



**التعليق على
شرح السنة**

التعليق على
شرح السنة
للإمام المزني

[نسخة تجريبية]

تأليف

أبي يمان

فهد بن عبد الله الحبيشي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد..

فهذا شرح موجز لكتاب: شرح السنة للإمام المزني، والهدف من الشرح الاطلاع على ما كتبه المتقدمون في العقيدة قبل أن يكثر الكلام ويعتمد المتأخرون على كتابات جمع من أهل العلم المقلدين المتأخرين ويبدعون من خالفهم، فبعضهم مثلاً يعتمد على شرح الباجوري على نظم اللقاني أو نظم أم البراهين ونحوها من الكتابات والحواشي التي تزعم بأن ما سطرته هو معتقد السلف، وأنه مذهب أهل السنة والجماعة، يرمون من خالفهم بالبدعة والتجسيم بل والافتراء أحياناً.

وهذا كله لا يتكشف وجه بطلانه إلا بمطالعة كتب السلف أنفسهم، والتي منها هذه الرسالة الجليلة والتي تبين جوانب من معتقد السلف وسيرى حينها من يطالعها براءة السلف مما سطره المتأخرون من المتأثرين بالفلسفة المشائية، وستبين زيف دعاوى التظليل والتكفير التي يصمون بها من خالفهم، لأن بعضهم تجراً وكفر وألف كتباً في تكفير من لم يعتقد بتلك العقائد التعطيلية والتي نرى كلام الائمة الذين سناخذ رسائلهم بوصفهم لهؤلاء بالمعطلة لأنه أصلاً أجدادهم الأولين الذين كانوا موجودين لديهم معتزلة فهم ليسوا يعني فئة جديدة طرأت هم كانوا مذهب صحيح فئة جديدة طرأت نبتت متأخرا واصبح لها شيوع بسبب عامل السلطة ولا في الحقيقة المذهب التأويلي ليس مذهب أهل السنة والجماعة بتاتا والذي يقول غير هذا اما مضلل أو كاذب



الذي يدل على هذا ما سنأخذه من رسائل أهل العلم والمرء في النهاية هو
رقيب نفسه وحسيب نفسه فمن يكذب ويكذب على نفسه ومن يخدع هو يخدع
نفسه قبل أن يخدع غيره



ترجمة الإمام المزني

الإمام المزني هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو المزني المصري ، والمزني نسبة إلى قبيلة مزينة وهي قبيلة عربية معروفة، ولد الإمام المزني سنة خمس وسبعين ومئة، أي بعد ولادة الشافعي بقرابة خمسة وعشرين سنة، وفي سنة موت الليث بن سعد^(١).

عاش الإمام المزني في بيئة وعصر ازدهر فيهما العلم ولذا تيسر له تلقي العلم عن كثيرين على رأسهم الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى، فلازمه ملازمة تامة، وقرأ كتبه بل إنه قرأ بعض كتبه مئات المرات، قال: «قرأت كتاب الرسالة للشافعي خمس مئة مرة ما من مرة إلا واستفدت منها فائدة جديدة»^(٢).

أما تلاميذ الإمام المزني فكثيرون منهم أئمة كبار كالإمام أبي بكر ابن خزيمة وابن اخته أبي جعفر الطحاوي^(٣)، وقيل: «لم يرو مسند الشافعي عن المُرَني إلا

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٢/٤٩٢.

(٢) مناقب الشافعي للبيهقي ١/٢٣٦.

(٣) هو: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك، أبو جعفر، الأزدي، كان شافعي المذهب، ثم تحول إلى الحنفية، صنف الآثار، ومعاني الآثار، واختلاف العلماء، والشروط، وأحكام القرآن، توفي سنة ٣٢١ هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١/ ٧١، تاريخ الإسلام ٧/ ٤٣٩.



ابن أخته الطحاوي الحنفي»^(١)، وكذلك الامام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي^(٢)، والحافظ زكريا الساجي^(٣)، وآخرون.

قال ابن عبد البر: «كان المزني أعلم اصحاب الشافعي بالنظر، وكان دقيق الفهم والفطنة، انتشرت كتبه ومختصراته إلى أقطار الأرض شرقاً وغرباً، وكان تقياً ورعاً ديناً صبوراً على الاقلال والتكشف»^(٤).

وكان الإمام المزني يغسل الموتى تعبدًا واحتسابًا، وقال: «عانيت غسل الموتى ليرق قلبي، فصار لي عادة»^(٥)، وهو الذي غسل الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وتوفي رحمه الله سنة أربع وستين ومئتين للهجرة.

وللإمام مصنفات كثيرة منها: أحكام القرآن، والمختصر في الفقه، ومختصر المختصر، وله هذه الرسالة التي هي شرح السنة.

وهذه الرسالة كغيرها من كتب السلف تروى بالأسانيد المتصلة، فقال ناسخها:

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي ١/٤٣١.

(٢) هو: عبد الرحمن بن أبي حاتم الحنظلي الرازي، أبو محمد، ٢٤٠ - ٣٢٣ هـ، من مؤلفاته: الجرح والتعديل، والعلل.

(٣) هو: أبو يحيى زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن الساجي، الشافعي، كان من أئمة الحديث؛ له كتاب (اختلاف العلماء وكتاب علل الحديث)، أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات، توفي سنة (٣٠٧) بالبصرة، انظر سير أعلام النبلاء ١٤ / ١٩٧.

(٤) الانتقاء (ص: ١٦٩).

(٥) تاريخ مصر لابن يونس ١/٤٥.

مقدمات

أخبرنا الفقيه الإمام شمس الدين أبو العزّ يوسف بن عمر بن أبي نصر الهكاري في شهر صفر سنة ستّ عشرة وستّمائة قال حدثنا الشيخ الإمام الحافظ الثقة بقيّة السلف أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن عيسى بن درباس الماراني من لفظه بالموصل في تاسع عشر من جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وستّمائة قال أخبرنا الشيخ الصالح العالم أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حمد بن مفرج بن غياث الأرتاحي رآني عليه بفسطاط مصر قال أخبرنا الشيخ المسند العالم أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عمر الموصلي الفراء فيما أذن فيه لي ح

قال الشيخ إبراهيم بن عثمان وأخبرنا الشيخ الإمام الفقيه الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن سلفة الأصبهانيّ السلفي في كتابه إلينا من الإسكندرية في ربيع الآخر سنة أربع وسبعين وخمسّمائة قال أخبرنا الشريف أبو محمد عبد الملك بن الحسن بن بتنة الأنصاريّ بمكة بقرآني عليه في سنة تسع وتسعين وأربعمائة قال أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن عليّ النسويّ الفقيه قدم علينا مكة أخبرني أبو محمد إسماعيل بن رجاء ابن سعيد العسقلاني بعسقلان أخبرني أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملقبي وأبو أحمد محمد بن محمد بن عبد الرحيم القيسراني قال أخبرنا أحمد بن بكر اليازوري قال حدثني الحسن بن عليّ اليازوري الفقيه حدثني عليّ بن عبد الله الحلواني قال كنت بطرابلس المغرب فذكرت أنا وأصحاب لنا السنة إلى أن ذكرنا أبا إبراهيم المُرزيّ رحمه الله فقال بعض أصحابنا بلغني أنه كان



يَتَكَلَّمُ فِي الْقُرْآنِ وَيَقِفُ عِنْدَهُ وَذَكَرَ آخِرَ أَنَّهُ يَقُولُهُ إِلَىٰ إِنْ اجْتَمَعَ مَعَنَا قَوْمٌ آخَرُونَ
فَعَمَّ النَّاسَ ذَلِكَ غَمًّا شَدِيدًا فَكَتَبْنَا إِلَيْهِ كِتَابًا نُرِيدُ أَنْ نَسْتَعْلَمَ مِنْهُ يَكْتُبُ إِلَيْنَا شَرْحَ
السَّنَةِ فِي الْقَدْرِ وَالْإِرْجَاءِ وَالْقُرْآنِ وَالْبَعْثِ وَالنَّشُورِ وَالْمَوَازِينِ وَالصَّرَاطِ، وَنَظَرَ
النَّاسَ إِلَىٰ وَجْهِ الرَّبِّ تَعَالَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَسَأَلْنَاهُ الْجَمْعَ وَالِاخْتِصَارَ فِي الْجَوَابِ،
فَلَمَّا وَصَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ رَدَّ إِلَيْنَا جَوَابَهُ.

تعريف السنة:

قوله: «كنت بطرابلس المغرب» أي لبيبا «فذكرت أنا وأصحاب لنا السنة»

السنة لها إطلاقات:

فهي في اصطلاح المحدثين: ما ينقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير
أو صفة خلقية أو خلقية^(١).

وهي عند الأصوليين ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ولا
يُدرجون فيه الصفة الخلقية أو الخلقية، لتعلقها بعلم السيرة والخصائص^(٢).

أما الفقهاء فالسنة عندهم ما يقابل الواجب، فهي ما يستحق فاعلها الثواب
ولا عقاب في تركه^(٣).

والسنة في علم العقيدة، ما يقابل البدعة، وسُميت العقيدة «سنة» لأن مبناها
على الاتباع، والافتداء، فالسنة في اللغة هي الطريقة، ولا يعني هذا عدم قبولها

(١) ينظر: قواعد التحديث (ص: ٣٥).

(٢) ينظر: رفع الحاجب ١/ ١٣٤.

(٣) ينظر: السابق.



للنظر العقلي أو القياسي وإن ذهب إلى هذا بعضهم إذ الصواب أن المعرفة العقدية تؤخذ من الوحي المتمثل في القرآن والسنة والإجماع والقياس، بيد أن هذا الأخير قليل الحصول، وغالبًا ما ينتج عن تشقيقات المسائل وعند الجواب عن بعض الشبهات والأقوال المنافية للسنة.

ولا يفهم من ذلك أن البدعة لا تكون إلا في الاعتقاد، بل قد تقع في العمل أيضًا، ولهذا فمصطلح البدعة يستعمل في العمليات والعمليات.

وعليه، تُقسّم البدعة على قسمين رئيسين:

- ١- بدعة عقدية، وهي أعظم خطرًا
- ٢- وبدعة عملية، وهي دونها في الجرم.

والبدع العقدية ليست في مرتبة واحدة، بل تتفاوت، وتنقسم إلى:

١. بدع مكفّرة: وهي ما يخرج بصاحبها عن دائرة الإسلام،
٢. وبدع غير مكفّرة: وهي معصية، ويتفاوت إثمها بحسب ضررها وجسامة فسادها.

فكما أن المعاصي تتفاضل في الإثم والعقوبة، فكذلك البدع غير المكفّرة تتفاوت في خطورتها ودرجاتها، بحسب ما تحدثه من انحراف عن الجادة أو اضطراب في الدين.



سبب تأليف الرسالة:

«فذكرت أنا وأصحاب لنا السنة إلى أن ذكرنا أبا إبراهيم المزني رحمه الله تعالى، فقال بعض أصحابنا: بلغني أنه كان يتكلم في القرآن ويقف عنده»، أي لا يقول هو مخلوق كما هو مذهب المعتزلة ولا غير مخلوق كما هو مذهب السلف، وقد نُسب الإمام المزني رحمه الله إلى هذه الفرقة التي تعرف باسم الواقفة، وسيأتي بيان هذه المسألة، إذ تداول بعض الناس أقوالاً تشير إلى أنه كان يقول بقولهم. ولما شاع ذلك، اضطرب الناس في مذهب الإمام، فكتبوا إليه كتاباً يستوضحون فيه موقف الإمام.

وهنا جملة فوائد:

الفائدة الأولى:

الإشاعات ليست ظاهرة جديدة، بل وُجدت منذ القرون الأولى لكن خطورتها تتضاعف حين تمس العلماء؛ فزلة العالم لا تقف عنده، بل تتعداه إلى أتباعه، وقد تزل بها أمم، ويُفتن بها خلق كثير. وإذا ما نُسب إليه قولٌ باطل دون تحقق، قَلَّ الاعتماد عليه، وتُرك علمه، وحيل بين الناس وبين الانتفاع بما عنده. وفي زماننا، أصبحت الإشاعة سلاحاً يستعمل لإسقاط الرموز والقديسات، خصوصاً العلماء. فإن لم يجد المتربصون ما يُشنعون به على العالم اخترعوا ما لم يكن، وحرّفوا ما هو عادي حتى يظهر وكأنه مثلبة!

والغاية من ذلك تتجاوز الشخص نفسه، وهي الطعن في الثوابت العقدية والدينية، فحين يُشوّه عالمٌ لأنه يصرّح بكفر اليهود والنصارى، فإن القضية



ليست في قوله، بل في ضرب مثال للعالم المسلم الذي يتمسك بدينه، حتى يُنْفَرَّ
الناس من أمثاله، ويُساء فهم القضايا الكبرى التي يُمثّلها، ويدعو إليها، وهكذا
يُضرب الدين في ثوابته، ويُهدم الدين.

اتهام المزني بالوقف:

لما نُسب إلى الإمام المزني أنه من «الواقفة»، كيف تعامل أهل العلم مع
الأمر؟ هل تصدّروا لتجريحه وتبديعه والتشهير به في الكتب والمحاضرات؟
كلا، بل سلكوا مسلك الثبوت الذي أمر الله به، وتحلّوا بالأدب الذي تفرضه
أخلاق العلماء، فكتبوا إليه رسالة يستوضحون فيها قوله، ويسألونه بيان معتقده.
ولم تكن غايتهم التشهير، بل الاستبانة والطلب الصادق للحق. وقد طلبوا
منه في تلك الرسالة أن يشرح عقيدته في مسائل الإيمان، لا سيما مسألة القدر،
فجاءت رسالته المعروفة باسم «شرح السنة»، توضيحاً لمذهبه في قضايا عقدية
عدة.

«وفي نسخة أخرى، ذكر عبد الكريم عبد الرحمن بن معاذ بن كثير أنه جالس
علي بن عبد الله الحلواني في طرابلس الغرب في مجلس مذاكرة، وكنا جماعة من
أهل العلم بمذهب السنة» أي من أهل العلم بعقيدة أهل السنة. وقد جرى ذكر
علماء أهل السنة، سواء المعاصرين أو غير المعاصرين، مثل مالك والشافعي
وأبي حنيفة وسفيان الثوري وداود الأصبهاني وإسحاق بن راهويه وأحمد بن
حنبل والمزني.



«فعارض معارض في المُزني رحمة الله عليه وقال: ليس من جملة العلماء، قلنا: فلم ذلك؟» استغرب الحاضرون هذا القول، وسألوا عن علته «قال: لأنني سمعته يتكلم في القدر، ويجادل بالقياس والنظر»

وهذا الاعتراض مبني على أن الرجل -في زعمه- رأى من المزي موافقة للمعتزلة في مسألة القدر، والمعتزلة يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لهم استقلالاً، ولا تدخل في خلق الله وقدرته، ويجادلون عن هذا المذهب بالقياس والنظر العقلي.

وليس في هذا الطعن حجة، فإن ما نُقل عن المزي مجرد سماع من قائل مجهول، لم يُنقل بواسطة عدلٍ ضابط، ولا تحقق فيه وجه الاستدلال، إذ لم يُبين أن المزي تبني مذهب القدرية، ولا أنه خالف معتقد السلف.

وإنما قال: «سمعته يتكلم في القدر ويجادل بالقياس والنظر»، وهذه العبارة تحتل أن يكون المزي يتكلم في الرد على القدرية، ويستعمل القياس العقلي لدفع شبهاتهم، كما فعله بعض أئمة السنة عند الحاجة، من باب إلزام الخصم، وهذا وإن كرهه جماعة من السلف إلا أن الصواب في هذا الأمر أن القياس والنظر ليسا مذمومين بإطلاق، بل إنما يُذم منهما ما يُجعل أصلاً في تقرير العقائد، ويُقدّم على النصوص، كما فعل المعتزلة ومن تبعهم، أما استعمال النظر الصحيح في ضوء النص، أو لرد الشبهة، فهذا مما جرى عليه بعض أئمة أهل السنة عند الحاجة، مع تقديم النص والتسليم له.

ومن هنا يظهر أن الاعتراض على المزي باطل من جهتين:



١. عدم ثبوت النقل، إذ هو دعوى من سامع مجهول، لم يُحقق فيه محل الإشكال.

٢. عدم صحة لازم الدعوى، فإن مجرد «التكلم في القدر» أو «الجدال بالقياس» لا يعني اعتناق البدعة، ما لم يثبت تبني أصل بدعي، على وجه يخالف به النصوص وإجماع السلف.

بل الثابت من حال المزني -رحمه الله- أنه من كبار أئمة الشافعية، وأنه حسن الاعتقاد، معروف بالسنة، والقول بخلاف ذلك لا يُقبل من مجرد دعوى غير موثقة، ولا يُقضى به على إمام مشهور بالعلم والدين.

أقسام القياس:

القياس في منهجنا العقدي يندرج تحته ثلاثة أنواع رئيسية، لكل منها محلها الذي لا تتجاوزه:

أولاً: قياس الشمول، وهو القياس الذي يشمل أو يعم جميع أفراده بحيث تكون جميع الحالات والأمثلة داخلة ضمن عموم الحكم، فلا يُستثنى منها أحد.

ثانياً: قياس التمثيل، وهو القياس المؤلف في علم أصول الفقه، ويتمثل في إلحاق فرع بأصله استناداً إلى علة جامعة بينهما، فيُحكم على الفرع يحكم الأصل لاشتراكهما في العلة.

ثالثاً: قياس الأولوية، وهو أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، مثال ذلك: إذا ثبت أن المخلوق يسمع، والسمع صفة كمال، فمن باب أولى ثبوت



صفة السمع لله عز وجل، لأن ما كان صفة كمال في المخلوق كأن أولى أن يتصف بها الخالق مع مراعاة الفرق بينهما من حيث حقيقة الصفة.

وقياس الأولى، هو الوحيد الذي يصح استعماله في إثبات الصفات لله تعالى. أما قياس التمثيل وقياس الشمول، فقد اعتمد عليهما المعتزلة وتبعهم الأشاعرة والماتريدية في بعض مسائل العقيدة، حيث كان السبب في نفهم لكثير من الصفات، مستندين إلى هذين القياسين أو أحدهما، مع ظهور بطلان إعمالهما في باب الصفات لما ثبت من الفارق بين الخالق والمخلوق.

هذه الفروق بين أنواع القياس تحدد طرق الجدل العقيدي ومدى صحة الاستدلال بها في مسائل التوحيد وأسماء الله وصفاته.

«فغمنا ذلك أن نسمعه عنه وأحببنا أن نعلم حقيقة ذلك فكتبنا إليه» أي لم يكتفوا بالتصديق بما نقل عن هذا الشخص، ولم يسلموا قوله بمجرد سماعه، بل تواصلوا مع المزني نفسه للتثبت والتحقق من مذهب العقدي، وامثالاً لقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)، وما أكثر الفساق الذين ينقلون الأخبار الكاذبة تبرعاً، وطلباً للتحريش وإسقاط القدوات أو لعصبية مذهبية أو دينية، ولذا جاء وجوب التثبت في سورة الحجرات سابقاً على بيان مسألة الإصلاح بين الفتنيين المتقاتلتين من المسلمين لما في هذاه الوشايات والأكاذيب المتناقة والمعرضة من إيقاع الخصومة وإبغار الصدور بين المسلمين بل بين الناس عموماً، والذي يفضي هذا كله غالباً على الخروج بالسيف والاعتداء باللسان والسنان!



«فكتبنا إليه كتابًا نسأله أن يشرح لنا حقيقة اعتقاده في القدر والإرجاء والسنة والبعث والنشور والموازن والصراط، ونظر الناس إلى وجه الرب تعالى يوم القيامة» هذه القضايا كانت محل نزاع بين الفرق المختلفة التي نشأت فيها البدع والآراء المخالفة، فكان لزامًا أن يُعرف موقف المزني بوضوح شامل لتلك المسائل.

«وسألناه الجمع والاختصار في الجواب» الاختصار هو جمع المعاني الكثيرة في كلمات قليلة، وفي هذا الطلب فائدتان: الأولى: أن المستقر عندهم هو عقيدة أهل السنة، والذي أرادوه هو معرفة معتقد المزني.

الثاني: جنوح الناس عمومًا إلى الاختصار، وكراهة الإطالة، والاختصار في العقيدة لا يعني التفريط، بل التكتيف الذي يحقق العمق وبيان المعنى بأقل الكلمات.

«فلما أن وصل إلينا الكتاب رد إلينا جوابه» وهذا يدل على تواصل علمي قائم على طلب التحقق، والحصول على بيان صريح في المسألة محل الإشكال.



مقدمة الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله وإياكم بالتقوى ووفقنا وإياكم لموافقة الهدى أما بعد فإنك أصلحك الله سألتني أن أوضح لك من السنة أمرًا تصبر نفسك على التمسك به وتدرأ به عنك شبه الأقاويل وزيف محدثات الضالين وقد شرحت لك منها ما موضحًا منيرًا لم آل نفسي وإياك فيه نصحا بدأت فيه بحمد الله ذي الرشد والتسديد، الحمد لله أحق من ذكر وأولى من شكر، وعليه أثني.

البداءة بالبسملة:

«بسم الله الرحمن الرحيم» ابتداء الإمام بالبسملة، اقتداءً بالقرآن الكريم، إذ هي أول ما وقع فيه من الكلام، كما أن النبي ﷺ كان يفتح كتبه ورسائله بالبسملة، فجرى عمل أهل العلم من بعده على هذا، تأسياً واتباعاً.

ولم يُثنِ الإمام بالحمدلة، لأن ما حرره ليس مؤلفاً على الوضع المعتاد، بل هو رسالة أو مكتوبة عقديّة، فناسب أن يقتصر على البسملة في الافتتاح، وإن كان الحمد سيأتي في سياق كلامه.

وقد ورد في فضل البداءة بالبسملة أحاديث، منها حديث: «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بسم الله فهو أبت» رواه أحمد في المسند^(١)، وجاء أيضاً في المسند بلفظ: «لا يُبدأ فيه بذكر الله»^(٢) بدلاً من «ببسم الله»، ورواه الخطيب البغدادي في

(١) (٨٧١٢).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١١٣٠١).



الجامع، وابن السبكي في طبقات الشافعية من حديث أبي هريرة، إلا أن لفظهما فيه: «أقطع»^(١) بدل «أبتر».

وقد ورد لهذا الحديث روايات متعددة، وحكم جماعة من الحفاظ على هذه الطرق والألفاظ جميعاً بالضعف، باستثناء رواية: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع»، وهي التي رواها ابن أبي شيبة في المصنف، والنسائي في السنن الكبرى، وصححها ابن حبان، وابن السبكي، وحسَّن ابن الصلاح والنووي وغيرهم^(٢)، ومع ذلك ضعفها الجمهور أيضاً.

لكن كون الحديث ضعيفاً لا يعني انتفاء مشروعية البداءة بالبسملة، فيكفي في المشروعية ثبوت هذا في القرآن، فقد افتتحت جميع سورة خلا براءة بالبسملة، وهو الذي استقر عليه عمل الأمة.

ابتداء المراسلات بالدعاء:

«عصمنا الله وإياكم بالتقوى» افتتح المصنّف جوابه بالدعاء لنفسه وللمن يوجّه إليه هذا الكلام، وهو أدب جليل يُستحبّ سلوكه، لا سيما عند المكاتبة والمراسلة، وخصوصاً إذا كان الخطاب موجّهاً إلى طلاب العلم أو المستفتين،

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٧٢١٩)، والنسائي في الكبرى (١٠٣٢٨)، وابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى ١ / ١٥ - ١٦.

(٢) ينظر: شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح، ١ / ٥، شرح النووي على مسلم، ١ / ٤٣، الأذكار، (ص: ٣٢٧)، تهذيب الأسماء، ٣ / ٧٠، البدر المنير، ٧ / ٥٢٨، التلخيص الحبير، ٣ / ٣١٥. كشف الخفاء، للعجلوني، (١٩٦٤).



فإنه يجمع بين التواضع وحسن الأدب وحب الخير للغير، وهو أيضًا أرجى للإجابة.

أما العصمة فهي: أن يحفظ الله العبد من الوقوع في الشر، وأن يصرف عنه موجبات السوء والزلل. وهي - وإن كانت العصمة التامة خاصة بالأنبياء - إلا أن المراد هنا الحفظ في الجملة، المتعلق بأهل الإيمان والتقوى، وهو ما تكرر الدعاء به في النصوص.

وأما التقوى، فهي مأخوذة من الاتقاء، أي اتخاذ الوقاية. وحققتها: أن يجعل العبد بينه وبين غضب الله وقاية، وذلك بطاعة الله فيما أمر، واجتناب ما نهى عنه وزجر.

وقد نقل غير واحد من أهل العلم تعريفًا بديعًا للتقوى عن طلق بن حبيب رحمه الله، إذ قيل له: صف لنا التقوى؟ فقال: (التقوى: عمل بطاعة الله، رجاء رحمة الله، على نورٍ من الله، وتركُ معصية الله، مخافةً عذابِ الله)^(١)، وهو تعريف جامع يربط بين العمل والنية، وبين الخوف والرجاء، مع استنارة القلب بالوحي، لا بالهوى أو العادة.

البداءة بالنفس في الدعاء:

يُلاحظ أن المصنّف قال: «عصمنا الله وإياكم بالتقوى»، فبدأ بنفسه قبل غيره، ولم يقل: «عصمكم الله» أو «عصمكم الله وإيائي»، وهذا الأسلوب هو السنة، فالمشروع في الدعاء أن يقدّم الداعي نفسه، ثم يعقب بالدعاء لغيره، وهو

(١) الزهد والرقائق لابن المبارك (ص: ٤٧٣).



ما استدل عليه أهل العلم بما ورد في التشهُد، إذ يقول المصلي: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فيبدأ بنفسه قبل غيرها.

وقد جاء التصريح بذلك في حديث أبي بن كعب رضي الله عنه، أن النبي ﷺ كان إذا ذكر أحداً ودعا له، بدأ بنفسه، رواه الترمذي وصححه^(١).

وهذا أيضاً أسلوب دعاء الأنبياء، فقد حكى سبحانه دعاء نوح عليه السلام حيث قال: (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات)، وكذلك إبراهيم عليه السلام: (رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب)، فكان البدء بالنفس سنة مستحبة جارية في نصوص الوحي.

ولا يفهم من ذلك أن من قدّم غيره في الدعاء فقد أتى مكروهاً؛ فإن ترك السنة لا يستلزم الكراهة دائماً، فمن السنن ما يكره تركها، ومنا ما لا يلزم من تركها كراهة، وهذا الموضوع من القسم الثاني، فهو من السنن المستحبة، ولا حرج في تركها.

وقد بوّب الإمام البخاري رحمه الله على هذا المعنى في كتاب الدعوات من صحيحه، فقال: «باب قول الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾، ومن خصّ أخاه بالدعاء

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٨٥)، وأحمد، (٢١١٢٦)، والنسائي في السنن الكبرى، (١١٢٤٨)، وصححه ابن حبان في التقاسيم والأنواع، (٣٠٦١).



دون نفسه»^(١)، ليدل بذلك على جواز الدعاء للغير دون اشتراط تقديم النفس، وإن كان الأفضل هو الاقتداء بهدي النبيين.

ومما يُستدل به أيضاً على جواز الدعاء للغير دون تقديم النفس ما جاء في أحاديث صحيحة، منها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ لما رأى حسان بن ثابت رضي الله عنه يهجو كفار قريش دفاعاً عن الإسلام، قال: «اللهم أیده بروح القدس»^(٢)، ولم يقل: «اللهم أيدني وإياه»، وفي هذا دليل على جواز تخصيص الغير بالدعاء، متى اقتضى المقام ذلك.

وكذلك ما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: «اللهم فقهه في الدين»^(٣)، ولم يقل: «اللهم فقهني وإياه في الدين»، مع أن النبي ﷺ هو أفقه الناس، لكنه أراد تخصيص ابن عباس بهذا الدعاء إكراماً له، فاقصر عليه.

فهذا كله يدل على أن البداءة بالنفس في الدعاء سنة مستحبة، يُعمل بها غالباً، اقتداءً بالأنبياء لكن تركها ليس مكروهاً، بل قد يتركها المرء بحسب المقام، فيخصص غيره بالدعاء لحاجة، أو لكون الدعاء صادراً من أكمل الناس حالاً، كما وقع في هذين الحديثين.

فالأمر راجع إلى فقه المقام، وليس إلى لزوم الصورة في كل حال.

(١) ٢٣٣٢/٥.

(٢) أخرجه البخاري (٣٢١٢)، ومسلم (٢٤٨٥).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (١٤٣)، وكذلك مسلم (١٣٨) ولكن دون (في الدين).



معنى التوفيق:

«ووفقنا وإياكم لموافقة الهدى» هذا دعاء منه رحمه الله بالتوفيق، وهو عند أهل السنة إعانة خاصة من الله لعبده، يُضعف بها سلطان النفس والشيطان ويقوى على الطاعة ويقبل عليها مع هبته لها وتيسرها له، فلا يقوم العبد بطاعة إلا بتوفيق الله، كما أن الخذلان هو سلب هذه الإعانة فيخلى العبد بينه وبين نفسه.

وعرف الأشاعرة التوفيق بأنه خلق قدرة الطاعة، والخذلان بأنه خلق قدرة المعصية^(١)، وهذا مبني على مذهب الجبر

وفسر المعتزلة التوفيق بأنه البيان العام والتمكن من الطاعة، وهو مشترك بين المؤمن والكافر لأن الجميع مُمكنون من الإيمان، فأنكروا اختصاص المؤمنين بتوفيقٍ خاص وعدّوا ذلك محاباة وظلماً^(٢).

وأما قوله: «الهدى» فالمراد به في هذا الموضوع العقيدة الصحيحة، لأن السياق عقدي. غير أن لفظ «الهدى» في لسان الشرع أعم، فقد يراد به الشريعة كلها: أصولاً وفروعاً، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ٨٨].

(١) الغنية في أصول الدين (ص: ١٣٤).

(٢) ينظر: لوامع الأنوار البهية ١/ ٣٣٧.



معنى: أما بعد:

«أما بعد» «أما» حرف شرط، و«بعد» ظرف زمان متعلق بما يدل عليه ما بعده من الكلام، وهذه جملة يؤتى بها للانتقال من المقدمة إلى الموضوع، وهي من سنن الخطباء والكتاب، وقيل: يؤتى بها للانتقال من موضوع إلى آخر، وهذا فيه نظر إذ لو كانت كذلك لكثرت في كلامهم، وقد كان الخطباء—ومنهم رسول الله ﷺ—كثيراً ما ينتقلون بين الموضوعات في خطبة واحدة، ومع ذلك لم يكونوا يكرّرون هذه الصيغة عند كل انتقال.

وقد جاءت «أما بعد» في كلام النبي ﷺ، وثبت استعمالها عنه في خطبه ومراسلاته، وجاءت عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم، حتى قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: «تبع الحافظ عبد القادر الرهاوي طرق الأحاديث التي وردت فيها «أما بعد» فأخرجها عن اثنين وثلاثين من الصحابة»^(١)، فالإتيان بها سنة نبوية ثابتة.

«فإنك أصلحك الله»، فيه دعاء بالصلاح، والصلاح هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي، كما قال تعالى: ﴿وأصلح لي في ذريتي﴾، وقال: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد﴾.

«سألني أن أوضح لك من السنة»، أي أن أوقفك وأبين لك ما يتعلق بالسنة، أي العقيدة.

(١) ينظر: فتح الباري ٢/٤٠٦.



وتقدم أن العقيدة سميت بـ«السنة» لأنها مبنية على التسليم والاتباع، لا على الرأي والابتداع، فهي لا تُنال بالنظر العقلي المجرد، بل تُؤخذ بالتلقي والتوقيف.

وليس المقصود بنفي مدخلية العقل في العقيدة إنكار العقل الفطري أو إلغاء الفهم وضوابطه، ولا نفي القياس الأولوي الذي دلّ عليه الشرع، وإنما المقصود بالعقل المنفي هنا نوعان:

الأول: القياس الشمولي، وهو ما يُعرف بالقياس المنطقي الصوري، المبني على المقدمات الكلية والنظر التجريدي.

الثاني: القياس الأصولي الذي هو قياس فرع على أصل لعللة جامعة، وهو وإن كان مقبولاً في الفقه إلا أنه لا يُسوَّغ استعماله في مسائل الغيب؛ لأنها لا تُدرك إلا عن طريق الوحي، فإعمال هذا النوع من القياس في الصفات والغيبات من التعدي في موضع التوقيف.

إذن ليس نفينا للعقل نفياً لاستعماله في فهم النصوص، بل فهم النصوص أصل في خطاب الشارع، وإنما نُنكر إقحام العقل فيما لا يملك أدوات معرفته، فالعقل وسيلة وليس مرجعاً مستقلاً، ومثاله: من أراد إصلاح سيارة فذهب بها إلى طبيب، أو أصيب بمرض فاستشار حدّاداً.

فمن أراد فهم ما أخبر به الله تعالى عن ذاته وأسمائه وصفاته، وأعرض عن الوحي واستند إلى العقل المجرد والمنطق المخترع، فقد وضع العقل في غير موضعه.



فالعقل محدود المعرفة، ومنافذه الإدراكية محصورة في الحواس الخمس: السمع، والبصر، واللمس، والشم، والذوق، وما وراء ذلك لا يدركه العقل استقلاً، فلا يمكنه أن يُحيط بالله عز وجل، الذي استوى على عرشه، وهو فوق سماواته، إلا من طريق ما أخبر به سبحانه عن نفسه، وهو أعلم بنفسه، أو من خبر النبي ﷺ وهو أعلم بربه منا.

فكيف يُرد الوحي الذي جاءنا من العليم الخبير، لأن العقل المجرد لم يستوعبه؟! ولم يقف الأمر عند تقديم العقل، بل صار العقل في كلام المتكلمين حَكَمًا على الوحي، فما وافقه قبلوه، وما خالفه ردّوه، وادعوا أن العقل معارض للنص، وأنه أحق بالاتباع، وهذه مجازفة لا يقولها عاقل، إذ لا تعارض بين العقل السليم والنقل الصحيح، وإنما يقع التعارض بين عقل سقيم أو قياس باطل، وبين نصوص وحي صادقة محكمة، أو ما حسبناه نصّاً قطعياً وليس كذلك مع عقل صريح.

الصبر على الحق:

«أمرًا تصبر به نفسك على التمسك به وتدرأ به عنك» الصبر في أصل اللغة هو الحبس والمنع، ومنه قوله تعالى: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي﴾، أي احبسها واثبت بها معهم.

والمقصود أن المصنّف وعد السائل ببيان أصول سنّية يعتصم بها ويصبر عليها، وليثبت على الحق في وسط اضطراب الأهواء وتكاثر البدع، فيعصم نفسه من الانجراف، ويدفع عن قلبه شتات الشبهات.



ففي زمن الفتن وكثرة المقالات الباطلة، يحتاج العبد إلى ما يحبس به نفسه على السنة، ويثبت به على العقيدة الحقّة. وليس هذا خاصًا بزمان المصنّف، بل هو حالٌ يتكرر في كل عصر، نعم تختلف درجة انتشار الفتن وظهورها من عصر لآخر، لكن الأصل باقٍ، وهو أن الحق واحد، وأهله قليلون، والباطل متشعب، وأتباعه كثيرون.

[مغالطة الجمهور]

وأنبّه هنا إلى شبهة شاعت بين الناس، وهي الاحتجاج بالكثرة؛ فكثير من الناس لا يخلو حاله من أحد أمرين:

إما أن ينجرف مع العامة فيقول: هذا معتقد أكثر الناس، أو: هو رأي جماهير الأمة، أو: السلطة على هذا القول، فيجعل الكثرة أو السلطان دليلاً على الحق.

وهذا وهمٌ بين، فإن الحق لا يُعرف بالكثرة، ولا تُوزن العقيدة بسلطانٍ أو جمهور، وإنما تُعرف بالدليل، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَطَعُ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾..

ومثل هذا الاستدلال مبني على مغالطة منطقية تُعرف بمغالطة الجمهور، وهي إيهام أن القول الذي تبناه الأكثرون هو الصواب، ولو خالف الدليل، وهذه طريقة شعبية فاسدة، تخالف نهج السلف القائم على اتباع الدليل، لا متابعة الكثرة.



ومن جملة المغالطات الشائعة في أبواب العقيدة: ما يُروّج له بعض المتكلمين ومن تأثر بهم من دعوى أن «عقيدة الأشاعرة هي عقيدة غالب المسلمين، وهي دعوى باطلة، بل أكذوبة تاريخية لا تثبت أمام النقد الجاد، ولا أمام ميزان الواقع.

فبأدنى تأمل يُعلم أن عوام المسلمين، الذين يمثلون السواد الأعظم من الأمة، لا يعرفون أصلاً هذا الاسم واضرابه، ولو سألت أحدهم: هل تعرف من هم الأشاعرة أو الماتريدية؟ لأجاب بالنفي. ولو سألته عن معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، لأجاب: «استوى على العرش»، ولم يقل «استولى» أو قهر كما يقوله المؤولة. ولو سُئل عن حديث النزول الإلهي في الثلث الأخير من الليل، لما أجاب بأن المقصود هو نزول الرحمة أو نزول الملك، بل سيكرره بلفظه أو بمعناه، وهذه هي عقيدة السلف وهي الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

فدعوى أن الأشاعرة يمثلون أغلب الأمة دعوى باطلة على مستويين:

أولاً: على مستوى العوام، فإنهم لا يعرفون مصطلحات المتكلمين وتأويلاتهم فضلاً عن أن يعتقدوها.

ثانياً: على مستوى العلماء، فإن العبرة ليست بكثرة الأسماء، بل بمرتبة القائلين، ومعلوم أن العبرة بالأئمة المجتهدين، وليس بالمقلدين.

فلو اختلف إمام مجتهد كالشافعي في مسألة فقهية مع ملء الأرض من المقلدين، لم يكن لمخالفتهم له وزنٌ، بل هم مأمورون بسؤال المجتهد



وتقليده، ويأثمون بمخالفته، وهذا بعينه يقال في مسائل الاعتقاد، فلا عبرة بكثرة أسماء المقلدين لمدرسة أو إمام، وإلا لكان اتباع إبليس هعلى الحق المبين، وقد أثبت القرآن في مواضع منه زيف دعوى الجمهور والألبية، وبين أن المعتصمين بالحق قلة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾، وبين جل وعلا أن الغالب على الناس الجهل والغفلة، فقال: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وأن القلة هم أهل الشكر والإيمان، كما قال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾.

ولهذا نقول: إنما العبرة بأقوال الأئمة المجتهدين من أمثال: الشافعي، ومالك، وأحمد، وأبي حنيفة، والمزني، وأضرابهم، لا بمن جاء بعدهم مقلداً لغيرهم، غير ناظر في الدليل، ولا محقق للمسائل بمن فيهم أبو الحسن الأشعري، لأن من يطالع كتبه يدرك تماماً قلة بضاعته في معرفة اعتقاد السلف تفصيلاً، وهذا بدهي فالرجل قضى أربعين سنة - كما قيل - على مذهب الاعتزال، وعرف عقيدة السلف على كبر وصنف فيها كتاب الإبانة، والذي يطعن بعض الأشعرية في صحة نسبة هذا الكتاب إليه.

وهؤلاء المقلدون، إن كان لا يُؤخذ عنهم قولٌ في فرع فقهي لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد، فكيف يُعتد بكلامهم في أصول العقيدة؟

وأسباب الانحراف متعددة منها ما تقدم من الميل إلى ما عليه الكثرة ظناً بأن الكثرة علامة على الحق، أو كان السبب الهوى واتباع ما تقرر في سوابق



الأفكار أو اقتنع به العقل تبعاً لشبهة أو تأثراً بشخصية أو نحو ذلك أو الضعف عن اعتقاد الحق فيساير الباطل مداراةً أو خوفاً أو طمعاً في سلامة عاجلة، فيقدم رضا الخلق على رضا الخالق.

ولأن في التمسك على الحق تبعات حث المصنف على الصبر فقال: «تصبر نفسك على التمسك به»، لأن هذا التمسك يحتاج إلى حبس النفس على الحق، ومقاومة أهواء النفوس، وإلى ثبات أمام طوفان الشبهات والتشيع.

تعريف الشبهة:

«وتدراً به عنك شبه الأفاويل»، أي: تدفع بهذا الأصل العظيم ما يطرأ عليك من الشبهات التي تلبس بالباطل على وجه يُظن معه أنها من الحق، وسُميت الشبهة بهذا الاسم لشبهها بالحق من بعض الوجوه، لأن الباطل المحض لا يشتبه على الناس إلا إذا شيب بشيء من الحق^(١)، وقيل: إن الشبهة هي ما لم يُتيقن كونه حلالاً أو حراماً، صواباً أم خطأ والصواب ما تقدم، فهي تستند إلى ما يشبه الدليل؛ كاستدلال بائية، أو حديث، أو أصل عقلي فيه بعض الصواب، لكنها في الجملة مغلوطة إما في الفهم، أو في طريقة الاستدلال، أو في حجية الدليل.

والشبهات لا تنقطع، وهي كثيرة ومتشعبة، وتتناقض أحياناً، فتجد شبهة في طرف، ويقابلها شبهة في الطرف الآخر، لكن يجمع بينهما أن كليهما يتكئ على

(١) ينظر: الاختيارين للأخفش الصغير (ص: ٧٣٠)، المصباح المنير ١ / ٣٠٣.



ظاهر آية أو دعوى عقلية أو قياسات مزعومة، لا تثبت أمام النصوص المحكمة، وقد ارجع بعضهم ضلال الناس إلى سببين:

الأول: التأويل الفاسد للأدلة السمعية على غير محملها كما فعل المعتزلة في آية الرؤية فحملوها على الانتظار، ونصوص القرآن متقنة، وما تشابه منها أمرنا برده إلى المحكم.

الثاني: القياس الفاسد^(١)، وقد كان إبليس أول من قاس قياساً فاسداً.

وإن من أعظم أبواب الفتنة ما أحدثه المتكلمون من فتح باب القياس العقلي الفاسد في الإلهيات، والتأويل المنحرف في السمعيات^(٢)، فإنهم لما جوّزوا ردّ ظواهر النصوص باسم التأويل العقلي، لم يقف الأمر عند حدّ الغيبيات، بل تعدّاه إلى أصول الشرع، حتى جرّ ذلك أقواماً إلى القول بأن القرآن من كلام محمد ﷺ لا من عند الله، محتجّين بأن دلالة النصّ ظنيّة، وأن ما خالف المعقول يُحمّل على المجاز والتأويل.

وهكذا صار ما ظهر على يد المتكلمين من تأويل بدعي، ذريعة للقرامطة والباطنية من بعدهم، ومنفذاً للزنادقة المعاصرين الذين سوّغوا إبطال الشريعة، ورفع الأحكام، والطعن في النبوة، تحت لافتة التأويل العقلي، فالأمر إلى أن صار الدين عندهم رأياً، والشرع تأويلاً، والوحي صناعة بشرية قابلة للنقض والتجاوز، فهلكوا وأهلكوا.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٥/٥٥٢.

(٢) ينظر: التدمرية (ص: ١٠٧).



ومن أسباب الوقوع في الشبهات ضعفُ الإيمان واليقين، وقلَّةُ الفقه، وتركُ التوقي، مع كثرة السماع من غير أهل العلم، والتعرض لما لا قبل للعامة به من الشُّبه مع شيوع التعامل والحث عليه، وإذا اجتمع الجهل والجُرأة، وغاب الورع، وقعت البدع وكثر الانحراف وأصر أصحابه عليه، وأضلوا غيرهم به!

ولذا على المسلم أن يحرص على دينه أشد من حرصه على عرضه وماله، فيجتنب موطن الشبه والسماع لأهل البدع إلا لمتأهل أراد الر عليهم ودحض شبهاتهم، لأن الشبه خطافة، ومن استمرراً صغيرها قادته إلى كبيرها، فإذا به قد رد وخلف الحق، ومن وقع في شيء من ذلك والتبس عليه الحق سأل الله الهداية والسداد والرشاد، وليدع بما في صحيح مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان إذا قام من الليل افتتح صلاته: «اللهم! رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل. فاطر السماوات والأرض. عالم الغيب والشهادة. أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون. اهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»^(١)، فمن داوم على هذا الدعاء ونحوه وحرص على طلب الحق وأدمن النظر في نصوص الوحي وآثار السلف أنار الله له بصيرته ودربه، فتنحل الشبه التي كان يحسبها عويصة، ويخرج من التيه الذي ظن ألا مخرج منه، وفي الترمذي: «استعن بالله ولا تعجز»^(٢)، فمن استعان بالله صادقاً أعانه الله، وإن كان من أبلد الناس، ومن استغنى بعقله ونظره خذل وإن كان من أدهى الناس وأذكاهم!

(١) أخرجه مسلم (٧٧٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٦٤).



وهذه الحال من التخبط تعتري بعض الناس ممن بضاعته مزجاة من نصوص الوحي وأصول الشرع، وقد وقع لكثير من المتقدمين فمنهم من أكرمه الله فرده إلى دينه ردا جميلا ومنهم من بقي في غيه إلى أن رحل من الدنيا غير مأسوف عليه، والشيخ أبو حامد الغزالي من الأمثلة العجيلة على الصنف الأول، إذ خاض غمار علم الكلام وطرفاً من الفلسفة فتسلطت الشبه على قلبه، وسيطر الشك على عقله، ومكث ردحاً من الزمن وهو أقرب إلى السفسطة ثم تداركه الله برحمته وقذف النور في قلبه^(١)، وخرج من ضياعه، فاستكانت نفسه ثم هداه الله إلى السنة ومات وصحيح البخاري على صدره^(٢)!

الإعراض عن السنة:

من الملفت أن غالب أهل البدع يُعرضون عن السنة، لأنها مبينة للقرآن، وفاضحة للتحريف، ولذا تراهم يقتصرون في الاحتجاج على المتشابه من القرآن، وحين تصدمهم الآيات المحكمة، يتأولونها تأويلاً باطلاً، وأحياناً باطنياً تماماً كما فعل أهل الزيغ الذين قال الله فيهم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

أما السنة، فهي صريحة، وتقطع مادة التأويل الفاسد، ولهذا أعرض عنها أكثر أهل البدع، وردوا أحاديث الآحاد، وطعنوا في الروايات، لأنهم وجدوا فيها ما يهدم أصولهم ويبطل حججهم، والأصل أن السنة حجة: (واطيعوا الله ورسوله) (وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا)، قال ابن أبي الخير

(١) ينظر: المتخذ من الضلال (ص: ٢٦) وما بعدها.

(٢) ينظر: طبقات الشافعيين (ص: ٥٣٦).



(ت: ٥٨٥): «إذا جاز الاستدلال بأخبار الآحاد في جلد الإنسان وضرب الرقاب وتحليل الفروج وتحريمها جاز الاستدلال بها في الأصول»^(١)، وابن أبي الخير من أئمة الشافعية الكبار وهو بهذا القول يحتاج المعتزلة والأشاعرة، ويسير على منهج سلف هذه الأمة بمن فيهم الشافعي والمزني وابن خزيمة والصابوني والسمعاني وغيرهم.

وعبر المصنف بـ«الأقاويل» تحقيراً لها، لأنها أقوال مختلفة، لا تستند إلى أصل محكم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾، فأقاويل جمع قول باطل مخلوق، لا حقيقة له.

فالسنة والآثار الموروثة هي الحصن المنيع في وجه الشبه والأقوال المملقة، بها تدحض تلبيسات أهل الأهواء، ومن ارتوى من نورها أراح الله عنه ظلمة الشبهات، وأبان له الحق حقاً، والباطل باطلاً، وصح عن الزهري قوله: «كان من مضى من علمائنا يقولون: الاعتصام بالسنة نجاة»^(٢).

أسباب الزيغ:

«وزيغ محدثات الضالين» الزيغ هو الانحراف ومن هذا قوله تعالى: (فاما الذين في قلوبهم زيغ) أي انحراف وميل عن طريق الحق (فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله).

(١) الانتصار ١/١٩٢.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه (٩٧).



والزيف قد يكون ناشئاً عن شبهة أو شهوة، والشبهة أشدهما خطراً؛ لأن أمر الشهوة ظاهر، ومن يقترفها يدرك في قرارة نفسه خطأه، فهي مظنة التوبة والرجوع، كما أن دوافعها تضعف عادة مع تقدّم العمر وخبوود النفس، أما الشبهة، فيتمسك بها صاحبها ويزداد عليها ثباتاً مع مرور الزمن، لأنه يعتقد أنه على الحق، وأن ما يحمله هو الدين الذي يريد أن يلقي الله به، ولذا ان أبعد من التوبة من العاصي، ولهذا جاء في الحديث الذي صححه بعض أهل العلم عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله احتجب التوبة عن كل صاحب بدعة»^(١)، ووجه ذلك أن المبتدع يتقرب إلى الله ببدعته، وهذا ما لم يُجاهد نفسه ويطلب الحق، ولذا قال سفيان الثوري يقول: «البدعة أحب إلى إبليس من المعصية، والمعصية يتاب منها، والبدعة لا يتاب منها»^(٢).

ومما هو معلوم أن البيئة والصحة والرفقة كلها عوامل مؤثرة على خيارات النفس وقرارتها، ومن ذلك أيضاً التلمذ على أهل الأهواء، بل حتى القراءة في كتب بعض الاتجاهات، وعلى المرء أن يجاهد نفسه كما يُجاهد شهوته، وأن يواجه الشبهة التي قد تورده المهالك.

والشبهات على مراتب، فمنها ما يُخرج من الإسلام بالكلية، ومنها ما ليس كذلك، وهذا الضرب على مراتب أيضاً، ومن البدع ما يُعذر فيها صاحبها، ومنها

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة (٣٧).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢٣٨).



ما لا يُعذر، وهذا مرتبطٌ بمسألة «العذر بالجهل»، وهي مسألة وقع فيها كلامٌ كثير، ولأهل العلم فيها تفصيلٌ معروف.

المحدثات:

المحدثات جمع «محدثة»، وهي الأمر المستحدث الجديد^(١)، وهذا المستحدث إما أن يكون دينياً أو دنيوياً، فإن كان من شؤون الدنيا كالمخترعات وتنظيم السجلات ونحو ذلك فلا بأس حتى تلك التي لها علاقة بالتدين كتجهيز المساجد بمخترعات حديثة أو الاستعانة بها في أداء العبادات.

أما إذا كانت المحدثات في جانب التعبد أو مما يدخل في أبواب الدين، فهو المذموم المنهي عنه، وهو الذي ورد التحذير منه في السنة، فقد ثبت في مسلم من حديث جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(٢)، وفي الترمذي وصححه بلفظ: «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(٣)، وفي النسائي: «وكل ضلالة في النار»^(٤)، فهذا الحديث يعم كل بدعة دينية من جهتين، الأولى: لفظ (كل)، وهي من ألفاظ العموم، بل هي أم الباب.

والثانية: أن «محدثة» مفرد مضاف، والمفرد المضاف يفيد العموم أيضاً.

(١) ينظر: تهذيب اللغة ٢/١٤٢.

(٢) أخرجه مسلم (٨٦٧).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢، ٤٣، ٤٤) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

(٤) أخرجه النسائي (١٥٨٩)، وابن خزيمة (١٧٨٥) من حديث جابر رضي الله عنه.



فالنبي ﷺ جعل كل بدعة — بصرف النظر عن أي اعتبار آخر ضلالة، أي سواء كانت صغيرة أم كبيرة، مغلظة أم غير مغلظة، ولم يفرق بين بدعة مكروهة أو مندوبة أو مباحة، بل حكم على جميع البدع بأنها ضلالة، بلا استثناء.

تقسيم البدعة على الأحكام الخمسة:

قد يعارض بعضهم ما تقدم بما ذكره بعض أهل العلم من دوران البدعة على الأحكام التكليفية الخمسة، أي أن منها الواجب والمندوب والمكروه والمحرم والمباح، وهذا التقسيم ذكره العز بن عبد السلام وشاع بين بعض أهل العلم^(١).

والجواب عن هذا بأن نهر الله إذا جاء بطل نهر معقل، وتقدم أن النص النبي مفيد للعموم، ولذا لا يصح تخصيصه أو نسخه إلا بدليل، وهيئات، وأما ما ذكره العز بن عبد السلام وغيره فإن نظرة عجل على كلامهم وتمثيلهم لهذه الضروب الخمسة يدرك أن كلامهم في البدعة بمعناها اللغوي وليس الشرعي، ولذا لما عرف النووي البدعة قال: «هي إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ» وهذا يعم الديني والديني ولذا قال بعد ذلك: «وهي منقسمة إلى حسن وقبيحة»^(٢)، وهذا مما لا نزاع فيه، وتقدم أن البدعة إن أريد بها المعنى اللغوي وهو الإحداث على غير مثال سابق^(٣)، وكان في قضية دنيوية لم تدم ولا تندرج

(١) ينظر: قواعد الأحكام ٢/٢٠٤، تهذيب الأسماء واللغات ٣/٢٢، الفروق للقرافي ٢١٩/٤.

(٢) تهذيب الأسماء واللغات ٣/٢٢.

(٣) ينظر: مقاييس اللغة ١/٢٠٩.



أصلا في أحاديث النهي، لأن كلام النبي ﷺ يحمل أصالة على المصطلح الشرعي، كما في قوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^(١)، ولذا نوجب على الأمة وجوبا كفائياً المسابقة في مضمار الاختراعات والاكتشافات وتسهيل الحياة على المسلمين وابتكار ما فيه صلاحهم وتيسير معاشهم.

معنى قول عمر: «نعمت البدعة هذه»:

احتج بعضهم بهذا الأثر الذي قاله عمر رضي الله عنه على صحة التقسيم السابق للبدعة، والصواب أن البدعة هنا جاءت بالمعنى اللغوي، وهو الإحداث على غير مثال سابق أي في عهد عمر وقبله عهد أبي بكر، وإلا فمشروعية التراويح جماعة ثابتة بالسنة كما هو معلوم، وإنما امتنع النبي ﷺ من الصلاة بالناس خشية أن تفرض عليهم، فلما زالت العلة بموته ﷺ ارتفعت الكراهة، فعمر - رضي الله عنه - رأى أن العلة التي من أجلها تركهم النبي ﷺ - ارتفعت، ورأى أن صلاتهم مجتمعين أنشط وأعون لهم، فجمعهم على أبي بن كعب - رضي الله عنه -، فرآهم ذات ليلة وأعجبه أمرهم، وقال: «نعمت البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون»^(٢)، ولهذا عرّف الشيخ ابن تيمية البدعة بأنها: «ما وُجد مقتضاه على عهد النبي ﷺ ولم يفعله، ولم يبيّن أن مانعاً من فعله»، وعليه فإن فعل عمر من إحياء السنة المهجورة وليس من الإحداث في الدين.

(١) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨).

(٢) أخرجه مالك (٢٥٠)، والبيهقي في الصغرى (٨٤٧)، وفي الشعب (٣٢٦٩)، قال الحافظ في التلخيص: «إسناده حسن».



ثم إن النبي ﷺ قد قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»^(١)، فدل على أن ما سنّه الخلفاء الراشدون يُتبع ويُعتد به، وصنيعهم داخل في سنته ﷺ، وليس من الابتداع المذموم.

تعريف البدعة:

أما ضابط البدعة، فقد وردت فيه عدة تعريفات تختلف ألفاظها وتتنوع صيغها، غير أن كثيرًا منها يصب في إطار واحد من حيث المعنى والمضمون. فمن ذلك ما ذكره الإمام ابن رجب، حيث عرّف البدعة بأنها: «ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه»^(٢)، أي ما لم يدل عليه دليل شرعي معتبر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس صحيح.

وقال بعض أهل العلم: «البدعة هي: كل تعبد لله على خلاف ما كان عليه النبي ﷺ، قولًا أو عملاً أو اعتقادًا»، فجعل مناط البدعة هو مخالفة هدي النبي ﷺ في التعبد، سواء من جهة القول أو العمل أو الاعتقاد.

وعرّفها الشيخ ابن تيمية بأنها: «ما خالف الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات»^(٣)، فجمع في التعريف بين مصادر التلقي الثلاثة، وبين نوعي الدين: الاعتقاد والعبادة.

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٤)، وابن حبان (٥)، والحاكم (٣٢٩)، وصححه ووافقه الذهبي، من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

(٢) جامع العلوم والحكم (ص: ٢٥٢).

(٣) مجموع الفتاوى ٣٤٦/١٨.



أما الشاطبي فقد عرّف البدعة بأنها: «طريقة في الدين مخترعة، تُضاهي الطريقة الشرعية، يُقصد بالسلوك عليها المبالغة في التبعّد لله تعالى»^(١)، وهذا التعريف يسلط الضوء على خصائص البدعة من جهة كونها مخترعة، ومن جهة تشبّهها بالشرع، مع قصد التبعّد بها.

