، *مجمل اللغة*، تح: زهير عبد المحسن سلطان، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ١٠٢؛ محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، *أساس البلاغة*، تح:محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩)، ١: ٣٥.

[٦٠] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٠٧.

[٦١] علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تح: نعيم زرزور (بدون مكان الطباعة: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥) ١: ٢٢٧.

[٦٢] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٢٢٩. وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب.

[٦٣] علي بن إسماعيل الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، تح: فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧)، ٢٧.

أما النقصان عنده فما كان يجيزه لأمرين: أحدهما أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة، والثاني أنه متى زال منه شيء زال جميعه، فالكافر بمحمد صلى الله عليه وسلم كافر بالله تعالى من كل وجه سمعا وعقلا.[٦٤]

ويرى الغزالي أن الإيمان من الألفاظ المشتركة، فإذا كان الإيمان عن دليل برهاني ومات صاحبه بعده فهذا لايُصور فيه الزيادة ولا النقصان، ومثل هذا عنده اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه، وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين، وهذا لا يُتصور فيه زيادة ولا نقصان، إلا أن يراد به زيادة طمأنينة النفس إليه، بأن النفس تطمئن إلى اليقينيات النظرية في الابتداء، فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفادت زيادة في الاطمئنان.[٦٥]

لكنْ إذا كان الأشعري يجعل الإيمان هو التصديق فكيف يتعامل مع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تجعل الأعمال جزءا من الإيمان؟

يجيب الأشعري عن ذلك بأنّ الإيمان الوارد في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ليس على حقيقته اللغوية بل خرج إلى المعاني المجازية وإذا كان ذلك كذلك فيجوز إطلاق لفظ الإيمان عليه، يقول ابن فورك: "وكان يقول إن الإعمال شرائع الإيمان مثل الصلاة والزكاة والطهارة وما يظهر على الأركان، وإنَّ شريعة الشيء غير الشيء، وانه يجوز أن يُقال على طريق التوسع للشرائع إنها إيمان على معنى أنها شرائع الإيمان وأمارات له وعلامات وعلى ذلك يتأول قول الله تعالى {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} (سورة البقرة ١٤٣/٢)."[٦٦]

ومثل ذلك قوله تعالى {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ} [الأنفال ٢/٦] فليس في الآية إخبار، بل هو مدح وثناء للمؤمنين، وهذا كقول القائل "الرجل من يضبط نفسه عند الغضب ويملك هواه عند الرضا"، وقد يكون رجلا وحكمه خلاف ذلك".[٦٧]

---

٦٤ ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٦.

٦٥ والحالتان الأخريان أن الإيمان قد يُعبّر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزماً فجماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم، وتلطفه بهم، ونظرهم في قوانين أحواله، من غير نظر في أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة، وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم، وهذا يزيد وينقص، والحالة الثانية أنّض الإيمان يُطلق على معنى التصديق والعمل وهذا يُتصور فيه الزيادة والنقصان. انظر: الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ١٢٢-١٢٣.

٦٦ ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٤.

٦٧ ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٧.

ولأجل هذا كان يقول لافرق بين من سمى الزكاة والطهارة والصلاة إيمانا وبين من سماها تصديقا وإقرارا وتوحيدا ودينا في أنَّ ذلك خلاف الحقيقة اللغوية ويكون من باب التوسع في العبارة.[٦٨]

٥. المبحث الخامس: أثر الحديث عن الحقيقة الشرعية في اختلاف المتكلمين

اكتفى الأشاعرة بالتصديق الداخلي الذي هو المعنى اللغوي لإطلاق اسم الإيمان على الشخص، ولو لم يعمل أي شيء في حياته حتى بما في ذلك أركان الإسلام من الصلاة والزكاة والحج... شريطة أن لا يكون عدم الفعل راجعا إلى إنكارها أو الاستخفاف بها، لأن ذلك يتنافى مع التصديق، ويكون مصيره إلى الله في سبحانه وتعالى جزاء على مافرط من الأعمال، ولهذا السبب يُطلَق المعتزلة على الأشاعرة أنّهم مرجئة نَظَرًا إلى عدم جعل العمل جزءا من ماهية الإيمان.