والبدعة تشمل جانبي الاعتقاد والعمل، فمنها بدع عقدية، كما هو الحال مع الخوارج والمعتزلة وأمثالهم ممن أحدثوا في أبواب العقيدة ما ليس من الدين، ومنها بدع عملية، كمن يُخصّص يوماً بعينه لعبادة معينة لم يرد الشرع بتخصيصه، أو يُقيد عبادة بهيئة مخصوصة كعدد ركعات أو وقت معين، ويعتقد مشروعيتها وسنيتها دون دليل شرعي يدل على ذلك.

البدعة الحقيقية والإضافية:

تنقسم البدعة إلى بدعة حقيقية وبدعة إضافية، فأما البدعة الحقيقية، فهي التي تُخترع ابتداءً، على غير مثال سابق في الشرع، كاستحداث عبادة لم يدل عليها دليل.

وأما البدعة الإضافية، فهي التي يكون أصل العمل فيها مشروعاً، لكن تُضاف إليه أوصاف أو كيفيات أو هيئات لم تثبت عن النبي ﷺ، فيُدخل فيها ما ليس منها. فمثلاً: قراءة آية الكرسي والتسبيح ونحوه بعد الصلاة، تثبت مشروعيتها في السنة، غير أن بعض الناس قد يقترح أداءها جماعة، فيجتمعون على قراءتها بصوت واحد، ثم يتدرجون إلى تطوير هذه الصورة، فيجعلون

(١) الاعتصام ٣٧/١.



الإمام يوجههم إشاريًا أو صوتيًا، كأن يقول: «سبحان الله»، فيرددون وراءه «سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»، ثم «الحمد لله»، وهكذا، حتى تترسخ صورة جماعية محدثة لم يأت بها النبي ﷺ، ولا أحد من أصحابه رضي الله عنهم، ولم يُندب إليها، ولا نقلت عن خير القرون.

وهكذا تتحول العبادة من كونها عبادة مشروعة إلى هيئة مبتدعة تباين ما ورد في الشرع، وإن كان أصلها في الجملة صحيحًا.

وهذا التقسيم الثنائي لا يرتضيه بعض أهل العلم، لما يرونه من أن البدعة الإضافية لا تعدو أن تكون من قبيل التوسعة أو الاجتهاد المشروع، وهذا ما أدى إلى تضخم واتساع وتنوع البدع الإضافية عبر التاريخ الإسلامي، حتى أصبحت في كثير من الأحيان أشد خطرًا من البدع الحقيقية، وذلك لما فيها من تلبس بالشرع، وقبول عند العامة.

ومن هنا فإن قضية البدعة من القضايا الأساسية التي اعتنى بها الشرع، وكثر التحذير منها، وينبغي التنبيه عليها مرارًا وتكرارًا، خاصة في الأزمنة التي يضعف فيها العلم، وتنتشر فيها العوائد، وتختلط فيها الأمور على الناس.

العادات والبدع:

يقع الخلط في بعض الكتب بين البدعة والمعصية، إذ تُدرج بعض المعاصي أو المكروهات في البدع، كقول بعضهم: «الإسراف في الولائم من البدع»، وهذا غلط، فالإسراف محرم بنص القرآن، ولا يسمى بدعة، لأنه ليس عبادة أُحدثت في الدين، بل هو سلوك محرم لا مدخل له في مسمى البدعة.

تقييد العبادات بحالات خاصة:

من القواعد المهمة المتعلقة بباب البدعة أن كل عبادة مشروعة وردت بإطلاق، لا يجوز تقييدها بهيئة أو عدد أو وقت أو كيفية لم ترد عن الشارع. فمثلاً: قراءة آية الكرسي والأذكار بعد الصلوات ثبتت عن النبي ﷺ، لكن لم يرد قراءتها جماعة، ولا أنه شرع للإمام أن يوجه الناس لقراءتها بصوت موحد أو بإشارات منظّمة، فإحداث مثل هذا التقييد يدخل في البدعة الإضافية، لأن أصل العبادة مشروع، لكن التقييد بهيئة مخصوصة لم تأت عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه.

ولكن ثمة صور للتقييد في العبادات لا تدخل في دائرة البدع، مثال ذلك تخصيص يوم في الأسبوع للصوم أو وقت من الليل للقيام، بغرض تنظيم الوقت وجدولته خاصة إذا كان مشغولاً في بقية أيام الأسبوع فلا يجد وقتاً للصيام أو القيام إلا في يوم أو وقت خاصين، في هذه الحالة التقييد ليس تعبيراً بمعنى أنه لا يعتقد أن في هذا اليوم أجراً خاصاً، وإنما خصصه للترتيب والتنظيم، فهذا لا يعد بدعة.

أما إذا خصص للعبادة يوماً معتقداً فيه ثواباً خاصاً لم يرد، كأن خصص النصف من شعبان أو أول جمعة من رجب بقيام أو صيام فهذا بدعة.

نعم نص الإمام الشافعي رحمه الله على جواز أن يجهر الإمام بالأذكار عقب الصلاة حتى يظن أن الناس قد تعلموا منه ثم يسر بها، وكره الجهر بالذكر للإمام والمأموم فضلاً عن أن يكون جماعياً^(١).

(١) ينظر: الأم ١/١١٠.



فالجهر بالذكر عقب الصلوات هنا وسيلة تعليمية مؤقتة وليست سنة مستقرة، فالمقصود أن الوسائل التي يُقصد بها التعليم، أو لعارض معتبر، لا تدخل في باب البدع، بشرط أن لا تستمر، ولا تتحول إلى سنة جارية أو هيئة دائمة، وإلا أصبحت بدعة.

والأفضل في التعليم أن يعتمد الإمام على وسائل متعددة كاللقاء الدروس وبيان السنة والحديث عن مشروعية الأذكار وفضلها وصيغها.

علمًا أن بعض أهل العلم استحَب رفع الصوت بالذكر عقب الصلوات تبعًا لما ثبت في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ولكن ليس على هيئة جماعية.

الضلال لغة واصطلاحاً:

ذكر المصنف أن ما سيذكره في هذه الرسالة سبب في دفع زيغ الضالين، والضلال في اللغة هو الضياع والهلاك^(١)، وهو ضد الهدى والرشاد^(٢)، ومنه قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين}، والمقصود بـ«الضالين» في هذه الآية كل من هلك وضل وزاغ عن طريق الهدى والرشاد، أو هو كل من اجتهد في العبادة والعمل بلا علم، ويُقصد بهم - على جهة الخصوص - النصارى، كما ثبت في التفسير النبوي^(٣)، وتفسير السلف من الصحابة وأئمة التابعين^(٤)، وهذا التفسير

(١) ينظر: الصحاح ١٧٤٨/٥.

(٢) ينظر: لسان العرب ٣٩٠/١١.

(٣) أخرجه الترمذي (٢٩٥٤)، وأحمد (١٩٣٨١)، وصححه ابن حبان (٦٢٤٦).

(٤) ينظر: الطبري ١٨٧/١ وما بعدها.



هو من التفسير بالمثل أو بأظهر مفردات العموم، وهذا الضرب من لتأويل كثير بل غالب في تفاسير السلف، ولذا لا يصح قصر اللفظ العام على بعض أفراده تبعًا لبعض الآثار، إذ الأصل أن يبقى اللفظ العام على عمومه، ويدخل فيه المفرد المكور دخولاً أولياً، ولذا يحمل لفظ الضالين هنا على كل زاغ عن الحق على جهل وعمى، ويدخل في هذا المعنى النصارى دخولاً أولياً، وأما المغضوب عليهم فهم المطرودون من رحمة الله وهم كل من عصى الله سبحانه وكفر به أو بأبيائه أو شرائعه على علم، ويدخل اليهود في هؤلاء دخولاً أولياً، ولذا نقل عن سفيان بن عيينة قوله: «من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى»^(١).

«وقد شرحتُ لك منهاجاً موضحاً منيراً» أي: قد بينتُ لك طريقاً واضحاً مستقيماً، لا التباس فيه ولا غموض. فالمنهاج والمنهج في اللغة: الطريق الواضح الجلي^(٢)، كما في قوله تعالى: {لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً}، أي: طريقاً شرعياً بيئاً يهتدى به، ويُبصره من سلكه، فلا يحتاج إلى كثرة بيان، ولا إلى تعقيدات فلسفية أو اصطلاحات دخيلة، بل هو بين في نفسه، منير بأدلته، ظاهر لمن نظر فيه بعين التسليم.

وهذه من أعظم خصائص عقيدة أهل السنة والجماعة، فهي عقيدة سهلة يسير تستوعبها جميع طبقات المجتمع، خلية من التعقيد والتشقيق، وتشعب المصطلحات، وتعرجات مسائلها، بعيدة عن التكلف بخلاف طرائق المتكلمين

(١) مجموع الفتاوى ١/١٩٧.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة ٢/٥٢٨، المعجم الوسيط (ص: ٩٥٧).



التي لا يكاد يفهمها إا أذكياء الناس، ومع ذلك اشتملت على التناقض ولا تضارب وأفضت ببعضهم إلى الوسوس والشكوك!

والأصل في العقائد التسليم وهذا هو السر الحقيقي في نصاعة ونصاعة عقيدة أهل السنة كما أن الأصل في الأحكام التكليفية هو العمل، ولذا فإن جانب العقائد قد كفيينا فيه مؤنة البحث والنظر؛ لأنه يتعلق بقضايا غيبية يقتصر فيها على الإيمان بما نص عليه الوحي دون أعمال التخريصات والتكهنات والقياسات الفاسدة وإقحام التصورات الفلسفية الوافدة، وأما الأحكام التكليفية فمن متطلبات امثالها وجود أئمة مجتهدين يجمعون نصوصها ويستنبطون منها ويخرجون ويكيفون الحياة وفقها، ولذا ذكر أهل العلم في باب القياس أن أهميته تكمن في كون النصوص متناهية في حين أن الوقائع والنوازل غير متناهية، وهذا التعليل وإن ناقشهم فيه بعض أهل العلم وذهب إلى أن النصوص ليست متناهية حقيقة لأن الألفاظ العامة تشمل كل الصور التي تندرج تحتها منذ ورود الخطاب إلى قيام الساعة ولكن مع هذا نقول إن مجال الاجتهاد في مسائل الفقه مفتوح ومتيسر لأنه يتعلق بالحياة البشرية المستمرة والمتنوعة بخلاف جانب العقائد والغيبيات وإن كنا لا ننكر دخول النظر العقلي القياسي فيها أيضا كما تقدم بيانه.

واجب العالم وطالب العلم:

«لم أَلْ فيه نفسي وإياك فيه نصحا» أي: لم أقصر ولم أدخر وسعا في بذل النصيحة لنفسي ولك، فالنصح هو إرادة الخير للمنصوح، وأصل النصح في



اللغة الخلوص، يقال: «نصحته» أي أخلصت له، كما في قولهم: «عسلٌ ناصح»، أي خالصٌ من الشوائب^(١).

والنصيحة من أعظم حقوق المسلم على أخيه، كما ثبت في الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «حق المسلم على المسلم ستٌّ»، وذكر منها: «وإذا استنصحك فانصح له»^(٢). بل ثبت دخول النصح في بنود بيعة الصحابة للنبي ﷺ، كما جاء في حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: «بايعتُ رسول الله ﷺ على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم»^(٣).

ومن هذا يتبين أن الواجب على العالم، والداعية، وطالب العلم، أن يبينوا الحق للناس، وأن ينصحوا لهم في أمور دينهم، وأعلى مراتب النصح وأعظمها بيان أصول الدين، والعقيدة التي جاء بها النبي ﷺ، فليس من الوفاء ولا من الإيمان أن يعلم المرء الحق في هذا الباب ثم يبخل ببيانه للناس، أو يسكت خوفاً من لوم لائم أو طلباً لرضا أحد، فإن الدين النصيحة، ولكن برفق ولين وحسن خطاب، فلا يجوز أن يكون النصح جارحاً أو مشتملاً على سب أو شتم، {ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}، {ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم}، وثبت في

(١) ينظر: تاج العروس ١٧٥/٧.

(٢) أخرجه مسلم (٢١٦٢).

(٣) أخرجه البخاري (٥٧)، ومسلم (٥٦).



مسلم أن النبي ﷺ قال: «ما دخل الرفق في شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه»^(١)، وفي المثل: «من لانت كلمته وجبت محبته»^(٢).

الحمد:

«بدأت فيه بحمد الله» أي استهل هذا البيان العقدي بحمد الله سبحانه، تأسيًا بالكتاب العزيز وسنة النبي ﷺ، والافتتاح بالحمد اعتراف بنعمة الله وفضله، وإقرار بكماله، والثناء عليه بما هو له أهل.

والحمد لغة: هو الثناء على الله عز وجل باللسان، على وجه المحبة والتعظيم، لما يتصف به من صفات الكمال، وما يصدر عنه من أفعال الإحسان، وهو أخص من الشكر، إذ إن الشكر لغة هو كل فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنه منعم سواء كان هذا الشكر باللسان أو الجوارح أو القلب، أما الحمد فباللسان خاصة، ولا يكون إلا على الجميل، اختيارًا، لا اضطرارًا، فلا يقال في اللؤلؤة حمدتها على حسنها، وإنما يقال مدحتها، والمدح يستعمل في النوعين^(٣).

وقوله: «ذي الرشد والتسديد» أي: صاحب الرشد والتسديد، أي من بيده ومن عنده الرشد والتسديد، فلا ينالان إلا منه سبحانه.

(١) أخرجه مسلم (٢٥٩٤).

(٢) محاضرات الأدباء ١ / ٣٤٠.

(٣) ينظر: حاشية البجيرمي على الخطيب ١ / ٣١.



والرشد: ضد الغي، وهو الاستقامة على طريق الحق والصواب، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾، فالرشد لا يُدرَك إلا بتوفيق من الله عز وجل.

و«التسديد» هو التوفيق للصواب في القول والعمل، ومنه دعاء النبي ﷺ: «اللهم اهدني وسدّدي»^(١)، أي اجعلني مُصيبًا للحق، قائلًا وعاملًا به، فالرشد والسداد كلاهما لا يُنالان بالاجتهاد المجرد فقط، بل لابد فيهما من الهداية الربانية والتوفيق الإلهي.

«الحمد لله» الحمد تقدم تعريفه والألف واللام هنا للاستغراق أي أن جميع المحامد مستحقة لله عز وجل، ولفظ الجلالة مشتق من آله يأله ألوهة وإلاهة أي عبد يعبد عبادة^(٢)، والله عز وجل إله بمعنى مألوه أي معبود، واللام في لله للاستحقاق.

«أحق من ذكر» أي لا أحد أحقّ أن تُحرَّك الألسنة بذكره، والقلوب بتعظيمه، من الله سبحانه، وجاء في الحديث الصحيح: «اللهم ربنا لك الحمد، ملء السماوات، وملء الأرض، وملء ما بينهما، وملء ما شئت من شيء بعد، أهلّ الشاء والمجد، أحقُّ ما قال العبد»^(٣)، ففيه دلالة على أن أحقُّ ما يقوله العبد هو ذكرُ الله تعالى وحمدهُ والثناءُ عليه .

(١) أخرجه مسلم (٢٧٢٥).

(٢) ينظر: مختار الصحاح (ص: ٢٠).

(٣) أخرجه مسلم (٤٧٧).



الشكر:

«وأولى من سُكِر» الشكر لله عز وجل يكون بالقلب واللسان والجوارح، فالقلب يشكر الله بمعرفة نعم الله عز وجل والشكر عليها، والشكر باللسان يكون بذكرها والثناء على الله عز وجل المتفضل بها، وشكر الجوارح يكون باستعمال هذه النعم فيما أمر الله عز وجل، وعدم استعمالها في معصيته وفيما حرم الله عز وجل.

قال سبحانه: (اعملوا آل داوود شكراً)، وبهذا يتبين أن هناك فرقاً بين الحمد والشكر، فالشكر أعم من جهة أنواعه وأسبابه، وأخص من جهة متعلقاته، والحمد أعم من جهة متعلقاته، وأخص من جهة أسبابه.

لأن الشكر كما تقدم معنا يكون بالقلب من خلال المعرفة والخضوع والاستكانة، ويكون باللسان من خلال الثناء والاعتراف، ويكون بالجوارح من حيث الطاعة والانقياد، ومتعلق الشكر هو النعم دون الأوصاف الذاتية، فالأوصاف الذاتية كالحياة لا يُقال فيها شكرنا الله على حياته أو على سمعه، وهذا بخلاف الحمد الذي يكون على الصفات الذاتية وغيرها، ولهذا كان الحمد أعم من جهة المتعلقات وأخص من جهة الأسباب.



وقول المصنف: (وأولى) دلالة على مشروعية شكر غير الله عز وجل، وثبت في السنة عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس»^(١).

الثناء على الله:

«وعليه أثنى» الثناء مأخوذ من «الثني»، وهو العطف، أي رد الشيء بعضه على بعض، ومنه قولهم: «ثنيت الثوب» إذا جعلته اثنين بال تكرار^(٢).

وفي الاصطلاح: هو الإتيان بما يُشعر بالتعظيم مطلقاً، سواء كان باللسان أو بالقلب أو بالجوارح، وسواء كان في مقابلة شيء أو لا، فالثناء أعم، إذ يشمل الحمد والشكر والمدح، وثناء العبد على الله عز وجل هو ذكره بالعظمة والجلال والكمال، قال تعالى: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها)، وقال: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى).

وكان من دعاء النبي ﷺ: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»^(٣).

وتقدم الجار والمجرور: (عليه) يفيد الحصر والقصر والاختصاص، أي أثنى عليه سبحانه وحده لا على غيره، والمراد هنا الثناء الذي لا يكون إلى الله،

(١) أخرجه أبو داود (٤٨١١)، والترمذي (١٩٥٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه،

وصححه ابن حبان (٣٤٠٧).

(٢) ينظر: الكليات (ص: ٣٢٤).

(٣) أخرجه مسلم (٤٨٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.



وهو المتعلق بصفات إلهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، فلا يشاركه أحد من عباده في هذا الثناء ولا يدانيه، وهذا من كمال التوحيد على خلاف ما نجده من بعض المتصوفة الذين رفعوا بعض البشر إلى مرتبة الربوبية والألوهية، فأسبغوا عليهم صفات الجلال والكمال فزعموا قدرتهم على الخلق والنفع والضرر، ثم دعواهم من دون الله، فصدق في كثير منهم قول الشافعي: «لو أن رجلاً تصوَّف من أول النهار لم يأت عليه الظهر إلا وجدته أحمق»^(١)، فمن يدعو غير الله ويذبح له ويتبرك بأثار بعض المتكبرين أو المجانين هو أحمق بلا ريب، والله يقول: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ • لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٢-١٦٣]، وفوق هذا عليه وزر عمله.

(١) مناقب الشافعي للبيهقي ٢/٢٠٧.



التوحيد

الوَاحِدَ الصَّمَدَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ صَاحِبَةٌ وَلَا وَلَدٌ، جَلَّ عَنِ الْمَثِيلِ، فَلَا شَبِيهَ لَهُ
وَلَا عَدِيلٌ، السَّمِيعَ الْبَصِيرَ، الْعَلِيمَ الْخَبِيرَ، الْمَنِيعَ الرَّفِيعَ.

الواحد:

«الواحد» الواحد في اللغة هو «الفرد الذي لا ثاني له في العدد، فالله هو
الواحد الأحد الأول الذي لا ثاني له، ولم يسبقه شيء، والواحد أيضا الذي لا
نظير له ولا مثيل»^(١)، فهو سبحانه المتفرد بالوحدانية في ربوبيته وألوهيته
وأسمائه وصفاته، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، ولهذا قرر أهل العلم أن
التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد
الأسماء والصفات، وهذه الوحدانية هي حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله،
وأنزل به كتبه، وأقام عليه أدلة العقول، فهو توحيد جامع بين النقل الصريح
والعقل الصحيح، وهو الفارق الحق بين أهل الإيمان وسائر الملل المنحرفة،
وإن ادعى كل منهم التوحيد زعمًا لا حقيقة له.

وهذا التقسيم ليس من محدثات القول، بل هو مبني على استقراء النصوص
الشرعية، وقد أشار إليه جماعة من المتقدمين كأبي حنيفة وتلميذه أبي يوسف
وغيرهما، وإن لم ينصوا على عدد الأقسام صراحة^(٢)، لكن طريقتهم في التقسيم

(١) اشتقاق أسماء الله (ص: ٩٠).

(٢) ينظر: الفقه الأيسر (ص: ٤٠)، التوحيد لابن منده ٣/٣٠٤ وما بعدها.



تفضي إلى هذه النتيجة، وكون التقسيم ثلاثياً أو رباعياً أو ثنائياً لا مشاحة فيه، إذ العبرة بتحقيق مضمون التوحيد بأنواعه.

ولا يفهم من هذا التقسيم أن من أحل بأحد هذه الأنواع فقد خرج من الإسلام، كما يتوهمه بعضهم، ويُخاصم به، فيزعم أن من وقع في تأويل صفات الله أو جحد شيئاً منها لم يعد مسلماً، وهذا فهم خاطئ، يدل على جهل بكلام الأئمة.

فالمعتزلة - مثلاً - لما أنكروا الصفات لم يُكفّرهم أحد من أئمة الإسلام، لا الإمام أحمد، ولا الشافعي، ولا مالك، ولا أبو حنيفة، ولا غيرهم، بل عدّوا من جملة المسلمين، وإن كانوا على بدعة عظيمة، وإن كانت البدعة في ذاتها كفرًا، ولكن قد يقوم بصاحبها من الجهل أو التأويل أو الخطأ ما يمنع الحكم بكفره عينًا لكنه ليس كامل الإيمان، لأن الإيمان ينقص بالبدعة.

ولهذا نقول: إن صورًا من الخلل في التوحيد تُخرج صاحبها من الإسلام إذا كانت في أصل الدين، كمن أنكّر توحيد الألوهية، أو عبد مع الله غيره، أو جحد ربوبية الله، أو وصفه بما لا يليق به مما يوجب الكفر، وثمة صور أخرى لا توجب الكفر كإنكار رؤية الله يوم القيامة، فهذه المقولة وإن كانت بدعة مخالفة للنصوص الظاهرة إلا أنها لا تخرج صاحبها من الإسلام، وتقدم أن قسمنا البدعة إلى مكفرة وغير مكفرة.



مجرد دعوى:

إن اختلاف الناس في مضمون التوحيد وحقيقته، واختلاط مفاهيمه عند كثير ممن يدّعيه، يدل دلالة بيّنة على عمق الانحرافات التي نأت بهم عن جادة الحق، والفلاسفة وإن زعموا أنهم موحدون، فإنهم فسّروا التوحيد بتفسيرات تناقض حقيقته، إذ جعلوه قائمًا على نفي الأسماء والصفات، وجعلوا التوحيد هو وصف الله تعالى بالوجود المطلق الذي لا يتصف ولا يُعرف بشيء، وهذا تعطيل محض. وكذلك الباطنية جحدوا أسماء الرب وصفاته، ثم ادّعوا أنهم موحدون، فجمعوا بين أبطل الباطل وأكذب الدعوى.

وأما المعتزلة فإنهم وإن تسمّوا بـ«أهل العدل والتوحيد»، فإن توحيدهم إنما هو نفي الصفات، فجعلوا من التوحيد بابًا إلى التعطيل. وكثيرًا ما كان الجويني يطلق لفظ «الموحّدين» ويريد به نفاة الصفات، وهو اصطلاح فاسد مخالف للحق. وابن تومرت وأتباعه سلكوا المسلك ذاته، فنفوا الصفات الإلهية، ولقّبوا أنفسهم بالموحّدين، فجمعوا بين الغلو في النفي وتزيين ذلك باسم التوحيد، وما هو من التوحيد في شيء^(١).

فطرية التوحيد:

تقدم أن من معاني الواحد أنه سبحانه واحد في ربوبيته وبعضهم يجعل إثبات وجوده من توحيد الربوبية، وهذا التوحيد هو ما أقرّت به الفطّر، فقد جبل الله عليه عباده، وغرسه في قرارة نفوسهم، (فطرة الله التي فطر الناس عليها)، وفي

(١) ينظر: شرح الأصبهانية (ص: ١٠١)، بيان تلبيس الجهمية ٣/١٢٠.



الصحيحين: «كل مولود يولد على الفطرة»^(١)، وبها أخذ عليهم الميثاق يوم أخرجهم الله من صلب آدم عليه السلام، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، فمن حفظ فطرته، صدق التوحيد واستيقن به، ومن طمسها بالشبهات والضلالات، التبس عليه الحق، وجعل يُلبس الشرك لبوس التوحيد، كما تفعل النصرانية في دعوى «التوحيد الثلاثي»، أو المجوس في ثنويتهم الباطلة، أو اليهود في رفعهم بعض البشر إلى منزلة الإله.

فهؤلاء وإن لبسوا على أنفسهم وادّعوا التوحيد، فليس توحيدهم من الحق في شيء، بل هو شركٌ ملبسٌ، وضلالٌ مركّبٌ، يخالف مقتضى العقول الصريحة والفطر السليمة، ولهذا ترى عامة البشر - حتى في هذا العصر - يأنفون من نسبة أنفسهم إلى التعدد والثنية، ويحرصون على نعت أنفسهم بالموحدين، إذ استقر في فطرهم أن الإله لا يكون إلا واحداً، وهذا من بقايا العهد الأول.

الواحد عند المتكلمين:

تقدم أن الواحد هو الذي لا ثاني له، وأنه سبحانه وتعالى كذلك في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، وأما المتكلمون فكان لهم تعريف آخر للواحد، فذكر بعض المعتزلة بأن الواحد هو الذي لا يتبعض ولا يقبل التجزئة، وعلى هذا النهج سار تلاميذهم الأشعرية، فقال أبو المعالي في كتاب الإرشاد: «الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم... والرب سبحانه وتعالى موجود، فرد متقدس عن قبول التبعض

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨).



والانقسام^(١)، ولما اعترض عليهم بأن العرب تسمى الإنسان واحدا والفرس واحدا، وهما مركبان من أعضاء وأجزاء أجابوا بأن هذه التسمية مجازية، وهذه هفوة عجيبة فهم اخترعوا معنى للفظ العربي لا تعرفه لغة العرب، ولم يكتفوا بهذا بل جعلوا ما تواضع عليه العرب هو المجاز وما ذهب إليه المتكلمون هو الحقيقة^(٢)! فتعاملوا مع اللغة كتعاملهم مع النصوص في حمل ما لا يوافق اصطلاحهم على المجاز، وحينئذ لم يبق للنص إفادة حقيقة، وهذا هو ما نص عليه الرازي من أن النصوص لا تفيد اليقين إلا بعد تيقن عشرة أمور^(٣)!

ثم إن ما ذكره علاوة على مخالفته للغة هو أيضًا مخالف للنص القرآني، فلم يرد استعمال الواحد في القرآن إلا فيما سماه هؤلاء منقسمًا، قال سبحانه: (ولا يظلم ربك أحدا)، وقال: (وإن كانت واحدة فلها النصف)، ثم إن ما عرف به أهل الكلام الواحد لا يتصوره ولا يعقله الناس، ولذا يتعذر أن يتواضعوا على لفظ يدل على المعنى الذي ذكره المتكلمون^(٤).

(١) الإرشاد (ص: ٥٢)، وينظر: نهاية الإقدام (ص: ٩٠).

(٢) ينظر: الشامل (ص: ٣٤٦).

(٣) وهي: عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، والنسخ، وعدم المعارض العقلي. ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص: ٤٥)، والمواقف (٤٠).

(٤) ينظر: درء التعارض ٧/١١٤ وما بعدها، التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين (ص: ١١٩).



إن هذا التعريف للواحد أضرب بالقوم وأفضى إلى إنكارهم جملة من الصفات الخبرية بل جميعها، لأنها من وجهة نظرهم تعني التبعض والانقسام والله منزّه عن ذلك، ولذا عرف المعتزلة وحدانية الله بأنها تعني أنه سبحانه لا يتجزأ، ولا يتبعض، ومتفرد بصفاته اللائقة به^(١)!

المتكلمون وتوحيد الألوهية

إن من أعظم ما زلّت فيه أقدام المتكلمين، وعدلوا فيه عن سواء السبيل، تفسيرهم الإله بالقادر على الاختراع، فجعلوا الألوهية هي محض القدرة على الإيجاد والتدبير، لا استحقاق العبادة من الخلق أجمعين، فصارت «لا إله إلا الله» عندهم بمعنى: لا خالق إلا الله، لا بمعناها الحقّ الذي جاءت به الرسل، وهو: لا معبود بحقّ إلا الله^(٢) بل أنكر بعضهم، كالكشيري، تفسير «الإله» بالمعبود، وردّه وزعم بطلانه!

وهذا التأويل الفاسد غريب على لغة العرب ونصوص الوحي، وأفضى بهم إلى إهمال توحيد العبادة، وحصر التوحيد في ربوبية الله تعالى، مع أن القرآن مليء بأوامر توحيد الألوهية، وذمّ من اتخذ آلهة تُعبد من دون الله، وليس من يزعمون أنهم يخلقون أو يرزقون. ومن ثمّ، صار توحيد المشركين عندهم كافيًا في إثبات الإسلام، إذ قد أقرّ أولئك بتوحيد الربوبية، وهم مع ذلك مشركون كفار بنص الكتاب.

(١) ينظر: المغني للقاظمي عبد الجبار ١/٢٤١.

(٢) ينظر: أصول الدين للبغدادي (ص: ١٢٣)، نهاية الإقدام (ص: ٩١).



وقد احتج المتكلمون بجملة أدلة منها أن الله تعالى يقول: في أخذ الميثاق على بني آدم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، كما أن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ [الأحقاف: ١٣] وكذلك جاء في حديث سؤال الملكين في القبر: «من ربك»^(١)، وكذا في حديث: «قل ربي الله ثم استقم»^(٢)، وهذه الأدلة جميعاً تدل - عندهم - على أن الإله بمعنى الرب.

والجواب أن الإله والرب كلمتان إذا اجتمعا افترقا كما في هذه النصوص، وإذا افترقا اجتمعا كمت في قوله تعالى: (قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس)، نظير الإيمان والإسلام والفقير والمسكين^(٣).

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، والترمذي (٣١٢٠) من حديث البراء رضي الله عنه.
(٢) أخرجه الترمذي (٢٤١٠) وقال: حسن صحيح، وصححه إمام حبان (٥٦٩٨).
(٣) ينظر: التوحيد عند أهل السنة والمتكلمين (ص: ٤٨٢).



من أسماء الله الحسنى

تمهيد:

قاعدة أهل السنة في الأسماء والصفات هي إثبات ما أثبتته الله لنفسه ونفي ما نفاه عن نفسه، وإثبات هذه الأسماء على وجه الحقيقة، فهو سبحانه سميع حقيقة، وبصير حقيقة وهكذا يقال في عليم وخبير وحي وقدير وغيرها، وأسماءه سبحانه وتعالى كلها حسنى: (ولله الأسماء الحسنى)، أي البالغة النهاية في الكمال والحسن والجلال، وينفون عنه سبحانه مماثلة المخلوقين (هل تعلم له سمياً)، وأن توافق الاسمين لا يعني تماثل المسمى، فالله عز وجل سمى نفسه حياً فقال: (الله لا إله إلا هو الحي القيوم)، وسمى بعض عباده حياً فقال: (يخرج الحي من الميت)، وليست حياة الله كحياة خلقه، وهكذا يقال في بقية الأسماء والصفات التي يصح إطلاقها على الخالق والمخلوق كالرحيم والخبير والسميع والبصير ونحو ذلك بخلاف اسم الله والرحمن ونحوهما مما لا يصح إطلاقه على المخلوق، ولذا حرم أن يقال: ملك الملوك، وكره بعضهم قول: قاضي القضاة^(١).

كما قرر أهل العلم أن صفات الله توقيفية لا مجال للعقل فيها، لأنها من قبيل الخبر عن الله تعالى، وهذا مما لا يدركه العقل، قال الإمام أحمد بن حنبل،

(١) ينظر: زاد المعاد ٤٠٧/٢، الفتاوى الحديثية (ص: ٩٦).



وهو من تلاميذ الشافعي وأحد رواة مذهبه القديم: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا تتجاوز القرآن والحديث»^(١).

اسم الله: الصمد:

«الصمد» هذا اسم جليل يتضمن صفات عديدة تدل على كمال الله وعظمته وغناه، وافتقار الخلق إليه.

فالصمد في لسان العرب هو السيد الكامل الذي يُرَجَع إليه في الحوائج، والله عز وجل هو الصمد المطلق، الذي لا يقضي الحوائج سواه، ولا يُقصد في الشدائد غيره، ولا يستغني عنه شيء، وهو الغني بذاته، المستغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه في كل لحظة.

وقد بين ابن القيم رحمه الله أن من أسماء الله الحسنى ما يدل على صفة واحدة، ومنها ما يتضمن عدة صفات، ومع ذلك فكل اسم منها مستقل بدلالته على ما يتضمنه من المعاني الكمالية دلالة مطابقة تامة، لا تنقص عن دلالة الاسم المفرد الدال على صفة واحدة.

وعليه، فإن أسماء الله تعالى تنقسم - من حيث دلالتها - إلى قسمين:

الأول: أسماء تدل على صفة واحدة، كالعليم، فإنه يدل على صفة العلم، والسميع يدل على صفة السمع، والبصير يدل على صفة البصر.

(١) العرش (ص: ١٨٣).



الثاني: أسماء تتضمن جملة من الصفات، كما هو الحال في اسم الصمد، فإنه يدل على السيادة، والشرف، والكمال، والعظمة، والحلم، والاستغناء، وافتقار الخلق إليه، وقضاء الحوائج، ونحوها من صفات الجلال والكمال. وكذلك اسم السيد، والمجيد، والحميد، ونحوها، فإنها متضمنة لمعانٍ وصفات متعددة يدل عليها الاسم الواحد.

واجتماع اسمي الواحد والصمد يدل على أنه سبحانه المتفرد في ذاته وصفاته وأفعاله، المستغني عن غيره، المفتقر إليه في كل شيء، وهذا هو تمام الإلهية.

نفي الصاحبة والولد:

«الذي ليس له صاحبة ولا ولد» الله عز وجل منزّه عن اتخاذ الصاحبة – وهي الزوجة – ومنزّه عن اتخاذ الولد، قال تعالى: ﴿وأنه تعالى جدُّ ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدًا﴾. وقال: ﴿لم يلد ولم يولد﴾، فالله غنيٌّ عن خلقه، مستغنٍ عن كل ما سواه، لا يفتقر إلى أحد، بل الخلق هم المحتاجون إليه، المفتقرون إلى رحمته وتدييره.

وفي هذا أبلغ ردٌّ على عقائد أهل الضلال من أتباع الأديان المحرّفة الذين نسبوا إلى الله الولد أو الزوجة، كاليهود الذين قالوا: عزيرٌ ابن الله، والنصارى الذين قالوا: المسيح ابن الله، والمجوس الذين جعلوا لله نِدًّا في النور والظلمة، فكل هذه الأقوال باطلة، مصادمة للفترة السليمة والعقول الصحيحة والنصوص الصريحة.



ومما يُروى في هذا الباب أن الإمام أبا بكر الباقلاني رحمه الله، لما ناظر أحد قساوسة النصرارى، قال له: كيف يكون لله زوجة؟ وكيف يكون له ولد؟ فأجابه القسيس متعالياً: نحن قوم لا نأبه لشهوات الدنيا من زوجة وولد! فقال له الباقلاني: سبحان الله! تنزهون أنفسكم عن الزوجة والولد، وتصفون بها ربكم؟! فبهت القسيس، ولم يجد جواباً^(١).

ومع أن هذه القصة وردت في بعض المصادر على جهة الحكاية، إلا أن معناها صحيح، وحجتها قوية، وهي تبين تهافت من يثبت لله ما ينزه عنه نفسه، فإن من تمام التوحيد أن يُنزه الرب تبارك وتعالى عن مشابهة المخلوقين، وأن يُثبت له الكمال المطلق من كل وجه.

ليس كمثلته شيء:

«جل» أي تنزهه وتقدهس عن كل نقص وعيب، «عن المثل» أي عن النظير والمماثل، كما قال سبحانه: ﴿ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير﴾، وقال تعالى: ﴿هل تعلم له سمياً﴾، أي لا يوجد من يماثله في ذاته أو صفاته أو أسمائه. فالله عز وجل لا نظير له ولا مثل، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولا في أسمائه، فهو المنفرد بالكمال المطلق من كل وجه.

«فلا شبيه له ولا عديل» هذا تأكيد لما سبق من التنزيه، فال«الشبيه» هو المماثل، و«العديل» هو المكافئ، والمقصود أنه لا ند له ولا كفؤ، ولا يُشبهه شيء في أي صفة من صفات الكمال.

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٧ / ١٩١ - ١٩٢، وعيون المناظرات (ص: ٢٤٨ - ٢٤٩).



وقد قال الإمام نعيم بن حماد - شيخ الإمام البخاري - : «من شبَّه الله بخلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً»^(١).

وهذا الكلام منه - رحمه الله - محمول على الإطلاق، ولا يُنزل على المعيّنين إلا بعد توفُّر الشروط وانتفاء الموانع، فالحكم المطلق أو الجملي شيء، والحكم على الأعيان شيء آخر.

وقوله: «وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً» ردُّ على من زعم أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه، فإن الله أعلم بنفسه، ورسوله ﷺ أعلم بالخلق بربه، وما ورد في الكتاب والسنة من إثبات الصفات حق، وهو على حقيقته، ولا يقتضي تمثيلاً ولا تشبيهاً، بل هو إثبات على وجه يليق بجلال الله عز وجل.

والمقصود بالعديل هنا: من يكون في مرتبته أو يقاربه في الكمال، وهو مأخوذ من مادة «العدل»، أي المساواة. والله سبحانه لا يُعدَّل به شيء، ولا يُكافئه أحد، ولا يُقاس به مخلوق، فهو العظيم الذي كَمُل في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله.

ونفي الشبيه والعديل يتضمن توحيد الله في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته؛ فإن نفي الشبيه ينفي أن يُعبد معه غيره، أو أن يشاركه أحد في ملكه وأمره، وهذا هو التوحيد الذي بُعثت به الرسل، وهو أساس الإسلام، فكل ما سواه من الشرك والتمثيل تعطيل لله عن كماله.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٢١٧).



السميع البصير:

«السميع البصير» هذا اسمان عظيمان لله تعالى، ثابتان في القرآن والسنة، قال سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، وقد ثبت في السنة ما يدل على سعة سمعه سبحانه، كما في قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في قصة المجادلة: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات»، وذلك حين نزل قوله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾^(١).

وهذان الاسمان يدلان على إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى على الوجه اللائق بجلاله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فالله عز وجل «سميع بصير» فله سمع وبصر يليقان بذاته، بلا تكييف ولا مماثلة، هذه هي عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد افترق الناس في هذا الباب على أقوال شتى:

فمنهم من جعل الأسماء كـ«الحي» و«القدير» و«السميع» و«البصير» أعلامًا محضة، مترادفة، لا تدل على صفات، فجعلوها كـ«زيد» و«عمرو»، أعلامًا جامدة لا معاني لها، وهذا باطل، بل الحق أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف، دالة على ذاته وعلى معاني صفاته، لا كأعلام المخلوقين.

وبيان ذلك أن الاسم إذا كان علمًا مجردًا عن المعنى لم يكن فرق بين الاسم الحسن والاسم القبيح، ولم يصح أن يقال: {ولله الأسماء الحسنى}، فإن الحسن والقبح إنما يكونان بالنظر إلى المعاني، لا إلى مجرد الألفاظ. فلو كانت

(١) أخرجه البخاري معلقًا بصيغة الجزم ١١٧/٩.



أسماءه تعالى أعلامًا محضّة، لما وُصفت بالحسن، ولا اختصّت به، ولا احتيج إلى نفي السوء عنها.

ثم إن إثبات الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، كما قالت المعتزلة، مذهب متناقض، فإن من أثبت أن الله حيّ، لزمه إثبات الحياة، ومن أثبت أنه عليم، لزمه إثبات العلم، ومن أثبت أنه قدير، لزمه إثبات القدرة، وكذلك سائر أسمائه الحسنی. أما أن يُقال: حيّ لا بحياة، وعليم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، فجمعٌ بين إثبات الاسم ونفي مدلوله، وهو مكابرة صريحة للعقل، كمن يزعم وجود مصلّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام!

وحقيقة مذهبهم أن الله في الأزل لم يكن له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام، ولا صفة تقوم به البتة، وهذا قول جمهورهم، بل قد حُكي إجماعهم على نفي الصفات^(١)، وهذا المذهب باطل قطعًا، لمخالفته لصريح المعقول والمنقول، والفطرة؛ فإن العلم بالصفات مستقر في الفطر، ثابت بالسمع، معلوم من قول الله ورسوله بالضرورة.

ثم إن إثبات ذات مجردة عن الصفات لا وجود له في الخارج، وإنما هو تصور ذهني لا حقيقة له، فإن ذاتًا لا تقوم بها حياة ولا علم ولا قدرة ولا أي صفة ليست بشيء، ولا تُتصور إلا في الأذهان، كما لا يُتصور موجود حيّ لا تقوم به الحياة.

(١) ينظر: المنية والأمل (ص: ٦).



ومذهبهم مع فساده العقلي ظاهر البطلان من حيث السمع، فإنهم أولوا
نصوص الصفات تأويلاً باطنياً، فحرّفوا الكلم عن مواضعه، وحملوا الألفاظ
على ما لم توضع له لغةً ولا شرعاً، وهو من الإلحاد في أسمائه تعالى، ولهذا
وصف الشيخ ابن تيمية هذا المذهب بأنه سفسطة في العقليات وقرمطة في
السمعيات^(١).

وقد تبع المعتزلة في هذا المذهب طوائف من الشيعة المتكلمين، فانتقلوا
من التجسيم إلى النفي والتعطيل، فجمعوا بين باطلين: باطل التشيع بما فيه من
افتراء على الدين، وباطل النفي بما فيه من افتراء على الله سبحانه!

ومن تأمل مذهب المعتزلة ومن وافقهم في نفي الصفات أو تأويلها، علم
أنهم فرّوا من التشبيه فوقعوا في ما هو أغلظ منه، بل جمعوا بين التناقضات،
ووقعوا في المحذور الذي هربوا منه أو ما هو شر منه.

فإنهم إن أثبتوا الأسماء دون الصفات فراراً من التشبيه، شبّهوا الله تعالى
بالمعدوم، فإن الذات التي لا تقوم بها صفات ليست إلا معدوماً ذهنياً لا حقيقة
له. وإن زادوا فنّفوا الإثبات والنفي معاً، فقالوا: «لا هو موجود ولا معدوم»،
ووقعوا في تشبيهه سبحانه بالممتنع الذي لا يتصور في الخارج أصلاً.

فهم تارة شبّهوه بالحي الناقص، إذ سلّبوه صفات الكمال، وتارة بالمعدوم،
وتارة بالممتنع، فكانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار، وهذا لازم لكل من نفى

(١) ينظر: النبوات ١/٢٦٥، الصفدية ١/١٠٣، شرح الأصبهانية (ص: ٥١٤، ٦٩٧)، بدائع
الفوائد ١/٢٥٨.



شيئاً مما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله، فإنه لا يفر من التشبيه إلا وقع في ما هو أشنع منه، مع تكذيبه لخبر الله وتحريفه لمعناه، وسلبه الصفات الثابتة له جل جلاله، وهو من أعظم الإلحاد في أسمائه.

ويقابلهم من أثبت الصفات لكن على وجه من التمثيل والتشبيه، فحملوا صفات الله على معاني صفات المخلوقين، وقالوا: له يد كأيدنا، ووجه كوجهنا، ونحو ذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وهؤلاء جهلوا حقيقة الإثبات، ولم يفهموا قاعدة التنزيه، وقد رد الله عليهم بقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾، والكاف لتوكيد نفي المثل، وهذا أبلغ ما يكون في نفي المماثلة.

ومنهم من أثبت بعض الصفات ونفى بعضها الآخر، فاختاروا من الصفات ما توهموه موافقاً للعقل، وأعرضوا عن غيره، كمن أثبت سبع صفات وجعلها أصولاً، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، وزاد بعضهم صفة الثبوت. وقد نظمها بعضهم بقوله:

حي مريد قادر علامٌ له البقا والسمع والكلام^(١)

لكنهم لما أثبتوا هذه الصفات، لم يثبتوها على طريقة السلف، بل تأولوها، فصفة الكلام -مثلاً- حملوها على ما أسموه بـ«الكلام النفسي»^(٢)، وهو مذهب مخالف لما دلت عليه النصوص، فليس في الكتاب ولا في السنة ولا عن الصحابة والتابعين من قال بأن كلام الله نفسي، بل

(١)

(٢)



النص والمأثور أن لأمه سبحانه حقيقي، بحرف وصوت، وأن الله يتكلم متى شاء، وبما شاء، وكيف شاء، وهذا ما دلّ عليه قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾، وغير ذلك من النصوص الصريحة.

ولذا كان منهج أهل السنة هو الحق إذ سلكوا طريق الوسط بين إفراط هؤلاء وتفريط أولئك، فأثبتوا ما أثبتته الله لنفسه، وما أثبتته له رسوله ﷺ، من الأسماء الحسنى والصفات العلى، على الوجه اللائق بجلاله، بلا تحريف ولا تعطيل، وبلا تكييف ولا تمثيل.

فالسَّمِيعُ: هو الذي وسع سمعه جميع الأصوات، فهو سبحانه يسمع السر والنجوى، لا يخفى عليه شيء، في الأرض ولا في السماء.

والبصير: هو الذي وسع بصره جميع الموجودات، لا يحجبه حجاب، ولا يغيب عنه غائب، ونحو هذا يقال في بقية الصفات.

وأهل السنة يردون المتشابه إلى المحكم، فما من متشابه إلا في النصوص المحكمة ما يرفع هذا التشابه، سواء نتج التشابه عن احتمال اللفظ أو التركيب أو إجماله أو اشتراكه أو غير ذلك، كما أنهم يحسنون التعامل مع الألفاظ المشتركة والمجملة سواء في النصوص أم خارجها.

لقد أولى فقهاء الإسلام وعلماءه المبرزون علمَ الفروق الفقهية عنايةً بالغة، حتى أَلْفُوا فيه المصنّفات المستقلة، وبسطوا القول فيه في مواضع شتى من كتب الفروع، ولا يخلو كتاب من دواوين الفقه الكبرى من إشارات



جلیلة إلى دقائق هذا العلم، والذي علیه المحققون أن الإمام إذا كان له نصاب مختلفان في مسألتين متشابهتين وأمكن إیاد الفرق بينهما ولو كان بسیطا فالصواب تقرير النصین، في حين أن عند بعض أهل العلم قد لا یرون هذا الفارق مؤثراً في الحكم، لكن من حيث المنهج فالأصل تقرير القولین، لا إطلاق دعوی التناقض^(١).

غير أن النظر العجیب، والتبع الدقیق، الذي بُذل في الفروع الفقهية استقصاءً للفرق، وتمیيزاً بین النظائر، قلّ أن نجد له نظيراً في مباحث العقائد، فإنك ترى من بعض المتكلمین من يتعامل مع الألفاظ المشتركة أو المجملة بلا تحریر ولا استفسار، فيُطلق القول دون أن يُمیّز بین ما تضمّنه من حق وباطل، أو بین المواطن التي یرد فيها اللفظ فيحمل فيها على معنى دون آخر، كما هو الشأن في لفظ (الوجود)، فإن الله تعالى موصوف بالوجود، ولا ريب، ولكن وجوده سبحانه مخالف لوجود المخلوقات، وكذلك الشأن في لفظ (الجهة) وأشباهاها، مما يجب فيه التمييز بین الإطلاق والتقييد، وبین المعاني الصحيحة والباطلة، بحسب ما يقتضيه استعمال اللفظ ودلالة السياق، «ومن هداه الله سبحانه فرّق بین الأمور وإن اشترکت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا یضلون بالمتشابه من الكلام لأنهم یجمعون بینة وبین المحکم»^(٢)، وأكثر الضرر هو إقحام العقل فيما لا طاقة له به!

(١) ينظر: تحفة المحتاج ١/٥٣.

(٢) التدمرية (ص: ١٠٩).



ولو أنهم سلكوا في باب الألفاظ العقائدية مسلكي الاستفسار والتقسيم، اللذين هما من أنفع الطرق في كشف مسالك العلة في علم أصول الفقه، لكفوا أنفسهم كثيرًا من مثرات الغلط، ولتيسرت المعرفة في مسائل عظيمة، طال فيها الخلاف والنزاع، ومع أن هذين المسلكين - أعني مسلك الاستفسار ومسلك التقسيم - من أعمدة النظر الأصولي، وأدوات الفهم والتحقيق، فإننا لا نكاد نجد لهما حضورًا بيّنًا في كتب العقائد، لا سيما في أبواب الصفات، التي كثر فيها الالتباس، وغلبت عليها العبارات المجملة.

وههنا موضع عجيب: فإن من المتكلمين من هو من فحول الأصوليين، كالغزالي، والرازي، والسبكي، تراه في كتب الأصول يصول ويجول، ويحكم النظر في الألفاظ ودلالاتها، ويراعي السياقات والاستعمالات، فإذا نظرت في كلامه العقدي، حسبت أنك تقرأ لإنسان آخر، لا يكاد يدرك من علم الدلالة شيئًا، وكأن علم العقيدة عنده منفصل عن علم الأصول، وأن لكل من الفقه والعقيدة أسسًا وتصورات مستقلة، وهذا خلاف الواقع، فإن النظر في النصوص الشرعية - في علمي الفقه والعقيدة سواء - ينبغي أن يبنى على ما قرره الأصوليون في علم الدلالة، مع مراعاة الفروق المنهجية بين العلمين، لا بإهمال تلك القواعد عند الحاجة إليها، ولا بتجزئة المنهج العلمي بحسب الموضوع أو المبحث.



العليم:

«العليم» من أسماء الحسنى، وهو يدل على الإحاطة التامة بجميع الموجودات، كلياتها وجزئياتها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، علمًا لا يخفى عليه منه شيء، قال تعالى: ﴿وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾، وقال: ﴿وسع ربنا كل شيء علمًا﴾، وصفة العلم من صفات الألوهية، قال الطبري عند تفسيره لقوله تعالى: (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء): «العبادة لا تنبغي لمن كان بالأشياء جاهلاً فكيف يعبد من لا يعقل شيئاً البتة من وثن وصنم؟! يقول: أخلصوا العبادة لمن هو محيط بالأشياء كلها، يعلمها، لا يخفى عليه صغيرها وكبيرها»^(١).

ثم إن من المتقرر لغة اشتقاق الأسماء، وأن هذا الاشتقاق يدل على وجود المعنى، فاسم العليم يدل على ثبوت صفة العلم، وهكذا في غيره من الأسماء المشتقة، ولذا ثبت لله الاسم وصفة، فنقول لله علم هو صفة له، وقالت المعتزلة: إنه سبحانه عليم بعلم هو ذاته، وهكذا في بقية الصفات، وشذ ابن حزم فأنكر الاشتقاق وزعم أن أسماء الله الحسنى مجرد أعلام على الله تعالى، ولا تدل على صفات، وإنما سلمنا بهذه الأسماء لورودها في النصوص^(٢)، وهذا بعينه ما ذهب إليه الجهم بن صفوان، وهذا القول وصفه بعض أهل العلم بأنه سفسطة^(٣).

(١) تفسير الطبري ٣٩٧/٥.

(٢) ينظر: الفصل ١٠٠/٣.

(٣) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية (٧٦، ٧٧).

الفلاسفة وإنكار صفة العلم:

يتضمن اسم (العليم) ردًّا على طائفتين انحرفتا في باب علم الله تعالى:

الطائفة الأولى: الفلاسفة إذ زعموا أن الله عز وجل يعلم الكلديات دون الجزئيات، أي: يعلم بأن ثمة نوعًا من البشر، أو أن هناك كوكبًا اسمه الأرض وفيه دول ومجتمعات، ويعلم أن فيهم أنبياء وصحابة، لكنه - بزعمهم - لا يعلم ما يفعله كل إنسان بعينه، ولا يعلم تفاصيل أفعاله اليومية، ولا يعلم ماذا أكل أو لبس أو قال، ولا يعلم ما سيقع لهذا المخلوق من عواقب، وهذا مذهب باطل مخالف لصريح القرآن والسنة، وهو مذهب جمهور الفلاسفة كابن سينا والفارابي، وقد حكم أئمة الإسلام عليهم بالكفر لما تضمنه هذا القول من التعطيل الصريح لعلم الله.

وقد ثبت في نصوص الوحي ما ينقض هذه الأباطيل، من ذلك قوله سبحانه: ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾، وقوله: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾، وقوله: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها﴾، وهي جزئيات لا يمكن حملها على المجاز، فضلًا عن إنكارها. فالله سبحانه يعلم عدد الذرات، وعدد القطرات، ويعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويعلم ما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون. وهذا من كمال ربوبيته وألوهيته وعظمته، وبعضهم زعم أن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة من الأشخاص.

وأول من حرر مسألة تكفير الفلاسفة بسبب إنكارهم لعلم الله بالجزئيات، وقدم بيانًا تفصيليًا في ذلك، هو الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله، في كتابه



المشهور تهافت الفلاسفة. وقد قرر فيه أن الفلاسفة قد خرجوا عن الإسلام في ثلاث مسائل، وهي:

١. قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة من الأشخاص.

٢. قولهم بقدوم العالم.

٣. إنكارهم لحشر الأجساد^(١).

وقد نظمها أحدهم فقال:

بثلاثة كُفِّرَ الفلاسفةُ العِدَى *** إذا أنكروها وحقاً مثبتة

علمٌ بجزئِيٍّ، حدوثُ عوالم *** حشر لأجسادٍ وكانت ميتة^(٢)

وقد رد عليه ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، محاولاً الدفاع عن الفلاسفة، غير أن الحق البين مع الغزالي، فإن هذه الأصول الثلاثة من لوازم الإيمان، وإنكارها إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة.

مع ذلك، لا يصح التعميم بأن كل الفلاسفة يقررون هذه الضلالات، بل لا بد من التفصيل:

ففلاسفة اليونان (القدماء)، وهم مؤسسو علم الفلسفة، كأفلاطون وأرسطو، كانوا على مذهب الربوبيين، أي: يقرون بوجود خالق لهذا الكون، لكنه - بزعمهم - لا يعلم الجزئيات، ولا يتدخل في شؤون العالم بعد خلقه،

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة (ص: ٣٠٧).

(٢) حاشية البجيرمي على الخطيب ١٣٨/٢.



فهؤلاء يؤمنون بوجود إله للكون، ولكنهم يقولون إنه خلق الكون ثم تركه، وبعضهم ادّعت له النبوة، كما قيل في «أفلاطون الإلهي»، والحق أن بينه وبين النبوات كما بين المشرق والمغرب!

وهناك الفلاسفة الملاحدة، وهم من ينكر وجود الإله أصلاً، وهؤلاء ظاهر حالهم الإلحاد المحض، سواء من القدماء أو من المحدثين.

وأما الفلاسفة الإسلاميون، كابن سينا والفارابي، فهؤلاء أخذوا من فلسفة اليونان، ووافقوهم في الأصول الثلاثة المذكورة، وإن حاولوا تأويلها بلغة إسلامية، فهم يقرون بأن الله لا يعلم الجزئيات، وأن العالم قديم أزلي، وأن الحشر إنما يكون للأرواح دون الأجساد، ولذلك حكم الغزالي - ومن بعده من علماء الإسلام - بكفرهم بسبب هذه المسائل، لا لمجرد اشتغالهم بالفلسفة.

وهذه المسائل ليست فرعية، بل هي أصول كلية، تمس صميم التوحيد والنبوة والمعاد.

وننبه هنا إلى أن مذهب الفلاسفة في علم الله يقوم على أصل فاسد، وهو أنهم ظنوا أن العلم بالجزئيات يلزم منه التغير، والتغير - عندهم - لا يليق بالإله، فحكموا بنفي العلم!

القدرية الغلاة:

ثانياً: القدرية الغلاة: ظهرت طائفة منحرفة أخرى في صدر الإسلام، وهم القدرية الأوائل، الذين قالوا: إن الله لا يعلم أفعال العباد إلا بعد وقوعها، وهذا هو ما ذهبت إليه طوائف من لافلاسفة كما تقدم، فيرون أن علمه بالأشياء الحادثة



مسبوق بجهل، وأنه لا يعلم ما سيكون إلا بعد أن يكون! وهذا باطل بالإجماع، وقد أنكر الصحابة قولهم، ورد عليهم ابن عمر رضي الله عنه بشدة، وقال: «إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وهم مني برآء»^(١).

فهؤلاء خالفوا الفلاسفة من وجه، ووافقوهم من وجه؛ إذ إن الفلاسفة أنكروا علم الله بالجزئيات مطلقاً - سواء وقعت أم لم تقع -، بينما هؤلاء أقروا بعلمه بها بعد وقوعها، وكلا القولين باطل، مخالف لقوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾، ﴿أنزله بعلمه﴾، ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها﴾، فالله تعالى يعلم ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون. وهذا من مقتضى كمال علمه وربوبيته، ومن أنكر ذلك فقد أنكر الربوبية.

ومن الإيمان بالله اليقين بأنه سبحانه يعلم ما سيكون قبل أن يكون وأنه قدر المقادير وكتبها كما قال سبحانه: (ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير)، وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال: «إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بحمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء»^(٢)، ومرتبة العلم هي أولى مراتب الإيمان بالقدر الأربع كما سيأتي.

(١) أخرجه مسلم (٨).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٥٣).



الخبير:

«الخبير» أي: العليم بدقائق الأمور، وخفاياها وأسرارها، المحيط علمه بما يعمله جميع المخلوقين من بشر و جنّ وغيرهم، سواء كان ذلك حسناً أو سيئاً، فإنه سبحانه يعلم ذلك كله، قال تعالى: (والله بما تعملون خبير)، وقال سبحانه: (عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير)، فعلم الله عز وجل علم شامل كامل، لا يسبقه جهل، بخلاف علم المخلوق، فإن علمه محدود، كما قال تعالى: (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)، وهو أيضاً مسبق بجهل، كما قال سبحانه: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) ثم إن علم الإنسان يعتريه النسيان، قال تعالى: (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي)، ومصير هذا العلم إلى الفناء، وأما علم الله فليس كذلك.

وهو سبحانه خبير بعباده، فيعلم ما يصلحهم وما يفسدهم، ولذا كانت شريعته أجل وأحكم الشرائع.

المنيع:

«المنيع» أي: العزيز الذي لا يُغلب، والذي لا يُنال جنابه، قال تعالى: (إن ربك هو القوي العزيز)، و«المنيع» ليس من أسماء الله عز وجل، وإنما أورده الإمام على جهة الإخبار، لا على جهة التسمية، وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات، وهذه قاعدة مهمة في هذا الباب، فأضيق الأبواب باب الأسماء، فلا يُسمى الله عز وجل باسم إلا إذا ثبت بنص من القرآن أو السنة، ثم يأتي باب الصفات، وه أوسع مما قبله، ثم باب الأخبار، وهو أوسعها جميعاً.



الرفيع:

الرفيع» أي: الذي له الرفعة والعلو، كما قال تعالى: (رفيع الدرجات ذو العرش). فالله عز وجل عالٍ في ذاته، ورفيع في أسمائه وصفاته، كما سيأتي بيانه. ومع ذلك، فإن «الرفيع» ليس من أسماء الله عز وجل، وإنما ساقه المصنّف هنا مساق الإخبار لا مساق بيان الأسماء.

النفي المجمل والإثبات المفصل:

ينبغي التنبيه هنا إلى مسألة دقيقة ومهمة، وهي أن إثبات الصفات لله عز وجل يختلف فيه منهج المتقدمين عن المتأخرين من المتكلمين وغيرهم، فالمتقدمون - كما نلاحظ في هذا الموضوع - جمعوا بين النفي والإثبات، فقال: «جل عن المثل، فلا شبيه له ولا عديل»، وهذا نفي، ثم أتبع ذلك بالإثبات، فقال: «وهو السميع البصير العليم الخبير المنيع الرفيع»، وهذه طريقة القرآن كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، فإن هذه الآية اشتملت على نفي مجمل، وإثبات مفصل، وهو عين ما تضمنته كلمة التوحيد «لا إله إلا الله»، إذ جمعت بين النفي والإثبات.

أما طريقة المتكلمين، فمخالفة لهذا المنهج، إذ يكثر من النفي المفصل، حتى ليخيّل إلى السامع أنهم يصفون عدمًا لا إلهًا خالقًا مالكًا قادرًا. فإنك تسمع أحدهم يقول: «الله سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، لا يتكلم، ليس فوق العالم ولا تحته، ولا داخله ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا هو جوهر ولا عرض...»، ويسترسل في نفي كل وصف، حتى يُوقع في قلب السامع أنه يصف



معدومًا لا موجودًا، فضلًا عن أن يكون خالق الكون المتصف بصفات الجلال والكمال، وهذا مناقض لطريقة القرآن والسنة، والتي جاءت بالنفي المجمل، كقوله: (ليس كمثله شيء)، وبالإثبات المفصل، كقوله: (وهو السميع البصير)، وسائر الآيات التي أثبتت لله الأسماء والصفات على أوجه متنوعة، ولو تأملت نصوص النفي في الكتاب والسنة، لوجدت غالبها مجملة، وأما الإثبات فجاء مفصلاً، والأصل أن نلتزم هذا المنهج، ولا نثبت لله تعالى ولا ننفي عنه إلا ما جاء في الكتاب والسنة، ولهذا قال الإمام أحمد: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا نتجاوز القرآن والحديث»^(١)، ونُقل عن الإمام الأوزاعي أنه قال: «ندور مع السنة حيث دارت»^(٢)، أي: في جميع أبواب الدين، ومن ذلك باب الصفات سواء على مستوى المنهج أو الآحاد المسائل، فنلتزم بالسنة في النفي والإثبات منهجًا ومضمونًا.

التعامل مع المصطلحات المجملة:

بقيت الإشارة إلى سبب من أسباب الاختلاف والتنازع وهو الألفاظ المجملة أو المشتركة، فبعضهم ينفيها ويرمي من يثبتها بالبدعة أو الكفر وكذلك العكس، والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه لأن اللفظ يحتمل حقا وباطلا، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق والنافي يفسره بالمعنى الباطل، ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد الحق والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل، ومن أمثلة ذلك لفظ الجسم، فالأشاعرة

(١) مجموع الفتاوى ٥٧٥/١٢.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٧١/١.



يتهمون أهل السنة بالتجسيم لأنهم يتوقفون ويفصلون في معنى هذا اللفظ، في حين أن الأشاعرة ينفون مطلقاً، ولو أنهم سلكوا طريق التفصيل، أو استفسروا من المخالف لأراحوا واستراحوا، والقاعدة الاعتماد على الألفاظ الشرعية فهي التي يجب الإيمان بمعانيها وإن لم نعرفها، وأما المجملة فلا يجوز إطلاقها نفيًا أو إثباتًا أو موافقة أحد الطرفين بإطلاق، وإنما يتبين المعنى، فإن اشتمل على حق وباطل انتصر للحق ورد الباطل، مع الإعراض عن استعمال مثل هذه الألفاظ^(١).

ومن هذا لفظ الجهة فإن أريد بها شيء مخلوق كالسماوات فإن الله منزّه عن أن تحويه مخلوقاته، وعلى هذا يحمل كلام النفاة، وإن أريد به ما وراء العالم، وأنه أمر عدمي، فإن الله فوق مخلوقاته، بائن منها، ولا يقال تحويه مخلوقاته لأن العدم ليس شيئاً، وعلى هذا يحمل كلام من أثبت الجهة على أنها لفظة لم تثبت في النصوص الشرعية، والأولى الاقتصار على المصطلحات القرآنية، كالعلو والاستواء والفوق^(٢).

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية ٣/٣٠٨، منهاج السنة ٢/٥٥٤.

(٢) ينظر: التدمرية (ص: ٦٦).



الاستواء على العرش

عَالِ عَلَى عَرْشِهِ فِي مَجْدِهِ بِدَاتِهِ وَهُوَ ذَاكَ بِعِلْمِهِ مِنْ خَلْقِهِ أَحَاطَ عِلْمَهُ
بِالْأُمُورِ.

«عَالِ عَلَى عَرْشِهِ» أي: أنه مستوٍ على عرشه، إذ الاستواء هو العلو والارتفاع، ولذا كان الاستواء على العرش من أدلة علو الله تعالى على خلقه، لأن ثمة مسألتان:

الأولى: العلو، وهذه الصفة دل عليها النقل والعقل، والثانية: الاستواء على العرش، وهي صفة خبرية عرفناها بالوحي.

وقد جاء ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع من القرآن، وهي:

١. {إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الأعراف: ٥٤].

٢. {إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [يونس: ٣].

٣. {اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الرعد: ٢].

٤. {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥].

٥. {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الفرقان: ٥٩].



٦. {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [السجدة: ٤].

٧. {هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الحديد: ٤].

فالله عز وجل مستوٍ على عرشه، على الوجه الذي يليق به، بالكيفية التي يعلمها هو سبحانه، ومن المقولات السلفية الشهيرة والتي تعد قاعدة في الصفات قول مالك عندما سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»^(١)، ومعناه أن الاستواء معلوم في لغة العرب، وليس المراد أنه معلوم وجوده في القرآن لأن السائل ذكر قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى)، ولذا قال الدارمي وهو من علماء المذهب: «وصدق مالك، لا يعقل منه كيف، ولا يجهل منه الاستواء، والقرآن ينطق ببعض ذلك في غير آية»^(٢).

لكن بعض المتكلمين يريد أن يرد النص بأية حجة ودون أدنى تأمل وكأنه يتبرع بالجواب، ثم على فرض عدم ورود الآية في السؤال فإن ورود هذه الصفة معلوم في القرآن لا يحتاج من فقيه يجيب عن سؤال يتعلق بمسألة عقدية دقيقة أن يخبره بأن الصفة ثابتة في القرآن! والاستواء على الشيء في اللغة يعني العلو عليه، والارتفاع فوقه، لكنه بالنسبة لله مجهول الكيفية، وهذا الجهل لا يعني نفي

(١) العرش وما روي فيه (ص: ١٧٥).

(٢) الرد على الجهمية (ص: ٦٦).



هذه الصفة أو تأويلها بل الواجب الإيمان بها وبما ورر في القرآن من صفات على الوجه اللائق بالله سبحانه، ولأن ذاته سبحانه ليست كبقية الذوات فكذلك صفاته، وبما أنه لم يرد نص يبين الكيفية وتعجز عقولنا عن إدراكها، ولا يعلم عن الصحابة أنهم خاضوا في هذا الأمر كان السؤال عنه بدعة.

من أدلة العلو:

وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ لما سأل الجارية: «أين الله؟»، قالت: «في السماء»، قال: من أنا، قالت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة»^(١)؛ فجعل عليه الصلاة والسلام إقرارها بأن الله في السماء - أي: عالٍ فوق مخلوقاته - علامة على إيمانها، وبوب ابن خزيمة لهذا الحديث في كتابه التوحيد بقوله: «باب ذكر الدليل على أن الإقرار بأن الله عز وجل في السماء من الإيمان»^(٢).

وهذا الحديث يبطل منع بعضهم السؤال عن الله بـ «أين»، كما يكذب مقالة من قال: إن الله في كل مكان؛ إذ لو كان الأمر كما زعموا، لأنكر النبي ﷺ على الجارية جوابها، وعلمها لكن الرسول ﷺ صدقها بل وشهد لها بالإيمان^(٣).

فهذه عقيدة الصدر الأول من الصحابة والتابعين، دلّت عليها الفطرة، وأقرتها الشريعة، ولم يعهد عن أحدٍ منهم أنه قال تلك العبارات النافية المتهافتة التي تسلب عن الله كل معنى حقيقي للوجود.

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧) عن معاوية بن الحكم رضي الله عنه.

(٢) ٢٧٨/١.

(٣) الرد على الجهمية للدارمي (ص: ٤٦).



ثم إن هذا الذي يستنكرونه ويسمون «تشبيهاً» أو «تجسيماً» ليس منّا، بل هو من توهماتهم، فهم يتوهمون أن القول بعلو الله وفوقيته يلزم منه مشابهة المخلوق، ونحن نقول: هذا باطل، لأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وإن اتفق الخالق والمخلوق في أصل المعنى العام، كالعلو، فالاشتراك في المعنى لا يستلزم التماثل في الحقيقة.

نحن نقول: كل ما يتصوره الإنسان أو يتخيله، فالله عز وجل بخلافه، وقد تقدم معنا في كلام المزني أن العبد، مهما أوتي من ذكاء ودهاء وفطنة، فإنه لا يمكن أن يحيط بالله تصويرًا ولا إدراكًا، وقد قال الله عز وجل: **{ولا يحيطون به علمًا}**.

وليس في العقل الصريح ما يمنع من إثبات علو الله تعالى، بل العقل يدل عليه. فإن العلو كمال، وتدل عليه الفطرة، فالداعي يجد في نفسه رغبة ودافعا في النظر إلى السماء والتوجه بالدعاء إليها، وكل موجود مبين للخلق لا بد أن يكون فوقهم أو تحتهم أو محاذيا لهم، ولا يكون تحتهم ومحاذيا لهم إلا ناقصًا، والله منزّه عن النقص، فوجب أن يكون فوق خلقه، فاجتمع على هذا النص والعقل والفطرة.

ومن أدلة علو الله تعالى أيضًا حديث النزول، والذي فيه إثبات صفة النزول لله تعالى، وعلى منوال قول مالك السابق نقول هنا: «التنزل معلوم زالكيف مجهول»، وهذا ما صرح به النازعي المالكي في تفسير الموطأ^(١)، والنزول فعل

(١) (ص: ٢٤٢).



اختياري قائم بذات الله تعالى، ومتعلق بمشيئته، فقد ثبت في السنة أن الله تعالى ينزل في الثلث الأخير من الليل، وقد خص الدراقطني أحاديث النزول بكتاب مفرد، وروى هذا المعنى عن قرابة العشرين صحابياً، وهو ما أكده اللالكائي حيث عقد باباً بعنوان: «سياق ما روي عن النبي ﷺ في نزول الرب تبارك وتعالى»، وقال عقبه: «رواه عن النبي عشرون نفساً»^(١)، وسرد الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، فهو حديث متواتر، على أننا لا نشترط التواتر للعمل أو لاعتقاد ما في الخبر، إذ يكفي صحته، قال أبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩)، وهو من رفقاء المذهب: «فلما صح خبر النزول عن رسول الله أقر به أهل السنة، وقبلوا الخير، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ -، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب سبحانه لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علواً كبيراً»^(٢)، وهذا هو الفارق الجوهرى بين منهج السلف في الإثبات، وبين ما سلكه بعض المتأخرين من أهل التفويض أو التأويل، سواء من الأشاعرة أم المعتزلة.

أما التشغيب على ذلك بأن الأرض كروية، وأن كل من على سطحها يشير إلى العلو بالنسبة له وهو مغاير للعلو بالنسبة لمن كان في الجهة المقابلة أو استشكال نزول الله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل في حين أن الليل ينسحب على الأرض ولا تخلو بقعة من ثلث أخير مما يعني بقاء الله في السماء

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤٨١/٣.

(٢) عقيدة السلف للصابوني (ص: ١٩٨).



الدنيا أبداً، فهذا كله لا يصح لأنه مبني على تصور كيفية ذات الله تعالى، وهو التشبيه الذي بسبب تأولت الأشاعرة ومن قبلهم صفات الله، وأما نحن فلا نعلم الكيفية ونفوضها إلى الله «إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف»^(١).

بطلان مذهب التفويض:

نسب بعضهم إلى السلف القول بتفويض معاني الصفات، فادعوا أن مذهب السلف هو الإيمان بألفاظ النصوص دون فهم معناها، وأن آية الاستواء بالنسبة لنا هي تماماً مثل قولك (ديز) مقلوب زيد، فالمسلم إنما يقرأ هذه الآية ونظائرها من آيات الصفات للبركة وطلب الأجر، ولكونها من القرآن أما معانيها فلا يعلم عنها شيئاً، لكن من استقرأ مقالات السلف، بما في ذلك ما ذكره الإمام المزني في هذا الموضوع، يتبين له بجلاء بطلان هذا الزعم، بل خطأه البين، وأن نسبته إلى السلف غلط ظاهر!

فالإمام المزني - رحمه الله - لم يكتفِ بالإيمان بألفاظ النص، ولم يقل: «نؤمن بأن (استوى) من كلام الله، ولا ندرى ما معناه»، بل بيّن المعنى، وصرّح بأن الاستواء هو العلو والارتفاع، فقال: «عالٍ على عرشه»، وهذا صريح في أن السلف يثبتون المعاني، ويفوضون الكيفيات.

ونحن عندما نعزو هذا القول إلى السلف ليس لأن المزني وحده ذهب هذا المذهب بل لأن ثمة مئات النصوص الموافقة له عن الصحابة ومن بعدهم

(١) التدمرية (ص: ٤٤).



بحيث يتعذر إنكارها أو الالتفاف عليها أو غض الطرف عنها أو غير ذلك من طرق الإعراض التي يتسم بها أهل البدع، وهذا ظاهر ومفهوم بالنسبة المعتزلة لموقفهم المعادي في مجملته من فهم السلف وآثارهم بل ومن السنة عموماً إلا ما وافق شروطهم، ولكنه غير مفهوم ممن يدعي اقتفاء السلف، وفي طائفته محدثون وأئمة خالفوا نهجه وبينوا خطأه.

مذهب المعتزلة والأشاعرة في العلو:

إن هذا القول من الإمام المزني - رحمه الله - يبين عقيدة السلف الصالح، ويردّ على أولئك الذين أولوا صفات الله تعالى بحجج واهية، يغلب عليها الغرابة ومجانبة الحق. فإن صفة الاستواء على العرش قد وردت في القرآن في نحو سبعة مواضع كما تقدم، ومع ذلك نجد من يحاول تأويل (استوى) بمعنى (استولى)، ويزعم أن هذا هو المعنى الحق، ويريد بجرة القلم هذه أن يلغي تلكم الآيات بل وما ثبت في السنة وكأنه بتأويله هذا يقول: أنا أعلم بالله من الله ورسوله!

والمشكلة أن هذا القول هو قول المعتزلة، وقد حكاها عنهم الإمام أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - في كتابه مقالات الإسلاميين^(١)، وقال السمعاني في تفسير قوله تعالى: {فَوْق عِبَادِهِ}: «هُوَ صِفَةُ الاسْتِعْلَاءِ الَّذِي لِلَّهِ - تَعَالَى - الَّذِي

(١) ١٥٧/١.



يعرفه أهل السنة^(١)، ونقله البغوي الشافعي عن أكثر المفسرين^(٢)، وهؤلاء جميعاً سماهم الرازي مشبهة^(٣)!

وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن الأشاعرة في كثير من مسائل الصفات، قد ورثوا أقوال المعتزلة، وساروا على طريقتهم، لا سيما في هذه المسألة بعينها: مسألة الاستواء، والحق أن مذهب أهل السنة والجماعة هو ما نصّ عليه أئمة السلف، كما هو ظاهر في كلام المزني، لا ما قرره أمثال اللقاني أو البيجوري من المتأخرين وعلماء حقبة الجمود!

وقد احتج الأشاعرة على تأويلهم للاستواء بأنه يأتي في اللغة بمعنى الاستيلاء، ويستدلون لذلك ببيت منسوب إلى شاعر مجهول، يقول:

استوى بشرٌ على العراق *** من غير سيفٍ أو دمٍ مهراق^(٤)

وهذا البيت قيل إنه للأخطل النصري، وقيل لغيره، وعلى كل حال: فهو لا يُحتج به في تقرير العقائد. فكيف يُعرض عن ظاهر القرآن، ويُطرح ما اتفق عليه السلف، ثم يُستدل بكلام نصراني مجهول لا تثبت نسبة البيت إليه، وليس من أهل القرون المحتجّ بلغتهم؟ بل حتى لو سلّمنا — جلاً — بثبوت البيت وصحة نسبه، فإن الاحتجاج به في تقرير أصل من أصول الإيمان خطأ بيّن، ومجانبة لمنهج الاستدلال الصحيح.

(١) تفسير السمعي ٩٣/٢.

(٢) فتح الباري ٤١٦/١٣.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٥٧/٢٧.

(٤) ينظر: تحفة المريد (ص: ١٥٧).



وهنا يظهر التناقض الجلي؛ فإن هؤلاء إذا جاءهم حديث صحيح في باب الصفات، قالوا: هو خبر آحاد، لا نأخذ به في العقائد، لأن دلالته ظنيّة^(١)! ولكنهم يحتجون ببيت شعر لشاعر مجهول، نصراني، خارج عن زمن الاحتجاج! فأی تناقض هذا؟

وإذا قيل لهم: لماذا تُعرضون عن النصوص الثابتة في الكتاب والسنة؟ قالوا: لأن دلالة الألفاظ ظنيّة، والعقل دلالته قطعية. فنقول: هذا الذي سميتومه «عقلا» ليس في حقيقته إلا ما وافق أهواءكم، وأما العقل الصريح، فلا يعارض النقل الصحيح، بل يشهد له.

ولو قيل لنا: إن لفظ «استوى» قد يرد في اللغة على معنى «استولى» في بعض المواطن مجازًا، فنقول: سلّمنا بذلك، ولكن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة وليس المجاز. فحتى على القول بثبوت المجاز في اللغة — وهو محل خلاف - فإن استعمال اللفظ في موضع ما على سبيل المجاز، لا يعني حمله على المجاز في كل موضع، وهذا أمر لا يجهله من له أدنى عناية باللغة.

فكيف يُعدل عن المعنى المتبادر، الثابت لغةً وشرعًا وأثرًا، إلى معنى بعيد، لا تدل عليه السياقات، ولا يشهد له لسان العرب؟

ومن وجوه الردّ على من قال: «استوى بمعنى استولى»، أن الاستيلاء لا يكون إلا بعد منازعة، كما قال بعض المحققين: لا يُقال «استولى» إلا إذا كان ثمة مزاحم أو مغالب، والله تعالى لا يُنازعه أحد في ملكه، ولا يُتصور أن يكون

(١) ينظر: أبحاث الأفكار ٥/٢١٥.



عرشه في قبضة غيره، ثم غلبه عليه واستولى، وهذا المعنى أشار إليه أبو أحمد القصاب (ت: ٣٦٠)، في تفسيره الماتع نكت القرآن^(١)، وهو من علماء الشافعية. بل تأمل قوله تعالى: «ثم استوى على العرش»، فإن (ثم) تفيد التراخي والترتيب، فهل يفهم من هذا أن العرش لم يكن مملوكاً لله، ثم صار كذلك؟! هذا باطل عقلاً وشرعاً، بل الله سبحانه وتعالى مالك كل شيء، ومنه العرش، ولم يزل مستولياً عليه، فلا يصح بحال حمل (استوى) هنا على (استولى)، لما فيه من اللوازم الفاسدة التي لا تليق بالله تعالى، فهم وقعوا في لوازم أشد سوء مما فروا منه.

ولهذا كله، يتبين أن هذا التأويل باطل من جهة اللغة، والشرع، والعقل، وأن حمل استوى على العلو والارتفاع - كما قال المزني وغيره من أئمة السلف - هو الحق الموافق لصريح النصوص، ولسان العرب.

فيتبين مما تقدم أن تأويل المعتزلة والأشاعرة للاستواء بأنه بمعنى الاستيلاء تأويل فاسد لا يصح، وهو مبني على أصول باطلة قائمة على تصوّرات فاسدة، منشؤها تشبيه الخالق بالمخلوق.

فهذا التأويل الباطل، إنما وقعوا فيه من جهة قياس صفات الله تعالى على صفات خلقه، فصار أحدهم إذا سمع في النصوص ما يتعلّق بالله، أسقطه تلقائياً على صفات البشر، وقاس الغائب على الشاهد ثم نفاه بدعوى التنزيه!

(١) ٤٢٨/١



وهذا المنهج فاسد من أصله، إذ صفات الله تعالى تليق بجلاله، وصفات المخلوق تليق بضعفه، والاشتراك في الألفاظ لا يستلزم الاشتراك في الحقائق. فاللفظ الواحد يختلف معناه باختلاف إضافته وسياقه، وهذا معروف في لسان العرب، بل وفي سائر اللغات.

فحين تقول: «رأس الجبل»، أو «رأس الوادي»، أو «رأس الإنسان»، أو «رأس الكلب»، فهل المعنى في كل هذه المواضع واحد؟ كلا، بل يختلف باختلاف المضاف، ولا يلزم من إثبات رأس للجبل أن يكون له عين أو فم أو أذن! وإنما هو تعبير عربي صحيح، مفهوم من السياق والإضافة.

كذلك يُقال في «العلو» و«الاستواء»، فإن الله تعالى قال: «الرحمن على العرش استوى»، ولم يُفهم من ذلك في لغة العرب ولا في عقول الموحدين أنه استواء يحتاج فيه الخالق إلى العرش، أو أنه كاستواء البشر على الأسرة والكراسي، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

والعرش من أعظم مخلوقات الله، وله قوائم، وتحمله الملائكة الكرام، كما قال تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية». ولكن الله عز وجل غني عن العرش، بل غني عن جميع الخلق، كما قال: «ان الله لغني عن العالمين»، فاستواؤه على العرش ليس لحاجة، وإنما هو مظهر من مظاهر عظمته وكبريائه وقدرته.

وعليه، فالأصل في ألفاظ الصفات أن تُفهم على ظاهرها اللائق بالله، دون تحريف ولا تعطيل، ودون تمثيل ولا تكييف. فمن جرّد ذهنه عن الشبهات



والتصورات الفاسدة، علم أن حمل الاستواء على معناه المعروف في اللغة، من غير تشبيه ولا تمثيل، هو الحق الموافق للوحي والعقل، وأن ما سواه من تأويلات متكلفة إنما هو نتيجة خلط بين الخالق والمخلوق، أو اتباع للهوى في باب الأسماء والصفات.

دليل الفطرة:

مما استدل به أهل السنة على علو الله تعالى، إضافةً إلى ما تقدم دليل الفطرة، وهو ما يظهر في اطباق الخلائق على رفع أيديهم إلى السماء إذا دعوا ربهم، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث يفعلون ذلك، كما قال الدارمي^(١)، وقد بوب ابن خزيمة، الملقب بإمام الأئمة، في كتابه *التوحيد باباً في* « ذكر البيان أن الله في السماء كما أخبرنا في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه، وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين: علمائهم وجهالهم، أحرارهم وعبيدهم، ذكورهم وإناثهم، بالغهم وأطفالهم »^(٢).

وقد احتج بهذا الدليل جمع من أهل العلم منه ابن عبد البر المالكي^(٣)، وابن قدامة الحنبلي^(٤)، وابن أبي العز الحنفي^(٥) بل نجد هذا الاستدلال عند أبي الحسن الأشعري في كتابه: *الإبانة*^(٦).

(١) ينظر: الرد على بشر (ص: ٢٥).

(٢) التوحيد ١/ ٢٥٤.

(٣) ينظر: التمهيد ٦/ ١٢٧.

(٤) ينظر: إثبات صفة العلو لابن قدامة (ص: ٤١).

(٥) شرح الطحاوية ٢/ ٣٩٠.

(٦) ينظر: الإبانة (ص: ١٠٧).



وأشهر ما يجيب به الأشاعرة عن هذا الاستدلال: أن السماء قبلة الدعاء، ولذلك رُفِعَت الأيدي نحوها، كما ذكر الغزالي وغيره^(١)، قال العمراني في كتاب الانتصار رادًا على الغزالي: «وهذا تمويه ومعاندة لما ورد به القرآن والسنة، وما عليه العلماء من الصحابة والتابعين»^(٢).

لا منافاة بين استواء الله وعلمه:

بعد أن قرر المزمي استواء الله على عرشه دفع توهمًا فاسدًا قد يعترض به بعض الناس، وهو أن كون الله عز وجل عاليًا على عرشه يقتضي بعده عن خلقه أو جهله بما يقع في الأرض أو في سائر المخلوقات، فنفي ذلك بقوله: (وهو دان بعلمه)، أي أنه مع علوه واستوائه، محيط بخلقه علمًا، لا يخفى عليه منهم خافية.

فالله سبحانه وتعالى مستوٍ على عرشه، فوق جميع خلقه، بائنٌ منهم، ومع ذلك فهو معهم بعلمه، كما دلت عليه نصوص القرآن، لا كما تزعم طائفة الحلول والاتحاد، أو بعض المعتزلة الذين قالوا: إن الله في كل مكان بذاته. وهذا قول باطل مخالف لصريح العقل والنقل، بل هو قول يُفْضِي إلى محاذير عظيمة، لا يقول بها من عرف الله وعرف قدره.

وقد دلَّ القرآن على أن الجمع بين علو الله عز وجل وإحاطته بخلقه علمًا هو الحق الموافق للفترة السليمة؛ فغالب الآيات التي ورد فيها ذكر الاستواء

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٣١).

(٢) الانتصار ٦٢٢/٢.



أتبعها الله بذكر علمه، كقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم﴾ [الحديد: ٤]. وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥]، ثم قال بعدها: ﴿له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ [طه: ٦-٧].

وقد سار الإمام المزي على نهج القرآن، فقرن في عبارته بين الاستواء والعلم، ليبين أن علو الله عز وجل لا ينافي إحاطته بالخلق، ولا يلزم من الاستواء على العرش ألا يعلم الله أخبارهم وأعمالهم، بل هو كما قال السلف: «الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو من علمه مكان»، وهي مقولة نقلت عن الإمام مالك، وسفيان الثوري، والضحاك، والإمام أحمد، وغيرهم من أئمة الهدى^(١).

فالواجب إثبات ما أثبتته الله لنفسه من العلو والاستواء على العرش، مع الإيمان بأنه سبحانه مع خلقه بعلمه وإحاطته وقدرته، لا بذاته، كما تقول الاتحادية، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

إحاطة علم الله بالأمر:

«أحاط علمه بالأمر» إحاطة علم الله تعالى بالأمر ليست مجرد علم مجرد، بل هي علمٌ شاملٌ محيطٌ لا يخرج عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في

(١) العلل لأحمد رواية ابن عبد الله ١/٥٣٠.



الأرض. فالإحاطة أخص من مطلق العلم، وهي تدل على الإمام التام بجميع المعلومات دقيقة وجليها، خفيها وظاهرها، ماضيها ومستقبلها. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]. فكل ما يقع في الكون فهو داخل تحت علمه المحيط، لا يشذ عنه شاذ، ولا يغيب عن علمه شيء، وهو سبحانه العليم بكل شيء في كل وقت، لا يحجبه عن شيء شيء.



القضاء والقدر

وأنفذ في خلقه سابق المَقْدُور وَهُوَ الْجَوَادُ الْغُفُور {يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُور}، فالخلق عاملون بسابق علمه ونافذون لما خلقهم له من خير وشر لا يملكون لأنفسهم من الطاعة نفعاً ولا يجدون إلى صرف المعصية عنها دفعا.

يبين الإمام المزني في هذه القطعة ركنا من أركان الإيمان وهو الإيمان بالقدر، وهو من أعظم أبواب التوحيد، وأكثرها تفرعاً وتشعباً، ولذلك ضلّت فيه طوائف من أهل البدع، بين غالٍ وجافٍ، فأنكرت الجبرية فعل العبد، وجعلته آلة محضّة، وزعمت القدرية استقلال العبد بفعله وجعلوه خالقاً لعمله، وكلا الطرفين على ضلال مبین.

وقد بين أهل السنة والجماعة أن الإيمان بالقدر داخل في الإيمان بالله، لأن الإيمان بالله يتضمن الإيمان بصفاته، ومنها علمه المحيط، وقدرته النافذة، ومشيته الشاملة، وخلقته لكل شيء، ومع ذلك أفرده النبي ﷺ بالذكر في حديث جبريل المشهور، لما له من أهمية خاصة، ولما وقع فيه من الانحرافات، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»^(١).

وقد دلّ القرآن الكريم على هذا الأصل العظيم في مواضع كثيرة، منها:

(١) أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩).



- قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر: ٤٩]،
- وقوله: ﴿وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ [الأحزاب: ٣٨].
- وقوله: ﴿سبِّح اسم ربك الأعلى. الذي خلق فسوى. والذي قدر فهدى﴾ [الأعلى: ١-٣]،

فبين سبحانه أن الخلق والتسوية والتقدير والهداية كلها داخله تحت مشيئته وعلمه وقدرته سبحانه.

فالعبد مأمور بأن يؤمن بأن كل ما يجري في هذا الكون هو بتقدير الله تعالى، لا يشذ شيء عن علمه ومشيئته، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، مع الإيمان بأن للعبد مشيئة واختياراً، لكنها تابعة لمشيئة الله، لا مستقلة عنها، كما قال سبحانه: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٩].

مراتب الإيمان القضاء والقدر:

الإيمان بالقدر على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: العلم، وهي الإيمان بأن الله عز وجل قد علم كل شيء علماً أزلياً أبدياً، لا يسبقه جهل ولا يلحقه نسيان، فقد علم سبحانه ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلمه محيط بجميع الكائنات، دقيقها وجليلها، ظاهرها وباطنها، قال تعالى: ﴿وسع ربي كل شيء علماً﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقال: ﴿وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾ [الطلاق: ١٢].



المرتبة الثانية: الكتابة، وهي الإيمان بأن الله عز وجل كتب مقادير الخلائق كلها في اللوح المحفوظ، قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء، كما جاء في صحيح مسلم^(١)، وجاء في حديث آخر صحيح: «أن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب. قال: ما أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة»^(٢)، وقال تعالى: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر، وكل صغير وكبير مستطر﴾ [القمر: ٥٢-٥٣].

فالذي كُتب في اللوح المحفوظ لا يتبدل ولا يتغير، فهو أم الكتاب، كما قال تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد: ٣٩]، وأما ما يكتبه الملائكة في صحفهم، فيقع فيه المحو والإثبات بحسب ما يظهر لهم من الأعمال والأعمار والأرزاق، وقد يقع التغيير فيها كأن وصل رحمة، فإنها تزيد في العمر وتوسع في الرزق، فيُمحى من الكتاب الذي بأيدي الملائكة ويثبت غيره، وأما ما في أم الكتاب فلا يتغير، لأنه هو الأصل الذي عند الله عز وجل.

المرتبة الثالثة: المشيئة، وهي الإيمان بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن مشيئته سبحانه شاملة لكل شيء، لا خروج لأحد عنها، قال تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، وقال: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ [البقرة: ٢٥٣].

(١) (٢٦٥٣).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٠٠)، وصححه الضياء ف بالمختارة (٣٣٦).



المرتبة الرابعة: الخلق، وهي خاتمة وثمره المراتب الثلاث السابقة، فالله عز وجل خالق كل شيء، كما قال سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وهذا يشمل الذوات والأفعال والصفات، ومنها أفعال العباد، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أي وعملكم أو والذي تعملونه.

ولهذا نعتقد أن الله خلق العبد وعمله؛ وخلق كل صانع وصنعتة، وكل فاعل وفعله، ولا يخرج شيء في الوجود عن خلقه. فحين تتكلم أو تتحرك أو تمشي أو تجيء، ففعلك هذا مخلوق، لأنه ثمرة ما خلقه الله فيك من أدوات الفعل: من أعصاب، وإرادة، وقدرة، وقوة عضلية، وعقل مدبر وغير ذلك.

فكما أن الله خلق الذوات، فقد خلق ما يقوم في الذوات من الحركات والسكنات والاختيارات والإرادات، وكل ذلك داخل تحت قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، فلا خروج لموجود - عيناً كان أو فعلاً - عن هذا العموم، ومن نفى خلق أفعال العباد فقد كابر النصوص، وخالف جماعة المسلمين، وسلك سبيل القدرية.

مراتب القدر عند الشافعي:

نظم الإمام الشافعي رحمه الله جملة من الأبيات في بيان مسألة الإيمان بالقدر، تضمنت الإشارة إلى مراتبه الأربعة، وإن لم يصرح بتقسيمها، فقال:

ما شئتَ كان وإن لم أشأ * * * وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

خلقتَ العبادَ على ما علمت * * * ففي العلم يجري الفتى والمسئ



على ذا مننت، وهذا خذلت * * وهذا أعنت، وذا لم تُعن

فمنهم شقي، ومنهم سعيد * * ومنهم قبيح، ومنهم حسن (١)

فقوله: «ما شئتَ كان وإن لم أشأ، وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن» يشير إلى مرتبة المشيئة، وهي أن مشيئة العبد لا تخرج عن مشيئة الرب سبحانه، فكل ما يقع إنما يقع بمشيئة الله، كما قال تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٩].

وقوله: «خلقتَ العبادَ على ما علمتَ، ففي العلم يجري الفتى والمسن» إشارة إلى مرتبة العلم، وأن جميع أحوال العباد وسيرهم في حياتهم إنما تجري على وفق ما علمه الله سبحانه أزلاً، علماً سابقاً محيطاً لا يتغير ولا يتبدل، فكل حركة وسكون، وكل طاعة أو معصية، جارية وفق هذا العلم المحيط.

وقوله: «على ذا مننت، وهذا خذلت، وهذا أعنت، وذا لم تُعن» يتضمن مرتبة المشيئة والخلق، فالله عز وجل يمنّ على من يشاء بالهداية والتوفيق، ويخذل من يشاء عدلاً منه سبحانه، قال تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ [الصف: ٥]، وقال: ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة﴾ [الأنعام: ١١٠].

والهداية والإعانة لا تكونان إلا بعد بذل السبب من العبد، فإن اجتهد العبد في طلب الهداية وسلوك سبيل الطاعة أعانه الله ويسّر له سبل الخير، كما قال

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٧٧٦/٤.



المخالفون في مسألة القضاء والقدر:

المراتب الأربع المتقدمة مجمع عليها عند أهل السنة، ولا يصح الإيمان بالقدر إلا بالإيمان بها جميعاً، أما الفرق المخالفة، فقد اضطرت في هذه المراتب:

• فالغلاة من القدرية، وهم أسلاف المعتزلة أنكروا القدر أصلاً، وجحدوا جميع هذه المراتب، فأنكروا علم الله السابق، وإنكاره كفر صريح بالإجماع، ولذلك حكم الصحابة بكفرهم، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في «صحيح مسلم»: «إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم براء مني»، ثم قال: «لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»^(١).

• وأما المعتزلة، فقد آمنوا بمرتبتي العلم والكتابة، وأنكروا المشيئة والخلق، فزعموا أن العبد هو الذي يخلق فعله، وأن مشيئة الله لا تعم أفعال العباد، وبهذا خالفوا النصوص الصريحة، كقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر: ٦٢]، و(كل) أقوى صيغ العموم، ولم يخص من هذا العموم شيء، وأدخل المعتزلة فيه صفات الله تعالى وأخرجوا أفعال العباد، وهذا من تناقضهم، وأما الصفات فليس شيئاً مستقلاً عن الذات، فالله سبحانه بصفاته هو الخالق وما سواه مخلوق.

(١) أخرجه مسلم (٨).



• وبعض الفرق أقرّوا بالمراتب الأربع لفظاً، ولكنهم حرّفوها معنى، فزعموا أن معنى الخلق في قوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ هو الجبر، أي أن العبد لا قدرة له ولا اختيار، بل هو كريشة في مهب الريح، لا يملك فعلاً ولا تركاً، وهؤلاء هم الجبرية المحضة.

• ومنهم من قال: «العبد مجبور في صورة مختار»^(١)، ولا تأثير له في الفعل أصلاً، وإنما له نية تقترن بالفعل لا غير، وأما حقيقة الفعل فليست منه، وهؤلاء وإن زعموا نفي الجبر، فإن قولهم في حقيقته جبرٌ مقنّع، وهو قول الأشاعرة، وهو باطلٌ كذلك.

فالمعتزلة يُثبتون التكليف وينفون القدر، والمجبرة والمرجئة يُثبتون القدر وينكرون مقتضى التكليف. والإقرار بالأمر والنهي والوعد والوعيد مع نفي القدر أولى من الإقرار بالقدر مع إبطال مقتضيات الشرع، لذا فإن المتصوفة الذين لاحظوا القدر، وجعلوه هو الحقيقة التي تدفع مقتضى الشريعة فأعرضوا عن الأمر والنهي أشدّ شراً من القدريّة المعتزلة ونحوهم^(٢) لخطورة مآلات ولو ازم القول بالجبر، فمقتضاه إبطال التشريع، والحكمة والعدل الإلهيين، وتكذيب نصوص الكتاب والسنة، وتسوية البر بالفاجر لأن كليهما مجبر فلا معنى للثناء على الطائع وذم العاصي، وتبعاً لذلك ينتقض الثواب والعقاب، ويصبح وجود الجنة والنار عبثاً يتنزّه الله عنه، وكذا تعطيل إرسال الرسول وإنزال الكتب، وتهوين الجرائم والذنوب، وإبطال الاستغفار بل إن الإيغال في هذه

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٧ / ١٠٩، أم البراهين (ص: ٤٥).

(٢) ينظر: التدمرية (ص: ١٩٣).



العقيدة يفضي إلى الإباحية والانحلال بل والحلول والاتحاد لأن كل أفعال العباد هي أفعال الله وحده، وليس لهم أي قدرة أو تأثير أو فعل، وبهذا يتبين الأساس العقدي الذي أوصل بعض المتصوفة إلى هذه العقيدة، وإن كان لها أساس غنوصي هندي أيضا.

ثم أشار الإمام المزني إلى هذه المراتب الأربع في قوله:

«وأنفذ في خلقه سابق المقدور»، فبيّن أن ما قدره الله سابقاً، وعلمه، وكتبه، فإنه يُنفذ في خلقه، وهذا هو تمام الإيمان بالقدر، فإن:

- «سابق المقدور»: إشارة إلى العلم والكتابة،
- و«أنفذ في خلقه»: إشارة إلى المشيئة والخلق.

وهذا من دقائق تعبيرات أهل العلم، حيث تضمّنت عبارته الموجزة هذه الأركان الأربعة:

ثم قال رحمه الله: «فالخلق عاملون بسابق علمه»، هذا تأكيد لمرتبة العلم، وأن أفعال العباد - مع كونهم مختارين لها - فإنها واقعة بعلم الله السابق، لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة.

الجواد الغفور:

«وهو الجواد» الله جل جلاله متصف بكمال الجود والعتاء، فيعطي قبل السؤال، ويكرم دون مقابل، وجوده دائم لا ينقطع، بل هو الجواد المطلق الذي لا يُوازي جوده جود. وهو «الغفور» أي كثير المغفرة لعباده، يستر ذنوبهم



ويصفح عن زلاتهم، ويقبل توبتهم مهما عظمت خطاياهم إذا رجعوا إليه. والجمع بين الجود والمغفرة يدل على كمال رحمته، فإنه وجود على المذنبين، ثم يغفر لهم بعد تقصيرهم.

علم الله الشامل:

«يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور» هذه الآية الكريمة تدل على إثبات مرتبة العلم من مراتب الإيمان بالقدر، وهي المرتبة الأولى والأساس الذي تُبنى عليه سائر المراتب، والعلم المذكور هنا علمٌ محيطٌ شامل، فالله سبحانه لا يخفى عليه خافٍ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

وعلم الله تعالى قديم أزلي، لم يزل موصوفاً به، لم يُسبق بجهل، ولا يلحقه تغيير أو حدوث، خلافاً لما زعمه القدرية الغلاة، الذين ظهروا في أواخر عصر الصحابة، فزعموا أن الله لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه، فقالوا إن الأمر «أنف»، أي مستأنف، وهذا القول باطل، ترده النصوص القطعية من الكتاب والسنة، ويُناقض مقتضى الربوبية والإلهية، وتقدم إبطال هذا المذهب.

وكذلك يُردّ على مقالة بعض الفلاسفة الذين أقرّوا بوجود إله خالق، وهم ما يُعرفون بـ«الربوبيين»، فهو لاء طوائف: منهم من زعم أن الله خلق الكون ثم تركه، لا يتصرف فيه، ولا يدبره، ومنهم من قال: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، أي يعلم القواعد العامة دون التفاصيل الدقيقة، وهو قول فاسدٌ مناقض للنصوص ولصريح العقل، وقد سبق بيان فساد هذا المذهب.



فجاءت هذه الآية لتردّ على هؤلاء كلهم، وضرب سبحانه المثل بنوعين من
أخصّ خفايا النفس:

الأول: خائنة الأعين، وهي اللحظة الخفية التي يسارق فيها الإنسان النظرة
من غير أن يشعر به أحد.

والثاني: ما تخفيه الصدور، وهو أعمق من ذلك، إذ هو حديث النفس وهمّ
القلب الذي لم ينطق به ولم يُظهره.

فدلّت الآية على أن علم الله سبحانه محيطٌ بالغيب الدقيق، فضلاً عن
المشاهد الظاهر، وأنه سبحانه يعلم من العباد ما يخفى عليهم من أنفسهم،
فكيف يُظن به أنه لا يعلم ما سيفعلونه؟!

فالمخلوق يعملون على وفق علم الله السابق، لا يُكره أحدٌ منهم على الفعل،
بل يعملون بمشيئتهم، والله عز وجل يعلم ما هم عاملون، سواء كان صلاحاً أم
فساداً، وقد كتب ذلك بعلمه الأزلي الذي لا يطرأ عليه تجدد ولا تبدل.

علم الله سابق لا سائق:

بناء على ما تقدم نقول: إن علم الله عز وجل سابق لا سائق، لأن وصفه
بـ«السائق» هو مذهب المجبرة أو الجبرية، وهم الذين يزعمون أن الإنسان
مسلوب الإرادة، لا يملك من أمر أفعاله وأقواله شيئاً، وإنما هو كريشة في مهبّ
الريح، لا حيلة له ولا اختيار.

ويُصوِّرون العبد على أنه محض وعاء أو محلّ يخلق الله فيه الأفعال: القلبية
واللسانية وأفعال الجوارح، دون أي تأثير أو إرادة من جهة العبد، وهذا قول



باطل في ميزان العقل، فضلاً عن كونه مخالفاً لصريح القرآن والسنة، ومناقضاً لما جاء به هذا الدين العظيم الذي قرر الحق وبينه، وميّز بين الهدى والضلال، وأثبت للعبد قدرة ومشية تدرج تحت مشيئة الله.

إن القول بالجبر مظهر من مظاهر السفسطة، والعناد، ومكابرة الحس علاوة على النصوص، بدليل أن الجبري لا يقبل ممن اعتدى عليه احتجاجه بالقدر، ولن تجد جبرياً لا يأبه بمن ضربه أو غصبه ماله، كما لن تجد قدرياً يدعو إلى إلغاء القضاء ومنع عقوبة المخالفين والمعتدين، لأن هذا كله يناقض الفطرة، فتبين بهذا أنهم إنهم يتحججون بالقدر في باب المعاصي التي تصدر من أحدهم وليس ما فيه اعتداء عليهم، وهذا دليل استحكام الهوى، وزيف القلب.

«نافذون لما خلقهم الله من خير وشر»، أي أن العباد ماضون إلى ما خلقهم الله له وقدر عليهم من خير أو شر. فمن سبق له في علم الله أن يكون من أهل السعادة، فإنه يُيسر لأعمال أهل السعادة، ومن سبق له أن يكون من أهل الشقاوة، فإنه يُيسر لأعمال أهل الشقاوة.

وقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ كان مع أصحابه في جنازة، فقال: «ما منكم من أحدٍ إلا وقد كُتِبَ مقعده من الجنة ومقعده من النار». فقال الصحابة: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فقال النبي ﷺ: «اعملوا، فكلُّ ميسر لما خُلِقَ له. أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فييسر لعمل أهل الشقاوة». ثم قرأ قوله



تعالى: «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى. وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى»^(١).

فالعبد يعمل بقدرته ومشئته، والله عز وجل يعلم ما هو عامل، وقد كتب ذلك بعلمه السابق، فهو يُيسر من يشاء إلى طريق الخير فضلا، ويخذل من شاء إلى طريق الشر عدلا، وكلُّ يعمل على شاكلته، والله بما يعملون بصير.

وبناءً على ما تقرر، فإن الأصل في المسلم أن يعمل، لا أن يحتجَّ بالقدر، لأن العبد مأمور بالعمل، وقد قال النبي ﷺ: «اعملوا»، وهو أمرٌ صريح، والأصل في الأمر الوجوب، فيجب على الإنسان أن يجتهد في طاعة الله، ويسعى في إصلاح نفسه، وأن يحرص على أن يكون من أهل الصلاح والفلاح، ولا يجوز له أن يتذرع بالقدر ليرك العمل، فإن ذلك من تلاعب الشيطان، ومنافٍ لما أمر الله به.

ولا يصح أن يقول أحد: «أنا مكتوب من أهل الشقاء، فما الفائدة من العمل؟»؛ لأن هذا ادعاء على الله بغير علم، وجهل بحقيقة القدر، إذ لا يعلم أحد ما كُتب له، ولا ما هو مآله، فلا يجوز له أن يترك ما أمر به الله لمجرد أوهام وخواطر مبنية على أمر غيبي لم يطلع عليه أحد.

الاحتجاج بالقدر:

الاحتجاج بالقدر شبهة قديمة ورثها أقوام عن قبلهم، ومنهم المشركون حيث برروا شركهم وظلالهم بأنه المقدر عليهم، وقد سجل القرآن هذا عليهم

(١) أخرجه البخاري (٤٩٤٩)، ومسلم (٢٦٤٧).



وكشف زيف دعواهم فقال سبحانه: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا}، وهذه الشبهة ورثها الجهم بن صفوان، فهو أول من دعا إلى الجبر في الإسلام، وتبعه أقوام على ذلك ظنا منهم أن ذلك ينجيهم من عذاب الله فبين سبحانه في هذه الآية زيف هذه الشبهة وأن الله عاقب هؤلاء المكذبين العقاب الأليم.

وينبغي التنبيه إلى الفرق بين ثلاثة مسائل في هذا الباب، وهي: الاحتجاج بالقدر على المعاصي قبل التوبة منها، وبعد التوبة منها، وعلى المصائب، أما المسألة الأولى فلا خلاف بين أهل العلم على منع الاحتجاج بالقدر على المعاصي قبل التوبة منها، وأما بعد التوبة منها أو على المصائب فيجوزان، وعليهما خرج بعض أهل العلم حديث محاجة آدم وموسى، حيث قال موسى لآدم: «أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق، فقال رسول الله - ﷺ -: «فحج آدم موسى»^(١)، فذهب بعض أهل العلم إلى أن مراد آدم الخروج من الجنة، وهي مصيبة وقعت عليه وعلى ذريته، ولكنها كانت بقدر الله، وعليه يجوز الاحتجاج بالقدر على المصائب كما هو مدلول أدلة أخرى.

وزاد آخرون احتمالاً آخر وهو أن مراده ما وقع منه من معصية ثم تاب منها، فيجوز الاحتجاج بالقدر حينئذ، وليس قبل التوبة، وذهب بعضهم إلى جواز

(١) أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢).



الاحتجاج بالقدر على المعاصي في الدار الآخرة حيث لا تكليف، والصواب ما تقدم، أما المعتزلة فكذبت الحديث^(١)، وهذا ليس غريباً عليهم فالغالب مسارعهم إلى الطعن في السنة إذا خالفت قواعده أو ما توهموه مدلول قطعيات النصوص، وهذا يدل على بطلان هذا المذهب، فكلما اضطرب المذهب أو عمل ببعض النصوص وأهمل بعضها وكان لمخالفة حجة عليه كان هذا دليلاً على بطلانه كما هو شأن كل تطرف عقدي سواء في جانبه المتساهل أم الغالي.

القدر سر الله:

القدر - في حقيقته - من أسرار الله عز وجل، التي لا تُدرك حقيقته، وكما أن صفات الله عز وجل نؤمن بها ولا نعلم كيفياتها، فكذلك نؤمن بالقدر ونسلم لما جاء في الكتاب والسنة، ولا نخوض فيما لم نُكَلَّف بمعرفته، فقد ورد النهي الصريح عن الخوض في مسائل القدر، لما فيه من التطلع إلى سرِّ اختص الله تعالى بعلمه، لم يُطلع عليه ملكاً ولا نبياً. وقد ساق ابن بطّة وغيره جملة من الأحاديث والآثار التي تفيد وجوب الإمساك عن الجدل في القدر، فقد ثبت أن النبي ﷺ خرج على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكأنما يفتأ في وجهه، حب الرمان من الغضب، فقال: «بهذا أمرتم، أو لهذا خلقتم، تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم» قال: فقال: عبد الله بن عمرو، ما غبطت نفسي بمجلس تخلفت فيه عن رسول الله ﷺ، ما غبطت نفسي بذلك المجلس

(١) ينظر: المغني ٣٣٤/٨.



وتخلفي عنه^(١)، وأخرج نحوه الترمذي من حديث أبي هريرة، وفيه زيادة: «عزمت عليكم ألا تتنازعوها فيه»^(٢)، قال الترمذي: «وفي الباب عن عمر، وعائشة، وأنس»، وصح عنه ﷺ أنه قال: «إذا ذُكر القدر فأمسكوا»^(٣)، فالواجب التسليم والإيمان، ورد ما اشتبهه إلى الله تعالى دون تتبع لعلل أقداره، إذ القدر باب يغلق بالعقل، ويفتح بالتسليم، كما قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ولذا لا يليق بالعبد أن يتكلف إدراك ما حُجب عنه، ولا أن يسأل عن تفاصيل «لماذا قُدر كذا؟» أو «بِمَ قُدر كذا؟»، فإن هذا الباب إن فُتح لم يغلق، وهو أول طريق الضلال والانحراف، ويجب على كل من أشكل عليه شيء من مسائل القدر - سواء من العوام أو من طلاب العلم المبتدئين - أن يؤمن بالمراتب الأربع للإيمان بالقدر التي تقدمت، ويعتقد بطلان الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي، وأن يسلك طريق الصالحين، ويبذل الأسباب الموصلة إلى رضا الله والجنة، ثم يتوكل على الله.

(١) أخرجه ابن ماجه (٨٥)، وأحمد (٦٦٦٨)، وابن أبي عاصم (٤٠٦) من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، وصحح البوصيري إسناده

في مصباح الزجاجة ١ / ١٤ .

(٢) (٢٢٦٧).

(٣) ينظر: الصحيحة ١ / ٧٥.



فإن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها كيف يشاء. وقد كان النبي ﷺ يكثر أن يقول: «يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك»^(١)، وكان من دعائه في القنوت: «اللهم اهدنا فيمن هديت...» إلى آخر الدعاء^(٢).

فأنت أي المسلم مأمور بأن تسأل الله الهداية والثبات، وأن تتبرأ من حولك وقوتك، وتستعين بالله عز وجل. واعلم أن الله لا يخذل عبده إلا إذا كان في قلبه دخن، فمن أعرض عن الخير لم يوفق له، وإنما يوكله الله إلى نفسه، ومن وُكِّل إلى نفسه ضلَّ وهلك.

وقد ثبت في الصحيح أن العبد يعمل بعمل أهل الجنة - فيما يبدو للناس - حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، والعكس كذلك^(٣).

والسبب في ذلك أن أعماله التي ظن الناس أنها صالحة لم تكن في حقيقتها كذلك، بل كانت خالية من الإخلاص، مدخولة بالرياء أو الأغراض الدنيوية. فقد يرى الرجل ملازمًا للصلاة، صائمًا، ظاهره الاستقامة، لكن قلبه معلق بالدنيا، أو نيته فاسدة، فيُختم له بخاتمة السوء، عياذًا بالله. وليس هذا لمجرد أن

(١) أخرجه الترمذي (٢١٤٠) وحسنه، وابن ماجه (٣٨٣٤)، وأحمد (١٢١٠٧) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود (١٤٢٥)، والترمذي (٤٦٤)، وقال: «حديث حسن»، والنسائي، (١٧٤٥)، وصححه ابن خزيمة (١٠٩٥)، وابن حبان (٩٤٥)، والحاكم (٤٨٠٠)، من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه البخاري (٢٨٩٨)، ومسلم (١١٢)، من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.



الله قدّر له دخول النار، بل لأن في قلبه علةٌ حالت بينه وبين الثبات، فكان مآله ما كتب الله له بعلمه وعدله.

ولهذا يجب أن لا يغتر الإنسان بحاله، بل يجاهد نفسه في طلب الإخلاص، ويسأل الله الثبات، ويخشى سوء الخاتمة، فإن القلوب بيد الله، ومن لم يصدق اللجأ إليه ضلّ وغوى.

خلق أفعال العباد:

قوله: «لا يملكون لأنفسهم من الطاعة نفعاً، ولا يجدون إلى صرف المعصية عنها دفعاً» معناه أن المخلوق عاجز بذاته، لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، ولا قدرة له على اجتلاب الطاعة أو دفع المعصية استقلالاً عن مشيئة الله وإرادته وخلقته، بل هو مفتقر في كل ذلك إلى ربّه، فلا يتحرك إلا بإذن الله، ولا يثبت إلا بتوفيقه، ولا ينجو من معصيته إلا بعصمته.

وفي هذا ردّ على قول المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العبد يخلق أفعاله بنفسه، حسنها وقبيحها، خيرها وشرها، وهذا القول باطل، يقتضي تعدد الخالقين بتعدد الفاعلين، فلو سلّمنا بهذا لزم أن يكون في الكون - بعدد البشر - آلهة خالقون، وهذا يناقض التوحيد ويضادّ صريح القرآن.

والصحيح الذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله وحده هو خالق أفعال العباد، كما قال تعالى: {والله خلقكم وما تعملون}، وأن العبد لا يقدر على شيء إلا بالله، ولا يملك لنفسه دفع شر ولا جلب خير إلا بتوفيق الله، فهو مأمورٌ



مكلف، له مشيئة واختيار، لكن هذه المشيئة لا تخرج عن مشيئة الله تعالى، كما قال سبحانه: {وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين}.

وهذا هو معنى قولنا: «لا حول ولا قوة إلا بالله»؛ أي لا تحول من حال إلى حال، ولا قدرة على الطاعة، ولا انكفاف عن المعصية، إلا بإعانة الله وتوفيقه، فالعبد ضعيف في نفسه، فقير إلى ربه، لا حيلة له إلا بالله، ولا ثبات له إلا بعون الله، ولا مخرج له من الذنب إلا برحمة الله.