وقد عبَّر النووي عن مذهب أهل السنة بما فحواه أنّ مذهب أهل السنة، وما عليه السلف والخلف، أنَّ من مات موحدا دخل الجنة قطعا، على كل حال، فانْ كان سالما من المعاصي كالصغير والمجنون والذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائب توبة صحيحة من الشرك أو غيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد توبته، فكل هذا الصنف يدخلون الجنة، ولا يدخلون النار أصلا، وأما من كانت له معصية كبيرة، ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى، فانْ شاء عفا عنه، وأدخله الجنة أولا، وجعله كالقسم الأول وإن شاء عذبه القدر الذى يريده سبحانه وتعالى، ثم يدخله الجنة، ويخلص النووي أنّه لا يخلد في النار أحد مات على التوحيد، ولو عمل من المعاصى ما عمل، كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل، وما ذكره النووي يُعدُّ بمثابة القاعدة التي تُحمل عليها كل النصوص الشرعية التي توهم ظاهرها خلال ذلك.[٦٩]

وما قلناه عن مذهب أبي الحسن الأشعري من أنَّ العمل ليس داخلا في مسمى الإيمان، شريطة أن لاينكر أصلا من أصول الدين مما هو ثابت بدليل قطعي هو الصواب.

---

[٦٨] ابن فورك، *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*، ١٥٧.

[٦٩] يحي بن شرف النووي، *شرح صحيح مسلم*، الطبعة الثانية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢)، ١: ٢١٧.

وهذا المنهج الذي ذكره النووي رحمه الله لا يتفق مع منهج المعتزلة القائل بأن صاحب الكبيرة إنْ مات عليها فهو في منزلة بين المنزلتين، وعليه فهو مخلد في نار جهنم لا يخرج منها أبدا، ويستحق العقوبة على الدوام ولا ينال الشفاعة[٧٠] ويكون عذابه أخف من عذاب الكفار لكنه من حيث المآل مخلدٌ في نار جهنم.

ومع وضوح كثير من النصوص الشرعية من آيات وأحاديث، وعلى رأس هذه الآيات قول الله تعالى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} (النساء ٤٨/٤) يجعل المعتزلة هذه الآية مُصنَّفة مع الآيات المتشابهة[٧١] وجعْلها كذلك يعني أنها لا تفهم إلا في ضوء الآيات المحكمة عندهم، يقول القاضي عبد الجبار: "واعلم أن مشايخنا رحمهم الله قالوا إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان، لأنه قال ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر، فسقط احتجاجهم بالآية".[٧٢]

وقوله هذا فيه بعد وتكلف لأن القضية ليست هي تمييز الكبائر عن الصغائر، وإنما القضية هي أن مادون الشرك تحت المشيئة فهذا هو وجه دلالة الآية، وما قاله بعيد عن دلالة الآية، ويبدو أن القاضي شعر بركاكة الرد، فحاول أن يعضد دليله بدليل آخر: "وهو أن أكثر ما في الآية تجويز أن يغفر الله تعالى مادون الشرك... فلو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز أن يغفر الله تعالى مادون الشرك لمن يشاء، إذا سمعنا هذه الآية، غير أنَّ عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم مايستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة، ومتى قيل فما تلك العمومات ؟ قلنا...نحو قوله {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} (الجن ٢٣/٧٢)".[٧٣]

يقول الشاطبي: "قوله: {إن الله لا يغفر أن يشرك به} [النساء ٤٨/٤] جامع للتخويف والترجية من حيث قيد غفران ما سوى الشرك بالمشيئة"[٧٤] ويقول الباقلاني: "في الآية السابقة: فاستثنى [الله تعالى] من المعاصي التي يجوز أن

---

[٧٠] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٦٦٦.

[٧١] القاضي عبد الجبار، *متشابه القرآن*، ١٨٧.

[٧٢] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٦٧٨.

[٧٣] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٦٧٨.

[٧٤] إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، *الموافقات*، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (بدون مكان الطباعة: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ٤: ١٧٥؛ ويقول في *الاعتصام*: "من مات على الكفر لا غفران له البتة وإنما يرجى الغفران لمن لم يخرجه عمله عن الإسلام لقول الله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء }". الشاطبي، *الاعتصام*، ١: ١٦٠.

يغفرها الشرك، فألحقت الأمة به ما كان بمثابته من ضروب الكفر والشرك، وقال {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} [الزمر ٥٣/٣٩] فلم يخرج ذلك إلا الكفر والشرك".[٧٥]

والذي حمل جمهور أهل السنة على ذلك نصوص كثيرة من أبرزها قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: "مَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللهُ الْجَنَّةَ عَلى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَل".[٧٦]

يقول البيضاوي عن هذا الحديث: "فيه دليل على المعتزلة في مقامين أحدهما أن العصاة من أهل القبلة لا يخلدون في النار لعموم قوله من شهد"[٧٧] ومن ذلك حديث مسلم «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ».[٧٨]

يقول بدر الدين العيني: "فيه حجة لأهل السنة أن أصحاب الكبائر لا يقطع لهم بالنار وأنهم إن دخلوها خرجوا منها".[٧٩]

وعندما جعل الخوارج العمل جزءا من الإيمان قالوا بتكفير أصحاب الذنوب[٨٠] ولم يلتفتوا إلى معنى الإيمان اللغوي الذي هو التصديق.