المشيئة والخلق:

«خلق الخلق بمشيئته من غير حاجة كانت به» يشير هنا إلى المرتبتين الثالثة والرابعة من مراتب الإيمان بالقدر، أما الثالثة فهي المشيئة، ومعناها أن كل ما يقع في الكون إنما يقع بمشيئة الله تعالى، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وقد دل على ذلك قوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}، وقوله: {ولو شاء الله لجمعهم على الهدى}.

والمقصود بالمشيئة هنا الإرادة الكونية القدرية، وهي لا ترادف المحبة، وينبغي التفريق بين نوعي الإرادة اللذين دل عليهما الكتاب والسنة، وهما:

- الإرادة الكونية القدرية: وهي التي يقع بها المقدور، سواء أكان محبوباً لله أم مكروهاً، كوقوع الكفر والفسوق والعصيان، فإنها كلها تقع بإرادة الله الكونية مع كرهه لها.



• الإرادة الشرعية الدينية: وهي التي تدل على محبة الله لما أمر به وشرعه لعباده، كالإيمان والطاعة والبر، وهذه الإرادة قد تقع وقد لا تقع، بحسب مشيئة الله الكونية.

وهذا التفصيل هو ما قرره أهل السنة والجماعة، وضل فيه المعتزلة ومن تبعهم حين جعلوا الإرادة مرادفة للمحبة مطلقاً، وزعموا أن الله لا يشاء الكفر ولا يخلقه، ولزم من قولهم أن العبد يخلق فعله بنفسه، فوقعوا بذلك في نفي القدر من جهة، وفي القول بخلق العبد لأفعاله من جهة أخرى، وهذا باطل بلا ريب.

والحق أن الله تعالى يشاء وقوع ما لا يحبه أحياناً لحكمة بالغة، ويأمر بما لا يقع أحياناً لحكمة كذلك، فمثال الإرادة الكونية قوله تعالى: {وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين}، ومثال الإرادة الشرعية قوله: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}، فالله يريد من عباده الإيمان، ويأمرهم به، ويحبّه منهم، لكنها إرادة شرعية قد تتخلف، وأما مشيئته الكونية فلا تتخلف أبداً.

وأما المرتبة الرابعة من مراتب الإيمان بالقدر فهي الخلق، ومعناها أن الله تعالى هو خالق كل شيء، كما قال سبحانه: {قل الله خالق كل شيء}، فالله عز وجل خلق الخلق بمحض إرادته، لا عن فقر ولا حاجة، بل هو الغني الحميد، كما قال تعالى: {يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد}.

وقد ثبت في الحديث القدسي الصحيح، أن الله تعالى قال: «يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم، ما زاد



ذلك في ملكي شيئاً، ولو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم، ما نقص ذلك من ملكي شيئاً»^(١)، فلا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين، ومن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، قال تعالى: {من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد}.

لكن من كمال فضل الله ورحمته أنه يحب الطائعين، ويفرح بتوبة التائبين، كما في الحديث الصحيح: «لله أشد فرحاً بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل بأرض دوية مهلكة، معه راحلته عليها طعامه وشرابه، فنام فاستيقظ وقد ذهبت، فطلبها حتى أدركه العطش، ثم قال: أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه، فأنام حتى أموت، فوضع رأسه على ساعده ليموت، فاستيقظ فإذا راحلته عنده، عليها زاده وطعامه وشرابه، فالله أشد فرحاً بتوبة عبده المؤمن من هذا براحلته»^(٢).

ومن العجب أن يظن بعض الناس أنه إذا عمل صالحاً فقد تفضل على ربه، أو منّ على الصالحين، وهذا جهل عظيم، فإن العبد إنما ينفع نفسه أولاً وآخراً، وإنما يتشرف بخدمة هذا الدين، والله غني عن العالمين، والدين لا يفتقر إلى أحد، بل الناس هم الفقراء إلى الله، والدين هو الغاية العليا التي يتشرف المرء بالانتساب إليها وخدمتها، لا العكس، قال تعالى: {ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين}، وقال: {إن أحستتم أحستتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها}.

(١) أخرجه مسلم (٢٥٧٧)، من حديث أبي ذرٍّ - رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٧٤٤) من حديث ابن مسعود.

الإيمان بالملائكة

وخلق الملائكة جميعاً لطاعته وجبلهم على عبادته فمنهم ملائكة بقدرته للعرش حاملون وطائفة منهم حول عرشه يسبحون وآخرون بحمده يقدسون واضطفي منهم رسلاً إلى رسله وبعض مدبرون لأمره.

حكم الإيمان بالملائكة:

«وخلق الملائكة جميعاً لطاعته وجبلهم على عبادته»؛ هذا ركن من أركان الإيمان، وهو الإيمان بالملائكة، وقد ثبتت أدلته في أحاديث كثيرة، بل دل عليه القرآن العظيم، قال الله سبحانه: (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله)، وقال سبحانه: (من يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً).

وفي حديث جبريل المشهور، حين سأل النبي ﷺ عن الإيمان، قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره»، فقال جبريل: صدقت^(١). فالإيمان بالملائكة إذن ركن من أركان الإيمان، لا يصح إيمان المسلم بدونه، فالقرآن مملوء ببيان ذكرهم وأصنافهم وأعمالهم ومراتبهم، ولذا فإن القول بأن الملائكة مجرد رموز أو قوى معنوية وليست مخلوقات خاصة، انحراف عن نصوص الوحي الصريح، فإن الله تعالى قال: {جاعل الملائكة رُسُلًا أولي أجنحةٍ مثنى وثلاث ورباع}، فأثبت لهم الخلق

(١) أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩).



والهيئة، وقال النبي ﷺ: «رأيت جبريل له ستمائة جناح»^(١)، وفي أوائل سورة البقرة: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالو أتجعل فيها من يفسد فيها) إلى آخر القصة، فهل الحوار هنا كان مع رموز وقوى معنوية؟!

صفات الملائكة:

أما عن صفاتهم: فإنهم من عالم الغيب، ولهذا فنحن لا نعرف من صفاتهم إلا ما أخبرنا به الوحي، وقد ورد في القرآن والسنة جملة من صفاتهم، منها أن لهم أجنحة، وأنهم يعبدون الله تعالى بلا كلل ولا عجز ولا فتور، قال سبحانه: (إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون).

ومن صفاتهم أيضاً أنهم لا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون، قال سبحانه: (فقرّبهم إليهم قال ألا تأكلون فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلامٍ عليم).

ومنها أن مسألة الذكورة والأنوثة لا ترد في شأنهم، قال تعالى: (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم سكتتب شهداتهم ويُسألون)، فالملائكة لا يُوصفون بذكورة ولا أنوثة، وهم لا يتناكحون ولا يتناسلون.

وأعدادهم كثيرة جداً، وقد دل على ذلك القرآن والسنة، قال الله عز وجل: (وما يعلم جنود ربك إلا هو وما هي إلا ذكرى للبشر)، وفي الحديث الصحيح

(١) أخرجه البخاري (٣٢٣٤)



في شأن الإسراء: أن البيت المعمور في السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك، ثم لا يعودون إليه حتى تقوم الساعة^(١).

وهم مخلوقون من نور، ففي صحيح مسلم، أن النبي ﷺ قال: «خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وُصف لكم»^(٢)، أي من تراب.

ومن صفاتهم أدبهم مع الله عز وجل كما قال سبحانه: (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون). وكذلك لا يستنكفون عن عبادة الله عز وجل، قال تعالى: (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون).

كما أنهم يتّصفون بالحياء، ويتنزهون عن مواطن المعصية، ويتأذون مما يتأذى منه بنو آدم، إلى غير ذلك من الصفات التي وردت في القرآن الكريم، وفي صحيح السنة.

أعمال الملائكة:

أما أعمالهم فهي كثيرة، وأولها: عبادة الله عز وجل، وإعمار السماوات بالتسبيح والعبادة. وهذه الحكمة على وجه الخصوص لها دلالة مهمة، وتفيد في الرد على شبهة يثيرها بعض الملاحدة، وهي: لماذا خلق الله البشر ووهبهم القدرة على الاختيار، وكان يمكن أن يجعلهم معصومين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؟

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (١٦٢)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٩٦/٦٠).



والجواب: أن هذا الوصف قد وُجد فعلاً، فقد خلق الله عز وجل الملائكة على هذه الهيئة، أما البشر والجن فخلقهم الله لحكمة أخرى، وهي الابتلاء والاختبار. ثم إن الله خلق الإنسان في دار ابتلاء دون أن يخلقه على صفة الملائكة هي ميزة للإنسان. فإن من يُمنح حرية الاختيار ويتحمّل تبعه اختياره ويكون مسؤولاً عنه، ثم يوفّق لأداء ما أمر به يُكافأ مكافأة عظيمة مجزية.

وهذا هو ما يُرجى للمؤمنين من الإنس والجن، فإن وفقوا للطاعة أثبوا، وإن خالفوا نالوا جزاءهم.

ومن أعمال الملائكة أيضاً: تدبير أمر الخلائق، كما قال سبحانه: (والنازعات غرقاً والناشطات نشطاً والسابحات سبوحاً فالسابقات سبقاً فالمدبرات أمراً).

كذلك من أعمالهم: حراسة السماء، قال سبحانه، حاكياً عن قول الجن: (إنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً)،

ومن ذلك أيضاً: حماية الرسل وإنزال المطر، وقد وُكل بذلك طوائف من الملائكة، كما أن منهم من وُكل بالجبال، ومنهم من وُكل بحراسة مكة والمدينة من فتنة الدجال.

ومن أعمالهم كذلك ما ثبت في السنة من تولي شؤون الأرحام وتصوير الأجنة، ففي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الله عز وجل قد وُكل بالرحم ملكاً، فيقول: أي ربّ نطفة، أي ربّ علقة، أي ربّ مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقاً، قال الملك: أي ربّ ذكرٌ أو أنثى؟ شقيٌّ أو سعيد؟



فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيُكتب كل ذلك وهو في بطن أمه^(١). وليس المقصود أنه ملك واحد لجميع الأرحام، بل المقصود: جنس الملك، أي أن هذا من عمل طائفة من الملائكة، يتولون شأن الأجنة، وهم كثيرون، لا يحصيهم إلا الله، فيستحيل أن يتولى ملك واحد شأن الأرحام كلها، وعدد البشر بالمليارات.

ومنهم من وُكِّل بحفظ الإنسان، قال تعالى: (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رُسُلنا وهم لا يفرطون).

ومنهم من وُكِّل بكتابة الأعمال، قال تعالى: (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد).

ومنهم من جُعل قريناً للإنسان، فلكل إنسان قرين من الملائكة يأمره بالخير، وقرين من الجن يأمره بالشر، فيظل الإنسان بين داعيين، والموفق من استجاب لقرينه الملكي واتبع أمر الله.

ومن أعمال الملائكة كذلك: تبشير المؤمنين عند ثباتهم واستقامتهم، كما قال سبحانه: (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا).

ومن أعمالهم أيضاً تعذيب الكافرين عند الموت، كما في قوله تعالى: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه شيء ومن قال

(١) أخرجه البخاري (٣١٨)، ومسلم (٢٦٤٦).



سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم...).

ومنها سؤال الموتى في قبورهم، حيث يرسل الله عز وجل إلى كل ميت ملكين يسألانه عن ربه ودينه ونبيه، وكتابه، كما ثبت في السنة^(١).

ومن أعمالهم: حمل عرش الرحمن جل وعلا، قال تعالى: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية).

ومنهم من يحضر مجالس الذكر، ويضع أجنته لطالب العلم رضا بما يصنع، كما ثبت بذلك الحديث.

ومنهم من وُكِّل بالقيام على الجنة وأهلها، وعلى النار وما فيها من أنواع العذاب، فلكل مقام ملائكته، ولكل موضع منهم وظيفة مخصوصة، يعملون فيها بأمر الله، لا يعصونه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

إثبات العلة في خلق الملائكة:

واللام في قوله: (لطاغته) للغاية أو العلة، أي أن الغاية من خلقهم هي الطاعة، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب السلف الصالح، وهو الذي دلت عليه النصوص، فإن الله عز وجل يخلق ويأمر وينهى لحكمة وغاية، لا عبثاً، وغاية الخلق هي ما دل عليه قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، أي لعبادته، وهي غاية مقصودة مرادة له سبحانه.

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، والترمذي مختصراً (٣١٢٠)، وقال: «حسن صحيح»، وأحمد (١٨٥٣٤)، وصححه الحاكم (١٠٧)، ووافقه الذهبي.



وقد ذهب الأشاعرة، إلى نفي الغاية عن أفعال الله، وقالوا إن الله يتنزه عن أن يخلق أو يأمر لغرض، لأن الغاية - في زعمهم - تستلزم النقص، إذ تدل على أن الفاعل يفتقر إلى كمال لا يتحقق إلا بتحقيق الغاية، وهذا باطل، إذ إن نسبة الغرض إلى الله لا يلزم منها النقص، بل هو سبحانه الكامل في ذاته وأفعاله، وحكمه غاية في الكمال، وأفعاله كلها لحكمة، كما قال تعالى: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً)، والعبث ما لا غاية له، وقد نفاه الله عز وجل عن نفسه.

وهذا التأويل الباطل حملهم على القول بأن لام الغاية في النصوص إنما هي للعاقبة كما في قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أي أن الله خلقهم لتكون العاقبة أن يعبدوه سبحانه، لا أن الغاية من خلقهم هي العبادة، وهذا تأويل فاسد ترده النصوص والعقول والفطر، وهو من نتائج التحكيم الفاسد للعقل المجرد على حساب الوحي، حيث بنوا هذه المزاعم على قياسات عقلية مجردة، لا أصل لها في الشرع، ولا يقرها العقل السليم.

وقد خلق الله عز وجل الملائكة لعبادته وطاعته، وجبلهم على الانقياد لأمره، فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون، ومهما أمرهم بأدروا إلى التنفيذ من غير تردد ولا إبطاء، ولا يتصور فيهم التخلف أو العصيان.

أعمال الملائكة:

«فمنهم ملائكة بقدرته للعرش حاملون» أي أن الله عز وجل اختص طائفة من الملائكة بحمل العرش، وقد أقدرهم على ذلك بقدرته، لا بقوة ذاتية منهم،



كما قال سبحانه: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به﴾، وقال: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾.

«وطائفة منهم حول العرش يسبحون» دلّ عليه قوله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به﴾، فبيّن سبحانه أن من الملائكة صنفاً غير الحملة، وهم الذين يحيطون بالعرش تسييحاً وتعظيماً وإيماناً، فدلت الآية على صنفين متميزين من الملائكة: حملة العرش، والمسبحون حوله، وقيل: إن هؤلاء هم «الملائكة الكرويون»، أي المقربون الذين خصّهم الله بالقرب من عرشه، ودوام التسييح حوله، وهذا الاسم ورد عن ابن عباس وطائفة من السلف^(١)، ولم يثبت في نص مرفوع صحيح.

«وآخرون بحمده يقدّسون» أي أن من الملائكة صنفاً اختصهم الله بتقديسه، أي تنزيهه عن كل نقص، وهذا هو معنى التقديس، وهو أخص من عموم التسييح، كما قال تعالى: ﴿ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه﴾، وقال: ﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون﴾، أي لا يفترون ولا يضعفون ولا يملّون، بل هم في تسييح دائم متواصل، لا يعتريه فتور ولا انقطاع، لأنهم جبلوا على الطاعة الكاملة.

«أصطفى منهم رسلاً إلى رسله» أي كما أن الله يصطفى من البشر رسلاً، فكذلك يصطفى من الملائكة رسلاً يبلغون الوحي إلى الرسل من البشر، فهم وسائط بين الله تعالى وأنبياؤه، كما قال سبحانه: ﴿جاعل الملائكة رسلاً﴾،

(١) ينظر: جامع البيان ٤٣٨/١٧، أصول السنة لابن أبي زمنين (ص: ٩١).



وقال: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾، وأبرز هؤلاء الرسل جبريل عليه السلام، وهو الموكل بالوحي، وقد وصفه الله بأنه الروح الأمين في قوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين﴾، أي نزل به جبريل على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين.

«وبعضهم مدبرون لأمره» أي أن منهم من أوكل الله إليهم تدبير شؤون الخلق بأمره، لا باستقلال منهم، كالملائكة الموكلين بالجبال، وسوق السحاب، وإنزال المطر، وتوفي الأرواح، والنفخ في الصور، وتقدير الأرزاق، وكتابة المقادير، وغير ذلك من المهام العظام التي دلّ عليها الوحي، وكلها تجري بأمر الله ومشيئته لا بأمرهم، فهم لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.

الإيمان بوجود الجن:

جرت عادة كثير من أهل العلم عند ذكر الإيمان بالملائكة أن يذكروا الإيمان بوجود الجن لاندرج الصنفين في الإيمان بالغيب، ولأن الجن مخلوقات خفية كالملائكة مع الفارق بينهما، فالجن مخلوقون من نار (وخلق الجن من مارج من نار)، وهم مكلفون بأحكام الشرع كما هو مقرر عند جمهور أهل العلم، بل حُكي الإجماع على ذلك^(١)، (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).

وهم مكلفون باتباع الأنبياء الذين هم من البشر، ولذا كان منهم الصالح والطالح: (وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون)، وقد خلقهم الله قبل خلق البشر،

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ٢/٣٢٦، آكام المرجان للشبلي (ص: ٣٦).



ولهذا قدم ذكرهم في قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، وثبت أن النبي ﷺ التقى بعضهم وقرأ عليهم القرآن وسمعوا منه شيئاً من القرآن: ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾، فهم مخاطبون بالأمر والنهي، وداخلون تحت التكاليف الشرعية، فصالحهم كصالح الإنس في الجزاء، يُثاب المؤمن بالجنة، ويُعاقب الكافر بالنار.

والإيمان بوجودهم دلت عليه نصوص القرآن والسنة، وعليه إجماع السلف، وهو من المعلوم من الدين بالضرورة، بل مما اتفقت عليه الشرائع وشعوب العالم بل إن ثمة شعوبا تعبدهم من دون الله، وكان مشركو الجاهلية يستعيذون بهم كما قال سبحانه: (وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا)، فقد كان الرجل إذا سافر فأمسى في أرض قفر قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه، فيزيد هذا المشركين رهقا أي طغيا وإثمًا وأشرا^(١).

ولا يُستبعد عقاب الجن بالنار لمجرد كونهم مخلوقين منها، إذ لا يلزم من كون الشيء من عنصرٍ معين أن يكون محصنًا ضده، كما أن الإنسان مخلوق من طين ولكنه يتأذى إذا رُمي به، وقد يهلك بذلك. والقول بأن الجن لا تتأثر بالنار لأنهم من نار، مردود بالاعتبار العقلي والواقع الحسي، فضلاً عن الشرع، إذ لا دليل على أن تركيبهم باقية على أصلها الناري على جهة مطلقة.

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦٥٤/٢٣.



ومع إقرارنا بأنهم مكلفون كالإنس، إلا أن الإمام الزركشي من أئمة الشافعية
نبه على أن تكليفهم ليس مماثلاً لتكليف بني آدم من كل وجه، نظرًا لاختلاف
الجنسين ومبايئتهما، وهذا يستلزم أن تكون ثمة فروق في بعض فروع الشريعة،
كتيسير ما يشق عليهم مما لا يتصور مثله في حق الإنس، كوجوب الحج بالطيران
لمن أعطي منهم قوته^(١)، وأن لا ينتقض الوضوء بمباشرتهم، لأنهم ليسوا مظنة
للشهوة، ولا تحل مناكحتهم.

(١) ينظر: شرح ذريعة الوصول للأشعر (ص: ٣٢٠).



خلق آدم

ثُمَّ خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ وَقَبْلَ ذَلِكَ لِلْأَرْضِ خَلْقَهُ وَنَهَاهُ عَنِ شَجَرَةٍ قَدْ نَفَذَ قَضَاؤُهُ عَلَيْهِ بِأَكْلِهَا ثُمَّ ابْتَلَاهُ بِمَا نَهَاهُ عَنْهُ مِنْهَا ثُمَّ سَلَطَ عَلَيْهِ عَدُوَّهُ فَأَعْوَاهُ عَلَيْهِمَا وَجَعَلَ أَكْلَهُ لَهَا إِلَى الْأَرْضِ سَبِيلاً فَمَا وَجَدَ إِلَى تَرْكِ أَكْلِهَا سَبِيلاً وَلَا عَنْهُ لَهَا مَذْهَباً.

«ثم خلق آدم بيده» كما دلت النصوص على ذلك، فأدم هو أبو البشر، وأول مخلوق بشري ننتمي إليه، ووجودنا من نسله لا شك فيه، وقد خلقه الله من تراب، كما قال تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾، وهذا لا ينفي أن الله تعالى خلق مخلوقات أخرى قبل آدم، سواء كانت من الحيوانات أو غيرها، بل قد دلّ الشرع والأثر على أن الأرض قد عمّرت قبل آدم، لكن آدم هو أول إنسان بهذا التكوين، الذي جعله الله خليفة في الأرض، وأمر الملائكة بالسجود له، ولا يصح القول بوجود كائنات بشرية سابقة عليه ينتسب إليها أو أنه أحد أفرادها، فهذا قول باطل يخالف نصوص الوحي، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، والنفس الواحدة هنا هي آدم، وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾، فدّل على ابتداء الخلق البشري بآدم، أما زعم بعض المعاصرين أن الله خلق آدم من سلالة بشرية أخرى، وأن آدم ليس أول إنسان بل هو أول من اصطفاه الله من بين طائفة بشرية أسبق، فهذا قول مردود، مصادم لصريح القرآن وصحيح السنة، وهو متأثر بالنظريات الداروينية التي تفسد أصل النسب البشري وتناقض الوحي.



فرضية التطور الموجه:

زعم بعضهم أن الله عز وجل خلق آدم، لكن ليس خلقاً مباشراً، وإنما على مراحل، فيقولون: إن خلقه لم يكن من طين ابتداءً، وإنما مرّ بمراحل متدرجة عبر كائنات سابقة، إلى أن انتهى الخلق بآدم، أي أن خلق الإنسان تم عبر سلسلة من التطويرات والتحديثات حتى وصل إلى الشكل النهائي الذي كان عليه آدم وأبناؤه، وسموها: نظرية التطور الموجه، وهذه في حقيقتها إعادة إنتاج لنظرية التطور الدارويني، لكنهم سموها «نظرية التطور الموجه» تفادياً للاصطدام المباشر مع النصوص. فنظرية داروين المعروفة تقول إن الكائنات الحية تطورت ذاتياً عبر ملايين السنين، بفعل الطفرات الوراثية والانتخاب الطبيعي، من كائنات بدائية إلى كائنات معقدة، وهؤلاء القائلون بالتطوير لا يقرون بذلك على هذا الوجه، لكنهم يلتقون معهم في أصل المسألة، ويزعمون أن الله هو الذي وجه هذا التطور، فطور الكائنات بنفسه على مراحل متعاقبة، حتى انتهت إلى خلق آدم، ويزعمون أن هذا لا يخالف الشرع.

وهذا الزعم باطل من وجهين:

أولاً: أن النصوص الشرعية صريحة في أن الله خلق آدم خلقاً مباشراً من تراب، لا عن طريق سلالة أو مراحل تطورية، قال تعالى: ﴿إِن مِّثْلَ عَيْسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾، وهذا الخلق المباشر نص عليه القرآن في مواضع متعددة، بصيغ متنوعة، لا تحتمل التأويل ولا المجاز.



ثانيًا: أن الله عز وجل صرّح بخصوصية خلق آدم، فقال لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾، وهذا نصٌّ في المباشرة والتشريف، لا يمكن أن يتأتى مع نظرية التطوير التي تجعل خلق آدم تحصيلًا نهائيًا لسلسلة حيوانية طويلة.

أما دعوى أن هذا التطوير كان بإرادة الله لا عن طريق الطبيعة، فلا تنفي بطلان القول، لأن الخلاف ليس في الفاعل، وإنما في كيفية الخلق، والنصوص تنفي أن يكون خلق آدم نتيجة تطورٍ تدريجي، سواء وقع بصدفة عمياء كما تقول نظرية داروين، أم بإرادة إلهية كما يزعم أصحاب التطوير.

وقد تبني هذا القول بعض المعاصرين المتأثرين بالثقافة الغربية، كالدكتور مصطفى محمود في بعض أطروحاته، ومنهم أيضًا شخص ألف كتابًا بعنوان «رحلة عقل»، وفيه مثل هذه الدعوى، وكلها محاولات تليفقية، وهي مردودة لا يثبت بها اعتقاد ولا يُقبل بها تأويل.

كيفية خلق آدم:

قد يسأل بعضهم عن تفصيل كيفية خلق الله آدم بيده، والجواب أن هذا من أمر الغيب، ونحن لا نعلم الكيفية بالتفصيل، ولم يُبينها الشرع، والإيمان بما أخبر الله به واجب، وأما كيف فمجهول، لأنه متعلّق بذات الله أو صفاته، وكنه صفاته تعالى غير مدرك، فليس لنا أن نخوض فيما لم يُكشف لنا. وقد أخبر الله تعالى أنه خلق آدم بيديه، وهذا نصٌّ لا يحتمل التأويل، ولا يجوز العدول عنه



إلى دعاوى التطوير أو التدرج المرحلي في الخلق، فإنها دعوى باطلة مصادمة لصريح الوحي، كما تقدم.

وهذا الخلق المباشر فيه تشريف ظاهر لآدم، وهو تشريف متعدّد لذريته، فإن شرف الأصل يتعدى إلى الفروع، وقد قال الله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾. والتكريم هنا عام، ويشمل ما خص الله به الإنسان من عقل وإرادة وقدرة على التمييز والفهم والتصوّر والابتكار، وكلها خصائص لم تُعهد في غيره من المخلوقات، مما يدل على تميّزه في الخلق والمكانة.

إثبات صفة اليد:

قول الإمام المزني «بيده» يدل على إثبات صفة ذاتية لله عز وجل، وهي أن له يدين، كما دلت على ذلك النصوص الصريحة، ويراد (بيده) في قول المصنف: الجنس كما في قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم)، وفي الصحيحين: «يد الله ملأى لا تغيضها نفقة سحاء الليل والنهار»^(١)، وفي لفظ: «يمين الله ملأى»^(٢)، وهذه الصفة تُثبتها كما وردت، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. فلا نقول كيف يدها، ولا نشبههما بأيدي المخلوقين، قال إسحاق بن إبراهيم: «إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع... وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال

(١) أخرجه البخاري (٤٦٨٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣).



الله تعالى في كتابه: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}»^(١)، فنحن نؤمن بما أخبر الله تعالى به عن نفسه، ونتوقف عند حدود النص، ونفوض علم الكيفية إليه سبحانه، إذ كيف مجهول، والإيمان واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقد أول بعضهم اليد هنا بمعنى القدرة، فقالوا: معنى «بيدي» أي: بقدرتي، وهذا التأويل ابتدعته الجهمية ثم تبعهم المعتزلة وتحذتهم الأشاعرة وخاصة متأخريهم^(٢)، وقد أنكر السلف على الجهم ومن تبعه هذا التأويل قال الترمذي: «وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه: اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد هنا القوة»^(٣)، قال الجويني في الإرشاد: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة»^(٤).

فهذا التأويل باطل، لأنه مخالف للظاهر المتبادر من اللفظ، ولأن الصفات المعنوية كـ«القدرة» لا يُثنى لفظها، فلا يُقال: خلقتَه بقدرتين، أو بثلاث قدرات. وإن وُجدت قدرات متعددة فإنما يُراد بها تنوع مجالات الفعل، لا أن ذات الصفة تتعدد، أما السياق القرآني، فليس من هذا الباب، بل هو في سياق تشریف آدم

(١) ينظر: تبين كذب المفتري (ص: ١٥٧)، غاية المرام في علم الكلام (ص: ١٣٩).

(٢) سنن الترمذي ٢/٢٠٢.

(٣) سنن الترمذي ٢/٢٠٢.

(٤) (ص: ١٤٦).



وبيان خصوصيته، فقول الله تعالى لإبليس: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» لا يفهم منه إلا إثبات خصوصية لآدم تقتضي تميزه على سائر المخلوقات، وهذا لا يتحقق بلفظ القدرة، لأن الله سبحانه خلق الخلق كله بقدرته على أن ثمة نصوصاً لا يتأتى فيها هذا التأويل بل يتبين زيفه وبطلانه كما في الحديث الصحيح: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم، وما ولوا»^(١)، ولذا قال ابن جرير: «وله يداً ويمينٌ وأصابع، وليست جارحةً، ولكن يداً مبسوطتان بالنعيم على الخلق، لا مقبوضتان عن الخير»^(٢)، وابن جرير من تلاميذ المزني، والربيع المرادي (ت: ٢٥٦) والحسن الزعفراني (ت: ٢٦٠)، ويونس بن عبد الأعلى (ت: ٢٦٤).

وقال ابن أبي الخير: «ونؤمن ... أن لله وجهًا ويدين كما أخبر بكتابه، ولا يفسر ذلك بالجارحة» كما هو مذهب المشبهة «ولا بالذات والنعمة»^(٣) كما هو مذهب المؤولة.

أبطال تأويل الصفات:

دأب المتكلمون من المعتزلة وتلامذتهم الأشاعرة على تأويل الصفات بما فيها صفة اليد بحجة استحالة اتصاف الله عز وجل بهذا الصفة، وأن في إثباتها

(١) أخرجه مسلم (١٨٢٧) من حديث عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - .

(٢) التبصير (ص: ١٤٢).

(٣) الانتصار ١/٩٩.



تجسيماً لله عز وجل وتشبيهاً له بمخلوقاته، فلا تتصور اليد إلا على الهيئات المخلوقة!

وهذا زعمٌ مرفوضٌ، لأن العقل في نفسه قاصر عن تصور حقيقة الصفة، وهو مقيدٌ بالحواس الظاهرة، فهي التي تمدّه بالمعارف، ومن دونها لا يمكنه تصور شيء، لا كلياً ولا جزئياً، والعقل لا ينشئ معرفة بذاته، بل دوره في تركيب ما يتلقاه من الخارج عبر الحواس، وتحليله واستنباط القواعد منه. فإذا ثبت أن العقل لا يُدرك شيئاً إلا من طريق الحس، فكيف يُجعل حاكماً على النصوص الغيبية التي لا سبيل لإدراكها إلا بالوحي؟ بل العقل نفسه يُحيل إلى الوحي عند العجز، فلا حجة لمن جعله حاكماً على كلام الله.

نحن نُدرك وجود الله وآثار أسمائه وصفاته من خلال ما نشاهده في الكون من رحمة وكرم ولطف، وهذه صفات فعلية، أما صفات الذات، فلا تُعرف إلا من الوحي، إذ لا سبيل إلى معرفتها من طريق الحس، ولا إدراك للعقل بها استقلالاً، ولذلك كان السبيل الوحيد إليها هو خبر الله أو خبر رسوله، ومن خاض فيها بعقله ضلّ، وتفاوتت به الظنون بحسب الزمان والمكان والبيئة، فما يكون عند قوم مستقيماً يكون عند آخرين مستنكراً، وما يُعد عقلياً في بيئة، يُرفض في أخرى. فالعقل ليس مرجعاً مستقلاً في معرفة الغيب، بل يُتبع في حدود ما أحال إليه الشرع وأذن فيه، ويتوقف حيث يجب الوقوف.

فإن قيل: نحن نتحدث في نفي الصفات وأمثالها عن الاستحالة العقلية، لا عن الاستحالة العادية التي قد يختلف فيها الناس، والحق أن هذا الكلام في



حقيقته يتعلق بالاستحالة العقلية، وهناك قضايا زُعم فيها الاستحالة عقلاً، ثم تبين من الواقع خلاف ذلك، كقولهم: يستحيل عقلاً اجتماع الماء والنار، وقد ذكر بعضهم هذا المثال إلا أنه مع التقدم العلمي والاكتشافات الحديثة، صورت النار تخرج من قعر البحار، فلبّ الأرض عبارة عن نار متقدة مشتعلة، تُشبه التنور، ولهذه النار متنفسات تتسرّب منها من خلال الشقوق، سواء في قيعان البحار أو في البراري والقفار ونحوها، أو من خلال البراكين. وقد صوّرت هذه المشاهد تصويراً مباشراً، يُرى فيه النار مشتعلة تحت البحر. وهذا مما ادّعي أنه يستحيل عقلاً، فإذا به واقع مشاهد، مما يدلّ على أن العقل قد يعجز عن تصور المحسوسات؛ وأن كثيراً من تصوراته لا تعدو أن تكون وهمًا ذهنيًا، فإذا كان هذا في محسوسات مدركة بالحواس، ومع ذلك تبين أن ما زُعم استحالاته عقلاً ليس إلا وهمًا، فكيف بالخالق سبحانه وتعالى؟

غير أن الإشكال أن المتقدمين من المتكلمين قد تلقّفوا كثيراً من القواعد الفلسفية والكلامية، واعتمدوا الآليات التي تُستخدم للتوصل إلى تصوّرات فلسفية، وهو علم المنطق، فحاولوا تطبيقه بقضه وقضيضه. نعم، قد تكون ثمة إضافات في هذا السياق، لكنها في النهاية إضافات طفيفة، ثم تبين لاحقاً أن هذا المنطق ليس سوى قوالب جاهزة، يسهل التلاعب بها والفسطمة من خلالها؛ إذ يمكن أن يُركّب من خلالها قياسات منطقية فيها قدر كبير من المغالطة أو سوء التصور المفضي إلى الجهالات!



ولهذا نجد في علم المنطق بابًا خاصًا - بعد الحديث عن أشكال القياس - يتناول ما يُعرف بـ(المغالطات القياسية).

ومن جهة أخرى، قد يلتبس على العقل نفسه إدراك بعض المحسوسات، والسبب في ذلك أن مصادر المعرفة التي يستند إليها العقل في تحصيل المعلومة قد يعترها الخلل؛ فمثلاً، قد ترى القلم منكسراً في الماء، وهو في الحقيقة ليس كذلك، وقد ترى السراب فتحسبه ماءً. فحتى الحواس قد تخدع، والعقل قد يضل في إدراكه، فكيف يُجعل هو المعيار الوحيد في باب الغيبات، أو تُقدّم دعوى الاستحالة العقلية على نصوص الوحي؟

إن المشكلة تكمن في تحييد القرآن عن الاستدلال العقدي، والاقتصار فيه على ما يرد في كتب علم الكلام مما ذكره المتقدمون، وهم لا يستقرؤون، ولا يفسرون القرآن بالقرآن ولا يرجعون المحكم إلى المشابه، ولا يلقون بالا للسنة ولا يفرقون بين صحيحها وضعيفها، وما يذكرونه من نصوص إنما هو لمجرد الاستثناس، وإلا فإن الأصل عندهم إنما ثبت بالعقل، ولا مدخلة للنصوص فيه، ولذا لا يرفعون بعضهم عن ذكر ضعيف الحديث أو ما دلّته على مذهبهم بعيدة، وهذه لوثة أضرت العقل المسلم ودينه ثم مجتمعه ونظرته للكون والحياة وأفضت إلى ما أفضت إليه من انحطاط في القرون المتأخرة.

لقد كان الأحرى بهم الاستفادة من المنهج الاستقرائي الذي يدرسونه في كتب المنطق، فيعملونه في نصوص القرآن والسنة، ويتجاوزون تلك القوالب التفكيرية البالية، ويسلموا بما جاء في الوحي، ويسعهم ما وسع سلف الأمة.



إن مما يبين عن سعة الشقة والخلاف بين مذاهب التأويل وما دلت عليه النصوص أن تجمع كل ما قالوه وتقارنه بالقرآن وصحيح السنة لتجد أن الوحي في جانب وأقوالهم في جانب مناقض تماما، وإليك هذه الأمثلة.

النص	المتكلمون	السلف
﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]	لا يوجد كرسي إنما المراد العلم أو الملك	يثبتون الكرسي كما جاء، ولا يخوضون في كيفية
﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]	الله لا يجب إنما المراد إرادة إيصال الثواب أو هو لا ثواب نفسه.	يثبتون صفة الحب لله حقيقة تليق به، لا كمحبة المخلوق
﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]	ليس لديه يدان مبسوطتان، والمراد النعمة أو القدرة	يثبتون اليدين صفتين حقيقتين لله كما يليق به، بلا تشبيه
﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]	الله لم يستو على عرشه، بل ليس لله عرش أصلا! والمراد الاستيلاء	يثبتون الاستواء كما يليق بجلاله، من غير تأويل ولا تكييف
﴿وَيُنقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]	ليس لله وجه، وإنما المراد الذات أو الثواب	يثبتون الوجه صفة حقيقية تليق بالله، بلا تمثيل ولا تعطيل
﴿غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]	الله لا يغضب، وإنما هو مجاز عن إرادة العقاب	يثبتون الغضب صفة فعلية لله تليق بجلاله
﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]	الملائكة ليست عند ربك، والمراد بالعندية الكرامة والمنزلة.	عندية حقيقة تليق بحال المخلوق مع الإقرار بعلو الله وتنزهه عن مشاهة المخلوقين.



<p>يشتون مجيئاً حقيقياً لله يوم القيامة، كما يليق بجلاله، لا كمجيء المخلوقين.</p>	<p>الله لم يجيء ولا يمكن له أن يجيء، والمراد مجيء أمره أو قدرته.</p>	<p>﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]</p>
---	--	--

هذه أمثلة يسيرة تكشف الفارق المنهجي بين السلف والخلف، وتبين مناقفة المتكلمين لنصوص الشرع، ومعارضتها بالنفي، وخلاصتها أن القرآن لم يحسن التعبير عن صفات الله وأنا لو أخذنا بظاهر القرآن كما فهمه السلف فلن نعرف الله حق معرفته، وإنما السبيل إلى ذلك هو ما ذكره المتكلمون رغم اختلافهم وتناقضاتهم، بل صرح بعضهم بأن اعتقاد ظواهر القرآن كفر! كما نص على هذا متأخرو الأشاعرة^(١)، ويريدون بالظاهر ما يتوهمونه من تمثيل وتشبيه، «والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال»^(٢)، وأخطؤوا من حيث جعلوا المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، ومن حيث ردوا المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم بطلانه^(٣)، فوصفوا الله بصفات الجمادات والعدم، وقد أساءوا إذ ظنوا في الله تعالى أن ينزل كتاباً للهدى ولكن ظاهره خلاف ذلك، كما أساءوا إلى النبي ﷺ، لأن لازم كلام أن النبي ﷺ لم يبين لأمته الحق، بل إنه أضلهم! لأن ظاهر هذه النصوص غير مراد، وهي إساءة أيضاً للسلف لأنهم لم يفقهوا هذا المعنى^(٤).

(١) ينظر: دفع شبهة من شبهة وتمرد (ص: ٢٢)، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين ٩/٣.

(٢) التدمرية (ص: ٦٩).

(٣) ينظر: السابق.

(٤) ينظر: مدارج السالكين ٣/٣٦٠.



إن هذه التأويلات تشعرك بأن المتكلمين بمثابة المعلم الذي يمسك القلم الأحمر فيشطب على ما لا يراه دليلاً ويصحح ما يراه دالاً على غير باطل!

الألقاب لا تغير الحقائق:

ما يُطلقه بعض أهل البدع على أهل السنة من الأسماء الشنيعة، كقولهم: «حشوية» أو «مشبهة» لا اعتبار به، إذ العبرة بالدليل والبرهان، لا بالألقاب المجردة، فإن التسميات لا تغيّر من الحقائق شيئاً، ولا تُوجب ردّ المقالات، فإنّ الذي يُمدح ويُذمّ قوله هو الله وحده، ثم رسوله ﷺ، ثم ما وافق ذلك من قول الخلق.

ولو ساغ لأحد أن يرفض الحقّ لأجل ما أُطلق عليه من الألقاب المستبشعة، لما ثبت في الأرض حقّ قط، إذ كلّ مبطل يسمّي الحقّ بأسماء ينقُر بها عنه، ليصدّ الناس عن قبوله، ويصرفهم عن اتباعه، وليكذب الناس بالحقّ المعلوم بالشرع والعقل.

ومما ينبغي أن يُعلم أنّ أهل البدع إذا ضلّوا في باب من أبواب الدين، سمّوا مخالفيهم فيه بأشنع الأسماء، تنفيراً عن قولهم، وتشويهاً للحقّ الذي معهم، وقد اطّرد هذا الأصل في طوائف أهل البدع أجمع، فالروافض يسمّون أهل السنة بالنواصب، والقدرية يسمّونهم مجبرة، والمرجئة يسمّونهم شكّاكاً، على أن كل طائفة تنبز مخالفيها بشيء من هذه النعوت، فالمعتزلة ينزون الأشعرية بالحشوية والمجسمة، والأشعرية أخذوا هذه النعوت ورموا بها أهل السنة، «وكل من نفى شيئاً من الصفات سمى الميثب لها مشبهاً حتى إن القرامطة يسمون المعتزلة



مشبهة لأنهم يثبتون الأسماء، والمعتزلة يرمون الأشاعرة بهذا اللقب لأنهم يثبتون بعض الصفات، وهؤلاء يرمون أهل السنة بهذا الاسم لأنهم يثبتون الصفات الخبرية^(١)، وكل هذا لا يروج في سوق العلم!

وهذه الطريقة في إطلاق الألقاب المستبشعة على المخالفين لا تزال جارية إلى يومنا هذا، إذ تُستعمل الألقاب لا بوصفها تعبيرًا دقيقًا عن الفكرة، بل وسيلة للتنفير منها والتشويش على مقصودها، وهي في حقيقتها أداة ضغط نفسي واستراتيجية دعائية، يُراد بها أن يختزل المتلقي الفكرة كلّها في لفظ منفرد، فيعرض عنها دون أن يكلف نفسه النظر في حجتها ولا تفهّم منطقتها.

وهذه آلية معروفة في علم النفس الاجتماعي، حيث يُلجأ إلى ما يُعرف بالوصمة أو الوصمة الاجتماعية لصناعة استجابات انفعالية تلقائية تُغني عن الفهم والنقاش، فيربط القول بلفظ يُثير في الذهن صورة سلبية، ويُكرّر هذا الربط حتى يصير تلقائيًا في عقل المتلقي كما نراه جليًا في مصطلحات: رجعي، تحرري، إرهابي، مناضل، خائن، فهذه أوصاف تحمل شحنات عاطفية أو أيديولوجية أو أخلاقية، وهي ضرب من الحرب الناعمة التي تدور بين المختلفين.

والمجتمعات التي تهيمن عليها هذه الآلية تُصاب بعجز فكري، إذ يُختزل فيها الحق في عين من يرفعه، لا في برهانه، ويُقبل الباطل إذا صُوّر في مظهر محبوب، ويُرفض الحق إذا سُمّي باسم مكروه. وهذه من أعمق صور التلاعب

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية ١/٣٧٨ وما بعدها.



بالوعي وأخطرها أثراً، فهي لا تُفسد الرأي فحسب، بل تفسد أدوات الفهم نفسها، فتجعل الانفعال والموقف النفسي بديلاً عن البرهان والنظر فيه

ومما ينبغي التنبيه له الفرق بين الوصم الاجتماعي الحقيقي والمدعى أو التبشيعي، فإن الجميع، من حيث الجملة، يدخل تحت هذا المصطلح، غير أنه لا بُد من التمييز بين الوصمة الموضوعية التي يُعبر بها عن مذهبٍ معروفٍ مقرر، وبين غيرها من الأوصاف التي لا تعدو أن تكون تحقيرية أو تبشيعية أو تشنعية، وهي التي نحن بصدد الحديث عنها.

فإن تسمية الشيعة بهذا الاسم، أو تسمية المجبرة بهذا المصطلح، هو من قبيل الوصف الموضوعي، الذي يكشف عن توجه مذهبي معروف، يُصرح أصحابه باعتقاده، فهو وصفٌ كاشفٌ عن المعنى العقدي المقرر لديهم، بخلاف ما يُطلق من نعوتٍ تشنعية، كالحشوية، فإنها لا تدل على مضمون معرفي منضبط، ولا تحوي تمييزاً عقدياً معتبراً، ولهذا أطلقه المعتزلة على الأشاعرة، وأطلقه الأشاعرة على أهل السنة، فإذا فتشت عن حقيقة هذا المصطلح، لم تجد فيه إلا معناه اللغوي العاري عن الفائدة المعرفية أو العلمية، بخلاف المصطلحات الموضوعية المتقدمة.

هل المنطق يعصم الفكر:

مما يشيع في كتب المنطق أنه يعصم الفكر عن الخطأ، وهذا ليس صحيحاً بإطلاقه، لأن من المنطق ما لا يتحقق فيه ذلك بدلالة أمرين:



الأول: انتشار الخلاف بين أتباع المدرسة الواحدة فضلاً عن اختلافهم مع أتباع المدارس الأخرى، وأحياناً لا تكاد تجد اثنين يتطابقان رغم تمكنهم من هذا الفن، بل إن المطالع لكتب العقائد يجد المتكلمين والفلاسفة أشد الناس اختلافاً، فالمعتزلة مثلاً تفرقت بهم مذاهبهم على أكثر من خمس وعشرين فرقة كل واحدة منها تكفر الأخرى، ولو كان المنطق معياراً للحق والصواب حقاً كما زعمه العزالي لما رأينا هذا التشرذم والاختلاف والتكفير ومن ثم التنكيل بالمخالف، وابتكار أقوال هي أشبه بالسفسطة والأقرب إلى الخيال كقول أبي الهذيل العلاف يأتي على أهل الجنة وقت تفنى فيه حركاتهم، فتنتهي حركة أحدهم وهو يشرب، وآخر وهو يأكل وثالث وهو يتنزه، ورابع وهو يجامع أهله^(١)!

والثاني: أن المنطق اشتمل على باب خاص بالمغالطات المنطقية، وفي هذا دلالة على إمكانية وجود الدخول والدخن في القياسات المنطقية، والمنطق جبل وعر سلكه المتكلمون في معالجة الغيبات في حين أنه وليد عالم الشهادة، وكان يكفيهم الخبر الصادق فهو المصدر المعرفي الوحيد في هذا الباب.

جنة آدم:

«وأسكنه جنته» يعني: أن الله عز وجل أسكن آدم الجنة، وقد ذهب بعضهم إلى أن الجنة التي سكنها آدم ليست هي جنة الخلد التي هي جزاء المتقين، وإنما

(١) ينظر: الفرق بين الفرق (ص: ١٠٢).



هي موضع معين على ظهر الكرة الأرضية، فيه من الزروع والثمار الشيء الكثير،
وسُميت جنة لهذا السبب. وحجتهم ما يلي:

أولاً: أن من دخل الجنة يخلد فيها ولا يخرج منها، وآدم أُخرج منها.

ثانياً: الجنة لا يدخلها إبليس، وهذه الجنة دخلها إبليس.

ثالثاً: الجنة ليس فيها تكليف ولا وقوع في الخطأ، وقد وقع من آدم ما وقع،
فدل ذلك - بزعمهم - على أنها ليست جنة الخلد.

وهذا المذهب غير صحيح، والردود على هذه الشبهة كثيرة، لكن نقتصر
هنا على هذين الجوابين:

الأول: أن الله عز وجل أطلق في كتابه أنه أسكن آدم الجنة، ولم يقيد بها بأنها
جنة على الأرض، ولا أنها على كوكب معين، والقاعدة في (أل) إذا لم يكن ثمة
عهدٌ ذكريٌّ أو حضوريٌّ، فإنها تُحمل على العهد الذهني. وهنا لا يوجد في
السياق ذكر سابق للجنة بحيث يُحال عليها بـ(أل)، ولا في أذهان السامعين من
المسلمين جنة معينة غير جنة الخلد، فدل ذلك على أنها هي المرادة، فتكون
(أل) هنا للعهد الذهني، والذكري.

الثاني: ما ذكره من أدلة، كعدم الخروج من الجنة، أو عدم دخول إبليس،
أو انتفاء التكليف، إنما ينطبق على حال الجنة بوصفها جزاءً وثواباً للطائعين،
وهذا لا يكون إلا في الآخرة، بعد قيام الساعة، حين يدخل أهل الجنة الجنة
وأهل النار النار، فليس شرطاً أن تكون الجنة قد خلقت من أول لحظة بهذه
القوانين، بحيث يُقال: من دخلها لا يخرج منها.



«وقبل ذلك للأرض خلقه» أي أن الله عز وجل قدّر وقضى أن يكون مصير آدم بعد الجنة إلى الأرض، فالله عز وجل خلقه وأدخله الجنة، لكن في علمه الأزلي وقضائه السابق أنه سينقل إلى الأرض، وهذه النقلة لها سبب ظاهر معروف، وهو الأكل من الشجرة.

الأكل من الشجرة:

«ونهاه عن شجرة قد نفذ قضاؤه عليه بأكلها» أي إن الله سبحانه وتعالى نهاه عن الأكل منها، مع أن قضاؤه السابق قد مضى بأن يقع ذلك منه، فكان النهي امتحاناً، والقدر ماضياً بحكمةٍ وعلمٍ لا يخطئان موضعهما. فالقصة ليست صراعاً بين إرادتين، بل هي جريان قدرٍ إلهيٍّ على وجهٍ محكمٍ، فيه ظهور العدل والرحمة والابتلاء.

فليست القصة كما يتوهم بعض من قلّ علمه، أن الله أدخل آدم الجنة على جهة الإكرام المطلق، ثم فوجئ منه بالمخالفة، فعاقبه بالإخراج، كأن الأمر وقع عن بداءٍ أو ندمٍ — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً —، بل كان كل ذلك بعلمه وحكمته، فهو سبحانه قدّر الأسباب ومسبباتها، وجعل المخالفة طريقاً لتحقيق الغاية وهي تحقيق العبودية والاستخلاف في الأرض.

فمخالفة آدم لم تكن خروجاً عن قدر الله، وإنما كانت من جملة ما أَرَادَهُ اللهُ لِحِكْمٍ عَظِيمَةٍ؛ إذ بها تقرر معنى الابتلاء، وتجلّت سنّة التوبة، وبدأت مسيرة الإنسان في الأرض. ومن أعظم الدلالات في ذلك أن الجنة هي الموطن الأول لبني آدم، فمن أطاع ربه عاد إليها، ومن أعرض عنها فقد حرم نفسه الرجوع إلى



داره الأصلية. فوجود الإنسان في هذه الدنيا إنما هو اغتراب مقصود، وميدان اختبار، والعودة إلى الجنة عودة إلى الوطن الأول الذي خلق له.

«ثم ابتلاه بما نهاه عنه منها» ابتلى الله عز وجل آدم بهذه الشجرة، فوقع في الابتلاء وأكل منها.

«ثم سلط عليه عدوه فاغواه عليها» عدوه هو إبليس، فإن الله عز وجل بعد أن خلق آدم أمر الملائكة جميعاً أن يسجدوا له، وكان إبليس معهم، مع أنه ليس من جنسهم، لأنه من الجن (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)، فقد كان إبليس من العباد، وقد ورد في بعض الآثار والإسرائيليات أنه عبد الله ألف سنة، فارتقى بعبادته حتى صار في مصاف الملائكة بل لُقّب بطاووس الملائكة^(١).

فلما صدر الأمر الإلهي بالسجود، سجدت الملائكة طاعةً لأمر الله، وأبى إبليس واستكبر عن الانقياد، فكان أول من قاس بعقله في مقابلة النص، وأول من جرّه الكبر إلى المعصية. ومنذ تلك اللحظة عقد العزم على إغواء آدم وذريته، وأقسم بعزة الله ليغوينهم أجمعين إلا من عصم الله منهم.

وحين أدخل آدم الجنة، أُذن لإبليس بالدخول كذلك، لحكمة إلهية بالغة، ليقع الابتلاء الذي سبق به العلم الإلهي. وقد كان دخوله دخولاً حقيقياً مباشراً، لا كما زعمت بعض الروايات الإسرائيلية التي تصوّره متلبساً بحية أو داخلًا في جوفها؛ فذلك مما لم يثبت في كتاب ولا في سنة صحيحة، ولا يجوز التعويل

(١) ينظر: العقد المنظوم للقرافي ١٩٥/٢.



عليه. إذ الأصل في هذا الباب الاقتصار على ما ثبت من الوحي، وترك ما نُقل من أخبار بني إسرائيل التي لا تقوم بها حجة^(١).

فلما التقى آدم وزوجه في الجنة، قال لهما إبليس: (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى؟). والظاهر من السياق القرآني أن إبليس خاطب آدم ابتداءً، وكانت حواء حاضرة وساكتة، ثم خاطبهما معاً، قال تعالى: (وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين). فأقسم لهما أنه ناصح، فصدّقه.

وفي طبيعة النفس الإنسانية ميلٌ أصيل إلى البقاء والخلود، غرسه الله سبحانه فيها لحكمةٍ بالغة، إذ لا يستقيم عمران الأرض ولا سعي الإنسان فيها إلا برجاء الامتداد وطلب الدوام. غير أن هذا الميل لا يبلغ تمامه في دار الفناء، بل غايته إنما تتحقق في الدار الآخرة؛ فهناك وحدها يُعطى الخلود على الحقيقة. فمن دخل الجنة أُكرم بالخلود في النعيم، ومن دخل النار من الكافرين خُلد في العذاب، وأما عصاة الموحدين فهم تحت مشيئة الله، إن شاء عفا عنهم برحمته، وإن شاء عاقبهم بعدله، ثم مآلهم إلى الجنة التي هي دار القرار.

«وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين. فدلّاهما بغرور» أي دلّهما على الشجرة بغرور وخداع، فوقعوا في المعصية، فكان آدم هو الذي بدأ بالأكل من الشجرة ثم تبعته حواء، وهذا بخلاف ما في بعض الإسرائيليات، كالتوراة، حيث ذُكر أن إبليس أغوى حواء، ثم حواء أغوت آدم.

(١) ينظر: تفسير الطبري ٥٣١/١.



ولهذا فإن أول من بدأ بالتوبة هو آدم، وتقبل الله توبته، قال تعالى: (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه)، فبعد أن أدرك آدم خطأه، تاب وندم، فتاب الله عليه.

«وجعل أكله لها» أي من الشجرة «إلى الأرض سبباً» فكان هذا الأكل هو السبب الذي قُدِّرَ به إنزال آدم إلى الأرض، قال الله عز وجل له: (اهبطا منها جميعاً).

«فما وجد إلى ترك أكلها سبيلاً ولا عنها لها مذهباً» أي لم يكن له بدٌّ من الأكل منها، لأن ذلك كان قَدَرًا من الله عز وجل قد سبق في علمه وقضائه. فإن قلت: كيف يكون الأكل قد قُدِّرَ عليه من الله قَدَرًا محتومًا، ثم يعاقب عليه؟ قيل: إن ذلك كان كله بتدبير إلهي سابق، إذ الغاية ليست البقاء في الجنة، بل الحكمة الإلهية اقتضت ابتلاء الإنسان في دار التكليف وهي الأرض، لا في دار النعيم وهي الجنة.

فبعد أن أنزل الله عز وجل آدم إلى الأرض، بدأت التكاليف والابتلاءات، وظهرت فيها المشقة والتعب، والمرض، والسعي على الرزق، كالزراعة، وطلب الطعام، وغير ذلك. وقد ثبت في السنة أن موسى عليه السلام قال لآدم: «يا آدم أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة»، فقال له آدم: «يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قَدَّرَه الله عليّ قبل أن يخلقني



بأربعين سنة؟»، قال النبي ﷺ: «فحج آدم موسى»^(١)، أي غلبه في الحجّة، وهذا يدل على أن آدم احتج بالقدر السابق.

غير أن هذا الاحتجاج لا يُفهم منه أن العبد مجبور لا اختيار له، ولا أنه مسلوب الإرادة كالريشة في مهب الريح، بل هذا هو سر القدر، الذي جعله الله عز وجل من الأسرار التي لا يدركها العقل البشري على وجه التفصيل. فنحن نؤمن بأن الله عز وجل هو الذي قدر الأمور كلّها، وأنه خالق أفعال العباد، ومع ذلك فإن للعبد مشيئة وإرادة وقدرة، وكلها واقعة تحت مشيئة الله وقدرته، لقوله تعالى: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين).

وتقدم بأن عتاب موسى عليه السلام لآدم لم يكن على نفس الذنب – لأن آدم قد تاب منه وتاب الله عليه – وإنما كان عتابه على أثر الذنب، وهو الهبوط إلى الأرض، فاحتج آدم بالقدر السابق، فأقام الحجّة وغلب موسى في هذا الباب، كما أخبر النبي ﷺ.

(١) أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢).



الجنة والنار

ثمَّ خلق للجنة من ذُرِّيَّتِهِ أَهْلًا فَهَم بِأَعْمَالِهَا بِمَشِيئَتِهِ عَامِلُونَ وَبِقُدْرَتِهِ وَبِإِرَادَتِهِ يَنْفِذُونَ، وَخَلَقَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ لِلنَّارِ أَهْلًا فَخَلَقَ لَهُمُ أَعْيُنًا لَا يَبْصُرُونَ بِهَا وَأَذَانًا لَا يَسْمَعُونَ بِهَا وَقُلُوبًا لَا يَفْقَهُونَ بِهَا فَهَم بِذَلِكَ عَنِ الْهُدَى مُحْجُوبُونَ وَبِأَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ سَابِقَ قَدْرِهِ يَعْمَلُونَ.

«ثم خلق للجنة من ذريته أهلاً» أي أن ذرية آدم عليه السلام فريقان: فريق قد قُدِّر له دخول الجنة، وفريق قد قُدِّر له دخول النار، ولا بد من وقوع الأمرين، فذلك مما قضاه الله وكتبه قبل خلق الخلق، ولا يتخلف عنه شيء. ولهذا ثبت في صحيح السنة أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال: «إن الله عز وجل خلق آدم ثم أخذ الخلق من ظهره، وقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي»، فقيل: يا رسول الله، فعلى ماذا نعمل؟ قال: «على مواقع القدر»^(١).

«فهم بأعمالها بمشيئته عاملون» أي أن هؤلاء الخلق الذين قُدِّر لهم الجنة أو النار، يعملون بما يوافق تلك الخاتمة التي قُدِّرها الله، فقوم يعملون عمل أهل الجنة، وقوم يعملون عمل أهل النار، وكل ذلك واقع بمشيئة الله سبحانه. وليس معنى ذلك أنهم مجبورون على أفعالهم، بل يعملون بمشيئتهم وقدرتهم واختيارهم، إلا أن مشيئتهم داخلية تحت مشيئة الله، كما قال تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾.

(١) صححه ابن حبان (٣٣٨).



«وبقدرته وإرادته ينفذون» أي أنهم يُمضون أعمالهم ويبلغون غاياتها بقدرته الله وإرادته، فهو الذي خلقهم وخلق فيهم القدرة والإرادة، وهو الذي يَسِّرُ كلاً لما خُلق له. فمن كتب الله له السعادة يَسِّرُ له عمل أهل الجنة، ومضى في ذلك بإذن الله وقدرته، ومن كتب له الشقاء يَسِّرُ له عمل أهل النار.

«وخلق من ذريته للنار أهلاً» ثم بعد ذلك بيّن صفات من كتب لهم الشقاء، وأنهم أهل النار الذين قامت عليهم الحجة، وسلكوا طريق الغواية، فاستحقوا ما قُدِّر لهم من العذاب.

«فخلق لهم أعيناً لا يُبصرون بها، وأذاناً لا يسمعون بها، وقلوباً لا يفقهون بها» هذه الأوصاف الثلاثة وردت بنصها في كتاب الله، في قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يُبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾، فهؤلاء قد أوتوا القلوب والأسماع والأبصار، لكنهم لما لم يسخرّوها في طلب الحق، ولا استعملوها في إدراك الهدى صاروا كالأنعام بل أضل منها، لأن البهائم لم تُعطَ عقولاً تفقه بها، وإن ما معها مجرد إلهام تهدي به إلى مصالح معاشها، بخلاف أولئك، فقد أوتوا وسائل الإدراك والتمييز، ثم عطلوها عن غايتها، فصاروا أسوأ حالاً من البهائم، وقوله: «قلوب لا يفقهون بها» المراد بها العقول المدركة المميزة التي خلقها الله للتأمل والتفكير والاستنباط، فهؤلاء لم يستعملوها في مواضعها، ولم ينتفعوا بها في فهم دلائل الهدى، فاستحقوا أن يكونوا في ميزان الوحي أضل من الحيوان الأعجم.



«فهم بذلك عن الهدى محجوبون» أي أن الله تعالى قد حجبهم عن الهداية، وهذا من العقوبات التي يستحقها العبد بعد إعراضه المتكرر عن الحق، وهذه مسألة دقيقة ينبغي فهمها على وجهها، فإن الله عز وجل لا يضلّ العبد ابتداءً من غير سبب منه، بل يبين له السبب، ويمنحه القدرة والاختيار، ثم يُمهله ويُرسل إليه من البينات ما تقوم به عليه الحجة.

فإن أحسن العبد الاستجابة، وبذل جهده في طلب الحق، وأقبل على ما أنزل الله بإخلاص وفقه الله تعالى، وزاده هدى، وثبته على طريق الاستقامة، وأما إن أعرض وتولى، مع علمه بالحق، واستمر في رفضه، فإن الله تعالى يعاقبه بسلب الهداية، وتركه في غيّه وضلاله.

وقد دلّ على هذا الأصل نصوص محكمة، كقوله تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾، (وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ) المعنى كما قال الطبري: «والله لا يوفّق لإصابة الحقّ القوم الذين اختاروا الكفر على الإيمان»^(١)، وقوله: ﴿ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة﴾، أي لما أعرضوا عن الإيمان حين جاءهم أول مرة، جازاهم الله بتقليب قلوبهم وحرمانهم من الهداية.

«وبأعمال أهل النار بسابق قدره يعملون» أي أن هؤلاء الذين كتب الله عليهم الشقاوة، يعملون أعمال أهل النار وفق ما سبق به علم الله عز وجل، لا أنه أكرههم على ذلك أو جبرهم عليه. وقد تقرر فيما سلف أن علم الله تعالى سابق لا سائق.

(١) ٣٥٨/٢٣.



فقوله: «بسابق قدره» يُراد به سابق علمه، لا أن القدر يُكره العبد أو يُسيِّره قسراً، كما يظن الجبرية، بل الله تعالى عَلِمَ ما سيكون، وكتبه، وخلقه، ووقع الأمر كما علمه، من غير أن يُسلب العبد إرادته أو اختياره.

وقد دلَّ على ذلك حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في قصة سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإيمان، وفيه: «وتؤمن بالقدر خيره وشره»^(١)، وقد مرَّ معنا أن النبي ﷺ بيَّن أن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، فكان ما كتب على وجهٍ لا يُبطل اختيار العبد، ولا يخرج عن مشيئة الرب.

(١) تقدم تحريجه.

الإيمان

وَالْإِيمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ مَعَ اعْتِقَادِهِ بِالْجَنَانِ قَوْلٌ بِاللِّسَانِ، وَعَمَلٌ بِالْجَوَارِحِ
وَالْأَرْكَانِ، وَهُمَا سَيَانٌ وَنِظَامَانٌ وَقَرِينَانٌ لَا نَفْرَقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا
عَمَلٍ إِلَّا بِإِيمَانٍ، وَالْمُؤْمِنُونَ فِي الْإِيمَانِ يَتَفَاضِلُونَ وَبِصَالِحِ الْأَعْمَالِ هُمْ
مُتَزَايِدُونَ، وَلَا يَخْرُجُونَ بِالذُّنُوبِ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَا يَكْفُرُونَ بِرُكُوبِ كَبِيرَةٍ وَلَا
عَصْيَانٍ، وَلَا نُوْجِبُ لِمُحْسِنِهِمُ الْجَنَانَ بَعْدَ مَا أُوجِبَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ، وَلَا نَشْهَدُ
عَلَى مَسِيئَتِهِمُ بِالنَّارِ.

تعريف الإيمان:

«وَالْإِيمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ مَعَ اعْتِقَادِهِ بِالْجَنَانِ، قَوْلٌ بِاللِّسَانِ، وَعَمَلٌ بِالْجَوَارِحِ
وَالْأَرْكَانِ» شرح المصنّف في بيان حقيقة الإيمان وما يتصل به من مسائل.
أما في اللغة، فالإيمان مصدر: آمن يؤمن إيماناً، وهو مأخوذ من الأمن، الذي هو
القرار والطمأنينة. ويرى طائفة من أهل العلم أن الإيمان في اللغة بمعنى
التصديق، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا
صَادِقِينَ﴾، وقد رجّح شيخ الإسلام ابن تيمية أن تعريف الإيمان بالإقرار أولى
من تعريفه بمجرد التصديق، لأن الإقرار من قريقر، وهو قريب من معنى أمن
يأمن، وأن الإيمان هو تصديق وأمن أو تصديق وطمأنينة، وليس التصديق
فحسب^(١).

(١) ينظر: الإيمان الأوسط (ص: ٤١٤).



وأما في الاصطلاح، فإن الإيمان - كما قرّره المصنف - اعتقاد وقول وعمل وبعضهم يقتصر على القول والعمل، أي: قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، أما قول القلب فالمراد به التصديق، وعمله الإخلاص والحب والرجاء والتوكل ونحو ذلك، وقول اللسان هو النطق بالشهادتين وسائر الأعمال القولية، وعمل الجوارح هي الأعمال الظاهرة من صلاة وصوم وحج ونحو ذلك.

وهذا التعريف مأخوذ من مجموع نصوص القرآن وصحيح السنة، منها ما يلي:

- قوله تعالى: {وما كان الله ليضيع إيمانكم} نزلت في جماعة من الصحابة ماتوا وقد صلّوا إلى بيت المقدس قبل تحويل القبلة^(١)، فسُمّيت الصلاة «إيماناً»، وهذا نصّ صريح في دخول العمل في مسمى الإيمان.
- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»^(٢). فجمع بين القول والعمل والخلق، وأدخلها كلها تحت اسم الإيمان.

(١) أخرجه البخاري (٤٠).

(٢) أخرجه البخاري (٩) مختصراً، ومسلم (٥٨).



• حديث وفد عبد القيس، وفيه أن النبي ﷺ قال لهم: «أمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله... وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تؤدوا خمس ما غنتم»^(١) — فسر الإيمان بالأعمال، ولم يكتف بالتصديق فقط.

وعلى هذا أجمع سلف الأمة وقد نقل هذا الإجماع غير واحد، منهم الإمام الشافعي حيث قال: «كان الإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ومن أدركناهم يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، لا يُجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر»^(٢)، والمقصود بالنية هنا: عمل القلب، أي الإقرار القلبي، ومن ثم فإن القول والعمل يشملان النية، إذ النية داخلة في عمل القلب، فلا حاجة إلى عدّها قسمًا مستقلًا.

وقال الإمام البخاري رحمه الله: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، من أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر، لقيتهم كراتٍ، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ستِّ وأربعين سنة، فما رأيت أحدًا منهم يختلف في أن الدين قول وعمل»، واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وذلك دين القيمة﴾^(٣).

(١) أخرجه البخاري (٥٣)، ومسلم (١٧).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٩٥٦/٥.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٩٣/١.



كما حكى الإمام ابن عبد البر الإجماع على أن الإيمان قول وعمل، فقال: «أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان»^(١).

إلا أن ما نُقل عن أبي حنيفة تبعاً لشيخه حماد، إذ ذهبوا إلى أن الطاعات لا تدخل في مسمى الإيمان، وهو ما يُعرف بمذهب الإرجاء، والإرجاء، هو التأخير، لأنهم أخرجوا العمل عن رتبة الإيمان أو عن الدخول في حقيقته.

وعندنا من جهةٍ أخرى طائفة من المرجئة هي أشد غلوًا، فإن الإرجاء الذي قال به أبو حنيفة يُعرف بـ«إرجاء الفقهاء»، وهو دون إرجاء الجهمية وهو تعريف الإيمان بأنه اعتقاد القلب فقط، بل تجاوز بعضهم ذلك فقال: هو مجرد الإقرار باللسان. وهذا القول يقتضي أن يُعدّ المنافقون مؤمنين؛ لأنهم يُظهرون الإقرار باللسان مع فساد الباطن. ولو قيل بأن الإيمان هو الاعتقاد فقط، لَلزِم منه أن يكون فرعون مؤمنًا، إذ قال الله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾، فقد تحقق عنده التصديق القلبي، ومع ذلك عدّه الله من الكافرين.

والصحيح ما ذهب إليه أهل السنة، من أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وهذا ما عليه السلف الصالح. وقد يُعبرُ بعضهم بقولهم: «قول وعمل ونية» كما تقدم عن الشافعي، أو: «قول وعمل»^(٢)، اختلفت العبارات والمؤدى واحد،

(١) التمهيد ٦/٣٧٦.

(٢) ينظر: مسند ابن الجعد (١٨٦١)، تاريخ ابن معين ١/١٦٢.



وهو: اعتقاد القلب وعمله، وقول اللسان، وعمل الجوارح. وذلك لأن عمل القلب داخل في حقيقته أيضاً، كالمحبة، والخوف، والرجاء، والخشية، والخضوع، والتذلل، وسائر أعمال الباطن. فالتقسيم إلى قول وعمل، أو إلى ثلاثة أو أربعة، إنما هو تقسيم اصطلاحى، لا يغير من حقيقة الإيمان شيئاً؛ إذ المراد في النهاية اجتماع الأمور الثلاثة: اعتقاد القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح.

وقد يزعم بعضهم اتباعه للسلف، وأنه يقر بأن الأعمال من الإيمان، لكنه يقول: ليس العمل جزءاً منه، فهو شرط كمال لا شرط من الإيمان، وهذه مغالطة؛ ونظائرها موجود في بعض الأقوال، فهو يدعي موافقة إمام في مسألة، ثم إذا حققت مذهبه وجدته شيئاً آخر، وإنما يتظاهر بلفظ السلف وموافقته ليدفع به الشنعة عليه، لكنه يخالفهم في المعنى.

بل قد يتهم عقيدة السلف بأنها عقيدة الخوارج أو المعتزلة، وهذا من قلب الحقائق، فإن الإمام المزني - وهو من كبار أئمة الإسلام، ومن أعلام فقهاء الشافعية - هو القائل بذلك، وقد نُقل عن أئمة آخرين من أهل السنة مثل هذا، لكن يكفينا في هذا المقام تقرير المزني، ومع ذلك فإن بعض المتأخرين من الشافعية وغيرهم - ممن سلكوا الطريقة الأشعرية - قالوا إن الإيمان هو التصديق، أو التصديق والقول.

وهؤلاء لا يمثّلون جميع أتباع المذاهب، بل هم المتأخرون الذين انتحلوا المذهب الأشعري، لا سيما في باب الإيمان.



نعم، من أكبر الأكاذيب التي تتابعت عبر التاريخ، وُزيت لكثير من الناس، دعوى أن جمهور الأمة أو غالبها على مذهب الأشاعرة، وهذه دعوى باطلة لا تثبت أمام التحقيق العلمي، ولا تصمد في ميزان النقل الموثوق، وها نحن نرى كلام الإمام المزني في «شرح السنة»، وهو من تلامذة الشافعي، وسبقه إلى هذا الأصل الإمام الشافعي نفسه، وكذلك الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك، والإمام أحمد، وأئمة الحديث والفقه، بل تقدم معنا نقل ابن عبد البر وغيره إجماع السلف على هذا الأصل، فصاحب الدعوى ومن تبعه محجوجون بهذا الإجماع.

غير أن بعض الناس يلبسون على صغار الطلبة بشبهات واهية لا تقوم عند عرضها على النصوص وآثار السلف أما الحجج الكلامية فلا عبرة بها هنا بدليل أن كل فريق من فرق البدعة يحتج بهذا النوع من الحجج ومع هذا يختلفون أشد الاختلاف.

والمشكلة أنهم يوهمون أتباعهم أن مجرد قراءة نظم أو نظمين، أو متن أو كتابين، كاف في تصور عقيدة السلف، ثم يزعمون أن ما في هذه المختصرات هو معتقد الشافعي ومالك وأحمد وأبي حنيفة والصحابة، وهو ما يدل عليه القرآن والسنة. ولكن عند التحقيق والتفتيش يتبين مباينة تلك المتون لما قرره أئمة السلف.

وإن كانوا يحتجون بنقول موهمة أو محتملة، فعندنا عشرات بل مئات النقول الصريحة المحكمة، ومنها ما ذكره المصنف هنا، وهو أن «الإيمان قول



وعمل»، وقد قررنا أن القول يتناول قول القلب، وهو التصديق واليقين، وقول اللسان، كما أن العمل يشمل عمل القلب، وعمل اللسان، وعمل الجوارح، فهذه جميعها تدرج ضمن مسمى الإيمان، وأدلة ذلك من القرآن وفيرة لكل من أراد الحق وطلبه.

الفرق بين عقيدة أهل السنة والمعتزلة والخوارج:

قد يقول قائل: ما الفرق بين هذه العقيدة — أي قولنا إن الإيمان قول وعمل واعتقاد — وبين عقيدة الخوارج والمعتزلة؟ فالخوارج يقولون بهذا القول، وكذلك المعتزلة.

فنقول: نعم، الخوارج يعرفون الإيمان بأنه اعتقاد وقول وعمل، وكذلك المعتزلة، لكن بين قولهم وقول أهل السنة فرقٌ جوهري عظيم، فإن أولئك يجعلون كل فرد من أفراد العمل الواجب جزءاً من حقيقة الإيمان، فإذا فقد أحد هذه الأفراد انتفى الإيمان بالكلية!

فالخوارج مثلاً، يرون أن من ارتكب كبيرةً فقد كفر، وانتقض إيمانه من أصله. والمعتزلة يقولون: من فعل كبيرة ومات من غير توبة، فهو في الآخرة مخلد في النار، وإن لم يسمّوه كافراً في الدنيا، فهم يسوون بينه وبين الكفار في الآخرة.

وأما أهل السنة، فلا يقولون بهذا كله، بل يقولون: من ارتكب كبيرة فهو تحت المشيئة، إن شاء الله عذّبه، وإن شاء غفر له، ولا يُخرج من الإيمان بمجرد المعصية.



وقد يُقال: فما المقصود بقول أهل السنة إن العمل داخل في مسمى الإيمان؟ نقول: المقصود أن حقيقة الإيمان لا تتم إلا بتحقيق هذه الأنواع الثلاثة: قول القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح. ولا يُتصور مؤمن لم يعمل خيراً قط، فلا يكفي أن يُقرّ بلسانه ويعتقد بقلبه، ثم لا يأتي بشيء من العمل، لا صلاة، ولا زكاة، ولا دعاء، ولا أي عبادة ظاهرة، فمن هذه حاله لا يكون مؤمناً.

فالفرق إذن أن أولئك ينظرون إلى آحاد الأعمال، فيجعلون ترك الواحد منها موجباً لزوال الإيمان، وأما أهل السنة فينظرون إلى جنس العمل، فلا يحكمون على أحد بالكفر لترك عمل واحد، لكنهم يرون أن ترك جنس العمل أي ترك العمل جملة وتفصيلاً ينقض الإيمان.

وقد يسأل أحدهم عن أسلم ومات قبل أن يعمل شيئاً؟ نقول: هذا لم يتمكن، والعمل مشروط بإمكانه ووقوع الخطاب به، فمن نطق بالشهادتين، ثم مات من فوره بسكته قلبية، ولم يُمهّل حتى يدرك الصلاة أو يُطلب منه عمل لم يدخل في محل النزاع أصلاً، لأنه لم يُمكن ولم يُخاطب بشيء من ذلك.

فإذا تقرر هذا، ثبت أن مذهب أهل السنة وسطٌ بين الإفراط والتفريط، بين الخوارج والمعتزلة من جهة، وبين المرجئة من جهة أخرى، وأنه مبني على نصوص الكتاب والسنة، لا على التجريدات الذهنية ولا على التأويلات الكلامية.

ملحوظة:

ما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة قرينة على ما ذهب إليه أهل السنة من شمول الإيمان للقول والعمل، لأن هاتين الفئتين من أوائل فرق الإسلام، وخاصة الخوارج الذين ظهروا في عهد عثمان رضي الله عنه وأضحوا فرقة في عهد علي رضي الله عنه، والمعتزلة تأسست في عهد التابعين، فهم رأوا هذا المعنى عند السلف ولكنهم جعلوه وفق مذاهبهم في مرتكب الكبيرة، فابتدعوا بدعة وفهموا في ضوئها كلام السلف في مسائل منها الإيمان.

دخول العمل في مسمى الإيمان:

«وهما سيان» أي: القول والعمل في منزلة واحدة، متمثلان، داخلان في مسمى الإيمان. وهذا التصريح منه يتضمن ردًا واضحًا وصريحًا على من يزعم أن العمل ليس جزءًا من الإيمان، مع أنه يعدّه من مقتضياته أو لوازمه.

وتأكيد المزي بلفظ «وهما سيان ونظامان» يدل على أن القول والعمل يسيران على نسق واحد، كحبات السبحة المنتظمة في سلك، فهما متتابعان، مرتبطان، لا ينفك أحدهما عن الآخر. والمعنى أن مكونات الإيمان من قول وعمل واعتقاد، تشكل نظامًا متماسكًا متتابعًا، لا تفكك فيه.

وقوله: «قرينان» تأكيد لكونهما متلازمين، لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر. وهذا هو عين مذهب السلف، خلافًا لما تقرره عقيدة أبي الحسن الأشعري في مرحلته الوسطى، التي هي في حقيقتها مزيج بين الاعتزال وبعض مفاهيم الكلابية، لا مذهب أهل الحديث.



وقد شاع في زماننا ترويح بعض المنتسبين إلى العلم بأن عقيدة السلف ما قرّره الدردير، أو ما في «تحفة المرید»، أو منظومة اللقاني، أو «أم البراهين» للسنوسي، مع أن من رجع إلى النصوص الشرعية الصافية من الكتاب والسنة، ثم إلى آثار الصحابة، وأقوال التابعين، وأتباعهم، وكتب الأئمة المتقدمين، وجد غير ذلك. ولا يمثل كلام المزني هنا إلا مثلاً على مئات النصوص التي تُثبت أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وأن العمل داخل في حقيقته.

قال المزني رحمه الله: «وهما» أي القول والعمل، «سيان ونظامان وقرينان، لا نفرق بينهما»، أي أننا نثبت أن الإيمان مركب من القول والعمل معاً، ولا نجزئه على نحو ما فعلت المرجئة. ولهذا أكد بقوله: «لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان». فلا يتصور إيماناً صادقاً من غير عمل ظاهر، كما لا يتصور عملٌ صالح مقبول دون إيمان قلبي. وقد نصّ الإمام الشافعي كما تقدم على أن العمل لا يُقبل إلا بنية، والنية من عمل القلب، فهي داخلة في الإيمان، لا تنفصل عنه.

فلا تعارض بين ما ذكره المزني هنا وبين ما تقرّر في مواضع أخرى، إذ السياق كله يثبت أن الإيمان لا يتحقق إلا باجتماع الباطن والظاهر، قولاً وعملاً. فلا يُقبل من أحد أن يقول: «أنا مؤمن» وهو لا يصلي، ولا يزكي، ولا يعمل خيراً قط، كما لا يتصور أن يعمل أعمالاً صالحة ظاهرة، وهو لا يعتقد أصل الدين، ولا يُقرّ بخالقية الله تعالى، أو اليوم الآخر، أو الوحي.

وتتضمّن عبارة المزني هنا ردّاً على طوائف ثلاث:



- الطائفة الأولى: من زعمت أن الإقرار القلبي كافٍ في تحقيق الإيمان الكامل، وهؤلاء صنف من المرجئة.
- الطائفة الثانية: من قالت إن الإيمان هو مجرد اعتقاد وقول باللسان دون عمل، وهو مذهب جماعة من المرجئة أيضًا.
- الطائفة الثالثة: وهم كثير من العوام، ممن يقولون إن «الإيمان في القلب»، فإذا أمرتهم بالصلاة أو الزكاة، قالوا: «الإيمان في القلب»، وهم لا يعلمون أن هذا بعينه هو قول المرجئة، بل هو في حقيقته نفي للإيمان الشرعي، لأن الإيمان الذي لا يثمر عملاً ليس إيماناً، بل هو دعوى مجردة، فالعمل جزء من الإيمان، وهو أيضاً أثره وثمرته، فلا يتصور وجود إيمان بلا عمل. والعمل هو البرهان العملي على صدق الإيمان القلبي، ولهذا جعله السلف شرطاً في مسمى الإيمان، لا مجرد لازم له.

شبهة وردها:

احتجّ بعض الأشاعرة على التفريق بين الإيمان والعمل بمثل قوله تعالى: {إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً}، وقوله: {ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه}، وقوله: {ومن آمن وعمل صالحاً فلنخاف عليهم ولا هم يحزنون}. والجواب عن هذا يسير، وهو أن العطف هنا من باب عطف الخاص على العام، إشعاراً بأهميته وبيانياً لفضله، وهذا النوع من العطف شائع في القرآن.



التفاضل في الإيمان:

«والمؤمنون في الإيمان يتفاضلون»، معناه: أنهم يتفاوتون في درجات الإيمان، قوةً وضعفًا، وعلوًّا ودنوًّا، وهذا المعنى متقرر في نصوص الكتاب والسنة، ومتفق عليه بين السلف.

فمن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله﴾ [فاطر: ٣٢]، وهذه الآية نصٌّ في أن المؤمنين على مراتب ثلاث:

- الظالم لنفسه: وهو الذي رجحت سيئاته على حسناته.
- والمقتصد: وهو من استوت حسناته وسيئاته، أو قاربت حسناته أن تغلب.
- والسابق بالخيرات: وهو من بادر إلى الطاعات وانكف عن المعاصي، وهؤلاء هم أصحاب الدرجات العلى.

وقد دلَّ على تفاضل الإيمان أيضًا ما رواه البخاري ومسلم في «الصحيحين» من حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(١)، فهذا الترتيب الزمني للأمة بحسب الأفضلية، دليل على تفاوت الإيمان، لأن «الخيرية» هنا لا تعود إلى الزمان وإنما إلى من عاش فيه من أهل الإيمان والسبق والعلم والجهد.

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣).



وكذلك ما رواه الشيخان عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم، كما تتراءون الكوكب الدرّي الغابر في الأفق من المشرق أو المغرب، لتفاضل ما بينهم»، فقال الصحابة: يا رسول الله، تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم؟ فقال ﷺ: «بلى، والذي نفسي بيده، رجال آمنوا بالله وصدقوا المرسلين»^(١).

وفي هذا الحديث إثبات لتفاوت درجات أهل الجنة بحسب ما كانوا عليه من الإيمان في الدنيا.

زيادة الإيمان ونقصانه:

«وبصالح الأعمال هم متزايدون»، فيه إثبات لزيادة الإيمان، وهو معتقد أهل السنة والجماعة، فإنهم يقرّرون أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، خلافاً للمرجئة الذين قضروا الإيمان على التصديق، وزعموا أنه لا يقبل الزيادة ولا النقصان، والصواب ما ذهب إليه السلف، وهو مدلول النصوص الكثيرة قرآناً وسنة منها قوله تعالى: ﴿لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]،

وقوله: ﴿وَيُزَادُ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر: ٣١]،

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧].

فهذه نصوص صريحة في إثبات زيادة الإيمان، وما ثبتت له الزيادة ثبت له النقصان، لأن ما يقبل الزيادة يقبل النقص.

(١) أخرجه احمد (١٢٣٨٣)، وصححه ابن حبان (١٩٤)، والضياء في المختارة (١٦٩٩) من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه.



ومن أدلة نقصان الإيمان ما رواه الإمام أحمد في المسند، بإسناد حسن، أن النبي ﷺ قال: «لا إيمان لمن لا أمانة له»^(١)، فهذا نفْيٌ لكمال الإيمان الواجب عند الإخلال بالأمانة، وهو يدل على أن الإيمان يتفاضل، وينقص بقدر ما يضعف من شعبه وأعماله.

مرتكب الكبيرة:

«ولا يخرجون بالذنوب من الإيمان ولا يكفرون بركوب معصية ولا عصيان» هذا تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في أن مرتكب الكبيرة لا يُخرج من الإيمان ما لم يستحل المعصية أو يأتي بمكفر صريح، وإلا فهو مسلم في الدنيا ويوم القيامة تحت المشيئة: إن شاء الله غفر له، وإن شاء عذبه.

فقوله: «لا يخرجون بالذنوب» يشمل صغيرها وكبيرها، إلا أن الكلام في الكبائر أكد، لأنها محل الخلاف بين الفرق، وهي التي وردت فيها نصوص قد يُفهم منها خلاف معتقد أهل السنة، إذ لم تُجمع النصوص ويُحسن النظر فيها. وهنا تكمن آفة الفرق المنحرفة، فإن كل فرقة تنظر إلى طائفة من النصوص وتعرض عن أخرى، فيقع الانحراف.

- فالمرجئة تعلقوا بنصوص الوعد، فأخرجوا العمل من مسمى الإيمان، وأسقطوا أثر المعاصي على الإيمان.
- والخوارج والمعتزلة أخذوا بنصوص الوعيد، فكفروا صاحب الكبيرة، أو أخرجوه من الملة وألحقوه بأهل النار من الكفار.

(١) (١٢٣٨٣)، وصححه ابن حبان (١٩٤)، والضياء في المختارة (١٦٩٩).



وكلا الفريقين على خطأ حين قَصَرُوا النظر على بعض النصوص دون بعض، فلم يجمعوا أطراف الأدلة، ولم يردّوا المتشابه منها إلى المحكم. فقد استند الخوارج إلى نصوصٍ صحيحة، كقوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»^(١)، وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»^(٢)، فظنّوا أنها دالّة على كفر مرتكب الكبيرة، مع أنها لا تحتمل هذا الفهم، إذ تُفسّر في ضوء النصوص الأخرى، فيُحمل نفي الإيمان فيها على نفي كماله الواجب، لا على نفي أصله، أو يُراد بها التخليط والوعيد لا الحكم بالكفر.

وأما إطلاق وصف «الكفر» على المعصية، فليس المراد به الكفر المخرج من الملة، وإنما هو كفر دون كفر، يُسمّى كفر النعمة أو الكفر العملي، كما فسّره ابن عباس رضي الله عنهما وعطاء وغيرهما بقولهم: «كفر دون كفر»^(٣)، أي كفر لا يُزيل أصل الإيمان ولا يُخرج صاحبه من الإسلام. وهذا البيان إنما يُفهم بجمع النصوص وردّ بعضها إلى بعض، إذ لا يُدرك وجه الحق في هذه المسائل إلا بالنظر الكلي الذي يجمع بين أطراف الأدلة، لا بالاختصار على ظاهرٍ واحدٍ منها.

ومن هنا تميّز منهج أهل السنة والجماعة بالجمع بين النصوص وردّ بعضها إلى بعض، فأثبتوا ما أثبتته الله ورسوله من أن مرتكب الكبيرة لا يُكفّر بمجرد فعله، ما لم يستحلّ المعصية أو يُكذّب نصّاً، أو يجحد معلوماً من الدين

(١) أخرجه البخاري (٨٤)، ومسلم (٦٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (١٠٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٠/٣٥٥، ٣٥٦.



بالضرورة، أو يأتي بما يوجب الكفر اعتقاداً أو قولاً أو عملاً. فهو في أحكام الدنيا مسلم، يُعامل معاملة المؤمنين، وأمره في الآخرة إلى الله: إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذّبه، ثم أدخله الجنة.

وهذا هو ميزان العدل والاعتدال الذي امتاز به أهل السنة والجماعة؛ إذ جمعوا بين النصوص وردّوا المتشابه منها إلى المحكم، فاستقام لهم المنهج، واعتدل لهم الميزان. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، فقد سمى الله الطائفتين المقتلتين مؤمنتين، مع أن القتال من الكبائر، مما يدل على أن ارتكاب الكبيرة لا ينافي أصل الإيمان، ولا يخرج صاحبها من الملة.

ومن النصوص المحكمة الصريحة في محل النزاع قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فمن ارتكب كبيرةً دون الشرك فهو تحت مشيئة الله: إن شاء غفر له، وإن شاء عذّبه، ولو كان كافراً لوجب نفوذ الوعيد فيهم ثم لو كان مرتكب الكبيرة كافراً لما وجدت الحدود من جلد للزاني غير المحصن والقاذف، وقطع يد السارق، ولكانت العقوبة الإعدام، لأن ما فعلوه ردة!

وقد دلّت الأحاديث الصحيحة على هذا المعنى، كحديث أبي ذر رضي الله عنه في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «أتاني آت من ربي، فأخبرني - أو قال:



بشرني - أنه: من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق»^(١).

وجاء في حديث الشفاعة المشهور أن الله يُخرج من النار من قال: «لا إله إلا الله»، وكان في قلبه من الخير ما يزن بُرَّة، ثم يخرج من قالها وفي قلبه ما يزن ذرة^(٢). فهذا تصريح بأن بعض أصحاب الكبائر يدخلون النار، ثم يُخرجون منها بشفاعة الشافعين أو برحمة أرحم الراحمين.

وجاء في الحديث الصحيح الذي رواه جمع من الصحابة: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٣)، وهو نصٌّ صريح في الرد على المعتزلة، الذين أنكروا الشفاعة لأهل الكبائر، واحتجوا بحديث لا أصل له، وهو: «ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، ولا وجود لهذا الحديث في دواوين الإسلام المعتمدة، وأحاديث الشفاعة متواترة، واتفق عليها سلف هذه الأمة وأئمتها، وهي رحمة

(١) أخرجه البخاري (١٢٣٧)، ومسلم (٩٤).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وأحمد (١٣٢٢٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله، وصححه ابن حبان (٦٤٦٨)، والحاكم (٢٢٨) على شرط الشيخين. وجاء من حديث جابر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥) وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه» من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وأخرجه من حديث جابر الترمذي (٢٤٣٦)، وقال: «هذا حديث غريب من هذا الوجه يستغرب من حديث جعفر بن محمد»، وابن ماجه (٤٣١٠).

وجاء من حديث ابن عمر في السنة لابن أبي عاصم (٨٣٠)، البزار (٥٨٤٠)، ومن حديث ابن عباس عند الطبراني في الأوسط (٤٧١٣)، ومن حديث كعب بن عجرة؛ الآجري في الشريعة (٧٨٠)، وجاء أيضاً من حديث أبي هريرة، وأبي الدرداء، ينظر: مجمع الزوائد للهيتمي ٣٧٧ / ١٠.



من الله، لا ينالها إلا من أخلص التوحيد وتحقق به اعتقاداً وقولاً وعملاً، وفي البخاري من حديث أبي هريرة: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله، خالصاً من قبل نفسه»^(١).

ومن هنا يتبين انحراف الفرق الثلاث:

- فالخوارج يقولون: مرتكب الكبيرة كافر في الدنيا والآخرة.
- والمعتزلة يقولون: فاسق في الدنيا، كافر في الآخرة مخلد في النار.
- والمرجئة يقولون: مؤمن كامل الإيمان، ولا يدخل النار أصلاً، فلا يدخلها عندهم إلا من كفر بالله.

ضابط الكبير:

الكبيرة هي كل ذنب ورد فيه حدّ أو وعيد أو لعن أو نفي للإيمان، أو قال فيه ﷺ: ليس منا، وهذه القاعدة ينبنى عليها جملة من القواعد العقدية المهمة، منها:

أن من ارتكب معصية معينة، أو وقع في جملة من المعاصي، فإنه يُقال فيه: «مؤمن من جهة أصل الإيمان أي باعتبار أنه يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويُقيم الشعائر، ولا يُثبت له الكمال، بل يُقال: مؤمن ناقص الإيمان، أو: فيه إيمان وفجور، ونحو ذلك.

(١) أخرجه البخاري (٩٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الشهاد للغير بالجنة أو النار:

«ولا نوجب لمحسنهم الجنان إلا من أوجب له النبي ﷺ، ولا نشهد على مسيئهم بالنار» هذا أصل عظيم من أصول أهل السنة والجماعة، وهو التوقف عن الشهادة لمعيّن بالجنة أو بالنار، إلا بدليل صحيح صريح.

فمن ثبتت له الشهادة بالجنة من النبي ﷺ نشهد له بذلك، كالعشرة المبشرين بالجنة، وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان وعلي، والذبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم أجمعين.

فهؤلاء شهد لهم النبي ﷺ بالجنة شهادةً مخصوصة، فنشهد لهم بذلك. وليسوا وحدهم من بُشّر بالجنة، بل ثبتت البشارة لغيرهم أيضًا كبلال، وحمزة، وثابت بن قيس،، لكن خصّ العشرة بهذا الوصف لورودهم في حديث واحد^(١).

وكما لا تُثبت الجنة لمعيّن إلا بدليل، فكذلك لا نشهد بالنار لأحدٍ من المعيّنين إلا من شهد له الكتاب أو السنة، كأبي لهب في قول الله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۚ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۚ سَيَصْلَىٰ نَارًا ۖ ذَاتَ لَهَبٍ ۚ﴾ [المسد: ١-٣]، وثبت في الحديث أن النبي ﷺ قال عن عمرو بن لُحيّ الخزاعي: «رأيتَه يجرُّ قُصبه في النار»^(٢).

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٤٨)، والترمذي (٣٧٤٨)، وابن ماجه (١٣٣)، وأحمد (١٦٩٧)،

من حديث سعيد بن زيد، وصححه جمعٌ من أهل العلم منهم ابن حبان (٧٠٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٤٦٢٣)، ومسلم (٢٨٥٦).



أما من عدا هؤلاء، فنكل علمهم إلى الله، ولا نشهد لأحد بعينه بجنة أو نار، وإنما نرجو للمحسن، ونخاف على المسيء، مع اعتقاد أن من مات على التوحيد ولم يُشرك بالله شيئاً، فهو تحت المشيئة، إن شاء الله غفر له، وإن شاء عذبه بذنبه، ثم يُخرجه برحمته أو بشفاعة الشافعين.

وكما لا يشهد لغيره بجنة أو نار لا يجوز له أن يشهد لنفسه كذلك من باب أولى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى)، بل نهى النبي ﷺ عن الأسماء التالدالة على التزكية، ففي الصحيح عن زينب بنت أبي سلمة أن اسمها كان برها فنهى النبي ﷺ عن هذا الاسم وقال: «لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر منكم»، فقالوا: بم نسميها؟ قال: «سموها زينب»^(١)، فإن العلم بالنيات وسلامة الأعمال والخواتيم إلى الله وحده، والمؤمن الحق يعيش بين جناحي الخوف والرجاء، يخاف تقصيره ويرجو رحمة ربه، يغلب الخوف ما دام في زمن العمل، فإذا حضرت سكرات الموت غلب الرجاء، حسن ظناً برب وسعت رحمته كل شيء.

(١) أخرجه مسلم (٢١٤٢).

القرآن كلام الله

«والقرآن كلام الله عز وجل ومن لدنه، وليس بمخلوق فيبيد».

معتقد الشافعي وأصحابه:

أخرج البيهقي في مناقب الشافعي عن أحمد بن أصرم أنه قال: سمعت المُرَني يقول: «القرآن كلام الله، غير مخلوق، وما دُنْتُ بغير هذا قطُّ، ولكن الشافعي كان ينهانا عن الكلام»^(١)، هذا تقرير واضح لعقيدة أهل السنة والجماعة في القرآن، وأنه كلام الله، وهذا ما جرى عليه أئمة الشافعية قبل أن يدخل عليهم معتقد الأشعري بقوة السلطة، قال ابن أبي الخير: «إن هذه السور والآيات كلامه تكلم به حقيقة بحرف يكتب وصوت يسمع، لا كحروفنا وأصواتنا»^(٢)، وقد تواتر في كلام السلف قولهم: «منه بدأ وإليه يعود»، فالله عز وجل قال: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٢﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٣﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٤]، وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴿٦﴾ [التوبة: ٦]، فسمّاه «كلام الله»، ولم يسمه كلام غيره، ولا خَلَقًا له، ودفع احتمال المجاز بتوكيد الفعل بالمصدر فقال: (وكلم الله موسى تكليما)، وفي الصحيحين: «ما منكم من أحد

(١) مناقب الشافعي للبيهقي ٣٥٣/٢.

(٢) الانتصار ٩٩/١.



إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان»^(١)، وقالت عائشة: «لشأنى كان في نفسي أحقر من أن يتكلم الله في بأمر يتلى»^(٢).

وقد انعقد على هذا القول إجماع السلف، ونص الأئمة على أن من قال إن القرآن مخلوق فهو ضال مبتدع، قال الإمام مالك رحمه الله: «من قال إن القرآن مخلوق يوجع ضرباً ويُحبس حتى يتوب»^(٣)، وقد ناظر الشافعي في هذا المسألة أحد رؤوس الجهمية وهو حفص الفرد وكان يسميه الشافعي حفصاً المنفرد، وخلاصة كلام الشافعي أن القرآن كلام الله، ليس بمخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر^(٤)، وكذا قال أبو حنيفة وأحمد، وغيرهم من أئمة الإسلام^(٥).

محنة القول بخلق القرآن:

هذه المسألة هي سبب كتابة المزني لهذه الرسالة كما تقدم، وسبب تداول الناس لهذه المسألة ثم الخوض في معرفة مذهب المزني هو الفتنة التي عصفت بالأمة في تلك الحقبة، والتي ذهب ضحيتها جمع من أهل العلم، حيث تولت زمام الأمور في تلك الفترة فئة من المعتزلة استمالت بعض خلفاء بني العباس، ففرضوا على الناس عقيدتهم في القول بخلق القرآن، وأخذوا يمتحنون أهل

(١) أخرجه البخاري (٧٤٤٣)، ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٥٠)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل في كتاب العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله ١/٥٣٠، وابن عبد البر في الالتقاء (ص: ٣٥)، وينظر: التبصرة للخمّي ٢/٦٦٥.

(٤) ينظر: آداب الشافعي للرازي (ص: ١٤٩).

(٥) ينظر: مسائل الإمام أحمد لأبي داود (ص: ٣٥٨)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة

٢/٢٣٥ وما بعدها.



العلم؛ فمن وافقهم تركوه، ومن خالفهم حبسوه وعذبوه. وقد عايش الإمام أحمد وغيره من العلماء المخلصين هذه المأساة. ومن بين من عانى من تلك الفتنة الإمام البويطي، تلميذ الشافعي وخليفته في حلقتة، الذي اقتيد في السلاسل وسجن مدة طويلة، ومات في السجن.

وهذه عادة أصحاب العقائد البدعية المنحرفة؛ إذ تسلط على جماهير المسلمين بمجرد وصولها إلى السلطة، دون مراعاة لمخالفة الأغلبية أو حرمة كبار الأئمة رغم أن هؤلاء الأئمة ناظروهم وأفحموهم، لكن القلب إذا أشرب الهوى عمي وزاغ.

وقد نشأت فتنة القول بخلق القرآن في عهد المأمون، ثم المعتصم، ثم الواثق، حين تبَنَّى مقالة المعتزلة، وألزموا الناس بها، فامتحنوا العلماء وعذبوا الصالحين، وسُجن بسببها كثير من أئمة الدين، ومات بعضهم في محابسه، وكان من أثبت الناس وأشجعهم في تلك المحنة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، الذي رفع الله به راية السنة، وكسر به شوكة البدعة.

وأصل هذه الفتنة من مقالة المعتزلة، وهم أتباع واصل بن عطاء، الذي فارق مجلس الحسن البصري ليؤسس مذهباً يقوم على تأويل النصوص بالعقل، فسَمَّوا «المعتزلة» من يومئذ. وكانوا يصرِّحون بأن القرآن مخلوق، لا أنه كلام الله، بل خلقه الله - بزعمهم - في محلٍّ من الأمكنة، كاللوح أو غيره، وقال بعضهم: بل هو مخلوق لا في محل، فتناقضوا في القول، واضطربت مقالاتهم.



ومنبع ضلالهم أنهم بنوا مذهبهم على نفي صفات الله تعالى، فزعموا أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه بالمخلوق، فنفوا عن الله صفة الكلام، وقالوا: لا يتكلم حقيقة. فلزمهم بهذا أن القرآن ليس كلام الله، لأنه - في زعمهم - لو كان كلامه لثبت له صفة الكلام التي أنكروها، فادعوا أنه مخلوق كسائر المخلوقات من شجر أو حجر.

ولما عارضت النصوص الصريحة مذهبهم، لجؤوا إلى التأويل الباطل، فحرّفوا الآيات والأحاديث عن ظواهرها لتوافق أصولهم العقلية، وقالوا في كلام الله بغير علم، فسّمّاهم السلف «أهل الأهواء»، لأنهم قدّموا الهوى على الوحي، والعقل الفاسد على النص المحكم، فضلّوا وأضلّوا.

أدلة القول بخلق القرآن:

احتج بعضهم بأن إضافة القرآن إلى الله تدل على خلقه، وقالوا: هذا من باب الإضافة التي تفيد المخلوقية^(١).

وهذا لا يعارض مذهب أهل السنة، ولا ما دل عليه القرآن. فإضافة الشيء إلى الله عز وجل لا تخرج عن حالتين، فهي إما أن تكون إضافة أعيان أو إضافة صفات.

فأما إضافة الأعيان، فهي إضافة المخلوق إلى خالقه، كقولك: بيت الله، وناقدة الله، وعبد الله، ورسول الله. وأما إضافة الصفات، فهي كالعلم، والقدرة،

(١) ينظر: شرح العقائد النسفية (٩٤، ٩٥).



والكلام؛ والقرآن من هذا الباب، فهو من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، لا من باب إضافة المخلوق إلى خالقه.

وبعضهم استدل بقوله تعالى: ﴿فجعلناه قرآنًا عربيًّا﴾، وقالوا: الجعل يدل على الخلق، ورد الدارمي وغيره بأن الجعل يأتي في القرآن على معان منها التصيير إذا عدي الفعل إلى مفعولين كما في هذه الآية وغيرها، والمعنى هنا: صيرناه قرآنًا عربيًّا^(١).

واستدل آخرون بقوله: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم مُحدث﴾، وقالوا: الإحداث هو الخلق، وأجيبوا بأن المحدث هنا هو الجديد إنزاله كما يدل عليه تركيب الآية.

الواقفة:

في تلك الحقبة ظهر فريق ثالث عُرفوا بالواقفة، وهم الذين قالوا: «القرآن كلام الله، لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق». وقد توهموا أن هذا من باب الورع والاحتياط، وليس كذلك؛ إذ إن التوقف في موضع يجب فيه البيان ليس ورعًا، بل هو انحراف عن الحق، ومآله موافقة المعتزلة؛ لأنه يفتح باب الشك في كلام الله تعالى ويعارض ما دلت عليه النصوص القطعية من أنه غير مخلوق. ولهذا عدّهم السلف من أهل البدع.

وقد اشتدّ إنكار الأئمة عليهم، وبيّنوا أن مذهبهم يتضمن ردًّا للقرآن والسنة، ونقل غير واحد عن الإمام أحمد - رحمه الله - أنه قال: «من كان منهم يحسن

(١) ينظر: نقض الدارمي على المريسي ٥٦٣/١.



الكلام فهو جهمي»^(١)، أي إن من أتقن الجدل ثم توقف في هذه المسألة، فإنما يتستر بمذهب الوقف وهو في حقيقته جهمي المعتقد، وأما العوام الذين وقعوا في هذا القول فليسوا جهمية، وإنما هم جُهَّال.

متابعة الأشعرية للمعتزلة:

المؤسف أن بعض الأشاعرة - لا سيما المتأخرين منهم - وكذلك الماتريدية، ورثوا كثيراً من مقالات ومناهج المعتزلة، وإن خالفوهم في بعض التفصيلات. ومن ذلك ما قالوا فيه: إن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو عين كلام الله، بل هو عبارة عنه أو حكاية له^(٢).

وهذه المقالة ليست من اختراعهم، بل هي من موروثات الاعتزال، وقد دخلت على الأشاعرة المتأخرين من جهة الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، وهو تقديم العقل على النقل، وتأويل الصفات، وابتداع منهج الكلام الفلسفي في العقيدة. ولأن القرآن أثبت صفة الكلام لله تعالى، حاولوا الجمع بين البرهان العقلي، كما يسمونه، والدلائل النقلية، فأثبتوا لله «الكلام النفسي»؛ وهو عندهم معنى واحد لا يتعدد ولا يتجزأ، لا حرف فيه ولا صوت، وهو قديم أزلي لا يتجدد^(٣)، وادعوا أن هذا هو المقصود بكلام الله.

(١) السنة لعبد الله بن أحمد ١/١٦٤.

(٢) ينظر: مجرد المقالات لابن فورك (ص: ٦٤)، الإرشاد للجويني (ص: ١٢٧)، مختصر

التحرير شرح الكوكب المنير ١٢/٢.

(٣) ينظر: تحفة المرید (ص: ١٢٩).



وهذا القول مردود، فإنه مخالف لحقيقة كمال الله عز وجل، إذ الله يتكلم بما شاء، متى شاء، وهذا هو مقتضى الكمال. أما أن يُقال: إن الله تكلم في الأزل بكلام نفسي وانتهى، أو أنه لا يتكلم أصلاً، فذلك أقرب إلى العجز منه إلى الكمال، إذ لا يُتصور في حق الكامل أن يُقال: كان يتكلم ثم توقف عن الكلام، أو أنه لم يتكلم على الإطلاق.

ولما أنكروا أن يكون القرآن كلام الله حقيقة وبحرف وصوت، لزمهم أن يفسروا كيفية وصول القرآن إلى النبي ﷺ بتفسيرات باطلة، فوقعوا في أقوال متهافئة، منها:

القول الأول: أن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فقرأه جبريل وألقاه إلى النبي ﷺ.

القول الثاني: الله خلقه أولاً في اللوح المحفوظ، ثم أنزله في صحائف إلى سماء الدنيا ثم أنزله على النبي ﷺ مفرقاً بحسب الوقائع.

القول الثالث: أن المعنى من الله واللفظ من جبريل، واحتجوا بقوله تعالى: (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين)

القول الرابع: المعنى من الله واللفظ من محمد ﷺ محتجين بقوله تعالى: (إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر) (١).

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني ٩٣/٨، تحفة المريد (ص: ١٦٢).



والقولان الأخيران يعينان أن القرآن من كلام جبريل أو محمد ﷺ، وليس كلام الله، فيُصبح بمنزلة الحديث، وهذا باطل ظاهر؛ ومصادم للقرآن، إذ الله عز وجل يقول: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾، فإذا كان هذا الكلام في الحقيقة هو كلام محمد ﷺ، فلا يصح أن يُنسب إلى الله، بل يكون في حقيقته كلام مخلوق، لا خالق، ولا يصح الاحتجاج هنا بأن الكلام ينسب لمبتكر معانيه وليس لناقله بالمعنى، لأن هذا يعني صحة أن يقال في الحديث إنه كلام الله أيضا فنقول مثلا: قال الله عز وجل: إنما الأعمال بالنيات، وقال الله تعالى: اتقوا النار ولو بشق تمرة، وهذا ما لم يقل به أحد، ويلغي الفارق بين القرآن والسنة، وما تميز به القرآن من بلاغة ودقة لفظية ومعنوية، ومن له اطلاع بسيط على القرآن والسنة يدرك الفرق بين الكتاب المعجز الذي تحدى الله كفار قريش وغيرهم أن يأتي بسورة منه والسنة التي هي دون ذلك بمفاوز لكن هكذا البدعة إذا ضربت بأطنابها أثمرت ثمارا مرة حتى تذهب بقائلها بعيدا جدا— وإذا به في واد آخر غير واد الدليل، ولعمر الله إنه لقول شنيع أن نقول إن القرآن هو كلام جبريل أو محمد ﷺ، وهو وصمة عار في عقيدة الأشاعرة يتنزه عنها المسلم العادي، ولذا لا يطهرونها لعوام الناس لقباحتها وسوئها! لوذا فقد تلقف القول الثالث جمع الحدائين ومنكري السنة، ومن يحاول الطعن في الإسلام والنيل منه.

أما الاحتجاج بقوله تعالى: (إنه لقول رسول كريم) فالمراد التبليغ لا أنه كلام الرسول أو جبريل، وإلا لكان هذا تناقضا إذ كيف يثبت في موضع انه لجبريل وفي آخر أنه لمحمد ﷺ.



ومن هنا يتبين أن عقيدة الكلام النفسي ونفي الحرف والصوت - تُفضي إلى تكذيب صريح للقرآن، ومناقضة لما دلت عليه النصوص، فهي عقيدة باطلة خطيرة، لا تسلم من اللوازم الفاسدة والشنيعه.

لقد اراد الأشاعرة ومن دار في فلكهم - أن يخرجوا من الشنعة التي وقعت على المعتزلة، فقالوا: نحن لا نقول إن الله لا يتكلم، بل ثبت له «كلاماً نفسياً»! وكأن هذه التسمية تنقذهم من الإلزام الشرعي والعقلي لأنهم أنكروا حقيقة الكلام، وأبقوا لفظه، فوافقوا المعتزلة في المعنى وخالفوا في التسمية، وخالفوا أهل السنة في الأمرين.

والعجيب أن بعضهم يتمسك بعقيدة الكلام النفسي ويزعم أنها من عقيدة السلف، ثم إذا سأله الإحالة على نصوص الإئمة مالك أو الشافعي وأحمد الدالة على هذا القول لن تجد جواباً، فلو قلبت كتب الآثار ورقة ورقة لن تجد في كلام أحد من الأئمة المتقدمين أي إشارة إلى ما يسمى بـ«الكلام النفسي».

فهو اصطلاح حادث، مبتدع، نشأ في بيئة المتكلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية، والمناظرات الكلامية مع المعتزلة، فهم حين لم يستطيعوا أن يثبتوا لله صفة الكلام الحقيقي القائم بذاته والمتعلق بمشيئته، أخرجوا هذه البدعة الملتوية ليجمعوا بين نفي الحقيقة وإيهام الإثبات.

فالتيجة أن كلام الله - عندهم - لا يُسمع، ولا يُفهم، ولا يتكلم الله بمشيئته، وإنما هو «معنى نفسي قديم أزلي» يعبر عنه جبريل بألفاظ مخلوقة. وهذا عين ما أنكره السلف على المعتزلة.



والحق أن هذه البدعة ما كانت لتُقبل لولا أنها جاءت في ثوب من التأويل
الفلسفي المعقّد، ثم لبست بلبوس الانتساب للسلف، وهي في حقيقتها انحراف
عن أصولهم الصريحة، وتمييع لعقيدة التوحيد. والسلف لم يعرفوا كلامًا نفسيًا،
ولا بحثوا في الكلام الأزلي المجرد عن الحرف والصوت، بل قالوا: «القرآن
كلام الله، منه بدأ، وإليه يعود، غير مخلوق»، وانتهى الأمر.

تأويل الأشاعرة لصفة الكلام:

لما كانت الأشاعرة يذهبون إلى القول بالكلام النفسي وينفون حقيقة
الكلام عن الله عز وجل، أشكلت عليهم الآيات الدالة على صفة الكلام وإثبات
كلمات الله، فصرفوها عن ظاهرها بتأويلات باطلة. ومن ذلك ما ذكره السيوطي
في تفسير قوله تعالى: ﴿وكلمه ربه﴾ إذ قال: «بلا واسطة، كلامًا سمعه من كل
جهة»^(١)، وقال المحلي في قوله تعالى: ﴿ما نفدت كلمات الله﴾: «المعبر بها عن
معلوماته»^(٢)، وهذه التأويلات انحراف عن ظاهر النصوص ومصادمة لدلالاتها.
بل الحق أن كلمات الله هي كلامه وقوله الذي لا نفاذ له؛ فهو سبحانه الأول بلا
ابتداء، والآخر بلا انتهاء، لم يزل ولا يزال متكلمًا بما شاء إذا شاء، لا يُحدّ كلامه
في الماضي ولا في المستقبل، كما هو مذهب السلف وأئمة التفسير والاعتقاد^(٣)،
قال السمعاني: «كلمات الله أي كلام الله وعلمه»، وبهذا التفسير قال الطبري

(١) تفسير الجلالين (ص: ٢١٣).

(٢) السابق (ص: ٥٤٣).

(٣) ينظر: أنوار المهلّالين في التعقبات على الجلالين (ص: ٢٠).



والثعلبي، والبغوي وغيرهم^(١)، وإذا أردت أن ترى جانبًا من الخبط الذي وقع فيه المعتزلة والأشعرية فانظر إلى تفسير هذه الآية عند الرازي^(٢).

«وليس بمخلوق فيّيد»؛ أي لا ينتهي، لأنه لو كان مخلوقًا لكان مصيره الفناء، فالمخلوق يموت ويفنى، فيلزم من ذلك أن يأتي يوم يقال فيه: «مات القرآن، رحمه الله!»

الجهم بن صفوان:

ذكر أهل العلم ان أول من أظهر القول بخلق القرآن كان الجهم بن صفوان الترمذي المقتول سنة ١٢٨ هـ، والجهم ممن كان أصلًا لبدع شتى تقاسمتها فرق متعددة، وقوله بخلق القرآن مبني على قوله بنفي الصفات، بل أنكر أسماء الله التي يجوز أن يتسمى بها المخلوق كالسميع والبصير والكريم، وزعم أن الله في كل مكان، وهذا ما أخذه المعتزلة وبعض المتصوفة، وهو وشيخه الجعد بن درهم أول من عارض النصوص بما سموه عقلا، وإليهما تعود القاعدة التي اعتمد عليها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من تقديم العقل على النقل عند التعارض، وهما أول من أظهر الاحتجاج في التوحيد بالقواعد الفلسفية، والجهم أيضًا أول قائل بالإرجاء، وأن الإيمان مجرد المعرفة، وعليه يكون الكفر مجرد الجهل بالله تعالى! وأنكر رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، وقال بفناء الجنة والنار، وأول من أنكر الأسباب، وتبعه الأشعرية وقال بالجبر المحض، ورغم هذا خرج مع الحارث بن سريج في

(١) ينظر: الطبري ١٥١/٢٠، الثعلبي ٢٤٦/٢١، السمعاني ٢٣٥/٣، البغوي ٢٩٢/٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٢٧٥/١٤.