أما ابن حزم الذي ناقش مفهوم الإيمان كثيرا ولم يقتنع بأنه التصديق الداخلي انطلاقا من الحقيقة اللغوية، بل هو تصديق بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح، فإنه لم يجعل العمل جزء من ماهية الإيمان بحيث لو اختل شيء منها ينتقل إلى الكفر.

---

[٧٥] الباقلاني، *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل*، ١: ٤٠٤.

[٧٦] محمد فؤاد عبد الباقي، *اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان* (القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣)، ١: ١٢.

[٧٧] زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، *فيض القدير شرح الجامع الصغير* (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦)، ٦: ١٥٩.

[٧٨] صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، ٤٣.

[٧٩] بدر الدين العيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، ٨: ٥.

[٨٠] انظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١١٧.

فالكفر عنده منقول من المعنى اللغوي الذي هو الستر والتغطية إلى معنى اصطلاحيا جديدا متمثلا بـ: جحد الربوبية، وجحد نبوة نبي من الأنبياء صحت نبوته في القرآن، أو جحد شيء مما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم مما صح عند جاحده بنقل الكافة، أو عمل شيء قام البرهان بأنَّ العمل به كفر مما قد بيناه في كتاب الإيصال.[٨١]

وبالرجوع إلى كتاب الإيصال نجد ابن حزم عن الحدود وخاصة عند حديث لا يزني الزاني حيث يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حيث يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب حيث يشرب وهو مؤمن فإياكم وإياكم "نقل روايات عدة لهذا الحديث وما يقاربه في المعنى، ثم تساءل عن تأويله، وماهو الإيمان الذي يزايله حين مواقعة هذه الذنوب، وخرج بعد ذلك بنتيجة مبنية على مفهوم الإيمان، وأنَّ هؤلاء لايزول عنهم الإيمان، ولايصبحون كفّارا"، ثم قال: "فقد صحَّ أنَّ الإيمان المزايل له في حال هذه الأفاعيل إنما هو الإيمان الذي هو الطاعة فقط وهذا أمر مشاهد باليقين لأن الزنا والقتل...ليس شيء منها طاعة لله تعالى، فليست إيمانا ففاعلها ليس مؤمنا بمعنى ليس مطيعا؛ إذ لم يفعل الطاعة لكنه عاصٍ وفاسق... وهذا من الحجج القاطعة على أنَّ الطاعات كلها إيمان، وأنَّ ترك الطاعة ليس إيمانا"[٨٢]

فابن حزم ليس مع المعتزلة في هذه القضية ولم يرتب على مفهومه للإيمان ما رتبه المعتزلة او الخوارج على مفهوم الإيمان بل هو شديد النقد للخوارج والمعتزلة، فعنده الشخص لا يخرج عن اسم مسمى الإيمان إلا الكفر، ولا يخرج عن اسم الكفر إلا الإيمان.[٨٣]

الخاتمة

تجلتْ من خلال هذه الدراسة المنزلة العالية للغة العربية في العلوم الإسلامية، مما يدفع الباحثين في هذه العلوم للمزيد من العناية بهذه اللغة نحوا ولغة وصرْفا، فهي المفتاح لفهمها، وهذا ما يُفسِّر لنا عدم استغناء المتكلمين والأصوليين لها، كما أنَّ هذه العلوم احتلت مكانةً سامية في مباحث النحويين واللغويين.

ولما كان الوحي نازلا باللغة العربية ثارت خلافات طويلة بين المتكلمين في الجذور اللغوية للمفاهيم الشرعية التي ماعهدها العرب، كأمثال الإيمان والإسلام والكفر والصلاة والصيام والزكاة...ومدار الخلاف مركوزٌ في مدى اعتبار المعاني اللغوية في هذه المصطلحات؟ أم عدم اعتبارها؟

---

٨١ ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١١٨.

٨٢ ابن حزم، *الإيصال في المحلى بالآثار*، ١٢: ١٠.

٨٣ ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٣٠.

فالمدرسة الاعتزالية ومعهم ابن حزم الأندلسي اتَّجهت إلى عدم اعتبار المعنى اللغوي في هذه المسميات الشرعية، وأساس الاستدلال عندهم في هذا أنَّ معاني هذه الأسماء غير معهودة عند العرب، والقول باعتبارها عندهم مع كونها غير معهودة في لسان العرب هو خروج على لسان العرب في نظرهم، وتقوَّلٌ على الله تعالى وابتعادٌ عن شرعه.