خروجه على الدولة الأموية، وأعدم بسبب ذلك^(١)، قال ابن المبارك: «إننا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»^(٢).

وقد كان سبب انحرافات الجهم وغيره هو ما حذر الله منه من اتباع المتشابه قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، فضلوا وأضلوا»^(٣)، وقد كان صاحب خصومات وكلام وجدل، وأكثر كلامه كان في العقائد^(٤)، فنلاحظ أن ما من بدعة له إلا وقد أخذت بها طائفة من طوائف البدع.

أهمية هذه المسألة:

قد يستنكر بعضهم تضخيم مسألة خلق القرآن وتشدد أئمة الإسلام فيها كأحمد والبويطي ومحمد بن نصر الخزاعي وغيرهم عشرات بل مئات ممن سجنوا وعذبوا بوضعهم مات في السجن كالبويطي ومحمد بن نصر، وكان يمكنهم ان يغضوا الطرف ومع هذا.

ونقول: هذه الفتنة لم تكن حول مسألة لغوية أو فلسفية هامشية، بل كانت حول أصل من أصول الدين، تتعلق بنصوص صريحة من القرآن والسنة الصحيحة، وهي إثبات صفة الكلام لله سبحانه. فالقرآن المنزل المسموع الذي بلغه جبريل إلى النبي ﷺ هو كلام الله، وهذا ما أنكره المعتزلة بزعمهم أن الله لا

(١) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/٨٦.

(٢) السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل ١/١١١، الشريعة للأجري (ص: ٣٠٥).

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ٩٢).

(٤) ينظر: السابق.



يتكلم، ومن ثم فلا يكون القرآن إلا مخلوقاً، لأنهم رأوا أن إثبات صفة الكلام يستلزم الحدوث، فأنكروا الصفة كلها، ولم يكتفوا بذلك، بل أجبروا المسلمين وعلماءهم على القول ببعيذتهم المخترعة.



الصفات

وكلمات الله وقدره الله ونعته ووصفاته كاملات غير مخلوقات دائمت
أزليات وليست بمحدثات فتيد، ولا كان ربنا ناقصا فيزيد

جلت صفاته عن شبه صفات المخلوقين، وقصرت عنه فطن الواصفين
قريب بالإجابة عند السؤال، بعيد بالتعزز لا يتأل

عال على عرشه بآئن من خلقه موجود وليس بمعدم ولا بمفقود

كلمات الله:

«وكلمات الله وقدره الله ونعته وصفاته كاملات غير مخلوقات» كلمات الله،

على نوعين:

الأول: كلمات كونية قدرية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، وهذه تتضمن الأمر التكويني الذي لا يتخلف.

والثاني: كلمات شرعية دينية، وهي الوحي المنزل، كالأوامر والنواهي التي
تضمنها القرآن، وهذه هي التي يستعاذ بها، كما في قوله ﷺ: «أعوذ بكلمات الله
التامات من شر ما خلق»^(١)، والاستعاذة لا تصح إلا بما هو غير مخلوق، إذ لا
يستعاذ بمخلوق. فدل ذلك على أن كلمات الله صفة له، غير مخلوقة.

وفي نص الموني هنا إثبات لصفة الكلام لله تعالى، وتقدم أن المحلي فسر
قوله تعالى: (ما نفدت كلمات الله) على معلوماته، وتأول المحلي قوله تعالى:

(١) أخرجه مسلم (ص: ٧٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم رضي الله عنها.



(تحتيتهم يم يلقونه سلام) على أن التحية من الله بلسان الملائكة^(١)، وهذا القول ذهب إليه بعض المفسرين كابن أبي زمنين في تفسيره^(٢)، وهذا محتمل لدلالة آيات أخرى على ذلك، ولكن الأصل أن تحمل الآية على ظاهرها وهو أن السلام من الله تعالى دون توسط الملائكة، وهو ما دل عليه قوله تعالى: (سلام قولاً من رب رحيم)، ففي هذا إثبات صفة القول لله سبحانه وهو حجة على نفاة صفة الكلام، وقد أحسن المحلي في هذا الإثبات في هذا الموضوع فقال: «أي يقول لهم سلام عليكم» إلا إذا كان هذا محمولا على ما تقرر في الآية السابقة من أن المراد بلسان الملائكة ولم يصرح به هنا اكتفاء بما تقدم فيكون هذا تأويلاً مخالفاً لظاهر النص.

القدرة:

قوله: «وقدرة الله»، إشارة إلى صفة القدرة، وهي من صفات الله الثابتة، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وبما أن مشيئته نافذة فقدرته كذلك نافذة لا يردّها ولا يعجزها شيء.

ومن الفضول الذي لا طائل تحته ما أورده جلال الدين السيوطي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ حيث قال: «ومن ذلك إثابة الصادق وتعذيب الكاذب، وخص العقل ذاته فليس عليها بقادر»^(٣)، فهذه العبارة لم ترد في كتاب ولا سنة، ولا نقلها أحد من أئمة السلف ولا من تبعهم بإحسان، ثم هي

(١) تفسير الجلالين (ص: ٥٥٦).

(٢) ٤٠٥/٣.

(٣) تفسير الجلالين (ص: ١٦١).



عبارة مجملة لا وجه لإقحامها في هذا الموضوع، فإن قيل: المراد أن الله سبحانه لا يقدر أن يلحق ذاته نقصاً، قلنا: هذا مما لا يدخل أصلاً في عموم قوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ حتى يُحتاج إلى استثنائه أو تخصيصه، لأن القدرة إنما تتعلق بالممكنات، أما المحال الممتنع لذاته فلا تتعلق به القدرة ابتداءً، ولا يدخل في العموم كما تقرر في محله.

والقدرة غير الأمر، خلافاً لما ذهب إليه السيوطي وغيره عند تفسير قوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ حيث حمل الأمر على القدرة، وهذا تأويل فاسد، إذ هو صرفٌ للفظ عن ظاهره، وتعطيل لصفة الأمر الثابتة لله عز وجل. والحق ما عليه جمهور المفسرين وأئمة التفسير كابن جرير الطبري وغيره، وهو مذهب السلف الصالح وهو: إثبات صفة الأمر لله تعالى على ما يليق بجلاله، فالمراد بالأمر هنا كلام الله وحكمه النافذ، لا القدرة؛ إذ القدرة شيء والأمر شيء آخر^(١).

وقوله: «ونعته وصفاته»، النعت هو الصفة فالعطف هنا للتغاير اللفظي، وهو ما يبين خصائص الموصوف، والله سبحانه له الصفات العلى كما قال سبحانه: ﴿ولله المثل الأعلى﴾، أي الوصف الأعلى والأكمل، فكل صفة كمال في المخلوقين لا بد أن يعترئها نقص ويشوبها عيب أما صفات الله سواء الذاتية أو الفعلية، فهي صفات كمال لا يشوبها عيب ولا نقص.

(١) ينظر: أنوار المهلالين في التعقبات على الجلالين (ص: ١٢).



قال: «كاملات غير مخلوقات»، فكل ما أضيف إلى الله من صفات الكمال فليس بمخلوق، لأن المخلوق حادث، والله أزلي أبدي، وصفاته كذلك. فالكلام صفة، والقدرة صفة، والسمع صفة، والعلم صفة، وكلها غير مخلوقة، وفي هذا رد على من يحمل هذه الصفات على المعاني المجازية البعيدة بقرائن سموها عقلية، كحمل النظر إلى وجه الله الكريم يوم القيامة على الانتظار على مذهب المعتزلة أو المعرفة على مذهب الرازي، وتأويل بعض الأشاعرة لصفة الرحمة والغضب بأثرها وهو حصول ما وقع به الرحمة أو العذاب على المخلوق، وهذه جميعا مخلوقات، وكل هذا قالوه طلبا لتنزيه الله عن مشابهة خلقه وكأن هذه الصفات لا تقع إلا على وجه واحد، وهو ما عليه البشر، وهذا من مظاهر العجز والكسل العقلي والتسلط الوسواسي، والذي تلبس بلبوس العقل وهو أقرب إلى السذاجة منه إلى العقل الناقد الذي يدرك سعة وتنوع العالم وتفرد كل نوع حيواني منه بصفات تغير الآخر، وإذا كان هذا في المخلوق فمن باب أولى أن يتميز الخالق بصفات لا تشابه مخلوقاته، وأن كل كمال في المخلوق فالله أحق به ولكن على وجه أتم وأكمل وهذا هو ما يفيد كلام المزني هنا.

«دائمت» أي لا يلحقها زوال ولا انقطاع، «أزليات» أي لم تُسبق بعدم، فهي قائمة بذاته تعالى أزلاً وأبداً. فليس كما يزعم أهل البدع من أن الله لم يكن متصفاً بالكلام أو السمع أو القدرة ثم حدثت له هذه الصفات بعد أن لم تكن؛ فإن هذا قول باطل يناقض أصل التوحيد، لأن الله هو الأول بلا ابتداء، وصفاته كذلك.



«وليس بمحدثات فتُّبِيد»، أي ليست محدثة حتى تفنى أو تزول. فلا يجوز أن يُقال إن الله تكلم في الأزل ثم سكت فلا يتكلم، أو أنه يسمع وقتاً ثم لا يسمع، بل صفاته دائمة باقية لا يلحقها فناء. وقد قال سبحانه: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، وقال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، فدل ذلك على بقاء ذاته وصفاته، وأن الفناء لا يلحقها، بخلاف المخلوقين.

«ولا كان ربنا ناقصاً فيزيد» هذا تنزيه الله تعالى عن كل نقص، وإثبات لكماله الأزلي الأبدي، إذ كل صفة كمال ثابتة له، وكل صفة نقص فهو منزه عنها، ومن زعم أن الله لم يكن متصفاً بصفة الكمال ثم اتصف بها، فقد نسب إليه النقص قبل الاتصاف، وهذا باطل. بل الله هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، وهو الكامل في أسمائه وصفاته وأفعاله.

نفي التشبيه:

«جلّت صفاته عن شبه صفات المخلوقين» يقرر المزني هنا تنزيه الله تعالى عن مماثلة خلقه، ورداً على المشبهة الذين يشبهون صفات الله بصفات خلقه، كمن يزعم أن استواء الله كاستواء المخلوق، أو أن سمعه وبصره كسمع البشر وبصرهم. وهذه الطائفة -أعني المجسمة- وُجدت في زمن السلف، وكان غالبها من غلاة الرافضة^(١)، ثم انتقلوا إلى الاعتزال فنفوا الصفات، ولا تزال آثار التجسيم ظاهرة في بعض رواياتهم المتداولة إلى يومنا هذا.

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ١/٤٤، الفرق بين الفرق (ص: ٤٨).



وقد ردّ الله تعالى عليهم في كتابه بقوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، فنفى المماثلة أولاً، وأثبت السمع والبصر ثانياً، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل. وقال سبحانه: ﴿هل تعلم له سمياً﴾ أي: لا نظير له في أسمائه وصفاته، وقال: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾، أي: لا ندّ له ولا شبيه.

«وقصرت عنه فطن الواصفين» يعني أن صفات الله تعالى لا تدركها العقول، ولا تحيط بها الأفهام، حتى وإن كانت العقول في غاية الذكاء والفتنة. فالله جل جلاله فوق ما يصفه الواصفون، وأعظم من أن تحيط به تصورات المخلوقين، إذ العقول مقيدة بما تدركه الحواس، وهي لا تدرك إلا ما كان في عالم الشهادة، أما عالم الغيب فلا سبيل لها إلى إدراكه إلا بوحى، وإذا كان لا يدرك تحديد عين طارق الباب فكيف يظن العبد بعقله القاصر أن يُحيط بالله وصفاً أو تصوراً؟! وقد قال سبحانه: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾، وقال: ﴿ولا يُحيطون به علماً﴾. ولو تأمل العاقل كيف ضاقت تصورات البشر عن تخيل بعض مخلوقات الله، كالاتصال اللحظي بالصوت والصورة من أقصى الأرض إلى أقصاها، ثم كيف كان يُعدّ ضرباً من الجنون لو قيل به قبل خمسين سنة، لعلم أن عجز العقل عن تصور المخلوق أدعى لعجزه عن تصور الخالق.

قريب الإجابة:

«قريبٌ بالإجابة عند السؤال» الله سبحانه قريب من عباده، يسمع دعاءهم ويجيب سؤالهم، كما قال تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب



دعوة الداع إذا دعان ﴿﴾، وقال: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾، وقال: ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين﴾. فدعاء العبد لربه سبب لحصول رحمته وإجابة مسألته، وهو من أعظم مظاهر قرب الله عز وجل من خلقه، وهو قرب خاص يتضمن الإجابة والعناية، بخلاف القرب العام الذي يشمل إحاطته وعلمه وسلطانه.

العزیز:

«بعيدٌ بالتعزز لا يُنال» أي أن الله تعالى في علوه وعزته منيع الجانب، لا يُنال ولا يُرام، لا يبلغ أحدٌ من خلقه أن يضره أو ينال منه شيئاً، فإن الله سبحانه هو العزيز القوي، القاهر فوق عباده، قال تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾، وفي الحديث القدسي الصحيح: «يا عبادي، إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني»^(١)، فالله جل جلاله مستغنٍ عن خلقه من كل وجه، وهم الفقراء إليه من كل وجه، لا يقدر أحد أن يدفع أمره أو يعارض قدره أو يغالبه في سلطانه، فهو سبحانه بعزته منيع، وبجبروته غالب، وبقهره قاهر لا يُدافع.

العلو:

«عالٍ على عرشه» تقدم ذكر هذه المسألة، وأعادها رحمه الله توكيداً لشدة الحاجة إلى بيانها، ولأنها من المسائل التي اشتد النزاع فيها بين أهل السنة والمبتدعة حتى جعلها بعضهم ميزاناً في المفاصلة العقديّة.

(١) أخرجه مسلم (٢٥٧٧)، من حديث أبي ذرٍّ - رضي الله عنه -.



وقد أنكرت المعتزلة علو الله تعالى، وتبعهم الأشاعرة على ذلك، وتأول بعضهم العلو على علو القهر، وهو قول محجوج بعشرات النصوص التي ترده، وتأكيذاً لعلو الذات قال الدارمي وغيره: «وهو بنفسه على العرش»^(١)، وهو ما يعبر عنه آخرون بعلو الذات، وقد جمع الحارث المحاسبي بين المفردتين فقال: «أبان في هذه الآيات أن ذاته بنفسه فوق عباده لأنه قال {أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض} يعني فوق العرش والعرش على السماء، لأن من كان فوق شيء على السماء فهو في السماء»^(٢)، وهذا لا ينفي علو الله تعالى علو قدر وقهر، لأن العلو صفة مدح، فتثبت وجوهه الثلاثة السابقة لله تعالى كما أفاد هذا قوام السنة الأصفهاني الشافعي (ت: ٥٣٥)^(٣)، وقبلة أبو القاسم الزنجاني (ت: ٤٧١)^(٤).

وزعم المتأولون أن إثبات العلو يفضي إلى التجسيم، فحرفوا نصوص الكتاب والسنة، وردوا ما تواتر منها بدعوى التنزيه، وما هو في حقيقته إلا تعطيل. بل لم يقفوا عند هذا الحد، فرموا من أثبت العلو بالتجسيم ومن ثم الكفر، مع أن هذه العقيدة — أعني إثبات علو الله على خلقه، وكونه فوق سماواته مستويًا على عرشه — هي معتقد السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الهدى أبي حنيفة والشافعي، والبويطي، وأحمد وغيرهم من أئمة الإسلام الذين تبرأوا مما

(١) الرد على الجهمية (ص: ٤٠).

(٢) فهم القرآن (ص: ٣٥٠).

(٣) ينظر: الحجة في بيان المحجة ١١٧/٢.

(٤) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: ٧٥).



خالفها، واشتد نكيرهم على منكرها، وكتب الآثار سواء العقديّة أو التفسيرية مشحونة بالنقول المتواترة عنهم التي لا يجحدها إلا من كان بعيداً عن هذه المصادر، مقتصرًا على ما تملّيه عليه قواعد أرسطو وأفلاطون، ومشركي الإغريق، ومتون المتأخرين.

هذا وقد ذكرت كتب التراجم مناظرة في مسألة العلو بين ابن فورك المتكلم الأشعري (ت: ٤٠٦) ومحمود بن سبكتكين الغزنوي (ت: ٤٢١) السلطان المعروف، وقد كان حنفي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وكان سلفي العقيدة ما هو شأن أتباع الشافعي صدقًا، وأنه دخل عليه ابن فورك وقال: لا يجوز أن يوصف الله بالفوقية، لأنه يلزمك أن تصفه بالتحتية، لأن من جاز أن يكون له فوق، جاز أن يكون له تحت، فقال السلطان: ليس أنا وصفته حتى تُلزمني. هو وصف نفسه، فبهت ابن فورك^(١).

بائن من خلقه:

«بائن من خلقه» هذه العبارة من الألفاظ المتواترة في كلام أئمة السلف، وقد درج أهل العلم على هذا التعبير لما ظهرت فرق الحلولية والاتحادية والجهمية، ممن قال إن الله في كل مكان، أو أن الله هو الوجود عينه، فجاء قولهم: «بائن من خلقه» بيانًا لحقيقة العلو والفوقية والاستواء، وتنزيهاً لله عز وجل أن يمازج خلقه أو أن يحلّ فيهم.

(١) تاريخ الإسلام ٣٧٢/٩.



وقد اعترض بعض الأشاعرة على قولنا: مستوى بذاته وبائن من خلقه، ظنا منه أن هذا من مخترعات المتأخرين من علماء أهل السنة ونقول ردًّا عليهم:

أولاً: هذه العبارات ليست من ابتداع المتأخرين، بل هي مأخوذة من أئمة السلف الذين تزعمون الانتساب إليهم، فهذا الإمام المزني يقول هذه العبارة وهو سلف الشافعية بل إن الشافعي نفسه قرر هذا فقال كما في المناقب للبيهقي: «فهو على العرش كما أخبر بلا كيف، بائن من خلقه غير مماس من خلقه»^(١)، وقبله قال ابن المبارك: «هو على عرشه بائن من خلقه بحد»^(٢)، ويعني بالحد هنا نفي المخالطة والحلول والاتحاد، وهو ذات المعنى الذي أراده الشافعي بنفي المماسية.

وأخرج الدارمي والبيهقي بإسناد صحيح عن ابن المبارك أنه قيل لابن المبارك: «كيف نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق السماء السابعة على العرش، بائن من خلقه»^(٣)، ومثلها قول ابن أبي زيد القيرواني المالكي وغيره من أهل العلم: «وأنه فوق عرشه المجيد بذاته»^(٤).

ثانياً: هذه العبارة من باب الإخبار عن الله، وهو باب أوسع من باب أسمائه وصفاته، فما صحَّ معناه ولم يتضمَّن باطلاً، ولم يخالف ظاهر النصوص، جاز

(١) مناقب الشافعي ٣٩٨/١.

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في "السنة" ١٥٦ / ١.

(٣) الرد عليا لجهمية (ص: ٤٧)، البيهقي في الأسماء والصفات ٣٣٦/٢.

(٤) الرسالة: (ص: ٥).



الإخبار به عن الله، وإن لم يكن لفظه وارداً في النصوص، ولهذا جوّز السلف أن يخبر عن الله بأنه: «قديم»، «موجود»، «غير حال في خلقه»، «بذاته»، «بائن من خلقه»، لأن معانيها كلها ترجع إلى حقائق واردة في الكتاب والسنة، وليست زيادة على ما أثبتته النص، بل توكيد له ودفع لما يتوهم من باطل.

فقولهم: «استوى على العرش بذاته» ليس فيه إلا تقرير ما دلّت عليه الآية: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فذكر «ذاته» لرفع توهم المجاز أو المجازفة بالتأويل، وقولهم: «بائن من خلقه» تقريرٌ للعلو، ونفيٌ لمخالطة الخلق، وهو المعنى المفهوم من قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾، ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾، ﴿أأنتم من في السماء﴾.

بل قد ثبت عن هشام بن عبيد الله الرازي — وكان من قضاة أهل السنة — أنه أمسك بجهمي أعلن توبته، فأراد أن يختبر صدقه، فقال له: «أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟»، فقال الجهمي: «لا أدري ما بائن من خلقه»، فقال هشام: «ردّوه، فإنه لم يتب»^(١)، وهذا يدل على أن اللفظ جزء من معيار التمييز بين أهل السنة وغيرهم، لا لأنه لفظ مجرد، بل لأن مدلوله العقدي ظاهر، ورفضه ليس رفضاً للفظ، بل رفض لما دلّ عليه.

ثم تعجب من استنكار بعضهم لكلمة: (بذاته) لأنها لم ترد عن السلف كما يزعم، ولا يستنكر قولهم: إن الله لا موجود ولا معدوم ولا داخل العالم ولا

(١) ينظر: بيان تليس الجهمية ١/١٩٦، العلو (ص:ص: ١٦٩).



خارجة ولا متصل ولا منفصل ولا يقال فيه أين... إلى آخر صور النفي الذي لا ينطبق إلا على المعدوم، ويناكف نصوص الكتاب والسنة وكلام السلف.

صفة الوجود:

«موجود، ليس بمعدوم ولا مفقود» هذا تقرير لحقيقة الوجود الإلهي على ما يليق بجلال الله، وفي رد على من ينفي عن الله صفة الوجود والعدم، فيقول لا موجود ولا معدوم، وهذا وصف للمتنع، فالشيء لا يكون إلا موجوداً، أو معدوماً، والإقرار بوجوده سبحانه لا يعني مشابهة وجوده لوجود المخلوقات كما نوهمه النفاة هؤلاء، إذ له سبحانه وجود يليق بكماله، ولوضوح هذا لم ينكر المعتزلة والأشاعرة هذا الوصف، ويلزمهم بناء على ذلك الإقرار بالصفات، لأن الكلام فيها كالكلام في الذات، فكما أثبتنا لله وجوداً بلا كيفية فكذلك نثبت لله تعالى صفات بلا كيفية.

وفي كلام المزني ردّ صريح على من زعم أن الله سبحانه «لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا فوق ولا تحت»، كما تقوله طوائف من المتكلمين، وعلى رأسهم الأشاعرة المتأخرون. فهذه العبارات المتناقضة، التي ظاهرها التنزيه، لا تنتهي إلا إلى محض العدم. فإن كل شيء موجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجاً عنه، متصلاً أو منفصلاً، فإذا نفيت عنه كل هذه الجهات، فإنما تصف العدم، لا شيئاً قائماً بنفسه.



ولهذا يحكى أن السلطان ابن سبكتكين سمع ابن فورك وهو يقرر هذه العقيدة قال له: ميز لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم؟!^(١) وقال بعض العقلاء حين سمع هذه العبارات من أحد الأشاعرة: «هؤلاء قوم أضاعوا ربهم!»، وقديماً قال بعض أهل العلم: المعطل يعبد عدما والممثل يعبد صنماً^(٢).

وهذا بحق نتيجة طبيعية لمن التزم اللوازم الباطلة، والأصل أن يرعوي المرء حين يدرك أن قوله يوصله إلى هذا النوع من النتائج، وأن ما زعمه عقلا كان محض جهل وتهريج، إذ الحق لا يثمر إلا حقا، فإذا كانت القواعد التي سموها عقلية هي أمارات على الطريق الحق ثم انتهت بهم إلى هوة سحيفة كشف هذا عن خطأ هذه الأمارات، وضلال تلك القواعد، والعاقل من ارعوى ورجع وأعرض عن هذه الطريق الشاقة وبحث عن غيرها لا أن يلقي بنفسه في تلكم الهوة بحجة أنها ما تقتضيه تلكم الأمارات، إن هذا التسليم والتصديق كان حريا بهم أن يخلصوا به الوحي، وأن هذه الثقة العمياء بقواعد ساذجة كان الأولى أن يولوها النص، ويمموا وجوههم تلقاءه، ويقتفوا الأثر، ويدركوا أنهم أعجز من أن يحيطوا بالغيب، أو أن يتصوروا الله على حقيقته التي هو عليها، والنجاة في مثل هذه المسائل هو التسليم، وقديما قال الزهري: «الاعتصام بالسنة نجاة»^(٣).

(١) ينظر: درء التعارض ٦/٢٣٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/١٩٦.

(٣) مسند الدارمي (ص: ٩٧).

الأجال

«والخلقُ ميتون بآجالهم عند نفاذ أرزاقهم وانقطاع آثارهم»

في هذا ردّ على طائفة من المعتزلة زعموا أن بعض الخلق قد يموت بغير أجله، فقالوا: إن المقتول - سواء بالسيف أو بالسُّم أو غيره - لم يمت بأجله الذي قدره الله له، بل مات قبل أجله. وقالوا: إن الله قدر لكل إنسان أجلاً طبعياً، فإن مات مقتولاً فقد وقع ذلك قبل وقته^(١)!

وهذا قول باطل يُنكر صراحةً ما دلت عليه النصوص المحكمة، من أن كل ميت يموت بأجله الذي كُتب له في اللوح المحفوظ، سواء مات حتف أنفه أو قتلاً أو هدم عليه جدار أو مات غرقاً أو حرقاً أو غير ذلك، قال الله تعالى: ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾، وقال أيضاً: ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً﴾، فدلّ على أن كل موت، لا يكون إلا بقدر الله وفي الوقت الذي قدره الله، لا يتقدم ولا يتأخر.

فمن زعم أن المقتول مات قبل أجله، فقد طعن في تمام علم الله وإحاطته، وكأن الحوادث تجري خارجة عن علمه وقدره! ولهذا قال أهل السنة: المقتول قُتل بأجله، لأن الله قدر أن يموت بهذه الصورة، وفي هذا الوقت، وعلى هذه الحال.

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ٢٥٦/١.



ولعل هذا المسألة بقيت من آثار القدرية الأوائل، الذين نفوا القدر بالكلية، وقالوا إن الأمر أنف، وأن الله لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه، وهذا التععيد الكبير يتفرع عنه هذه المسألة، وهي أن الله وضع أجلا للمخلوق دون علم بما إذا كان سينخرم أو ينقطع بسبب آخر، وهم وإن لم يصرحوا بهذا فإن ما ذهبوا إليه يصح تفريعه على تلك القاعدة الجهولة!

وقوله: «عند نفاذ أرزاقهم وانقطاع آثارهم» إشارة إلى كمال التقدير، فإن الموت لا ينزل بالمرء حتى ينتهي الرزق المقدر له، وتنقطع آثاره من الدنيا. وقد ورد عن النبي ﷺ: «إن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها»^(١).

(١) أخرجه ابن ماجه (٢١٤٤)، وصححه ابن حبان (٣٢٣٩).



ضغطة القبر وسؤال الملكين

«ثم هم بعد الضغطة في القبور مساءلون»

ضغطة القبر:

هذا بيان لما يكون بعد الموت من أهوال البرزخ، إذ أول ما يلقاه الميت في قبره: ضغطة القبر، وقد وردت فيها أحاديث صحيحة، منها حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال في شأن سعد بن معاذ لما مات: «لقد ضم ضمة ثم فرج عنه»^(١)، وفي رواية: «إن للقبر ضغطة، لو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ»^(٢).

وهي ليست من عذاب القبر - كما رجّحه بعض أهل العلم - بل هي من طبيعة القبر وتغير الحال بالانتقال من الدنيا إلى البرزخ، فهي «أمر يجده المؤمن كما يجد ألم فقد ولده وحميمه في الدنيا»^(٣)، ولهذا تقع على كل من دُفن، مؤمناً كان أو كافراً، صغيراً أو كبيراً لكنها تختلف في شدتها ومدة بقائها.

السؤال في القبر:

ثم بعد الضغطة، يأتي سؤال الملكين، وهو مما ثبتت به النصوص في أحاديث متواترة المعنى، أن الميت إذا دُفن وانصرف عنه الناس، أتاه ملكان، فيُجلسانه ويُسأل: من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟ فإن كان مؤمناً ثبته الله وألهمه

(١) أخرجه النسائي (١٩٤٢).

(٢) صححه ابن حبان (٣١١٢).

(٣) سير أعلام النبلاء ١/٢٩٠.



الجواب الصحيح، فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ. وإن كان كافرًا أو منافقًا، تلعثم وقال: آه آه لا أدري^(١).

وقد دلّ على هذا قول الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ، وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾.

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٥٣).



البعث

وَبَعْدَ الْبَلَىٰ مَنْشُورُونَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَحْشُورُونَ وَلَدَىٰ الْعَرْشِ عَلَيْهِ
مَحَاسِبُونَ بِحَضْرَةِ الْمَوَازِينِ وَنَشْرَ صَحْفِ الدَّوَاوِينِ أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ فِي يَوْمٍ
كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ لَوْ كَانَ غَيْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْحَاكِمَ بَيْنَ خَلْقِهِ لَكُنْهَ اللَّهُ
يَلِي الْحُكْمَ بَيْنَهُمْ بَعْدَ لَهِّ مِقْدَارِ الْقَائِلَةِ فِي الدُّنْيَا وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ كَمَا بَدَأَهُ
لَهُمْ مِنْ شِقَاوَةٍ وَسَعَادَةٍ يَوْمَئِذٍ يَعُودُونَ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ.

النشور:

«وبعد البلى منشورون» فيه تقرير لركن الإيمان باليوم الآخر، وأن الله تعالى
يحيي الخلق بعد أن تبلى أجسادهم وتحلل، فيعيدهم كما بدأهم أول مرة، ولا
يعجزه شيء، كما قال سبحانه: ﴿ثم أماته فأقبره، ثم إذا شاء أنشره﴾، وقال: ﴿ثم
بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾.

فإذا شاء الله قيام الساعة، أمر إسرافيل بالنفخ في الصور، فذكت الأرض،
وتشقت القبور، فخرج منها الأموات أحياء يمشون، قال تعالى: ﴿ونفخ في
الصور فإذا هم من الأجدات إلى ربهم ينسلون﴾.

«ويوم القيامة إلى ربهم محشورون» أي يُجمعون للحساب والجزاء، في
أرضٍ بيضاء مستوية، كما قال سبحانه: ﴿وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً﴾،
أي لم يترك منهم أحد، لا صغير ولا كبير، لا ملك ولا مملوك، بل الكل يُبعث
ويحشر للحساب، كما قال تعالى: ﴿قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى
ميقات يوم معلوم﴾.



وقد ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أن الناس يُحشرون يوم القيامة حفاةً عُراةً غُرلاً - أي غير مختونين - كما خُلِقوا أول مرة، فقالت عائشة رضي الله عنها: الرجال والنساء جميعاً يا رسول الله ينظر بعضهم إلى بعض؟ قال: «يا عائشة، الأمر أشد من أن يهمهم ذلك»^(١).

وفي ذلك إثبات للبعث، والحشر، والمحاسبة، وكلها من أصول الإيمان التي أجمع عليها أهل السنة، وخالف فيها المكذبون من الدهرية وغلاة الفلاسفة والباطنية، ورد الله عليهم رداً عقلياً، وبين أن بعث الأجساد بعد الفناء ليس ممتنعاً على من خلقها أول مرة، ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين﴾.

ولا يقتصر الحشر على الإنس والجن بل يعم الحيوانات أيضاً، ودليل هذا قوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ)، وما ثبت في مسلم من حديث أبي هريرة: «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»^(٢).

العرض:

«ولدى العرض عليه محاسبون» أي يُعرض الخلق على ربهم يوم القيامة، ويُسألون عن أعمالهم، فيحاسبهم عليها عدلاً وفضلاً، كما قال تعالى: ﴿فوربك

(١) أخرجه البخاري (٦٥٢٧)، ومسلم (٢٨٥٩).

(٢) تخريج



لنساءلهم أجمعين، عما كانوا يعملون ﴿﴾. وهذا العرض عامٌ للخلق جميعاً، لا يخفى منهم على الله خافية، كما قال سبحانه: ﴿ويومئذ تُعرضون لا تخفى منكم خافية﴾، ويقع ذلك في يوم عظيم، مقداره خمسون ألف سنة مما تعدون، قال تعالى: ﴿في يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة﴾.

الميزان:

«بحضرة الموازين» أي يُحاسبون والميزان منصوب، تُوزن به الأعمال يوم القيامة، وهو ميزان حقيقي لا نعلم كيفيته، ولا يلزم أن يكون كميزان الدنيا، فإن أحوال الآخرة تخالف أحوال الدنيا في سننها وقوانينها، والله على كل شيء قدير. وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً، وإن كان مثقال حبة من خردلٍ أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾، وهذا يدل على دقة الوزن، وأن الميزان يزن الأعمال، والكتب، بل والعاملين أيضاً، كما ورد في الصحيح: إنه ليأتي الرجل السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة^(١)، وقال ﷺ عن عبد الله بن مسعود: لهما - أي ساقاه - أثقل في الميزان من أحد^(٢).

نشر الصحف:

«ونشر الصحف الدواوين» أي تُنشر الصحف التي كُتبت فيها أعمال العباد، وقد أحصاها الله وكتبها الحفظة الكرام، فإذا كان يوم القيامة تطايرت هذه

(١) أخرجه البخاري (٤٧٢٩)، ومسلم (٢٧٨٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد (٩٢٠)، وصححه ابن حبان (٧٠٦٩)، والضياء في المختارة (٨٠٨).



الصحف، وأُعطى كل امرئ كتابه الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فمنهم من يأخذ كتابه بيمينه، وهم السعداء، ومنهم من يأخذه بشماله، وهم الأشقياء، وقيل: يأخذه بشماله من وراء ظهره، وقيل: يأخذه بشماله وراء ظهره^(١)، ولا منافاة بين القولين، فالمؤدى واحد. ويطلع كل واحد على ما قدم وأخر، كما قال تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمَجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وقال: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ﴾، فالله لا ينسى، والعبد ينسى، ولكن ما نسيه العبد محفوظ عليه في كتاب لا يغادر شيئاً.

«في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة لو كان غير الله عز وجل الحاكم بين خلقه» يعني أن شدة ذلك اليوم وطول مواقف الحساب والموقف تقتضي زمناً مديداً لو تولى غيرُ الله الفصلَ بين العباد، لكنه سبحانه هو الحكم العدل، يقضي بينهم بحكمه، في يومٍ مقداره خمسون ألف سنة، ولكنه مع هذا أسرع الحاسبين، فلا يشغله حساب أحد عن آخر، ولا يخفى عليه شيء.

«لكنه الله يلي الحكم بينهم بعدله، بمقدار القائلة في الدنيا، وهو أسرع الحاسبين» أي أن الله تعالى مع كمال عدله وطول اليوم، فإنه يحكم بين الخلق في وقت وجيز على بعض عبادته، فلا يشعرون بطول ذلك اليوم كما يشعر به غيرهم، بل يُقَرَّب عليهم الزمان، فيكون مقدار الموقف عليهم كقدر القائلة،

(١) يُنظر: تفسير الطبري ٢٤ / ٣١٥، تفسير السمعاني ٦ / ١٨٩، العقيدة الواسطية (ص: ٩٨)، مجموع الفتاوى ٣ / ١٤٦.



وهي النومة القصيرة في منتصف النهار، وفي المسند من حديث أبي سعيد مرفوعاً: «والذي نفسي بيده، إنه ليخفف على المؤمن، حتى يكون أخف عليه من صلاة مكتوبة يصلّيها في الدنيا»^(١)، وصح من حديث أبي هريرة أن ذلك اليوم يهون على المؤمن حتى يكون كتدلى الشمس للغروب إلى أن تغرب^(٢).

«كما بدأه لهم من شقاوة وسعادة يومئذٍ يعودون، فريق في الجنة وفريق في

السعير»

أي: كما قدر الله تعالى عليهم الشقاوة والسعادة في الابتداء، فإنهم يعودون يوم القيامة إلى ما كُتِب لهم، فيصير الشقي إلى الشقاوة، ويصير السعيد إلى السعادة. فكما أن الله تعالى جعل منهم شقيّاً وسعيداً في الدنيا، فكذلك يكون منهم في الآخرة شقي وسعيد، على ما جرى به علمه وسبق به حكمه، قال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ، فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾.

(١) أخرجه أحمد (١١٧١٧)، وصححه ابن حبان (٧٣٣٤).

(٢) أخرجه ابن حبان / التقاسيم والأنواع (٥٠٧٣).



الجنة والنار

وأهل الجنة يَوْمَئِذٍ فِي الجنة يتنعمون وبصنوف اللذات يتلذذون وبأفضل الكرامات يحبرون، فهم حِينئِذٍ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْظُرُونَ لَا يَمَارُونَ فِي النَّظَرِ إِلَيْهِ وَلَا يَشْكُونَ فوجوههم بكرامته ناضرة وأعينهم بفضلِهِ إِلَيْهِ ناضرة فِي نعيم دائم مُقيم و {لا يمسهم فِيهَا نصب وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ}

أكلها دائم وظلها تِلْكَ عُقْبَى الَّذِي اتَّقُوا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ وَأهل الجحْد {عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لِمَحْجُوبُونَ} وَفِي النَّارِ يَسْجُرُونَ {لبس ما قدمت لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ} و {لا يَقْضَى عَلَيْهِمْ فِيموتوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كل كفور} الآية خلا من شاء الله من الْمُؤَحِّدِينَ إِخْرَاجَهُمْ مِنْهَا.

الجنة:

«وأهل الجنة يَوْمَئِذٍ فِي الجنة يتنعمون، وبصنوف اللذات يتلذذون، وبأفضل الكرامات يُحبرون» هذا وصف لحال أهل الجنة، وقد جاءت الآيات الكثيرة مبينة لنعيمهم، كما قال تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾، وقال: ﴿ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم تُحبرون يُطاف عليهم بصحافٍ من ذهب وأكواب، وفيها ما تشتهيهِ الأنفس وتلذُّ الأعين، وأنتم فيها خالدون﴾. وهذا النعيم دائم لا ينقطع، كما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة



رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من يدخل الجنة ينعم، لا يبأس، لا تبلى ثيابه، ولا يفنى شبابه»^(١).

الرؤية:

«فهم حينئذ إلى ربهم ينظرون لا يمارون في النظر اليه ولا يشكون» هذا هو معنى حديث أبي هريرة أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون - أي تشكون - في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا لا يا رسول الله قال: فهل تمارون في الشمس ليس دونه سحاب؟ قالوا لا، قال: فإنكم ترونه كذلك^(٢)، وثبت أيضا من حديث جرير بن عبد الله، قال: كنا عند النبي ﷺ -، فنظر إلى القمر ليلة - يعني: البدر - فقال: «إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، هذا حديث صحيح صريح وهو في الصحيحين^(٣)، أي أنه في أعلى مراتب الصحة.

وقال سبحانه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، أي: مشرقة من النضارة والبهاء، ناظرة إلى وجه ربها عز وجل، وتقديم الجار والمجرور لإفادة الاختصاص أي تنظر إلى ربها خاصة.

(١) أخرجه مسلم (١٨١).

(٢) أخرجه البخاري (٨٠٦)،

(٣) أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣).



ولذّة النظر إلى وجه الله الكريم هي أعظم لذات الجنة على الإطلاق، وأعلى ما يناله أهل الجنة من النعيم، قال سبحانه: «للذين احسنوا الحسنى وزياد» وقد فسر النبي ﷺ الزيادة هنا بأنها النظر إلى الله تعالى^(١).

واحتج مالك والشافعي وغيرهما بكفهوم قوله تعالى: (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)، وقالوا: لما حجب الله عن رؤيته الكافرين دل على أن المؤمنين يرونه^(٢)، إذ لو كان المؤمنون محجوبين أيضًا لما كان لو صف المشركين بذلك معنى^(٣).

وقالت المعتزلة: إن الله عز وجل لا يرى، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وحملوا قوله تعالى: (إلى ربها ناظرة)^(٤)، وهذا صحيح لو لم يتعد الفعل: نظر بـ (إلى)، لأنه والحالة هذه يمعنى الرؤية البصرية بخلاف إذ لم يتعد كقوله تعالى: (انظرونا نقتبس) أي انتظرونا، أو عدي بـ: (في) فمعناه التفكير والاعتبار كقوله تعالى: (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) فالمراد الإحاطة، أو بقوله تعالى: (لن تراني)، فالمراد في لدنيا، و(لن) لا تفيد التأييد كما زعم الزمخشري نصره لمذهبه، وبهذا يتبين أن الرؤية المنفي في الموضوعين غير المثبتة في نصوص الإثبات، والأصل العمل بالأدلة جميعا، وقد ذم سبحانه أهل

(١) أخرجه مسلم (١٨١).

(٢) ينظر: اللالكائي ٣٤٦٨، الاعتقاد للبيهقي (ص: ١٣١).

(٣) ينظر: الانتصار لابن أبي الخير ٦٤١/٢.

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة (ص: ٢٣٢).



الكتاب على إيمانهم ببعض الكتاب وكفرهم ببعض، (أَفْتَوْا مَن يَبْعُضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ)، وقال سبحانه: (الذين جعلوا القرآن عضين) قال ابن عباس هم اليهود والنصارى يؤمنون ببعض القرآن ويكفرون ببعض^(١)، وهذا أحد الأوجه في تفسير هذه الآية.

وقد ذهب بعض الأشعرية إلى نحو هذا القول، فزعموا أن المقصود بالرؤية هو: «نوع إدراك هو كمالٌ ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل»^(٢)، أي أنهم فسروا النظر بالمعرفة، وأنكروا أن يرى المؤمنون الله يوم القيامة، وهذا يتوافق مع أصل المذهب لأن جمهورهم قالوا: إن المؤمنين يرون الله ولكن لا في جهة، وهذا كلام لا يعقل، أو يكون مؤداه حمل الرؤية على المعرفة ولكن بأسلوب موارب، وهو محاولة فاشلة للجمع بين ما تواتر في السنة وإنكارهم علو الله عز وجل وصفاته لزعمهم أن إثبات الصفات تجسيم، وأن رؤية الله عز وجل في جهة العلو يتعارض وتنزيه الله عز وجل، ولذا كان ما ذهب إليه الرازي هو الأوفق بأصول المذهب الأشعري لكون لكون الأشعرية اعتقدوا أصول المعتزلة ثم رأوا ما تواتر في السنة حاولوا الجع بين الأمرين، وهيئات!

«فوجههم بكرامته ناضرة» أي: حسنة مشرقة، فنضارتهم تلك وما نالوه من الكرامة إنما هو بفضل الله لا بمجرد أعمالهم، ولهذا جاء في الحديث: «لن

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٧/١٤٢.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ٤٥).



يدخل أحدُ الجنة بعمله»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته»^(١)، فالجنة لا تُنال إلا برحمة الله وفضله.

«وأعينهم بفضله إليه ناظرة» في هذه الآية ردُّ بين علي الرازي ومن وافقه ممن زعموا أن المراد بالنظر هنا المعرفة لا الرؤية، وهو تأويل باطل، ويدلُّ على عمق التأثير الاعتزالي في الفكر الأشعري. فالرازي - مع جلالته قدره في الأصول، وسعة علمه، ومكانته بين المتكلمين - لم يكن مصيباً في هذا الباب العقدي وأبوابٍ أخرى، إذ دخلت عليه الفلسفة وعلوم الأوائل، فاختلط عنده مسلك النظر العقلي بمسلك الإيمان النصي. ومن هنا وجب التنبيه على أن مكانته العلمية لا تبرر التسليم لأقواله في العقائد التي خالفت طريق السلف وأصول الشافعي نفسه، والأصل أن يُوزَن الرجال بالحق، لا العكس، والعجب ممن يضيق صدره ببيان هذه الانحرافات العقدية، ويعدُّ كشفها طعنًا في الرازي أو غيره، مع أن الإنصاف يقتضي أن يُوجَّه نقده لمن خالف أصول إمامه وتلميذ إمامه، واتخذ من طرائق المتكلمين وفلسفة الأوائل مصدرًا معرفيًا مباينًا للوحي الذي عليه أهل السنة.

نعيم الجنة:

«في نعيم دائم مقيم» النصوص الدالة على أبدية نعيم الجنة كثيرة ومحكمة منها، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا • خَلِيدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٧ -

(١) أخرجه البخاري (٦٤٦٣)، ومسلم (٢٨١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.



١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾.

وذهب بعضهم إلى أن نعيم الجنة ليس أبدياً، واحتج بقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ۚ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوزٍ﴾ [هود: ١٠٨]، ويجاب عن هذا من وجهين:

الأول: أن الاستثناء لفظي جرى على عادة العرب، والمعنى: «إلا ما شاء الله أن لا يخلدوا»، وقد شاء الله خلودهم، فاتتفى حكم الاستثناء.

الثاني: الاستثناء منقطع، والمعنى: «خالدين فيها مدة دوام السماوات والأرض، لكن مشيئة الله فوق كل شيء، وعطاؤه غير مقطوع»، فذكر الاستثناء لبيان القدرة الإلهية المطلقة، لا لبيان أنه سيقطع عنهم النعيم.

ويؤيد ما تقدم أن الآية ختمت ببيان أن العطاء غير مجذوذ أي غير مقطوع، والقاعدة عند أهل العلم حمل المتشابه على المحكم، ولذا فإن الأصل حمل هذه الآية المحتملة على الآيات المحكمة الكثيرة والتي منها ما تقدم الدالة على خلود أهل الجنة، ولكن مشكلة أهل الأهواء مخالفة هذا الأصل، فيجعلون المتشابه هو الأصل، ثم يفهمونه بأحد وجهيه أو أحد معنييه المحتملين، ويعرضون عن الاحتمال الآخر الذي تؤيده المحكمات التي لا تحتل إلا معنى واحداً.

﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ﴾ أي تعب ومشقة ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ أي أنهم خالدون في الجنة.



«أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» أي وظلها دائم «تلك» الجنة «عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا ۗ وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ» [الرعد: ٣٥].

عذاب الجحيم:

«وأهل الجحدم»، هؤلاء هم الصنف الآخر، وهم أهل الكفر والنفاق، قال تعالى: «عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون». قال الشافعي: لما حجب الله قومًا بسخطه، دل ذلك على أن آخرين يرونه برضاه^(١)، وعبر المصنف كغيره عن الكفار بأهل الجحدم مع أن الكفر قد يكون بغيره لغلبة هذا الضرب من الكفر سواء في العهد النبوي أم بعده، وإلا فالمتقرر في الفقه أن الكفر يكون بالجحدم والشك والاستكبار والإباء كما وقع لإبليس، ولا يقتصر على القلب بل يشمل اللسان أيضا كسب الخالق أو نبيه، وقد يكون بالفعل كدوس المصحف.

إثبات صفات الغضب والرضا:

«وفي النار يُسَجَّرُونَ»، أي يُحرقون، «لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون»، في هذه الآية إثبات صفة السخط لله تعالى، وقد وردت نصوص أخرى بإثبات هذه الصفة وما يقاربا كالغضب والكره، وعدم الرضا كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٢٨] وقوله: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١]، وقوله: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أَنْ بَعَثَهُمْ فَتَبِطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ

(١) أخرجه البيهقي في الاعتقاد (ص: ١٣١)، والثعلبي في تفسيره ٥٦/٢٩.



لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا ۖ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴿الزمر: ٧﴾، وبما أنه يغضب ويسخط سبحانه فهو يحب ويرضى، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

وقد تناول أبو الحسن الأشعري صفة الغضب ونحوها على إرادة العقاب وتناول المحبة على إرادة الثواب، وتبعه الباقلاني والجويني والإيجي^(١)، فأرجعوا هذه الصفات إلى صفة الإرادة، بحجة أن الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، وأن الحب والرحمة ميل القلب، وهذا قد يكون صحيحا بالنسبة للمخلوق، ولكن من المسلم أن اختلاف الذات يلزم منه اختلاف معاني الصفات، فكما أن الله بخلاف كل تصور بشري فلا ريب أن صفاته وإن تشابهت لفظا مع المخلوق إلا أنها مغايرة لصفاته، وبما أنهم يثبتون لله وجودا وسمعا وبصرا يليق بجلاله فيلزمهم إثبات بقية الصفات وإلا كان تحكما لأن السمع والبصر مما يتصف به المخلوق، والقول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، فكما أثبتوا لله عز وجل إرادة تليق به فيلزمهم أن يثبتوا لله عز وجل غضبا ورضا ومحبة واستواء يليق به سبحانه أيضا.

ومن الأشاعرة من تناول هذه الصفات بالمخلوقات، فتناول الغضب بالعقوبة نفسها وليس بالإرادة، وتناول الرحمة بالنعمة نفسها وليس بإرادة إيصالها، وهذا يبطله تفريق القرآن بين الغضب والعقوبة فقال سبحانه: (فَجَزَاوُهُ

(١) ينظر: المجرد لابن فورك (ص: ٤٥)، الإنصاف (٢٤ - ٣٩)، الإرشاد للجويني (ص: ١٣٨)، المواقف (ص: ١٥٧).



جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (٩٣)، وفي المسند حديث: «أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه»^{(١)(٢)} علماً أن ما ذكره في تفسير الغضب والحب عضويًا مبني على معارفهم القديمة والذي تبين حديثًا بطلانه لكن على التسليم بالتفسير عضوي لهذين السلوكين فلا يلزم من ذلك أن يكون هو معنى هاتين الصفتين بالنسبة لله تعالى.

وأما المعتزلة وهم أساتذة الأشاعرة فطردوا القاعدة، فنفوا جميع الصفات تبعًا للأصل السابق، وهو تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته، وقد يعذر هؤلاء بسبب البدائية التي عاشوا فيها، ويقيني لو عاشوا هذا العصر لأدركوا أن ثمة صورًا كثيرة للسمع والبصر تخالف ما عليه الإنسان، رغم أن بعضها من صنعه، ولأدركوا بسبب تقدم الكشوف العلمية وجود كائنات بحرية بل وبرية تسمع وتبصر بطرق مغايرة لما عليه البشر وجل الحيوانات، فإذا كان هذا في المخلوق فكيف بالخالق سبحانه، ومع هذا يلزمون بإثبات الصفات نظير إثباتهم صفة الوجود لله، لأن هذه الصفة مما يتصف به المخلوق، والأصل أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر كما تقدم.

خلود أهل النار:

«والذين كفروا لهم نار جهنم لا يُقضى عليهم فيموتوا ولا يُخفف عنهم من عذابها»، فهم لا يموتون فيستريحون، ولا يُخفف عنهم شيء من العذاب، بل هم في عذاب دائم متصل. «كذلك نجزي كل كفور» أي أن الخلود في نار جهنم

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٢٨)، وأحمد (٢٣٨٣٩)، وصححه الحاكم (٢٠١٠).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٦/٢٦١.



للكافرين بشتى أصنافهم، وهذا مما لا نزاع فيه بين المسلمين، ولا يصح فيه خلاف لأحد إلا ما حكى عن الشيخ ابن تيمية، وأنه قال بفناء النار، وحكى آثار عن أبي هريرة وغيره، وهذا كله لا يثبت.

نعم ذهب فئات من المتصوفة الغالية إلى هذا القول تفرعاً على قولهم بتصحيح الأديان، والقول بالحلول، وأن ما ثمة إلا الله، فكل من يعبد شيئاً هو في الحقيقة يعبد الله تعالى، وبعضهم قد يحتج بقوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ (١٠٧))، ووجه الدلالة تعليق البقاء في النار بمدة بقاء السماوات والأرض، واستثنى من ذلك ما شاء الله، وتقدم نظير هذا في أهل الجنة، والجواب عن هذا الاستدلال.

خروج الموحدين من النار:

«خلا من شاء الله من الموحدين إخراجهم منها»، وهؤلاء هم المسلمون الذين ارتكبوا الكبائر، وهم تحت المشيئة: إن شاء عفا عنهم، وإن شاء عذبهم. فمن عذب منهم لا يُخلد في النار، بل يدخلها بقدر معاصيه أو ما شاء الله ثم يخرج منها، والدليل على أنه تحت المشيئة قوله تعالى: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء».

ومن الأدلة على خروجهم من النار ما ثبت في السنة، من حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ أنه قال: «يخرج قومٌ من النار بشفاعة



محمد ﷺ فيدخلون الجنة، يسمّون الجهنميين»^(١)، وثبت في مسلم أن النبي ﷺ قال: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناسًا أصابتهم النار بذنوبهم — أو قال: بخطاياهم — فأماتهم إماتةً، حتى إذا كانوا فحمًا، أُذن بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائر، فبُتوا على أنهار الجنة...»^(٢).

وثبت في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه «قال النبي ﷺ: يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة...»^(٣)، والأدلة على هذا الأصل متواترة.

(١) أخرجه البخاري (٦٥٦٦) من حديث عمران بن حصين، ومسلم (١٩١/٣٢٠) من

حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (١٦٥/٣٠٦) من حديث أبي سعيد.

(٣) أخرجه البخاري (٤٤)، ومسلم (١٩٣/٣٢٥) من حديث أنس بن مالك.



الخروج على ولاة الأمر

وَالطَّاعَةَ لِأُولِي الْأَمْرِ فِيمَا كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَرْضِيًّا وَاجْتِنَابَ مَا كَانَ عِنْدَ اللَّهِ مَسْخُطًا، وَتَرْكَ الْخُرُوجِ عِنْدَ تَعْدِيهِمْ وَجُورِهِمْ وَالتَّوْبَةَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَيْمَا يُعْطَفُ بِهِمْ عَلَى رِعْيَتِهِمْ.

بَيَّنَّ الْإِمَامُ هُنَا مَسْأَلَةً دَرَجَ أَهْلَ الْعِلْمِ عَلَى إِيرَادِهَا فِي كِتَابِ الْإِعْتِقَادِ، وَهِيَ مَسْأَلَةُ طَاعَةِ وَلِيِّ الْأَمْرِ. وَرَغْمَ كَوْنِهَا مِنْ أَبْوَابِ السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ، إِلَّا أَنَّ الْعُلَمَاءَ أَحَقُّوْهَا بِبَابِ الْعَقِيدَةِ لِمَا ارْتَبَطَ بِهَا مِنْ مَوَاقِفِ عَقْدِيَّةٍ، وَاشْتَهَارِ طَوَائِفِ الْبِدْعِ بِمُخَالَفَتِهَا، كَحَالِ الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ الَّذِينَ جَعَلُوا الْخُرُوجَ عَلَى الْأُئِمَّةِ أَصْلًا مِنْ أَصُولِهِمْ، حَتَّى غَدَتِ الْمَسْأَلَةُ عَلَامَةً فَارِقَةً بَيْنَ مَنِهْجِ السَّلَفِ وَمَنِهْجِهِمْ.

وَلِهَذَا نَصَّ الْإِمَامُ هُنَا عَلَى تَقْرِيرِ مَذْهَبِ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي هَذَا الْبَابِ، فَذَكَرَ أَنَّ الطَّاعَةَ لَوْلَاةِ الْأُمُورِ وَاجِبَةٌ، مُسْتَنْدًا فِي ذَلِكَ إِلَى الْأَدْلَةِ الْمَحْكَمَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وَفِي الصَّحِيحِينَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يَطْعُ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعُصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي»^(١). وَقَدْ اِنْعَقَدَ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، لِمَا فِيهِ مِنْ حِفْظِ النِّظَامِ، وَصِيَانَةِ الْجَمَاعَةِ، وَسَدِّ ذُرَائِعِ الْفِتْنَةِ وَالْفِرْقَةِ.

(١) أخرجه البخاري (٧١٣٧)، ومسلم (١٨٣٥).



لكن هذه الطاعة مقيدة بقيدين اثنين ذكرهما المصنف:

الأول: قوله: «فيما كان عند الله عز وجل مرضياً»، أي: أن تكون الطاعة في المعروف. وقد ثبت في السنة قول النبي ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»^(١).

والثاني: قوله: «واجتناب ما كان عند الله مسخطاً»، أي: ألا تكون الطاعة في معصية الله، ويدل على ذلك ما أخرجه أحمد بإسناد صحيح من حديث علي رضي الله عنه مرفوعاً: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله»^(٢)، وفي الصحيحين عن عبد الله رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٣).

«وترك الخروج عند تعديهم وجورهم» أي أنه لا يجوز الخروج على الحاكم إذا جار أو ظلم، لأن العصمة منتفية عن البشر، ولا يخلو حاكم من الوقوع في شيء من الخطأ أو الجور.

وقد خالف في هذا الأصل كل من الخوارج والمعتزلة فأما الخوارج فأول ما وقع لهم ذلك كان عهد عثمان رضي الله عنه حيث تداعوا ووقعوا في حبائل ابن السوداء اليهودي ومن معه حيث زوروا رسائل باسم عائشة يستنفرون الناس ويحثونهم على الخروج على عثمان، فجاؤوا إلى المدينة وحاصروا منزل

(١) أخرجه البخاري (٧١٤٥)، ومسلم (١٨٤٠).

(٢) أخرجه أحمد (١٠٩٥).

(٣) أخرجه البخاري (٧١٤٤)، مسلم (١٨٣٩/٣٨).



الخليفة الراشد الثالث، وقتلوه ثم بايعوا عليا، ومع هذا انقلبوا على علي وكفروه وخرجوا عليه، ودرات بين الفريقين معارك طاحنة، وكان أظهر خروج لهم من بلدة حروراء في العراق ولذا سمو بالحرورية، وكان منهم عبد الرحمن بن ملجم المرادي الذي قتل عليا رضي الله عنه وهو خارج إلى المسجد لأداء صلاة الفجر^(١).

وأما المعتزلة فتقدم أن رأسهم الأول هو واصل بن عطاء، والذي كان تلميذ الحسن البصري ثم فارق شيخه واعتزل في حلقة مستقلة ليقرر مذهبه، وأعانه على تأسيس المذهب صهره عبد الله بن عبيد بن باب، وكان من أصول هذا المذهب أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعنون به الخروج على الحاكم الجائر بالسيف، ولهذا، فإن البلاد التي حكمها المعتزلة، أو من تأثر بعقيدتهم، لم تعرف الاستقرار، بل سادتها الاضطرابات والفتن، وكان حالها أسوأ بكثير من غيرها. وكذلك الحال في المناطق التي سيطر عليها الخوارج، فإنها لم تزل تعيش في اضطراب وقلق، وكانت في حالة غليان دائم حتى زال هذا الفكر الدخيل والمنحرف، فسكنت البلاد واستقرت.

«والتوبة إلى الله عز وجل كيما يعطف بهم على رعيته»؛ أي أن على الأمة أن تتوب إلى الله تعالى ليجعل في قلوب ولائها الرحمة بهم، وقد ورد في حديث

(١) ينظر: تاريخ الطبري ١٧٣/٥.



فيه مقال : « كما تكونون يُؤلّى عليكم »^(١)، ففساد الولاية في أحيان كثيرة انعكاس لفساد الرعية.

فإذا وقع الظلم، أو اشتد الغلاء، أو ظهر الجور، فالأصل أن يُفتش عن السبب في أحوال الناس؛ إذ الغالب أن ما يحلّ بالأمة من بلاءٍ إنما هو ثمرة ذنوبها ومعاصيها. ولا يُتَظَر أن يُؤلّى على قومٍ مفسدين ولئى صالح، وحتى إن وُلّي عليهم رجلٌ صالح لم يقدر على إصلاحهم ما لم يُعينوه ويصبروا معه.

ولهذا وجب على الأمة أن تُراجع نفسها قبل أن تُطالب بتغيير غيرها؛ فتتوب إلى الله، وتستغفره، وتُصلح ما فسد من أخلاقها وأعمالها، فإن صلاح الراعي تابع لصلاح الرعية غالباً، وأما الخروج المسلح فليس سبيل إصلاح، إذ لم يُثمر في الغالب إلا فساداً أعظم، وسفك دماء، وتمزيق وحدة، دون أن يرفع ظلمًا أو يحقق عدلاً، والواقع خير شاهد!

وقد دلّت النصوص على حرمة الخروج، ومنها ما تقدم في وجوب الطاعة، ومن ذلك أيضاً الحديث الصحيح: « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم ». قيل: يا رسول الله، أفلا ننايذهم بالسيف؟ قال: « لا، ما

(١) أخرجه القضاعي في الشهاب (٥٧٧)،



أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولا تكتم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة»^(١).

والمراد بقوله: «فاكرهوا عمله» أي ما صدر عنه من معصية أو ظلم، لا أن يُنزع منه السمع والطاعة، أو يُخرج عليه بالسلاح، وهذا الحديث ثابت في صحيح مسلم.

قد يقول قائل: أليس في هذا التسليم طاعةً وتثبيتاً للظلمة الذين يحكمون البلاد؟ فنقول: الواقع أن هؤلاء الظلمة ليسوا هم أصل الإشكال، بل الإشكال الحقيقي يقع عند النظر في البدائل المطروحة، فإن البدائل - في الغالب - أشد ظلمًا وفسادًا، ولا سيما في واقع لا تملك فيه الأمة أدوات التغيير الحقيقي.

فالملايين التي قد تخرج أو تحتشد، لا تملك من أمرها شيئاً، ولا تمتلك مشروعاً واضحاً ولا قيادة مؤتمنة، فهي تُستخدم وقوداً في معارك تُوظف من قبل أطراف أخرى، وتحصد نتائجها قوى لا تمتّ إلى هموم الأمة بصلة، وهذا أمر تشهد له الوقائع في عدد من البلاد في الوقت الحاضر، حيث عمّت الفوضى وسفكت الدماء وضاعت الحقوق، ثم آلت الأمور إلى من هو أظلم ممن خرج عليه، واشد فتكاً.

(١) أخرجه مسلم (١٨٥٥). وجاء من حديث أبي سعيد الخدري، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن زفر الجهني.



علمًا أن الخروج على الظلمة كان مذهبًا لبعض السلف^(١) لكن لما نظر علماء الإسلام في تجارب الأمة عبر التاريخ، وتأملوا في مآلات الثورات التي قامت على الأئمة والخلفاء، سواء في العهد الأموي أو العباسي أو ما بعدهما، وجدوا أن الأمة لم تحصد من تلك الثورات إلا البلاء والشر المستطير، من سفك للدماء، وضياح للأمن، وتمكين لأعداء الدين. ومن هنا تقرر عندهم أن مسألة الخروج على الحاكم الظالم ليست مسألة اندفاع أو عاطفة، وإنما هي قضية موازنة دقيقة بين المصالح والمفاسد، وأن المصلحة الراجحة هي في الكف عن الخروج، كما أشار إلى ذلك جماعة من الأئمة المتقدمين.

وقد نقل الشيخ ابن تيمية هذا المعنى، فقال: «ولعله لا يُعرف طائفة خرجت على ذي سلطان، إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته»^(٢)، وقال أيضًا: «ولهذا استقر أمر أهل السنة على ترك القتال في الفتنة للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك قتالهم»^(٣).

فهذا الإجماع مستند إلى أصليين:

الأول: ما دلت عليه النصوص الصريحة، وتقدم ذكر بعضها.

(١) ينظر: تهذيب التهذيب ٢٠١/٣.

(٢) منهاج السنة ٣٩١/٣.

(٣) منهاج السنة ٥٢٩/٤.



الثاني: الاستقراء التاريخي لما جرى من فتن وثورات، وما ترتب عليها من مفسد عظيمة، قال ابن مسعود رضي الله عنه: «اصبروا، فإن جور إمام خمسين عامًا، خير من هرج شهر»^(١)، أي: من الفوضى والاقتيال، «وذلك أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا بد للناس من إمارة برة أو فاجرة، فأما البرة فتعدل في القسم، ويقسم بينكم فيؤكم بالسوية، وأما الفاجرة فيبتلى فيها المؤمن، والإمارة الفاجرة خير من الهرج» ، قيل: يا رسول الله، وما الهرج؟ قال: «القتل والكذب»^(٢).

وهذا ما شهد به الواقع، فإن كثيرًا من البلاد حين وقع فيها الخروج، نزلت بها فتن لا تكاد تنقضي، وربما لطف الله ببعضها فخفت وطأة المفسد، لكن ذلك لا يُبنى عليه حكم عام، لأن العبرة بالغالب والمتيقن لا بالاستثناء النادر.

وعلى كل حال، هذه المسألة من أشد مسائل السياسة الشرعية تعقيدًا، لما يتداخل فيها من واقع أليم، ونصوص محكمة، وتجارب تاريخية دامغة، والخلاصة هو منع الخروج على الحاكم الجائر، لأنه لا يوجد حاكم معصوم، بل لا تخلو ولاية من مظالم وأخطاء، ومفسد الفوضى والاقتيال، وإن قلت مدتها، أعظم ضررًا ودمارًا من جور يدوم سنوات، وثبت في البخاري عن الزبير بن عدي، قال: «أتينا أنس بن مالك، فشكونا إليه ما تلقى من الحجاج، فقال:

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٢١١٠) بإسناد لا بأس به كما قال العراقي في تخرج الإحياء (١٤٤١).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٢١١٠) بإسناد لا بأس به كما قال العراقي في تخرج الإحياء (١٤٤١).



«اصبروا، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا والذي بعده شر منه، حتى تلقوا ربكم، سمعته من نبيكم ﷺ»، كما رواه أنس رضي الله عنه^(١)، وهذا الحديث فيه إشعار واضح بأن الخروج لا يقطع دوامة الظلم، بل يفتح الباب لما هو أشد، فيتسلسل الانحدار إلى قرار لا يُدرى منتهاه.

فإذا أضيف إلى النصوص استقراء الواقع، ظهر جلياً زيف الشبهات التي تُثار ضد منهج أهل السنة في هذه المسألة، الذي يشهد بتكرار المأساة في كل خروج، وبأن الجماهير التي تخرج مطالبة بالإصلاح، تكون في الغالب مجرد أداة تُستغل، ثم تُقصى ليأتي من هو أفسد ممن سبق أو مساوي له.

ولذا فإن أول ما يجب على المسلم أن يصلح حال نفسه ويتوب إلى خالقه، لأن سنة الله أن يولي بعض الظالمين بعضاً كما قال: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، فالظلم المنتشر في الأمة سبب مباشر لتسليط الظالمين عليها، ولهذا فإن أول طريق للإصلاح هو التوبة، توبة فردية ثم جماعية، وأن يبدأ الإنسان بإصلاح نفسه، ثم أهل بيته، ثم من يلي أمره، ولتذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

(١) البخاري (٧٠٦٨).



الإمساك عن تكفير أهل القبلة

والإمساك عن تكفير أهل القبلة والبراءة منهم فيما حدثوا ما لم يتدعوا ضلالاً فمن ابتدع منهم ضلالاً كان على أهل القبلة خارجاً ومن الدين مارقا ويتقرب إلى الله عز وجل بالبراءة منه ويهجر ويحتقر وتجنب غدته فهي أعدى من غدة الجرب.

حكم التكفير:

«والإمساك عن تكفير أهل القبلة والبراءة منهم فيما أحدثوا ما لم يتدعوا ضلالاً» المراد بأهل القبلة: من يتوجه إلى الكعبة في صلاته، وقد جاء في الحديث الصحيح: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته»^(١).

فالأصل أن من أظهر الإسلام، وأدى شعائره الظاهرة - كالصلاة والصيام ونحوها - يُحمل على السلامة، ولا يُكفر إلا برهانٍ بين، تتحقق فيه الشروط وتتفي فيه الموانع، على ما قرره أهل العلم.

وقول المصنف: (فيما أحدثوا) أي أنه لا يحكم على المسلم بالكفر لمجرد ارتكاب الموبقات والمعاصي، لأن المسلم قد يقع في بعض الكبائر، كالسرقة أو الرشوة أو الغش، فهل يُخرج ذلك فاعله من الإسلام؟ قطعاً لا، ما دام أنه لم يستحلها، فإن مجرد الوقوع في الكبيرة لا يُعد كفراً مخرجاً من الملة.

(١) أخرجه البخاري (٣٩١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.



وقد سبقت الإشارة إلى أن في هذه المسألة أقوالاً أربعة:

القول الأول: قول الخوارج، الذين حكموا بكفر مرتكب الكبيرة.

القول الثاني: قول المعتزلة، الذين جعلوه في منزلة بين المنزلتين أي أنه مسلم في الدنيا وكافر في الآخرة.

القول الثالث: قول أهل السنة والجماعة، وهو أنه مسلم في الدنيا والآخرة، وهو تحت المشيئة، فيُحب لإسلامه، ويُتبرأ مما أحدث من معصية أو بدعة.

القول الرابع: قول المرجئة، وهم الذين قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية، فجعلوا المعاصي لا تؤثر في الإيمان مطلقاً.

وقول أهل السنة هو الصواب، وهو الموافق للنصوص.

تهمة التكفير:

لقد صار الاتهام بالتكفير في الآونة الأخيرة سلاحاً يُشهر في وجه المخالف، ويُتخذ ذلك ذريعةً للنبد والمقاطعة، بغير بينةٍ ولا إنصاف، وغالبا ما يحدث هذا عند النزاع أو في تشغيب المناظرات والحوارات الحادة.

وهذا المسلك بعيدٌ عن التحقيق العلمي والنظر الفاحص، إذ الغالب على المناظرات المعاصرة والوسائط الإعلامية غلبة دواعي الانتصار، والتشهي في إلزام الخصم ولو بلوازم باطلة، لا طلب الحق، ولا تحرير مناط النزاع على وفق الأصول والضوابط الشرعية.



والمُنصف إذا تأمل هذه المسألة بعين البصيرة، أدرك أنها ليست طارئة على هذا العصر، وأنها هي من القضايا التي تكرر وقوعها قديمًا وحديثًا، بل لا تخلو منها ملة ولا مجتمع، فالدين جزء من الفطرة الإنسانية، ملازم لوجود الإنسان، لا يستطيع الانفكاك عنه، وإن اختلفت الشرائع وتباينت المدارك. وإنما يقع التفاوت بين الناس في حقيقة المضمون، وصورة التصور، ومنهج التلقي.

ومن لوازم هذا الارتباط الفطري أن يوجد دائمًا من يتمسك بالدين، ومن يعرض عنه، فكان لا بد من التمييز بينهما، فالموافق لأحكام الملة يُعد من أهلها، والمخالف لها يُوصف بحسب حاله بالكفر، أو الردة، أو الجحود، أو الإنكار، باختلاف المصطلحات وتنوع الأديان واللغات، غير أن المعنى الجامع واحد، وهو التمييز بين من اعتنق الدين وآمن به، ومن أنكره وأعرض عنه.

وفي شريعة الإسلام، من آمن بأصول الملة إيمانًا جازمًا، وصدّق بأركان الإسلام والإيمان قولًا واعتقادًا وعملاً، حُكم له بالإسلام ظاهرًا وباطنًا، فدخل في جماعة المسلمين، وثبتت له أحكامهم. أما من أنكر ما عُلم من الدين بالضرورة، أو جحد أصلًا من أصول الملة، فقد خرج عن الإسلام، وحُكم بكفره، فإن كان قد دخل فيه ثم انصرف عنه سُمّي مرتدًا، وإن لم يدخل فيه أصلًا فهو كافرٌ كفرًا أصليًا. والكفر في ذاته اسمٌ جامعٌ لأنواع متعددة، منها الردة.



كفر غير المسلم:

أما غير المسلمين، فالأمر فيهم بين، إذ لا إشكال في وصف اليهودي والنصراني - وغيرهما من أتباع الملل - بأنهم كفار، فهذا الوصف ثابت في نصوص الوحيين، ومجمع عليه بين علماء الإسلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۖ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة)، وقوله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم).

غير أن بعض المأجورين ممن يقتاتون على تمسيح الحقائق ومجاراة الأهواء قد أنكروا هذا الوصف الشرعي، فزعموا أن أهل الكتاب ليسوا بكفار، مع أن نصوص الوحيين ناطقة بكفرهم في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة، لا تحتمل تأويلاً ولا مدافعة. بل إن مقتضى العقل السليم يوافق ذلك؛ فكيف يُتصور أن يكون مؤمناً من لم يؤمن برسالة محمد ﷺ، ولا صدق بأنه نبي مرسل من عند الله؟! أفيقال فيه مؤمنٌ بدرجةٍ أدنى؟! هذا عبث بالحقائق الشرعية وتبديل لموازن الإيمان.

وكيف يوصف بالإيمان من لا يؤمن بالجنة والنار والبعث والحساب على النحو الذي جاء به القرآن وبيّنته السنة؟! إن وصف الإيمان ليس مجرد لقب لغوي، بل هو حكم شرعي له لوازمه وضوابطه، لا يصدق إلا على من جاء بحقيقته، وحقق أركانه قولاً واعتقاداً وعملاً.



إِنَّ الدِّينَ - وَأَعْنِي بِهِ الْإِسْلَامَ - هُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ غَيْرَهُ، وَلَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ سِوَاهُ، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾. وليس لأحدٍ من البشر أن يتجرأ فيقضي لمن يدخل الجنة أو من يدخل النار، فإن هذا الحكم من خصائص الرب سبحانه، لا يُنازعه فيه أحد.

وأما غيرُ المسلمين، فالحكم فيهم جليٌّ لا لبس فيه، فمن مات على اليهودية أو النصرانية أو سائر الملل الباطلة، فقد قضى الله تعالى عليه بالخلود في النار، وهذا أمرٌ محكمٌ لا يجوز فيه جدال ولا تأويل.

غير أن الكلام يختلف إذا تعلق بالمسلم الذي أتى ما يُخشى أن يكون كفرًا قولاً أو عملاً أو اعتقاداً؛ فهنا محل البحث والنظر.

البراءة من أهل المعاصي:

«والبراءة منهم فيما أحدثوا ما لم يتدعوا ضلالاً» يدل على أن المعاصي نوعان:

الأول: معاصٍ ليست من جنس البدع كالسرقة والزنا، فهذا يثبت له الإيمان ونوالية عليه وتبرأ من فعله.

الثاني: معاصٍ هي من جنس البدع، والبدعة ضرب من المعصية، وقد ثبت في السنة قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^(١)، وقوله: «وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^(٢).

فالبدع معاصٍ، لكنها ليست على مرتبة واحدة، بل هي مراتب:

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.



- فمنها بدع مكفّرة تُخرج من الملة.
- ومنها بدع غير مكفّرة، وهي أيضًا تتفاوت، فبعضها يقارب الشرك، وبعضها دونه.

والبدع أيضًا منها الحقيقي والإضافي، وكل بدعة تُعطى حكمها بحسب درجتها، والمبتدعة منهم الداية وغير الداعية، والشديد في البدعة ومن ليس كذلك.

وقوله: «ما لم يتدعوا ضلالاً»، يفيد أن من وقع في بدعة مكفّرة، أو أحدث ضلالاً يخرج من دائرة الإسلام، فإنه لا يبقى من أهل القبلة الذين يُمسك عن تكفيرهم.

وقد كثر المبتدعة على مدار التاريخ، وتنوعت بدعهم فشملت العقائد كما في بدعة الخوارج والمرجئة، والأعمال كما هو شأن كثير من المتصوفة في اختراعهم عبادات لم يشرعها النبي ﷺ، وبعضهم شطح به الهوى فابتدع ما خرج بسببه من الإسلام!

فالحاصل: أن من أحدث بدعة ضلالة، فإنه على خطر عظيم، وتُنظر بحسب نوعها ودرجتها، وليس كل مبتدع كافرًا، بل لابد من الضبط والميزان الشرعي.

قال: «فمن ابتدع منهم ضلالاً، كان عن أهل القبلة خارجًا، ومن الدين مارقًا، ويتقرب إلى الله عز وجل بالبراءة منه، ويُهجر ويُحتقر».



في هذا النص بيان لحكم من ابتدع بدعة ضلالة. فقوله: «كان عن أهل القبلة خارجاً»، لا يعني بالضرورة أنه كافر مخلّد في النار، بل المقصود أنه خرج عن أحكام أهل القبلة في المعاملة والمواولة، وصار يُعامل معاملة المبتدع، لا معاملة السني، ويُبرأ إلى الله مما هو عليه من البدعة، ويُجتنب ويُحذر منه.

أما التكفير، فليس لازماً لكل من خرج عن أهل القبلة بهذا الاعتبار، إلا إن ارتكب ما هو كفرٌ صريح، فحينئذ يُحكم بكفره بعينه. أما إن لم يبلغ ما وقع فيه هذا الحد، فإنه لا يُكفّر، لكن يُتقرب إلى الله بالبراءة من بدعته، وهجره بحسب ما تقتضيه المصلحة، ويُحذّر الناس من ضلاله.

وقد جاءت في السنة ألفاظٌ وصفت بعض المبتدعة بأنهم «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»^(١)، كما ثبت في وصف الخوارج. وهذا المروق لا يُراد به الخروج من الإسلام دائماً، وإنما يُراد به الخروج عن هدي الإسلام وأحكامه الظاهرة، وعدم انتفاعهم به، ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن الخوارج: «إخواننا بغوا علينا»^(٢)، فدللّ على أنهم ما زالوا في دائرة الإسلام من حيث الأصل، لكنهم ضلوا وابتدعوا.

هجر المبتدع:

الهجر في الأصل هو الإعراض بالكلية عن المبتدع والبراءة منه، ومن مفرداته: عدم مجالسة المهجور والابتعاد عن مجاورته، وترك توقيره ومكالمته

(١) أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣٧٧٦٧).



والسلام عليه، وعدم بسط الوجه له مع عدم هجر السلام والكلام، وعدم سماع كلامه وقراءته، وترك مشاورته^(١).

ومن أبرز صور الهجر المشروع: الامتناع عن حضور دروس المبتدع، لا سيما إذا كان في حضوره تكثير لسواد أتباعه، أو تزكية له في أعين الناس، أو إغراء للعامّة به، فيؤدّي ذلك إلى تغرير الجهّال به، والترويج لباطله من حيث لا يشعر الحاضر.

وفي هذه الحال، لا يجوز حضور مجلسه، ولو لم يكن المرء قد قاطعه في سائر جوانب حياته؛ فقد يجتمع معه في عمل، أو يلتقيه في طريق، أو يحييه في المجالس، لكن الامتناع عن شهود دروسه واجب، لما يترتب عليه من أثر عامّ في صرف الناس عن بدعته.

والمقصود من هجر المبتدع ومثله العاصي زجر المهجور وتأديبه، وردع العامة عن الاقتداء بمنهجه، فيصير هجره علاجاً من مقاصد الشريعة في دفع الضلال. والهجر الشرعي حقّ لله تعالى وهو عبادة من جنس الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يصحّ إلا بتحقيق ركني العبادة: الإخلاص والمتابعة؛ فالإخلاص يجعل الهجر لله وحده، فلا يخالطه هوى نفس أو منفعة دنيوية، والمتابعة تقتضي أن يتوافق الهجر مع ما أمر به الشرع^(٢).

(١) ينظر: هجر المبتدع لبكر أبي زيد (ص: ١٧).

(٢) ينظر: السابق (ص: ٤٠).



وهذا الحكم يندرج تحت قاعدة الولاء والبراء، وقد جلى أبو عثمان لاصابون هذه المسألة فقال: «ويغضون أهل البدع الذين أحدثوا في الدين ما ليس منه، ولا يحبونهم ولا يصحبونهم، ولا يسمعون كلامهم ولا يجالسونهم، ولا يجادلونهم في الدين ولا يناظرونهم، ويرون صوت أذانهم عن سماع أباطيلهم التي إذا مرت بالأذان وقرت في القلوب صرّت وجرت إليها من الوسائس والخطرات الفاسدة ما جرت، وقد أنزل الله عز وجل قوله: {وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ}»^(١)، وهذه الآية فيها دلالة على تحريم مجالسة أهل البدع ومثلهم أهل الكبائر المجاهرين بها كما نص على هذا أهل العلم^(٢).

ومن الأدلة على ذلك هجر النبي ﷺ لأهل المعاصي حتى يتوبوا، وهذا ثبت في وقائع متعددة، منها أن النبي ﷺ هجر كعب بن مالك وصاحبيه لما تخلفوا عن غزوة تبوك، واستمر هجرهم مدة خمسين ليلة حتى آذن رسول الله ﷺ بتوبة الله عليهم^(٣)، وفي هذا دلالة على أن مدة الهجر غير محددة بزمن، وأن العبرة بتوبة المهجور عن بدعته أو معصيته، وقد جمع البغوي وغيره بين هذا وبين النهي عن هجر مسلم فوق ثلاث، بأن النهي عن الهجران فوق ثلاث إنما

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص: ٩٩).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ١٢/٧، فتح القدير للشوكاني ١٤٦/٢.

(٣) أخرجه البخاري (٤٤١٨)، ومسلم (٢٧٦٩).



هو «فيما يقع بين الرجلين من التقصير في حقوق الصحبة والعشرة، دون ما كان كذلك في حق الدين، فإن هجر أهل الأهواء والبدع دائم إلى أن يتوبوا»^(١).

وهجر النبي ﷺ رجلاً بترك رد السلام عليه، وذلك لأن عليه ثوبين أحمرين، وهذا الحديث صححه الحاكم ووافقه الذهبي^(٢).

وقد أفرد أهل العلم في كتبهم الحديثية أبواباً خاصة بهجر المبتدع؛ ففي رياض الصالحين للنووي: «باب تحريم الهجر بين المسلمين إلا لبدعة في المهجور أو التظاهر بفسق»، وفي شرح السنة للبغوي: «باب مجانبة أهل الأهواء»، وفي الترغيب والترهيب للمنزري رحمه الله: «الترهيب من حب الأشرار وأهل البدع، لأن المرء مع من أحب».

أما آثار السلف في هذا الباب فكثيرة، فعن مجاهد قال: قيل لابن عمر إن نجد الخارجي يقول كذا وكذا فجعل لا يسمع منه كراهية أن يقع في قلبه منه شيء^(٣).

وقال الفضيل ابن عياض: «من جلس مع صاحب بدعة فاحذره، ومن جلس مع صاحب البدعة لم يُعط الحكمة»^(٤)، «ومن زوج كريمته مبتدعاً فقد قطع رحمها»^(٥).

(١) شرح السنة للبغوي ١/٢٢٤.

(٢) المستدرک (٧٣٩٩).

(٣) اللالكائي (١٩٩).

(٤) السابق (٢٦١).

(٥) الثقات لابن حبان ٨/١٦٦.



وقال ابن المبارك: «إياك أن تجالس صاحب بدعة»^(١)، وقال سفيان الثوري: «من أصغى بسمعه إلى صاحب بدعة خرج من عصمة الله ووُكِل نفسه»^(٢).

وعن ابن طاووس أنه جعل إصبعين في أذنيه لما سمع معتزليًا يتكلم^(٣)، وامتنع عبد الرزاق من سماع إبراهيم ابن أبي يحيى المعتزلي، وقال: «لأن القلب ضعيف، وإن الدين ليس عن غلب»^(٤)، وعن يحيى بن أبي كثير قال: «إذا لقيت صاحب بدعة في طريق فخذ في غيره»^(٥)، وقال إبراهيم بن ميسرة: «من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام»^(٦)، ونقل مثله عن الحسن^(٧)، وهذا هو المراد بقول المزني سابقًا عن المبتدع: (ويحتقر)، وقال الحسن البصري ومحمد بن سيرين: «لا تجالس أهل الأهواء، ولا تجادلوهم، ولا تسمعوا منهم»^(٨).

والهجر، دواءٌ شرعي، لا يُستعمل إلا حيث يُرجى نفعه ويؤمّن ضرره. فإن ترتب على الهجر مفسدة أعظم، أو لم يتحقق به المقصود من الردع والزجر، أو

(١) اللالكائي (٢٦٠).

(٢) حلية الأولياء ٣٤/٧.

(٣) اللالكائي (٢٥٩).

(٤) اللالكائي (٢٤٩).

(٥) القدر للفريابي (ص: ٢١٤)، اللالكائي (٢٥٩).

(٦) اللالكائي (٢٧٣).

(٧) معجم شيوع ابن الأعرابي ٣١٥/٢.

(٨) الطبقات الكبرى لابن سعد ١٧٢/٩.



أدى إلى تعطيل مصلحة راجحة، لم يُشرع الهجر حينئذ، لأن مقصوده الإصلاح لا الإضرار، فالهجر من حيث الأصل مشروع، لكنه من حيث التطبيق يدور مع جلب المصلحة ودفع المفسدة؛ فإن تحقق به نفعٌ راجحٌ شرع، وإن غلب على الظن أن الهجر لا يُنتج إلا مزيد فرقة أو فتنة أو عناد، أُعرض عنه، وعومل المخالف بما يحقق المقصد الشرعي من النصح والإصلاح، فالمعيار في ذلك هو تحقيق المصلحة الشرعية ودفع المفسدة، فالهجر ليس غايةً في ذاته، وإنما هو وسيلة، تُقدَّر بقدرها، ويُعمل بها حيث تُصلح، وتُترك حيث تُفسد، ولهذا فرق أهل العلم بين الهجر في الأماكن التي تكثر فيها البدع، كما كثر القدر بالبصرة والتنجيم بخراسان والتشيع بالكوفة، وبين ما ليس كذلك، وكذلك فرقوا بحسب اختلاف الهاجرين أنفسهم في قوتهم وضعفهم، وقتلهم وكثرتهم.

فمثلاً إذا كان أهل السنة ظاهرين ولهم شوكة وهيمنة، وكان لهجر المبتدع أثرٌ في زجره وكفّ شره، سُرع الهجر، أما إذا كان أهل السنة قلةً في بيئته يغلب فيها أهل البدع، بحيث لا يترتب على الهجر إلا مزيد عزلةٍ وانكفاء، وانصراف الناس عن الحق وأهله، فلا يشرع الهجر حينئذ، لأن مقصده علاج القلوب وتقويم الانحراف، لا تفريق الصفوف وإضعاف الدعوة.

غير أن الواقع يُظهر خللاً في فهم هذا الأصل عند بعض المنتسبين إلى السنة، ممن ضاق أفقهم عن إدراك مراتب البدع وتفاوتها، فصاروا يجعلون كل خلافٍ فقهيٍّ أو اجتهاديٍّ بدعةً، ثم يبنون عليه الهجر والمقاطعة، وسوء الفهم هذا قاد بعضهم إلى التعالي على المسلمين والنظر إلى من خالفهم بازدراء.



وهذا المسلك إنما هو ثمرة جهلٍ وغرورٍ خفيٍّ، يقع فيه من لم يترَبَّ على العلم، ولا تشرَّب روح الإنصاف والرحمة بالمخالف، فيغلبه دافع النفس إلى الظهور والتشدد باسم الغيرة على الدين، فيجعل من التصلب قناعاً للتقوى، ومن الهجر وسيلةً لإشباع نزعة مريضة لا نصرة للحق.

ثم العجيب أن كثيراً من هؤلاء، ممن يسلك هذا الطريق الحادّ في التبديع والهجر، لا يلبث أن تضعف شدته بعد زمن، وقد يُبتلى بما هو أعظم، فيترك شيئاً من التزامه، وينكص عن كثير مما كان يراه من الدين، وقد يتراجع تراجعاً مخلاً يُخرجه من دائرة الاعتدال إلى التفلّت، والسبب في هذا التحول المرّضي هو الجهل بالشرع ومقاصده، وبالمنهج الصحيح في معاملة المخالف، لا سيما في مسائل الخلاف، أو البدع غير المكفّرة.

عدوى البدعة:

لقد بيّن أهل العلم خطر البدعة وعدواها، فقال الإمام المزني رحمه الله: «وتجتنب غدته، فهي أعدى من غدة الجرب»، والغدة هي ورم ينفجر ويخرج منه صديد يُعدي من يخالط المريض.

ومعنى كلام المزني أن عدوى البدعة أوسع وأخطر من عدوى البدن، لأن البدعة تفسد القلب، وتغير الفطرة، وتحرف الدين، فالمخالطة تورث المشاكلة، وهذا الخطر لا يقف عند العقيدة فحسب، بل يتسرب إلى الأخلاق، فيصيب المجالس بأمراض الغلو والتعصب والكبر، ويُشبه في ذلك مخالطة الفساق التي تُفقد الإنسان الغيرة والعفاف والصدق والاستقامة.



فالمجالسة مؤثرة، وصحبة المرء دالة على دينه، ومن هنا شدد السلف على هذا الباب، حمايةً للدين، وصيانةً للعقل، وسدًا لذريعة الانحراف.

ومن الناس من يغتر بعقله، فيتوهم أنه قادر على التمييز بين الحق والباطل دون حاجة إلى علمٍ راسخٍ أو تجربةٍ طويلة، فتراه يردد عباراتٍ من قبيل: «أنا أفكر، عندي وعي، لن أتأثر»، وهذا من الغرور البيّن، لأن العقل لا يعمل في فراغ، وإنما يُنتج على قدر ما يُغذّى به من معارف وتجارب ومقروءات. فمتى كان زاد المرء من العلم يسيرًا، وخبرته بالحياة محدودة، ومعرفته بكلام العلماء ضئيلة، فلا يُتَظَر منه أن يُحسن التمييز ولا أن يسلم من الانحراف.

ومع وضوح هذا المعنى، إلا أنك ترى من يظن نفسه في مصاف الأئمة الكبار كمالكٍ والشافعي وأحمد، وهؤلاء إنما بلغوا ما بلغوا بعد أعمارٍ أفنوها في العلم والتحقيق، فكيف يُقاس بهم من لم يجاوز أولى درجات الطلب؟!!

ومن هذه حاله عليه أن يبدأ بما بدأوا به: اقرأ القرآن بتدبر، وادرس السنة بفهم، واعتنِ بكلام الأئمة، وتشبّع بعقيدة السلف ومناهجهم، فإذا تمكّنت ورزقت علمًا وبصيرة، فحينئذٍ لك أن تفتش وتزيف وتصحح، ولا حرج أن تطالع كلام المخالفين بقصد الرد عليهم وأنت في مأمنٍ من التأثر. أما قبل ذلك، فاحذر أن تقتحم أمواج الشبهات قبل أن تتقن السباحة، فإن أكثر من غرقوا إنما غرقوا بغرورهم لا بضعف حجّتهم.

فبعض الناس يقرأ كتابًا أو كتابين في العقيدة أو الحديث، ثم يظن نفسه قادرًا على مجابهة من أمضى عمره في الانحراف، وصار صاحب شبهةٍ متماسكةٍ



ودعوةٍ منظّمة. وقد رأينا كثيرًا من هؤلاء؛ يبدؤون بالاستماع بدعوى الرد أو الاستفادة، ثم مع تكرار الاستماع وتوالي ما يُطرح من الشبهات، إذا بأحدهم يتأثر شيئًا فشيئًا، حتى لا يلبث أن يتبنّى أفكار ذلك المبتدع، بل ربما تجاوزه في الغلو والانحراف.

ولهذا شدّد السلف الصالح في التحذير من مجالسة أهل البدع كما تقدم، لا سيما لمن لم يكن له رسوخٌ في العلم ولا سعةٌ في الفهم، وكان لا يُميّز بين الشبهة والبرهان، ولا بين الزخرف البياني والحجة الصحيحة.

فالحذر الحذر من مجالسة هؤلاء وسماعهم؛ فإن العقول أضعف من أن تصمد أمام سيل الشبهات إذا لم تكن مؤيدةً بسلطان العلم، والقلوب أسرع تأثرًا إذا خالطتها سمومُ البدعة باسم البحث، أو رفض التقليد، أو بحجة التحرر من «الأجوبة الجاهزة» ونحوها من الشعارات التي يرفعها بعض الأغرار، ثم لا يلبثون أن يقعوا في شرّكها.

نعم، لا بأس بمعاملة المبتدع في حدود ما تقتضيه الأخوة الإسلامية والمصالح الدنيوية، كردّ السلام، والسؤال عن الأهل، وتقديم المساعدة، لا سيما إن كان جازًا أو ذا قرى، فهذه صورٌ إحسانٍ لا تعني الموافقة، ولا الموالاة على البدعة، بل هي امتثالٌ لأوامر الشرع في برّ الجار وصلة الرحم، وحفظ قدرٍ من المودة الإنسانية.

أما المجالسة العادية أو العلمية، والمخالطة الفكرية، وحضور دروسه أو الاستماع لمحاضراته، فهذه هي التي تفضي غالبًا إلى الزيغ والانحراف، وهذا



ما تشهد به الوقائع، فمجالسة أهل البدع من أعظم أبواب الشر، لما تجرّه من عدوى في الفكر والدين، وتأثير مباشرٍ أو غير مباشرٍ في التصورات والمفاهيم.

الصحابة

وَيُقَالُ بِفَضْلِ خَلِيفَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَهُوَ أَفْضَلُ الْخَلْقِ وَأَخِيرُهُمْ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ، وَنَشَنِي بَعْدَهُ بِالْفَارُوقِ وَهُوَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَهُمَا وَزِيرَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَضَجِيعَاهُ فِي قَبْرِهِ، وَجَلِيسَاهُ فِي الْجَنَّةِ، وَنَثَلَتْ بِذِي النُّورَيْنِ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ بِذِي الْفَضْلِ وَالتَّقِيِّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمُ أَجْمَعِينَ، ثُمَّ الْبَاقِينَ مِنَ الْعَشْرَةِ الَّذِينَ أَوْجَبَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْجَنَّةَ.

الْخَلِيفَةُ الْأُولَى: أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ:

«وَيُقَالُ بِفَضْلِ خَلِيفَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي هُوَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَهُوَ أَفْضَلُ الْخَلْقِ وَخَيْرُهُمْ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ» وَهَذَا الَّذِي أَجْمَعْتَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ^(١)، وَهُوَ لَيْسَ تَفْضِيلًا بِالْهَوَى، بَلْ اسْتَنْدُوا فِيهِ إِلَى دَلَائِلَ ثَابِتَةٍ وَقِرَائِنَ ظَاهِرَةٍ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَتْهُ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا مَرَضَ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، وَحَضَرَتْ الصَّلَاةَ، أُذِّنَ لَهَا، فَقَالَ: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيَصَلِّ بِالنَّاسِ»، فَقِيلَ لَهُ: «إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَسِيفٌ، إِذَا قَامَ مَقَامَكَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَصَلِّيَ بِالنَّاسِ». فَأَعَادَ الْقَوْلَ، فَعَادُوا لَهُ، فَقَالَ فِي الثَّلَاثَةِ: «إِنْ كُنَّ صَوَاحِبَ يَوْسُفَ، مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيَصَلِّ بِالنَّاسِ»^(٢).

(١) ينظر فتح الباري ٧/١٧.

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٦)، ومسلم (٤١٨).



وثبت أيضًا في السنة من حديث جبير بن مطعم رضي الله تعالى عنه أنه قال: أتت امرأة النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: «أرأيت إن جئت فلم أجدك؟» كأنها تشير إلى احتمال وفاته، فقال النبي ﷺ: «إن لم تجديني فأت أبا بكر»^(١)، وهذا الحديث فيه إشارة واضحة إلى تقديم أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد ذهب ابن حزم إلى أن خلافة أبي بكر رضي الله عنه كانت بالنص الجلي، واحتج بهذا الحديث^(٢).

ومن أدلة تفصيل أبي بكر أيضًا أن فيه نزل قوله تعالى: ﴿وَسَيَجْنِبُهَا الْأَتَقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾^(٣).

وثبت في السنة من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لو كنت متخذًا من الناس خليلاً لاتخذتُ أبا بكر خليلاً»^(٤).

بل إن ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل على ترتيبهم في الخلافة، ودليل ذلك ما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «كنا نقول -ورسول الله ﷺ حي- أفضل أمة النبي ﷺ بعده: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان رضي الله تعالى عنهم»^(٥).

(١) أخرجه البخاري (٣٦٥٩) و (٧٣٦٠)، ومسلم (٢٣٨٦).

(٢) ينظر: الفصل ٨٨/٤.

(٣) ينظر: الدر المنثور ٤٩١/٨.

(٤) أخرجه البخاري (٣٥٦٤)، ومسلم (٢٣٨٢).

(٥) أخرجه البخاري (٣٦٥٥)، ومسلم (٤٦٢٧).



وقد ثبت هذا الترتيب كذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، فقد سأله ابنه محمد بن الحنفية: «أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟» قال: «أبو بكر». قلت: «ثم من؟» قال: «ثم عمر» قال: «وخشيت أن يقول عثمان، فقلت: ثم أنت؟ فقال: «ما أنا إلا رجل من المسلمين»^(١)، وثبت عنه أيضاً أنه قال: «بلغني أن أقواماً يفضلونني على أبي بكر وعمر، لا يفضلني أحد على أبي بكر وعمر إلا جلده حد المفتر»^(٢)، بل قال الشيخ ابن تيمية: إن هذا روي عن عل يمن ثمانين وجهاً^(٣).

قال الشافعي: «أجمع الصحابة وأتباعهم على أفضلية أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي»^(٤).

الخليفة الثاني: عمر الفاروق:

«ونثني بعده بالفاروق وهو عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه» وهو أفضل هذه الأمة بعد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بإجماع أهل الأمة، وقد دلَّ على ذلك أدلة ثابتة في السنة، منها ما تقدم، وكذا رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بيننا أنا نائمٌ رأيتُ الناس عُرِضُوا عليّ، وعليهم قُمْصٌ، منها ما يبلغ الشدي، ومنها ما يبلغ دون

(١) أخرجه البخاري (٣٦٧١)

(٢) أخرجه أحمد في فضائل الصحابة ٨٣/١، والبيهقي في الاعتقاد (ص: ٣٥٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٤/٤٢٢.

(٤) فتح الباري ٧/١٧.



ذلك، وعرض عليَّ عمر بن الخطاب، وعليه قميصٌ يجرّه». قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: «الدين»^(١).

«فهما وزيراً رسول الله ﷺ يعني أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وهذه العبارة نقلت عن زيد بن علي، فإنه لما خرج على الدولة الأموية، جاءه جماعة من الشيعة يريدون القتال معه، فاختبروه قبل مبايعته، وسألوه عن رأيه في أبي بكر وعمر، فقال: «هما وزيراً جدِّي» أي رسول الله ﷺ، فقالوا: «إذا نرفضك»، فقال لهم: «اذهبوا، فأنتم الرافضة»^(٢)، والوزير هو المعاون المساعد.

وقد ورد هذا المعنى في حديث مرفوع: «وزيراى أبو بكر وعمر»^(٣)، غير أن في سنده ضعفاً، بيد أن المعنى تشهد له آثار صحيحة، منها أن النبي ﷺ كان يُكثر الدخول والخروج مع أبي بكر وعمر، كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه لما توفي عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «إن كنتُ لأظن أن يجعلك الله مع صاحبك، وذلك أني كنت كثيراً ما أسمع رسول الله ﷺ يقول: جئتُ أنا وأبو بكر وعمر، وخرجتُ أنا وأبو بكر وعمر، فإن كنتُ لأرجو أن يجعلك الله معهما»^(٤).

«وضجيعاه في قبره» - هما دفنا مع النبي ﷺ في حجرة عائشة رضي الله تعالى عنها، والأولى أن يقول: «وجاراه في قبره».

(١) أخرجه البخاري (٧٠٠٨)، ومسلم (٢٣٩٠).

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين ١ / ٨٨، ١٣٤، الفرق بين الفرق (ص: ٢٢ - ٤٩).

(٣) أخرجه الترمذي (٣٦٨٠) وصححه الحاكم (٣٠٤٦).

(٤) أخرجه البخاري (٣٦٨٥)، ومسلم (٢٣٨٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.



«وجلساه في الجنة» ي سيكونان معه ﷺ في أعلى المنازل، لأنهما صحباه في الدنيا على الإيمان، فاستحقاً أن تمتدّ الصحبة إلى دار الكرامة.

الخليفة الثالث: عثمان ذو النورين:

«ونثلت بذني النورين عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه» وهذا أيضاً محل إجماع أهل العلم، نعم، حدث خلاف في عهد التابعين، حيث فضل بعضهم علياً رضي الله عنه على عثمان، وهذا ما يُسمى بالتشيع السني أو التشيع الخفيف، وكان على هذا القول بعض الكوفيين ثمأجمع أهل العلم على تفصيل عثمان رضي الله تعالى عنه على علي رضي الله عنه، مستندين إلى الأدلة، منها الحديث السابق وهو أثر ابن عمر رضي الله تعالى عنه، وإلى الفضائل الكثيرة التي ثبتت لعثمان، ولأنه إنما ولي الخلافة بإجماع الصحابة، ولذا قال جماعة من السلف: «كل من فضل علياً على عثمان فقد أزرى على المهاجرين والأنصار»^(١)، وقال: النضر بن شميل: «من قال في بيعة عثمان فقد أزرى على عشرة آلاف من أصحاب رسول الله عليه السلام اجتمعوا فقدموا عثمان»^(٢)، فإنهم اجتهدوا ثلاثة أيام ثم استقر اختيارهم على عثمان^(٣)، وقال أحمد: «لم يكن بين أصحاب رسول الله ﷺ اختلاف أن عثمان»^(٤).

(١) تاريخ بغداد ٣/٦٣٩، البداية والنهاية ١٠/٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) مسائل حرب ٣/١١٩٤.

(٣) البداية والنهاية ١٠/٢٦٦ - ٢٦٧.

(٤) رواه الخلال في «السنة» ١/٢٩٠ (٥٠٨).



وأول من أظهر هذه البدعة من الخلفاء كان المأمون في شهر ربيع الأول سنة اثنتي عشرة ومئتين، وفي هذا الشهر أيضًا أظهر بدعة القول بخلق القرآن^(١)، وكلا المسألتين أخذهما من المعتزلة، لأن فيهم لوثة تشيع، وسببها الرئيس أنه كان تعبيرًا عن رفض السلطة والخروج عليها ولو في المعتقد ثم ما لبثوا أن أضحوا هم السلطة وساموا علماء الإسلام سوء العذاب، فما لبثوا أن أخزاهم الله إلى يوم الناس هذا.

الخليفة الرابع: علي بن أبي طالب:

«ثم بذى الفضل والتقى علي ابن أبي طالب» وقد اتفق أهل السنة على أن الرابع في الفضل هو علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، فترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل مطابق لترتيبهم في الخلافة، والأحاديث في فضل علي رضي الله عنه كثيرة، تراجع في مظانها.

بقية العشرة المبشرين بالجنة:

«ثم الباقيين من العشرة الذين أوجب لهم رسول الله ﷺ الجنة» الباقيون من العشرة، بعد استثناء الخلفاء الأربعة، ستة، يجمعهم قول ابن أبي داود في رسالته: سعيد وسعد وابن عوف وطلحة... وعامر فخر والزبير الممدوح^(٢).

هؤلاء الستة مع الأربعة هم العشرة المبشرون بالجنة، ونحن نطلق عليهم «العشرة المبشرون بالجنة» لأنهم وردوا في حديث واحد، وإلا فإن الذين بُشروا

(١) ينظر: البداية والنهاية ١٠/ ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) المنظومة الحائية في السنة لأبي بكر بن أبي داود السجستاني برقم: (١٦، ١٨).



بالجنة أكثر من هذا العدد، منهم خديجة رضي الله عنها ، وعكاشة بن محصن رضي الله عنه .

وهؤلاء العشرة ورد ذكرهم في حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه، حيث قال: «أشهد على رسول الله ﷺ أني سمعته وهو يقول: عشرة في الجنة: النبي في الجنة، وأبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير بن العوام في الجنة، وسعد بن مالك في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، ولو شئت لسميت العاشر» يعني نفسه، فقالوا: «من هو؟» فسكت، فقالوا: «من هو؟» قال: «هو سعيد بن زيد»^(١).

ويتبين من تأمل حال هؤلاء العشرة أن جميعهم من المهاجرين، وأن أغلبهم - وعددهم ستة - كانوا من التجار وأصحاب المال، وفي هذا دلالة واضحة على أن الغنى في ذاته ليس مذموماً، ولا يُشترط في العبد ليكون مرضياً عند الله أن يكون فقيراً معدماً، وإنما المعتبر صلاح القلب واستقامة العمل. فالميزان في القبول ليس بالمال فقراً أو غنى، بل بعبودية العبد لربه، ومدى قيامه بحق الله فيما آتاه.

وهذا المعنى يعيد إلى الأذهان الخلاف المشهور بين العلماء المتقدمين في المفاضلة بين الغني الشاكر والفقير الصابر: أيهما أفضل؟ وقد تنوعت أقوالهم في ذلك، وأقربها إلى الصواب قول من رأى أن لا تفضيل مطلقاً بينهما، بل يُنظر إلى حال كل منهما في إيمانه وصدق عبوديته؛ فربَّ غنيٍّ شاكرٍ قد فاق بصدق

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٤٩)، وصححه ابن حبان (٦٩٩٣).



شكره فقيراً صابراً، وربّ فقيرٍ صابرٍ قد ارتقى بصبره فوق غنيّ شاكِرٍ، والمردّ في ذلك إلى قوة الإيمان، وحسن العمل، واستثمار ما أُعطي العبد من مالٍ أو جهدٍ أو وقتٍ في طاعة الله.

ومن الأحاديث الدالة على هذا المعنى الحديث الثابت في الصحيحين، عندما جاء جمع من الصحابة الفقراء للنبي ﷺ يشكون قلة المال، ويريدون منه أن يدلهم على أعمال ترفع درجاتهم، فقالوا: «سبقنا أهل الدثور بالأجور»، فقال لهم النبي ﷺ: «ألا أدلكم على عمل، إذا عملتموه أدركتموهم ولا يدرككم من بعدهم؟» قالوا: «بلى يا رسول الله»، قال: «قولوا سبحان الله والحمد لله والله أكبر بعد كل صلاة إلى آخر الحديث». ثم بعد فترة عادوا وقالوا: «يا رسول الله لقد علم إخواننا بما قلت لنا، فعملوا مثل عملنا»، فقال: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»^(١).

(١) أخرجه مسلم (٥٩٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.



ونخلص لكل رجل منهم من المحبة بقدر الذي أوجب لهم رسول الله ﷺ من التفضيل ثم لسائر أصحابه من بعدهم رضي الله عنهم أجمعين، ويقال بفضلهم، ويذكرون بمحاسن أفعالهم، ونمسك عن الخوض فيما شجر بينهم فهم خيار أهل الأرض بعد نبيهم ارتضاهم الله عز وجل لنبيه وخلقهم أنصاراً لدينه فم أئمة الدين وأعلام المسلمين، فرحمة الله عليهم أجمعين.

حب الصحابة وموادتهم:

«ونخلص لكل رجل منهم من المحبة بقدر الذي أوجب لهم رسول الله ﷺ من التفضيل، ثم لسائر أصحابه من بعدهم رضي الله عنهم أجمعين» من قواعد أهل السنة والجماعة تبجيل الصحابة وتقديرهم لسابقتهم في الإسلام وجهادهم وبذلهم، ونصرتهم لهذا الدين، ومن الأدلة قوله ﷺ: «آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار»^(١)، وثبت في السنة أيضاً قوله: «لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله»^(٢).

ولذا نحن نحب أصحاب رسول الله ﷺ، ونعتقد فضلهم، ولا نفرق بينهم في المحبة والولاء، ولا نعتقد عصمتهم، ولا نتبرأ من أحد منهم. وبغض من أبغضهم، أو ذكرهم بسوء، كما قرر الإمام الطحاوي في عقيدته بقوله: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم،

(١) أخرجه البخاري (١٧)، ومسلم (٧٤).

(٢) أخرجه البخاري (٣٧٨٣)، ومسلم (٧٥).



ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دينٌ وإيمانٌ وإحسان»^(١).

فمحببة الصحابة ليست انفعالاً وجدانياً ولا عاطفة عابرة، بل هي ركن من أركان الإيمان، لأن هذا الدين الذي وصلنا لم نأخذه مباشرة عن النبي ﷺ، وإنما نُقل إلينا بواسطة أولئك الصفوة الذين حفظوا القرآن، وبلغوا السنة، وجاهدوا في سبيل إقامة الدين ونشره في الأرض.

ومن هنا، فإن الطعن في الصحابة طعن في أصل الدين نفسه، لأن القدح في الناقل قدح في المنقول، فإذا اتُّهم من حمّل الرسالة بالكذب أو التحريف، سقطت الثقة بالمصدر والمحتوى معاً، كما أنك لو تلقيت رسالة من جهة موثوقة لكن وسيطها متَّهم بالتزوير، لم يكن لتلك الرسالة اعتبار ولا حجة.

بل إنه أيضاً طعن في النبي ﷺ، ولذا قال مالك وغيره: إنما أراد هؤلاء الرافضة الطعن في الرسول ليقول القائل: رجل سوء كان له أصحاب سوء، ولو كان رجلاً صالحاً لكان أصحابه صالحين، ولهذا قال أهل العلم: إن الرافضة دسيسة الزنادقة^(٢)، وهو كذلك وبالأخص الزنادقة من اليهود، لأن أصل هذا الانحراف كان على يد ابن السَّوداء اليهودي عبد الله بن سبأ، الذي بثَّ سموم الفتنة بين المسلمين، ووجّه سهام الطعن نحو الصحابة ليهدم الدين من أساسه، إذ الطعن في الحامل طعن في المحمول، وفيمن نزلَّ عليه الوحي، وتبعه على

(١) (ص: ٨١).

(٢) منهاج السنة ٤٥٩/٧.



ذلك طوائف من الجهال والمغفلين والكذابين، فاختلفوا روايات نسبوها زورًا إلى علي بن أبي طالب، أو جعفر الصادق، أو غيرهما من أئمة آل البيت، وصاغوا منها مذهبًا مفارقًا لما كان عليه أهل السنة والجماعة.

ثم زادوا في ذلك دعوى المظلومية والتستر بحب آل البيت، حتى اتخذوها ستارًا يُخفون خلفه طعونهم وضلالاتهم، فاختلفوا أحاديث، وابتدعوا عبادات، وتراكت أكاذيبهم جيلًا بعد جيل، حتى تفرقت كلمتهم وصاروا فرقًا متناحرة، يجمعها البغي على الحق، وتفریق صف الأمة باسم الولاء لأهل البيت، وأهل البيت منهم براء.

حكم ساب الصحابة:

اختلف أهل العلم في كفر الرافضة الذين يسبون الصحابة على أقوال، فمنهم من لم يُكفّرهم، ورأى تعزيرهم حتى يرجعوا عن قولهم، وإلا حُبسوا حتى الموت، وبهذا قال أحمد وإسحاق^(١)، ومنهم من كفرهم مطلقًا، ورأى قتلهم ردة، وبهذا قال مالك وجمع من فقهاء الكوفة^(٢)، وهو وجه في مذهب الشافعي في سب الشيخين خاصة^(٣)، قال مالك: من شتم أحدًا من أصحاب محمد ﷺ كفر، لقوله تعالى: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾، فمن غاظه الصحابة فهو كافر، وقال الألويسي: يحكم بكفر غلاة الرافضة والمجسّمة والإمامية الاثني

(١) ينظر: السنة للخلال (٣٨٩)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/١٢٦٣.

(٢) ينظر: السنة للخلال (٤٩٣) وما بعده، الإبانة الصغرى (ص: ١٦٠).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج ٨٩/٩.



عشرية، وقد كفرهم جمهور علماء ما وراء النهر، لأنهم يسبون الصحابة، ولا سيما الشيخين.

ومنهم من فصل فكفر من سبهم سباً يقدح في عدالتهم ودينهم، وهذا هو حال الرافضة الموجودين اليوم، أما من سبهم سباً لا يقدح في دينهم كوصف بعضهم بالجبين أو البخل، فلم يكفرهم، وأوجب تعزيرهم، وهذا منقول عن الإمام مالك، وانتصر له أبو يعلي، واختاره النووي^(١)، ورجح الشيخ ابن تيمية، كفر من حكم بكفرهم إلا نفراً قليلاً لما في ذلك من رد القرآن المتضمن ببيان رضا الله عنهم، وأنهم خير أمة أخرجت للناس ونحو ذلك^(٢).

الترضي على الصحابة والثناء عليهم:

«ويقال بفضلهم ويذكرون بمحاسن أفعالهم» عندما نذكر الصحابة نترضى عنهم، وندعو لهم، ونثني عليهم، ونمدحهم. ولم لا؟ والله عز وجل هو الذي مدحهم وأثنى عليهم في كتابه فقال سبحانه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحشر: ٨) ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩)

(١) ينظر: الشفا ٢/١١٠٨، شرح النووي على مسلم ٩٣/١٦.

(٢) ينظر: الصارم المسلول (ص: ٥٨٧).



وهذا ثناء جليل من الله على الصحابة. كما قال سبحانه: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩)، ورغم هذا فثمة فريق مصر على التنقص من قدر بعض الصحابة خاصة من يلقبونهم تندرًا بالطلاق، وهم مسلمة فتح مكة، بل يدعون أن هذه الفئة أسلموا مكرهين، وأن بشاشة الإيمان لم تخالط قلوبهم، وكل هذا من أجل إشباع حقدهم الدفين على معاوية رضي الله عنه، دون أن يعطوا لعقولهم لحظة تأمل فيروا كيف انتشر الإسلام في عهد معاوية وازدادت رقعة في حين لم يقع شيء من ذلك في عهد علي رضي الله عنه الذي انشغل بخلافه مع معاوية ثم بالنزاعات والفوضى الداخلية التي أشعلها الخوارج مما أضعف دولته، وأنتهت حياته باغتيال خادع من بعض الخوارج.

بل إنهم قبل ذلك لا يتدبرون القرآن لأن الله عز وجل أثنى على الذين أسلموا قبل الفتح وبعده، في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۗ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا﴾ (الحديد: ١٠)، فكلا الفريقين - الذين أنفقوا قبل الفتح وقاتلوا، والذين أنفقوا بعد الفتح وقاتلوا - وعد الله لهم بالحسنى.

الخوض فيما شجر بين الصحابة:

«ونمسك عن الخوض فيما شجر بينهم» لا زال المصنف يتناول حقوق الصحابة رضي الله عنهم، ومنها الامتناع عن الخوض فيما شجر بينهم من الخلافات والنزاعات التي وقعت في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه،



سواء مع طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، أو مع معاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم، وهي خلافات ذات طبيعة سياسية بالدرجة الأولى، وقد أوقدها فئة من المنتفعين الذين تضرروا من وحدة المسلمين، ونعلم أن وسائل الاتصال والمواصلات في تلك الفترة لم تكن متوفرة بما يسمح بكشف الخدع والخطط الباطنة، وإذا كان يكذب على الناس اليوم وهم أحياء رغم تيسر وسائل الاتصال فلا ريب أن الوضع أشد في عهد علي ومعاوية.