بينما مالت المدرسة السُّنّية ممثلة بالأشعرية والماتريدية إلى اعتبار المعاني اللغوية في هذه المسميات، وعدم هجر المعاني اللغوية، ورأس الاستدلال عندهم أنَّ الله تعالى خاطبنا باللغة العربية، وأنَّ هذه المسميات لاتخرج عن المعاني اللغوية، وإضافة الشرع إليها بعض الهيئات والاعتبارات كالشروط والأركان المطلوبة في الصلاة والصيام... لايُخْرجها عن المعاني اللغوية.

ومن الجدير ذكره أنَّ إلزامات ابن حزم للمذهب الأشعرية في اعتباره التصديق كافيا لمفهوم الإيام هي إلزامات في غير محلِّها، فالأشعرية لايعتبرون إيمان اليهود والنصار... ففرق كبير بين مفهوم التَّصديق وبين مفهوم المعرفة المجرّدة عن التصديق، فالتَّصديق عند الأشاعرة يقتضي إذعانا وخضوعا لله تعالى، وهذا الإذعان لايتناسب مع المعرفة المجردة كمعرفة اليهود والنصارى بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فمعرفتهم تلك لا تُثْمر تصديقا.

وهذا التصديق عند الأشعرية هو ذاته المعرفة عند أبي الحسن الأشعري، فالمعرفة عنده تستلزم خضوعا وإذعانا لله تعالى.

ولما كان المعنى اللغوي للإيمان هو الأساس عند الأشعري كانت الأعمال من صلاة وصيام ... ليست داخلة في مفهوم الإيمان إلا إذا كان هناك جحودٌ لهذه الأعمال، والجحود والنُّكران لايتناسب مع التَّصديق.

بينما ذهب المعتزلة إلى اعتبار العمل جُزءا من ماهية الإيمان، وأدى بهم ذلك إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو مايعني أنَّ صاحب هذه المنزلة بعيد عن مفهوم الإيمان الشرعي المتكوِّن من الإيمان بالقلب والنطق باللسان والعمل بالجوارح.

المصادر والمراجع

ابن جني الموصلي، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. الطبعة الرابعة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي. *التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية*. تح: إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٠٠.

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي. *الإحكام في أصول الأحكام*. تح: الشيخ أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي. *الإيصال في المحلى بالآثار*. تح: عبد الغفار سليمان البنداري. بدون مكان الطباعة: دار الكتاب العلمية، ٢٠٠٥.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ.

ابن دريد الأزدي، محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تح: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. تح: محمد علي بيضون، بدون مكان الطباعة، ١٩٩٧.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. *مجمل اللغة*. تح: زهير عبد المحسن سلطان. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

ابن فورك، محمد بن الحسن. *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*. تح: الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥.

أبو الحسين البَصْري المعتزلي، محمد بن علي الطيب. *المعتمد في أصول الفقه*. تح: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣.

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تح: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.

الأشعري، علي بن إسماعيل. *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*. تح: نعيم زرزور. بدون مكان الطباعة: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥.

الأشعري، علي بن إسماعيل. *الإبانة عن أصول الديانة*. تح: فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧.

الألباني، محمد ناصر الدين. *مختصر صحيح البخاري*. الرياض: مكتَبة المَعارف، ٢٠٠٢.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي. *المحصول في علم الأصول*. تح: طه جابر فياض العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. الأردن: دار الكتبي، ١٩٩٤.

الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. *أساس البلاغة*. تح:محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. *الاعتصام*. تح: سليم بن عيد الهلالي. السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٢.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. *الموافقات*. تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. بدون مكان الطباعة: دار ابن عفان، ١٩٩٧.

الشهرستاني، أحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. *الملل والنحل*. بدون مكان الطباعة: مؤسسة الحلبي، ١٣٩٧هـ.

عبد الباقي، محمد فؤاد. *اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان*. القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣.

الغزالي، محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تح: عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

القاضي عبد الجبار، احمد بن الحسين. *شرح الأصول الخمسة*. تح: الدكتور عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨.

القاضي عبد الجبار، احمد بن الحسين. *متشابه القرآن*. تح: الدكتور عدنان محمد زرزور. القاهرة: دار التراث، بدون تاريخ.

القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي. *الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق*. تح: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. *الكليات*. تح: عدنان درويش – محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. *التوحيد*. تح: فتح الله خليف. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ.

المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف. *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦.

النسفي، ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة*. تح: الدكتور حسين آتاي. أنقرة: نشريات رئاسة الشؤون الدينية، ١٩٩٣.

النووي، يحيى بن شرف. *شرح صحيح مسلم*. الطبعة: الثانية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Lü'lü'ü ve'l-mercân fîmâ ittefeḳa 'aleyhi'ş-şeyḫân*. Kahire: Darü'l-Hadis, 1983.

el-Albani, Muhammed Nasiruddin. *Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2002.

Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî uḳûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye, 2004.

Âmidî, Seyfuddîn. *İḥkâmü'l-aḥkâm*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye, 2004.

el-Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-ayıntâbî. *'Umdetu'l-ḳârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdu'l-evâ'il fî telḫîṣi'd-delâ'il*. Thk. İmâdu'd-dîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, 1987.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Ṣaḥiḥu'l-Buḫârî*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasru'n-Nâsır. b.y. Dârü Tavki'n-Necât, 1422.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. Thk. Komisyon. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, Abdu'l-Melik b. Abdillah. *el-'Aḳîdetü'n-niẓâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matba'atü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, 1992.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî el-Mutezilî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıḳh*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403.

Eşarî, Ali b. İsmail. *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn ve iḫtilâfu'l-muṣallîn*. Thk. Naîm Zürzûr. b.y. el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.

Eşarî, Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehẕîbü'l-luġa*. Thk. Muhammed Avad Mur'ib. Beyrut: Dârü İhyâit't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Fârâbî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eṣ-Ṣiḥâḥ Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥi'l-'Arabiyye*. 4. Baskı. Thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyin, 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İḳtiṣâd fi'l-i'tiḳâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî. İbrahim es-Sâmerrâî. b.y. Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.

İbn Âşûr, Muhammad. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr.* Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mavsılî. *el-Ḫaṣâiṣ*. 4. Baskı. b.y. el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Amme, ts.

İbn Düreyd, Muhammad b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemharatü'l-luġa*. Thk. Remzi Münir Ba'elbekî. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyin, 1987.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî. *eṣ-Ṣâhibî fî fıḳhi'l-luġati'l-'Arabiyye ve mesâiluhâ ve Sünenü'l-'Arab fî kelâmihâ*. Thk. Muhammad Ali Beydûn. b.y. 1997.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Mücmelü'l-luġa*. Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. 2. Baskı. Beyrut: Müssesetü'r-Risâle, 1986.

İbn Fûrek, Muhammad b. Hasan. *Mucerradu maḳâlâti'ş-şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.

İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *et-Taḳrîb li ḥaddi'l-manṭıḳ ve'l-medḫal ileyhi bi'l-elfâẓi'l-'âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıḳhiyye*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, 1900.

İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, ts.

İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. Thk. Ahmed Muhammad Şâkir. b.y. ts.

İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-Îṣâl fi'l-muḥallâ bi'l-âs̱âr*. Thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî. b.y. Dârü'l-kitâbi'l-İlmiyye, 2005.

Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. el-Hüseyin. *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: y.y. 1988.

Kadı Abdulcebbâr Ahmed b. el-Hüseyin. *Müteşâbihu'l-Ḳur'ân*. Thk. Adnan Muhammed Zürzûr. Kahire: Dârü't-türâs, ts.

Karafî, Ahmed b. İdrîs es-Senhâcî. *el-Fürûḳ ev envâü'l-bürûḳ fî envâi'l-fürûḳ*. Thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*. Thk. Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. e*t-Tevḥîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.

Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *Feyżü'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i'ṣ-Ṣaġîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.

Nesefî, Ebü'l-Mûîn Meymûn b. Muhammed. *Tabṣıratu'l-edille fî uṣûli'd-din*. Thk. Hüseyn Atay. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *Şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.

Nisâbûrî, Müslim b. Haccâc. *Ṣaḥîḥu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. Beyrût: Dârü İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyin. *el-Maḥṣûl fî 'ilmi'l-uṣûl*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alvânî. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed Suud, 1400.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Ğırnâtî. *el-İ'tiṣâm*. Thk. Süleym b. İdü'l-Hilâlî, Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1992.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Ğırnâtî. *el-Muvâfaḳât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman. Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1997.

Şehristânî, Ahmed b. Abdulkerîm b. Ebubekir Ahmed. *el-Milel ve'n-niḥal*. b.y. Müessesetü'l-Halebî, 1397.

Taftâzânî, Saduddîn. *Şerḥu'l-'aḳa'idi'n-nesefiyye*. Thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr. b.y. Mektebet Dâri'd-Dekâik, 2007.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâġa*. Thk. Muhammed Basil Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Baḥru'l-muḥiṭ fî uṣûli'l-fıḳh*. Ürdün: Dârü'l-Kütübî, 1994.