وقد دل على ما ذكره المصنف الحديث الصحيح: «إذا ذكر الصحابة فامسكوا»^(١)، وقال سبحانه: (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ)، فهذه قاعدة يُعامل بها في مسائل ما شجر بين الصحابة رضي الله عنهم.

وإذا ذكرنا تلك الحوادث فهو على سبيل الاعتبار وأخذ العبرة، مع الانتباه إلى أمر مهم، وهو أن كثيراً من تلك الأخبار لا تصح؛ لأنها وردت عن طرق بعض المشبوهين ومجهولي العدالة.

وعندنا قاعدة مهمة جداً، وهي قول النبي ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»^(٢) أي: ولا نصفه، ولهذا يتميز أهل السنة بهذه الصفة، وهي السكوت عن الخوض فيما شجرت بين الصحابة.

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٤٤٨)، وانظر الصحيحة ٤٢/١.

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.



قال سبحانه: (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ)، ونحن نقول: إن المجتهد المصيب له أجران، والمخطئ له أجر واحد، ونعتقد أن الإمام علي رضي الله عنه كان أقرب الطائفتين إلى الحق، لكن هذا لا يعني إهدار حقوق الطرف الآخر.

«فهم خيار أهل الأرض بعد نبيهم» للحديث الثابت: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»^(١)، وهذا يدل على فضل صحابة النبي ﷺ ومكانتهم العالية.

«ارتضاهم الله عز وجل لنبيه وخلقهم أنصارا لدينه فم أئمة الدين وأعلام المسلمين فرحمة الله عليهم أجمعين» قال ابن مسعود رضي الله عنه: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعته برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه»^(٢).

(١) تقدم تخرجه.

(٢) أخرجه أحمد (٣٦٠٠) بإسناد حسن.



مسائل مشورة

الصلاة وراء الأئمة:

وَلَا يَتْرُكُ حُضُورَ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ وَصَلَاتِهَا مَعَ بَرِّ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَفَاجِرِهَا لِأَنَّهُ لَا يَزَالُ مَا كَانَ مِنَ الْبِدْعَةِ بَرِيًّا فَإِنْ ابْتَدَعَ ضَلَالًا فَلَا صَلَاةَ خَلْفَهُ وَالْجِهَادَ مَعَ كُلِّ إِمَامٍ عَدْلٍ أَوْ جَائِرٍ وَالْحَجَّ.

«ولا نترك حضور الجمعة وصلاتها مع بر هذه الأمة وفاجرها» ذهب جماهير اهل العلم إلى أن صلاة الجمعة فرض عين مع توفر شروطها المعتبرة شرعاً، والتي وقع في بعضها خلاف، فمنهم من وسع ومنهم من ضيق، ومذهب أبي حنيفة والشافعي عدم اشتراط عدالة الإمام، والذي هو ولي الأمر، فكلام أهل العلم في خصوص الجمعة يدل على أن هذا الموضوع يتعلق بولي الأمر وليس مطلق الإمام.

على أن الصلاة خلف الفاجر أي مرتكب الكبيرة صحيحة عند جماهير أهل العلم، فقد كان الصحابة يصلون الجمعة والجماعة خلف الأئمة الفجار ولا يعيدون، فصلى عبد الله بن عمر وأنس رضي الله عنهما خلف الحجاج بن يوسف، وصلى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وغيره خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وكان يشرب الخمر^(١).

(١) ينظر: الاستيعاب ٤٣٨/٦.



وذهب أحمد إلى بطلانها كما سيأتي عنه، وإذا صحت خلف العاصي ممن لا ولاية لهم فخلف ولي الأمر أولى دفعا للفتنة وسدا لذريعة الفرقة.

وقد حكى الإجماع غير واحد، منهم الإمام أبو بكر الإسماعيلي الشافعي في كتابه: اعتقاد أئمة الحديث فقال: «مذهب أهل الحديث أنهم يرون الصلاة خلف كل إمام مسلم برأ كان أو فاجراً»^(١)، وجاء في كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة قوله: «والصلاة خلف كل بر وفاجر جائزة»^(٢)، وفي البخاري أن النبي ﷺ قال: «يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم وإن أخطؤوا فلكم وعليهم»، وأما حديث: «صلوا خلف كل بر وفاجر»^(٣) عند أبي داود فلا يصح، والأصل صحة الصلاة خلف المسلم، ومن أنكر فعله الدليل، ولا خلاف في أن الصلاة خلف البر أفضل ما لم يؤدي إلى ضرر أو شقاق، أو كان في ترك الصلاة خلفه تفويتا للجمعة والجماعة.

وإنما قلنا إن المراد هنا ولي الأمر لأن الأصل أن إمام الناس فيها هو ولي الأمر، ولذا منعوا تعدد الجمع في البلدة الواحدة واستثنى بعضهم حالة ازدحام الناس وعسر اجتماعهم في مسجد واحد وهما وجهان في المذهب^(٤).

(١) (ص: ٥٧).

(٢) (ص: ٤٥).

(٣) أخرجه الدارقطني (١٧٦٨) ومن طريقه البيهقي (٦٨٣٢) من طريق، ابن وهب، عن معاوية بن صالح، عن العلاء بن الحارث، عن مكحول، عن أبي هريرة، أن رسول الله - ﷺ - قال: «صلوا خلف كل بر وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر». قال الدارقطني: «مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات».

(٤) ينظر: الروضة ٥/٢.



وذكر أهل العلم بمن فيهم المصنف هذه المسألة لبيان مفارقة طوائف من أهل البدع، كالرافضة، الذين يرون الجمعة ساقطة حتى يخرج الإمام المنتظر، أو المعتزلة ممن لا يرون إقامتها خلف من يسمونهم بأئمة الجور^(١).

«ما كان من البدعة بريئاً، فإن ابتدع ضلالاً فلا صلاة خلفه» المقصود هنا البدعة المكفرة كإنكار وجوب بعض الصلوات أو تأليه بعض البشر ونحو ذلك، فمن أظهر شيئاً من ذكر لم تجز ولايته، فإن تولى على الناس بقوة السيف وجب خلع ما لم يترتب على ذلك مفسدة أعظم، ولا تجوز الصلاة خلفه إلا لمن خشي الهلاك أو مفسدة في نفسه وماله وعرضه، فيصلح وتجب الإعادة.

ولا يعني المصنف هنا مطلق البدعة لما تقدم من صحة الصلاة خلف الفاجر، ويندرج فيه من اقترف بدعة لا يخرج بها عن الإسلام كبدعة النصب أو التشيع الخفيف، فالأصل هو صحة الصلاة خلف المسلم ومن باب أولى ما لو كان ولي أمر لما في ذلك من اجتماع الكلمة، ووحدة الصف لكن الصلاة خلف أهل السنة أفضل مطلقاً، ولذا لا خلاف بين أهل العلم، في أفضلية الصلاة خلف الملتزم بالسنة على من عداه من أهل البدع بل إن المأثور عن الإمام أحمد التشديد في هذا الباب فهو لا يجيز الصلاة خلف أهل الأهواء وخاصة أهل تأويل الصفات القائلين بخلق القرآن، وروي عنه أنه صلى خلف المأمون وأعاد الصلاة^(٢)، وهذا منه تشديد على أهل هذه البدعة وتحذير للناس من التساهل في

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ١/٧٦، ١٠٩، الآداب الشرعية ١/١٥٧.

(٢) ينظر: مسائل الإمام أحمد، برواية ابنه عبد الله، تحقيق المهنا ٢/٣٧٠، ٣٧١ و برواية أبي داود ٤٢، ٤٣.



شأنها، ففي طبقات الحنابلة عنه: سئل عن الصلاة خلف المبتدعة؟ فقال: أما الجهمية؛ فلا. وأما الرافضة الذين يردون الحديث؛ فلا»^(١)، ونقل عنه قوله: «لا يصلى خلف مرجئ ولا رافضي ولا فاسق، إلا أن يخافهم فيصلّي، ثم يعيد»^(٢)، أي يصلي خلفهم إذا خشى منهم ضررا، وما ذهب إليه أحمد سبقه إليه ابن القاسم، وأوجب الإعادة في الوقت، وتوقف مالك، وقال أصبغ: يعيد أبداً^(٣)، وإذا أدركنا أن هذا القول وقع في وقت اشتدت فيه البدع ورأى أهل العلم وجوب الإنكار بشتى السبل، وأن الحجّة قد قامت على المبتدعة، وإلا لو جرينا مع هذا القول فلا تصح اليوم جل صلاة الناس، فلا يخلو إنسان من ارتكاب كبيرة أو إصرار على صغيرة لأن أحمد يرى أن الإصرار على الصغيرة تحيلها كبيرة، وأما عن البدعة فجل الأشاعة اليوم يقولون بخلق القرآن إذافة إلى المعتزلة ومن وافقهم من الخوارج كالإباضية وإن رفض بعضهم احتسابهم في طوائف الخوارج بيد أنهم على كل حال يقولون بعقائد المعتزلة، لما تقدم من أن هذا المذهب كان يمثل معارضة للسلطة الأموية ثم العباسية، والقاعدة الفقهية أن الأمر إذا ضاق اتسع، والبدعة إذا شاعت، وخفي وجه بطلانها بقي المسلم على الإسلام والإيمان ولا يخرج منه بمجرد بطلان بدعته إذا كانت مكفرة أو غير مكفرة دون أن تقوم عليه الحجّة، وهذا لا يتيسر لكثيرين بل الأصل عدم وقوعه.

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى ٤٤٦/١.

(٢) المغني ١٨/٣.

(٣) ينظر: الجامع لمسائل المدونة ٥٤٩/٢.



أما ما وقع من بعض المتأخرين، من التنازع والتباغض، حتى صار لكل طائفة مسجد، ولربما كانوا على مذهب واحد، إنما افرقوا لاختلاف في مسائل فرعية، أو لمجرد نزاع نفسي، فهذه من سمات أهل البدعة، وليست من طريقة السلف في شيء.

«والجهاد مع كل امام عدل أو جائر والحج» كذلك يجوز الجهاد والحج مع كل إمام عادل وجائر حفاظا على وحدة المسلمين وطرदा لفتن الشيطان ووساوسه هو ومن معه.

قصر الصلاة وحكم الصوم في السفر:

«وإقصار الصلاة في الأسفار، والتخير فيه بين الصيام والإفطار في الأسفار: إن شاء صام، وإن شاء أفطر» هذا من السنن الثابتة عن النبي ﷺ، فقد شرع الله قصر الصلاة الرباعية في السفر، وهو من خصائص هذه الأمة، وهو عند جماهير العلماء رخصة، وعند بعضهم عزيمة^(١)، وهو قول قوي، لقوله تعالى: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾، وقوله ﷺ: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»^(٢).

(١) ينظر: المبسوط ١/ ٢٣٩، المدونة ١/ ٢٠٨، التاج والإكليل ٢/ ٤٨٦، مواهب الجليل ٢/ ١٣٩، الأم ٨/ ٦٠٢، المجموع ٤/ ٢١٩، المغني ٢/ ١٩٧، الفروع ٢/ ٥٤، المحلى ٣/ ١٨٥.

(٢) أخرجه مسلم (٦٨٦).



واختلف من رأى القصر رخصة في أيهما أفضل القصر أو الإتمام على ثلاثة أقوال، الثالث وهو المذهب أن الإتمام أفضل إذا بلغ ثلاث مراحل خروجاً من خلاف من أوجبه^(١).

وقد أقحم المصنف هذه المسألة الفقهية في رسالته العقدية، لأن بعض أهل البدع أنكروا القصر في السفر، كما أنكروا بعض تفاصيل الصلاة، فاحتاج إلى التنبيه إلى أن القصر من هدي السنة الثابتة، التي لا يُخالف فيها إلا مبتدع.

وكذلك التخيير في الصيام والإفطار في السفر، فهو ثابت بالأحاديث الصحيحة، منها قوله ﷺ في حديث حمزة بن عمرو الأسلمي: «إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر»، وهو حديث متفق عليه^(٢)، واختلف أهل العلم في الأفضل:

• فقال قوم: الصوم أفضل، لكونه فعل النبي ﷺ في بعض أسفاره، وعزاه النووي للجمهور^(٣).

• وقال آخرون: الفطر أفضل، لأن الله يحب أن تؤتى رخصه^(٤)، حكاه ابن عبد البر عن جماعة من السلف، وهو مذهب الحنابلة، واختاره ابن تيمية^(٥).

(١) ينظر: المغني ١٩٩/٢، مغني المحتاج ١/٥٢٨.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٤٣)، ومسلم (١١٢١).

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم ٧/٢٢٩.

(٤) إشارة إلى ما أخرجه أحمد (٥٨٦٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥٤١٥) من حديث

ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - ﷺ - : «إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»، وقد صححه ابن خزيمة، (٢٠٢٧)، وابن حبان، (٢٠٢٧)، وقال النووي في الخلاصة، ٢/٧٢٩: «إسناده جيد»، وصححه المنذري في الترغيب والترهيب، ٢/١٣٥.

(٥) ينظر: التمهيد، ٢/١٧١، وكشاف القناع، ٢/٣١١، ومجموع الفتاوى، ٢٢/٣٣٦.



- وقال فريق ثالث: الأفضل ما كان أرفق بالمسافر، وبه قال ابن المنذر في الإشراف لقوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر)، وعزاه إلى عمر بن عبد العزيز ومجاهد وقتادة^(١)، وهذا قول محقق.
 - وذهبت الظاهرية إلى حرمة الصيام في السفر^(٢)، وهو قول ضعيف مخالف للآثار الثابتة.
- فالخلاصة أن الصيام في السفر والإفطار فيه كلاهما مشروع، فمن صام فلا حرج، ومن أفطر فلا إثم، وإنما ينظر إلى حال المسافر وما هو أرفق به.

(١) ١٤٣/٣.

(٢) ينظر: المحلى ٣٩٣/٤.

إجماع السلف على المسائل الماضية

هذه مقالات وأفعال اجتمع عَلَيْهَا الماضون الأولونَ من أئمة الهدى وبتوفيق الله اعتصمَ بِهَا التابعون قدوة ورضى وجانبوا التَّكَلُّفَ فِيمَا كَفُوا فسدوا بعون الله ووقفوا لم يَرْعُبُوا عَنِ الْإِتِّبَاعِ فَيَقْصِرُوا وَلَمْ يُجَاوِزُوهُ تَزِيدًا فَيَعْتَدُوا، فَنَحْنُ بِاللَّهِ وَاثِقُونَ وَعَلَيْهِ مَتَوَكِّلُونَ وَإِلَيْهِ فِي اتِّبَاعِ آثَارِهِمْ رَاغِبُونَ.

«هذه مقالات وأفعال اجتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدى، وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون قدوة ورضا» أي أن العقائد والسنن السابقة مما أجمع عليه السلف الصالح من الصحابة وأئمة الهدى من بعدهم، وسلك سبيلهم التابعون ممن اقتدى بهم ورضي طريقتهم، فالتوفيق في الاعتصام بها إنما هو من الله، لا بحول البشر، ولا قوتهم، وليس المراد بالتابعين هنا مطلق من أتى بعد الصحابة، فإن فيهم من وقع في البدعة، وضلَّ عن الجادة، وإنما المراد الذين اتبعوهم بإحسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾، وهؤلاء هم أهل الاستقامة على السنة، والتمسك بأثر الصحابة.

وعلى هذا يفهم ما ورد في الحديث: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(١)، فليس المقصود أن جميع من وُجد في تلك العصور كان على خيرٍ وعدالة، بل المراد الغالب والأكثر، وأما الحكم بالعدالة على آحادهم فلا بد فيه من التزكية، إذ العدالة لا تثبت بمجرد المعاصرة، بل قد وُجد في تلك العصور

(١) تقدم تحريجه.



من تلبس ببدعة أو فسق، فلا يحكم بعدالته لمجرد كونه من أبناء تلك القرون، وهذا معلوم من الواقع، ومدون في كتب الرجال.

ترك التكلف:

«وجانبوا التكلف فيما كفوا» أي تركوا ما لا حاجة إليه من الأقوال والمحدثات، إذ قد كفوا بما جاء في الكتاب والسنة، فليسوا بحاجة إلى تكلف ما لم يُنزل الله به سلطاناً. والمعنى: أن ما أنزل الله في كتابه، وبينه رسوله ﷺ، كافٍ في أبواب الدين وبيان الهدى، فلا حاجة إلى اختراع مصادر تلقي فير الوحي، ومراده ذم علم الكلام ونبذه، وهجر أهل السنة له.

فلا يدخل فيما ذكره المصنف ما كان من أمور الدنيا المحضة، كصناعة السيارات أو جلب خبرات ذنوية، فهذه خارجة عن مورد النص، وإنما الكلام في أمر الدين وما يُتعبّد به لله تعالى. ولذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «اتبعوا ولا تبدعوا، فقد كُفّيتُم»^(١)، أي كُفّيتُم مؤنة التكاليف الزائدة والطرائق المحدثة، فاقصروا على ما جاءكم عن الله ورسوله، ففيه البلاغ والشفاء.

وما أحدثه الناس مما لا يدخل في معنى العبادة، فليس من البدعة الشرعية وإن سُمّي بدعة في اللغة، فلا يُقال إن تصنيف الكتب أو ضبط السجلات من

(١) أخرجه الدارمي (٢٠٥)، والبيهقي في الشعب (٤٠٧ / ٢)، وأخرجه من وجه آخر أبو خيثمة في العلم (٥٤)، وابن بطة في الإبانة (١٧٤)، والخرائطي كما في المتقى من مكارم الأخلاق للسلفي (ص: ٩٦).



البدع الشرعية، بل هذا خلط بين الحقيقة اللغوية والشرعية، وقد تقرر سابقاً أن البدعة المذمومة إنما هي في الدين.

«فسددوا بعون الله ووفقوا» أي أن السلف لزموا طريق الاعتدال والسداد، فسددهم الله في أقوالهم وأفعالهم ووفقهم في سائر شؤونهم، إذ اقتصروا على ما أنزل الله واتبعوا السنة، فكان ذلك سبب ثباتهم على الحق في الاعتقاد والقول والعمل، والتوفيق هو السداد، وهو إعانة خاصة من الله عز وجل زائدة على معنى القدرة، ويقابله الخذلان، وعرف الأشعرية التوفيق بأنه خلق قدرة الطاعة، وهذا فرع عن قولهم بالكسب أو الجبر، وتقدم بيان هذا.

وسطية أهل السنة:

«لم يرغبوا عن الاتباع فيقصروا ولم يجاوزوه تزييداً فيعتدوا» أي لزموا الجادة، فكانوا متبعين لا مبتدعين، فهم لم يُعرضوا عن الاتباع فيقعوا في التقصير، ولا تجاوزوا حدّه فيقعوا في الغلو والاعتداء. وهذه سمة أهل السنة الذين هم الامتداد الطبيعي للسلف الصالح، فهم وسطٌ بين الإفراط والتفريط، والغلو والجفاء، في الاعتقاد والعمل والسلوك.

• فهم وسطٌ في باب الإيمان بين المرجئة الذين أخرجوا الأعمال من مسمى الإيمان، وبين الخوارج والمعتزلة الذين جعلوا الفسق موجباً للخلود في النار.



- وفي باب الصفات وسط بين أهل التعطيل الذين نفوا الصفات، وبين أهل التمثيل والتشبيه، فأثبتوا لله ما أثبتته لنفسه أو أثبتته له رسوله من غير تمثيل ولا تعطيل، ومن غير تحريف ولا تأويل.
- وفي باب أفعال العباد هم وسط بين القدرية الذين نفوا قدر الله وجعلوا العبد خالقا أفعال استقلالاً عن مشيئة الله، وبين الجبرية الذين سلبوا العبد قدرته وجعلوه كالريشة في مهب الريح، فقال أهل السنة: العبد فاعل حقيقة، والله خالقه وخالق أفعاله، والعبد مختار باختياره الذي خلقه الله له.
- وفي باب أسماء الله وأحكامه: هم وسط بين من يرى الخلود لكل من اقترب كبيرة وبين المرجئة القائلين: لا يضر مع الإيمان معصية، فأثبت أهل السنة أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، لا يُخَلد في النار إذا مات موحدًا.
- وفي الصحابة: هم وسط بين الراضية الذين طعنوا فيهم وكفروا أكثرهم، وبين الخوارج الذين خرجوا عليهم واستحلوا دماءهم، وأهل السنة أحبّوهم ووالوهم، وأمسكوا عمّا شجر بينهم.
- وفي باب العبادات لا يُدخلون فيها ما لم يرد به الشرع من المحدثات، ولا يُعرضون عن السنن الثابتة بالهوى أو التأويل.
- وفي السلوك، لا يرفضون التزكية الشرعية التي أمر الله بها ورسوله، ويردون الابتداع الصوفي بمظاهره كافة.



وقوله: (لم يرغبوا عن الاتباع فيقصروا ولم يجاوزوه تزييداً فيعتدوا) إشارة إلى أن الزيادة في الدين من الاعتداء، لأنها استدراك على الشرع! وقد قال الله عز وجل: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً}، فمن زاد فقد زعم أن الدين لم يكمل، وهذا من عظام الأمور، وثبت في السنة قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^(١).

الثقة بالله والتوكل عليه:

«فنحن بالله واثقون، وعليه متوكلون، وإليه في اتباع آثارهم راغبون» أي نحن معتصمون بالله، متوكلون عليه، مستمسكون بهدي السلف الصالح، راغبون في اتباع طريقهم، لا نبتغي غيره سبيلاً، فإن هذا هو المهيع الواضح، والصرط المستقيم الذي سارت عليه القرون المفضلة.

والثقة بالله هي اعتماد القلب على وعده، وطمأننته إلى قضائه، وركونه إلى حكمه، مع حسن الظن به سبحانه، واليقين بأنه لا يختار لعبده المؤمن إلا ما فيه الخير وإن جهل وجه الحكمة فيه.

والتوكل على الله هو صدق الالتجاء إليه، وتفويض الأمور كلها إليه، مع بذل الأسباب المأذون بها شرعاً وعدم الركون إليها، بل الاعتماد في الحقيقة على مسببها جل وعلا.

(١) تقدم تحريجه.



فالمؤمن يُقدّم أمر الله على كل أمر، ويثق بوعدده، ويسلم لحكمه، ويتوكل عليه وحده لا شريك له، غير متعلق بشيء من الخلق، ولا بجاه، ولا بمنصب، ولا بحيلة بشر.

وأن يكون مع ذلك ملتزمًا بالسنة، مقتفيًا آثار سلف الأمة، متجردًا عن البدعة والهوى، دارا مع الحق حيث دار، ملازمًا للجماعة، متواضعًا للحق وأهله، فإن هذا هو الصراط المستقيم، وهو طريق النجاة في الدنيا والآخرة.



الالتزام بالواجبات

فَهَذَا شَرْحُ السَّنَةِ تَحْرِيتُ كَشْفِهَا وَأَوْضَحْتَهَا فَمَنْ وَفَّقَهُ اللهُ لِلْفِيَامِ بِمَا أَبْنَتْهُ مَعَ
مَعُونَتِهِ لَهُ بِالْقِيَامِ عَلَى أَدَاءِ فَرَائِضِهِ بِالِاخْتِيَاظِ فِي النَّجَاسَاتِ وَإِسْبَاغِ الطَّهَّارَةِ عَلَى
الطَّاعَاتِ وَأَدَاءِ الصَّلَوَاتِ عَلَى الْإِسْتِطَاعَاتِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ عَلَى أَهْلِ الْجَدَّاتِ
وَالْحَجِّ عَلَى أَهْلِ الْجَدَّةِ وَالِاسْتِطَاعَاتِ وَصِيَامِ الشَّهْرِ لِأَهْلِ الصَّحَاتِ.

«فهذا شرح السنة، تحرّيت كشفها وأوضحتها» أي هذا البيان هو بيان
لعقيدة السلف الصالح، تحرّيت فيه الكشف عن معانيها، وأوضحت مسالكها،
فهي عقيدة قائمة على النصوص وآثار السلف، منضبطة بمنهجهم في الفهم
والتلقي.

مصطلح السنة:

السنة في اللغة هي الطريقة سواء كانت حسنة أم سيئة، أما في الاصطلاح
فتختلف باختلاف الفنون، والمراد بها في الشرع طريقة النبي ﷺ قولاً وفعلاً،
عقدية وعملاً وسلوكاً، ثم أطلقت على العقائد خاصة لأهميتها، وتمييزاً لأهل
الحق عن غيرهم، ولأنهم من اعتنى بها وخدمها واحتج بها، وهذا المسلك ظهر
قديماً، وأول ذكر له كان عقب الفتن التي حدثت بين علي ومعاوية رضي الله عن
الجميع، فقد روى مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن سيرين قال: «لم يكونوا
يسألون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم، فينظر إلى أهل
السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»^(١).

(١) (١٥).



وأهل السنة هم الامتداد الطبيعي لجيل الصحابة، ولذا ليس لهم تاريخ نشأة أو مؤسس أو شخص يتسبون إليه كما هو شأن الجهمية والأشاعرة والماتريدية و فرق المعتزلة كالواصلية نسبة لواصل بن عطاء، والجاحظية نسبة للجاحظ، وسائر الفرق، وإنما كنت نسبتهم للسنة لما تقدم، فهي نسبة للشارع ﷺ.

ويقابل مصطلح السنة بهذا المعنى البدعة، ويدل لهذا ما ثبت في السنة أنه بين طأنه يصوم ويفطر ويصلي وينام ويتزوج النساء، وقال: فمن رغب عن سنتي فليس مني، وكذلك حديث العرباض بن سارية الذي حسنه الترمذي وغيره: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة»^(١)، ومن هذا الباب سئل المزني عن السنة التي تقابل البدعة خاصة في ذلك العصر الذي تفاقمت فيه فتنة الجهمية وغيرها.

أصل الاحتياط:

«فمن وفقه الله للقيام بما أبتته، مع معونته له بالقيام على أداء فرائضه، بالاحتياط في النجاسات» أي من أعانه الله على لزوم السنة التي بينها، ووفقه لأداء الفرائض كما أمر الله، وكان من جملة ذلك الاحتياط في باب النجاسات، فقد امثل لما دلت عليه النصوص، فقد ثبت في الصحيح في شأن صاحب القبر:

(١) تقدم تحريجه.



«كان لا يستنزه من بوله»^(١)، وفي الدارقطني وغيره: «تنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه»^(٢).

وما ذكره المصنف يتضمن التنبيه على أصل من أصول الشريعة وهو الاحتياط، وهو الاحتراز عن الوقوع فيما يشتهه في حرمة أو كراهته، وهو وثيق الصلة بدليل سد الذرائع لأن كليهما مبنيان على التهمة والشك بل إن سد الذرائع تفرع عن أصل الاحتياط، ولا خلاف بين أهل العلم في العمل بالاحتياط في سائر أبواب الفقه، ولكن أكثر أهل العلم إعمالاً له هم المالكية وقريب منهم الحنابلة ثم يتلوهم الحنفية والشافعية، وقد وضع له أهل العلم ضوابط تراجع في مظانها، ومما يتفرع عنه في التععيد الفقهي جملة من القواعد منها: «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»، و«درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، و«الحدود تدرأ بالشبهات»، و«الخروج من الخلاف مستحب»، و«الأصل في الأبضاع التحريم».

إسباغ الطهارة:

«وإسباغ الطهارة على الطاعات» أي إتمام الطهارة وإكمالها على الوجه المشروع، خصوصاً الوضوء، فقد صح عن النبي ﷺ قوله: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطأ إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٩٢).

(٢) المعجم الكبير (١١ / ٨٤) برقم ١١١٢٠، وسنن الدارقطني (١ / ١٢٧) وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ١ / ١٠٦: رواه الطبراني وغيره، وإسناده حسن.



الصلاة»^(١)، فإسباغه واجب، وهو من تمام العناية بالطهارة، التي هي شرط في صحة أعظم العبادات.

حكم تارك الصلاة:

«وأداء الصلوات» أي إقامتها بأركانها وشروطها وواجباتها في أوقاتها، كما أمر الله تعالى بقوله: {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين}، وهي أعظم أركان الدين بعد الشهادتين، وجحدها كفر بإجماع المسلمين، واختلفوا في كفر تاركها على أقوال، فالجمهور على عدم كفره خلافاً لأحمد، وعلى كل القولين بتحقق الترك بخروج وقت الصلاة الضروري، والقول الثالث: كفر قاطع الصلاة بالكلية، أما من كان يصلي أحياناً ويترك أحياناً فلا يكفر، وبهذا قال الشيخ ابن تيمية، ولا خلاف بين أهل العلم في عقوبة تارك الصلاة، والمذهب أن عقوبته الإعدام تعزيراً، وبه قال المالكية، وقال أحمد بل ردة، وذهب أبو حنيفة إلى حبسه حتى يتوب ويصلي^(٢).

«على الاستطاعات» أي بحسب القدرة، فمن قدر على القيام لزمه، فإن لم يستطع فقاعداً، فإن لم يستطع فعلى جنب، كما جاء في حديث عمران بن حصين رضي الله عنه^(٣)، وهذا من رحمة الله وتيسيره، ومن تمام عدله، إذ لم يكلف النفس إلا وسعها.

(١) أخرجه مسلم (٢٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) فتح القدير ١/ ٤٩٧، حاشية العدوي ١/ ٢٤١، المجموع ٣/ ١٤، ١٨، المغني ٢/ ٣٣١، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٩٧.

(٣) أخرجه البخاري (١١١٧).



والجمهور على أن الصلاة لا تسقط بحال إلا ما نُقل عن أبي حنيفة من سقوطها عن المحتضر، وعلله بعض المتصوفة بأن المحتضر حينئذ في حضرة الله^(١)، وهو تعليل لائق بمذهب التصوف، وليس منقولاً عن أبي حنيفة ولعل التعليل الفقهي السوي هو ارتفاع التكليف لضعف الإدراك أو انعدامه.

والجمهور خلافاً لمالك على وجوب الصلاة على فاقد الطهورين، وهما الماء والتراب كمن حبس في موضع لا يجد في هذين المطهرين أو قيد بما يعجز معه عن الطهارة بأحدهما، وإنما اختلفوا في وجوب القضاء، فالمذهب الوجوب لأنه عذر نادر، والصواب عدم الوجوب وهو اختيار النووي، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وقد أدى ما يستطيعه، وصحت صلاته، فسقط القضاء^(٢).

إيتاء الزكاة:

«وإيتاء الزكاة على أهل الجَدَات» أي على من كان ذا غنى، فإن الزكاة لا تجب إلا في أموال مخصوصة إذا بلغت النصاب وحال عليها الحول، وكانت في يد صاحبها، ودل على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وتردّ

(١) ينظر: حاشية البجيرمي على الخطيب ١٣/٢.

(٢) ينظر: الدر المختار ١/٨٠، الشرح الصغير مع ح الصاوي ١/٢٦٦، المغني ١٨٤.



على فقرائهم»^(١). فدَلَّ على أن الزكاة تجب على أهل الغنى دون الفقراء، وأنها تؤخذ منهم وتُصرف في مستحقيها من الأصناف المذكورين في آية المصارف. ولا خلاف في كفر جاحدها، لأنه مكذَّب لما هو معلوم من الدين بالضرورة، وأما من تركها تهاوناً مع اعتقاد وجوبها فهو آثم مرتكب لكبيرة، ويقاتل عليها كما قاتل أبو بكر والصحابة مانعي الزكاة، وقد قال: «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة»^(٢).

الحج على المستطيع:

«والحج على أهل الجِدَّة والاستطاعات» أي على من كان ذا مال واستطاع الوصول إلى البيت، بأن يملك الزاد والراحلة، وكان قادراً على الركوب، مع البلوغ والعقل والحرية، وأمن الطريق، فهذه شروط وجوب الحج، ودليل ذلك قوله تعالى: {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً}.

والحج ركن من أركان الإسلام، دَلَّ عليه حديث ابن عمر: «بني الإسلام على خمس...»، وقد فُرض في السنة التاسعة للهجرة، وحجَّ النبي ﷺ مرة واحدة فقط هي حجة الوداع. ولا خلاف في كفر من جحد وجوبه، لأنه مكذَّب للنصوص، أما من تركه مع الاستطاعة فهو آثم، ومرتكب لكبيرة، وقد وردت آثار فيها وعيد شديد لمن تركه مع الاستطاعة، من ذلك ما صح عن عمر رضي

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٦)، ومسلم (٩١).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٣٢).



الله عنه: «من أطاق الحج فلم يحج، فسواء عليه يهوديا مات أو نصرانياً»^(١)، وفي لفظ: «لقد هممت أن أبعث إلى الأمصار، فلا يوجد رجل له جدة من مال بلغ سنًا، لم يحج إلا وضعت عليه الجزية» ثم قال: «والله ما أولئك مسلمين»^(٢)، وقد رواه الحسن عن عمر مرفوعًا لكنه منقطع، وروي نحوه علي رضي الله عنه مرفوعًا: «لا عليه أن يموت يهوديًا أو نصرانياً»^(٣)، وجاء نحوه عند الدارمي مرفوعًا من حديث أبي أمامة^(٤)، وهذا من باب التغليظ لا التكفير على أن الحديثين ضعيفان.

صوم رمضان:

«وصيام الشهر لأهل الصحّات» أي أن الصيام يجب على الصحيح القادر عليه، دون من به مرض يشق معه الصوم أو يتضرر به، لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم}، ثم بين سبحانه أنه رخص في الإفطار للمريض والمسافر، وأما في أول الإسلام فكان الصوم على

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤ / ٩٢٣، وقوام السنة في الترغيب والترهيب ٢ / ٤٣٠) من طريق مطر بن طهمان الوراق عن عمر، وإسناده إلى مطر جيد، لكن مطر متكلم فيه، وصححه ابن كثير في تفسيره ٢ / ٨٥.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ سعيد بن منصور في سننه كما قال ابن كثير في تفسيره ٢ / ٨٥، من رواية الحسن عن عمر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الترمذي (٨١٢)، وقال: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال، وهلال بن عبد الله مجهول، والحارث يضعف في الحديث»، والحديث ضعيف كما قال الترمذي؛ ضعفه العقيلي في الضعفاء (٦٣٩١)، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (٢ / ٢٠٩)، وينظر: البدر المنير ٦ / ٤٣، التلخيص الحبير ٢ / ٤٨٧.

(٤) (١٨٢٦).



التخيير، بين الصيام أو الإطعام، كما في قوله تعالى: {وعلى الذين يُطيقونه فدية طعام مسكين}، ثم نُسخ هذا التخيير بقوله تعالى: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}، فدل على وجوبه على من شهد الشهر وكان صحيحًا مقيمًا.

ولا خلاف في كفر من جحد وجوبه، لأنه مكذب لما هو معلوم من الدين بالضرورة، وأما من تركه تهاونًا مع اعتقاد وجوبه فهو آثم مرتكب لكبيرة، ويخشى عليه من الوعيد الشديد، فقد جاء في الحديث الذي أخرجه أبو داود وغيره: «من أفطر يومًا من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقضه صيام الدهر وإن صامه»^(١) لكنه لا يصح^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقًا بصيغة التمريض فقال: «ويُذكر عن أبي هريرة رفعه»، (بعد: ١٩٣٠)، وأسنده أبو داود، كتاب الصوم، باب التغليظ فيمن أفطر عمدًا (٢٣٩٦)، والترمذي، (٧٢٣)، وابن ماجه (١٦٧٢)، وأحمد (٩٠١٢).

(٢) ينظر: علل الترمذي (ص: ١١٦)، المجروحين لابن حبان ٣/ ١٥٧، العلل للدارقطني ٢٦٦/٨.

النوافل

وَخُمْسُ صَلَوَاتِ سَنِّهَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ بَعْدِ الصَّلَوَاتِ صَلَاةُ الْوَتْرِ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ وَرَكَعَتِي الْفَجْرِ وَصَلَاةُ الْفَطْرِ وَالنَّحْرِ وَصَلَاةُ كَسُوفِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا نَزَلَ وَصَلَاةُ الْاسْتِسْقَاءِ مَتَى وَجِبَ .

«وخمسة صلوات سنّها رسولُ الله ﷺ من بعد الصلوات» أي أن النبي ﷺ شرع للمسلمين صلواتٍ مؤكدةً سوى الصلوات الخمس المفروضة، وهي من النوافل الراتبة أو المؤكدة التي لزم فعلها وداوم عليها، وجاءت السنة بالحث عليها وبيان فضلها.

صلاة الوتر:

«صلاة الوتر في كل ليلة»، وهي أوكد النوافل باتفاق الجمهور، حتى قال الإمام أحمد: «من ترك الوتر فهو رجل سوء، لا ينبغي أن تقبل له شهادة»^(١)، وذهب الحنفية إلى وجوبها، أي أنها دون الفرض وفوق السنة، لأنهم يفرقون بين الفرض والواجب^(٢)، وقد دلت النصوص على تأكد مشروعيتها، منها قوله ﷺ: «يا أهل القرآن أوتروا، فإن الله وتر يحب الوتر»^(٣)، وحديث عائشة رضي الله عنها: «ما كان النبي ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة،

(١) الشرح الكبير ١/٧٠٦.

(٢) ينظر: فتح القدير ١/٤٢٣.

(٣) أخرجه أبو داود (١٤١٦)، والنسائي (٣/٢٢٨ - ٢٢٩)، والترمذي (٤٥٣)، وابن ماجه (١١٦٩)، وأحمد (٨٧٧)، وصححه ابن خزيمة (١٠٦٧).



يُوتر منها بثلاث»^(١)، وذكر بعض أهل العلم أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما ترك الوتر في حضر ولا سفر^(٢)، أما الحضر فظاهر، وأا السفر فلما ثبت في السنة من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما -: «إن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كان يوتر على البعير»^(٣).

ركعتا الفجر:

«وركعتي الفجر»، وهما سنة راتبة قبل فريضة الفجر، وقد ورد في فضلها قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من حديث عائشة رضي الله عنها: «ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها»^(٤)، وهو حديث صريح في فضل هذه السنة، وحمل بعض أهل العلم الحديث على فريضة الفجر، وقد داوم عليها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حضراً وسفراً، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: «لم يكن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، على شيء من النوافل، أشد منه تعاهداً على ركعتي الفجر»^(٥).

صلاة العيدين:

«وصلاة الفطر والنحر» أي صلاة عيد الفطر وعيد الأضحى، وقد شرعها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصلّاها بأصحابه، وأمر النساء والرجال بالخروج إليها، حتى الحَيْضُ كي يشهدن الخير ودعوة المسلمين، واختلف الفقهاء في حكمها، فالجمهور على أنها سنة مؤكدة، وذهب الحنابلة في المشهور عنهم إلى أنها فرض كفاية،

(١) أخرجه البخاري (١١٤٧)، ومسلم (٧٣٨).

(٢) ينظر: زاد المعاد ١/٤٥٦.

(٣) أخرجه البخاري (٩٩٩)، ومسلم (٧٠٠).

(٤) أخرجه مسلم (٧٢٥).

(٥) أخرجه البخاري (١١٦)، ومسلم (٧٢٤).



وقال أبو حنيفة هي واجبة على الأعيان، واحتج بمواظبة النبي ﷺ عليها، وعدم تركها قط^(١).

صلاة الكسوف:

«وصلاة كسوف الشمس والقمر إذا نزل» أي إذا حصل كسوف أو خسوف لأحد النيرين، شرعت الصلاة، وتسمى «صلاة الكسوف» أو «صلاة الخسوف»، وكلا اللفظين لكل الصورتين جائز في اللغة والشرع، فقد جاء في الأحاديث إطلاق «الخسوف» على الشمس و«الكسوف» على القمر، والعكس^(٢).

وكان معتقد الجاهلية أن هذه الظاهر الكونية إنما تحدث لوفاة عظيم، فلما وقع خسوف القمر في عهد النبي ﷺ، قال بعضهم إنما كان ذلك لوفاة إبراهيم ابن النبي ﷺ، فبين لهم النبي ﷺ الصواب وخطأ هذا المعتقد، فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة».

ولا يرد على هذا أن هذه الظاهرة الكونية يمكن معرفتها سلفاً لما تقرر في عقيدة أهل السنة أن الله يحري الكون على أسباب، وأنه سبحانه يعلم ما كان وما سيكون، ومعرفة توقيت الكسوف ليس من مكتشافات العصر الحاضر، إذ قد عرف المسلمون الحساب الفلكي وحركات الكواكب وجريانها منذ قرون، ورد

(١) ينظر: المبسوط، ٣٧ / ٢، روضة الطالبين، ٧٠ / ٢، الكافي، لابن قدامة، ٣٣٨ / ١،

الكافي، لابن عبد البر، ١ / ٢٦٣، الفروع، ٣ / ١٩٩.

(٢) ينظر: المصباح المنير (ص: ١٦٩، ٥٣٣).



أهل العلم على الشبهة التي يبرزها بعض الملاحدة اليوم من أن هذه الظاهر إنما هي ناتجة عن حركة خاصة للشمس والقمر والأرض.

واختلف العلماء في حكم صلاة الخسوف، فقال الجمهور: هي سنة مؤكدة، وأوجبها بعض الحنفية، وقال الحنابلة: بل فرض كفاية^(١)، واحتجوا جميعاً بأن النبي ﷺ أمر بها وأمر بالنداء لها بقوله: «الصلاة جامعة»، وخرج ﷺ بنفسه فصلاها بأصحابه^(٢)، وحملها الجمهور على الندب بحديث الأعرابي الذي سأل النبي ﷺ عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة». فقال: هل علي غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع»^(٣).

وأما كيفيتها فقد وردت في السنة بعدة صفات، وأكثر أهل العلم من مناقشة هذه الكيفيات ومدى صحتها، جاء في أكثر الروايات من أن صلاة الكسوف ركعتان، في كل ركعة ركوعان، وهذا ما اتفق عليه البخاري، ومسلم^(٤)، وجاء في صحيح مسلم ثلاث ركوعات، وأربع ركوعات أيضاً^(٥)، وجاء عند أبي داود، وأحمد، والحاكم أنها خمسة ركوعات في كل ركعة^(٦)، وأهل العلم يختلفون في كيفية التوفيق بين هذه الروايات، فمنهم من يرى أن الصواب ما اتفق عليه الشيخان، وما عدا ذلك وهم، ومنهم من يصحح الجميع ويقول: بتعدد القصة،

(١) ينظر: الدر المختار ١٨٣/٢، المجموع ٤٤/٥، الإنصاف ٤٤٣/٢.

(٢) أخرجه البخاري (٩٩٩)، ومسلم (٩٠٤).

(٣) أخرجه البخاري (٤٦)، ومسلم (١١).

(٤) البخاري (١٠٦٥)، ومسلم (٩٠١).

(٥) (٩٠٨، ٩٠١).

(٦) أبو داود (١١٨٢)، وأحمد (٢١٢٢٥)، والحاكم (١٢٣٧).



وهذا مسلك من يجبن عن توهين رجال الصَّحيح، ولذا فالصَّحيح الأول، وهو أن تُصَلَّى ركعتين، في كل ركعة ركوعان، يقرأ المنفرد أو الإمام في كل قيام قراءة طويلة، ثم يركع، ثم يقوم فيقرأ مرة أخرى قراءة دون الأولى، ثم يركع، ثم يرفع ثم يسجد سجدين، ثم يفعل مثل ذلك في الركعة الثانية. وهذه الصفة هي التي وردت في الصحيحين^(١)، وهي أكمل الهيئات وأثبتها عن النبي ﷺ.

صلاة الاستسقاء:

«وصلاة الاستسقاء متى وجب» أي الصلاة التي تُؤدَّى طلباً لنزول المطر عند القحط والجذب، وهي ثابتة بالسنة والإجماع، وقد فعلها النبي ﷺ مراراً وخرج فيها خاشعاً متواضعاً، فصلى بهم ركعتين، ثم خطب فيهم ودعا واستغفر وقلب رداءه تفاعلاً بتحول الحال من القحط إلى الخصب^(٢).

وهي سنة مؤكدة عند الحاجة، أي متى تأخر نزول الغيث واحتاج الناس إليه، وقوله: (متى وجب) أي تأكد استحبابه كما في قوله ﷺ: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم»^(٣) أي متأكد الندب، وقد يقصد أنها فرض كفاية وهو وجه حكاها الماوردي^(٤).

(١) البخاري (١٠٤٤)، ومسلم (٩٠١).

(٢) البخاري (١٠١٢)، ومسلم (١٩٤).

(٣) أخرجه البخاري (١٧٩)، ومسلم (٨٤٦) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٤) ينظر: النجم الوهاج ٥٦٩/٢.



اجتناب المحرمات

وَاجْتَنَابَ الْمَحَارِمِ وَالاحْتِرَازَ مِنَ النَّمِيمَةِ وَالْكَذِبِ وَالْغَيْبَةِ وَالْبَغْيِ بِغَيْرِ الْحَقِّ
وَأَنْ يُقَالَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُ كُلَّ هَذَا كِبَائِرٌ مُحْرَمَاتٌ، وَالتَّحْرِي فِي الْمَكَاسِبِ
وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَحَارِمِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَلَابِسِ وَاجْتِنَابَ الشَّهَوَاتِ فَإِنَّهَا دَاعِيَةٌ
لِرُكُوبِ الْمُحْرَمَاتِ، فَمَنْ رَعَى حَوْلَ الْحَمَى فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَ الْحَمَى

اجتناب المحرمات:

«واجتناب المحارم» أي جميع ما حرم الله عز وجل من الأفعال والأقوال،
وهي تنقسم إلى كبائر وصغائر، ودليل هذا التقسيم قوله تعالى: «أَنْ تَجْتَنِبُوا
كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سِيئَاتِكُمْ» فجعل المعاصي على نوعين: كبائر
وسيئات، وأن اجتناب الكبائر سبب في تكفير الصغائر وهذا من فضل الله وسعة
رحمته.

وقال سبحانه: (الذين يجتنبون الكبائر والإثم والفواحش إلا اللمم أن ربك
واسع المغفرة)، وثبت في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع
الموبقات»، أي المهلكات، «قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: «الشرك بالله،
والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم،
والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»^(١).

وأما تعريف الكبائر فقد وقع فيها خلاف، وتقدم معنا تعريفها بأنها ما رتب
الله عليها حد في الدنيا أو وعيد في الآخرة، كالغضب واللعن والوعيد، أو قيل

(١) أخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٦٨٥٧)



فيه: «ليس منا» أو «لا يدخل الجنة» أو «لم يرح رائحة الجنة»، وما أشبه ذلك، فكل ما كان كذلك فهو من الكبائر، وما خلا منه كان من الصغائر.

وتقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر هو قول جماهير أهل العلم، ولم يرتض بعض أهل العلم هذا التقسيم، واعتبر جميع المعاصي كبائر^(١)، وهذا القول صحيح من حيث النظر إلى عظمة الله تعالى، ولأن الأصل في الإنسان أنه يطيع ربه وخالقه، لكننا ننظر هنا من حيث مفسدة المعصية وخطرها، وهذا هو ما دل عليه القرآن وصحيح السنة كما تقدم.

واختلف أهل العلم في عددها استنادًا إلى الأحاديث الواردة في ذكرها، فمنهم من قال: سبع، واستدل بالحديث السابق، ومنهم من قال: سبع عشرة، وقال ابن عباس: هي لل سبعين أقرب^(٢)، وبلغ عددها عند الهيثمي في كتابه: «الزواجر عن اقتراف الكبائر»^(٣) أكثر من أربعمئة كبيرة، والحق أن الحصر متعذر والمعول عليه هو الضابط المتقدم وما يساوي مفاصد بعضها مما لم يرد فيد نص، لأن البشر يبتكرون طرائق في الإجمام لا عهد للأقدمين بها، وما ثبت في النصوص هو علامات عامة لما هو كبيرة ويقاس عليه ما يماثله في المفسدة.

(١) ينظر: الوجيز للواحيدي (ص: ٢٦١)، مجموع الفتاوى ١١ / ٦٥٢، الزواجر ١ / ٧.

(٢) تفسير عبد الرزاق (٥٥٥).

(٣) هذا الكتاب متداول مطبوع، وهو لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (المتوفى: ٩٧٤ هـ).

النميمة:

«والاحتراز من النميمة» أي التوقي والبعد عن النميمة، وهي السعي بين الناس بغرض الإفساد وإثارة الفتن بينهم، وهي من الكبائر الخطيرة التي تفضي إلى هدم الأواصر الأسرية والاجتماعية، ومما يدل على أنها من الكبائر قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة قتات»^(١) أي نمام كما في رواية مسلم، قال يحيى بن أبي كثير: «النمام يفسد في ساعة ما لا يفسد الساحر في شهر»^(٢).

الكذب:

«والكذب» وهو الإخبار بخلاف الواقع سواء كان عمداً أم خطأ، لكنه يأثم في الأولى دو الثانية، فالكلام إمام أن يطابق الواقع أو يخالفه، فالأول الصدق، ولا ثاني الكذب، ولا واسطة بينهما، فهما نقيضان لا يجتمعان في خبرٍ واحدٍ ولا يرتفعان عنه.

والكذب من صفات المنافقين، فقد وصف النبي ﷺ المنافق بثلاث علامات: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أُوْتِمن خان^(٣)، فالكذب من صفات النفاق الظاهرة، فمن كانت فيه كان فيه خصلة من النفاق، وهذا ما يسميه بعض أهل العلم بالنفاق العملي ليخرج النفاق العقدي الذي هو إبطال الكفر وإظهار الإسلام.

(١) أخرجه البخاري (٦٠٥٦)، ومسلم (١٠٥).

(٢) الآداب للبيهقي (١٠٨).

(٣) البخاري (٣٣)، ومسلم (١٠٧/٥٩).



وثبت في السنة أن النبي ﷺ قال: «إن الصدق يهدي إلى البر، والبر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يُكتب عند الله صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يُكتب عند الله كذاباً»^(١)؛

والكذب قد يكون كبيراً وقد يكون صغيراً بالنظر إلى المفسدة التي أفضى إليها، وباعتبار نوعها، فالكذب على الشرع كبير، وعلى آحاد الناس فيما لا يترتب عليه مفسدة صغيرة، ولا توجد كذبة لا إثم فيها، ولكن الصغيرة تمحو الحسنات اللاحقة وأما الكبيرة فتفتقر إلى توبة، ولكن ثمة حالات تربو مصلحة الكذب على مصلحة الصدق فيجوز الكذب حينئذ أو يجب بحسب المصالح المترتبة عليها

أما الوجوب فنحو الكذب من أجل إنقاذ نفس بريئة من فتك ظالم، فيحرم على المسلم أن يصدق في مثل هذا الموطن فإن فعل استوجب التعزير البليغ، إذ ليس من الفهم ولا الفقه أن يحرص على الصدق في موطن يكون ضرر الصدق فيه أكثر من نفعه.

ويباح الكذب في مواضع وهو من باب ارتكاب أخف الضررين أيضاً، أو طلباً للمصلحة الراجحة، ومن ذلك:

(١) أخرجه البخاري (٦٠٩٤)، ومسلم (٢٦٠٧)، من حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه.



- في الإصلاح بين الناس، لما ثبت في الحديث: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيرًا، أو يقول خيرًا»^(١).
- في الحرب، لقول النبي ﷺ في الصحيحين: «الحرب خدعة»^(٢).
- وفي حديث الرجل لزوجته وحديث الزوجة لزوجها، في حدود تأليف القلوب لا في إسقاط الحقوق، فيثني عليها وجمالها ونشاطها ونحو ذلك.

ويدل لهذه الأنواع الثلاثة حديث أم كثوم بنت عقبة أنها قالت: «لم أسمعهُ يُرَخِّصُ في شيءٍ ممَّا يقولُ النَّاسُ إلا في ثلاث: في الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها»^(٣).

وبما تقدم يتبين أن فضيلة الصدق ورذيلة الكذب ليستا مطلقتين في كل مقام، وإن كان الأصل فيهما وجوب الصدق وحرمة الكذب إلا أن الشرع استثنى من النوعين ما كان فيه مصالح راجحة أو دفع لأعظم الضررين.

الغيبة:

«والغيبة» ثبت تعريف الغيبة في السنة النبوية إذ قال ﷺ: «أتدرون ما الغيبة؟» قالوا: «الله ورسوله أعلم» قال: «ذكرك أخاك بما يكره»^(٤).

(١) أخرجه البخاري (٢٦٩٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٢٨)، ومسلم (١٧٣٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٠٥).

(٤) أخرجه مسلم (٢٥٨٩).



وهي محرمة باتفاق لقوله سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم، ولا تجسسوا، ولا يغتب بعضكم بعضاً)، لكن كثيرين يتساهلون في شأنها رغم عظم خطرهما ففي أبي داود بإسناد صحيح أن النبي ﷺ قال: «لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء؟ فقال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في أعراضهم»^(١).

وقد استثنى أهل العلم كالنووي وغيره صوراً تجوز فيها الغيبة طلباً لأرجح المصلحتين أو دفعا لأعظم الضررين، وحدوها بست صور، وهي: التظلم، والاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي إلى الصواب، والاستفتاء، وتحذير المسلمين من الشر ونصحهم، وإذا كان المغتاب مجاهراً بفسقه وبدعته، والتعريف إذا كان الشخص معروفاً بلقب كالأعمش والأعرج والأصم والأعمى ونحو ذلك^(٢).

البغي بغير الحق:

«والبغي بغير الحق» البغي مجاوزة الحد المشروع ظلماً وعدواناً في نفس أو مال أو عرض، سواء كان ذلك من فرد أم جماعة أم سلطان على رعيته، ولا يكون إلا بغير حق، فتقييده بغير الحق تأكيد نظير قوله تعالى في بني إسرائيل: (ويقتلون الأنبياء بغير الحق)، وقتل الأنبياء لا يكون إلا بغير حق.

(١) أخرجه أبو داود (٤٨٧٨) و (٤٨٧٩)، وأحمد (١٣٣٤٠)، وصححه الضياء في المختارة (٢٢٨٥).

(٢) ينظر: المفهم للقرطبي ٦ / ٥٧٠، الأذكار (ص: ٥٢٩).



والبغي من الكبائر لأنه اعتداء وظلم، والاعتداء والعدوان محرمان شرعاً،
فالله تعالى حذر من البغي في مواضع كثيرة في كتابه منها قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ
بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ).

والبغي من أسباب هلاك الأمم والأفراد، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ
أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ [الكهف: ٥٩]، وثبت في السنة من حديث أبي موسى
مرفوعاً: «إن الله ليُملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته» ثم قرأ: {وَكَذَلِكَ أَخْذُ
رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ} (١)، فالبغي مجلبة للنقمة،
وما هلكت أمة إلا بظلمٍ أظهرته، أو حقُّ أضاعته، وهو سبب لانعدام البركة،
وزوال الملك، وتعجيل العقوبة في الدنيا، ومن هذا الباب قال ابن تيمية: «إن الله
يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة،
فعدل الأرض حياة الأمم، وظلمها سبب خرابها» (٢).

القول على الله بغير علم:

«وأن يقال على الله ما لا يعلم» الافتراء والكذب على الله عز وجل من أكبر
الكبائر، بل ذهب بعض أهل العلم إلى أنه أعظم من الشرك بالله، واستدلوا على
ذلك بترتيب المعاصي في قوله تعالى: (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها
وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن
تقولوا على الله ما لا تعلمون)، ففي هذه الآية الكريمة ترتيب تصاعدي
للمعاصي، أي أنه سبحانه «رتَّب المحرَّماتِ أربعَ مراتبٍ، وبدأ بأسهلها وهو

(١) أخرجه البخاري (٤٦٨٦)، ومسلم (٢٥٨٣).

(٢) مجموع الفتاوى ١٤٦/٢٨.



الفواحش، ثم ثنّى بما هو أشدُّ تحريمًا منه وهو الإثم والظلم، ثم ثلث بما هو أعظم تحريمًا منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم ربّع بما هو أشدُّ تحريمًا من ذلك كلّهُ، وهو القولُ عليه بلا علم. وهذا يُعمُّ القولُ عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله، وفي دينه وشرعه»^(١)، فالفتوى توقيع على الله، وأكثر من يقع في هذا الجرم ضعاف طلبة العلم ومبتدئهم، وأما كبارهم فيسأل الله السلامة، وقد يوكل غيره في الجواب أو يحيل الإجابة على غيره ممن يتيسر سؤاله، ومن الواجب على المسلم أن يتحرى أهل العلم في السؤال كما يتحرى مصالحه الدنيوية، فليس الدين أعز على المسلم من دنيائه، وأهل العلم الأتقياء معروفون ومشهورون، فإن عجز المستفتي عن معرفتهم استعان بمن يدلّه عليهم من أهل الثقة والدين والصلاح.

«كل هذا كبائر محرّمة» بالتفصيل المتقدم.

التحري والورع:

«والتحري في المكاسب والمطاعم والمحارم والمشارب والملابس واجتناب الشهوات، فإنها داعية لركوب المحرمات، فمن رعى حول الحمى يوشك أن يواقع الحمى»

هذا توجيه واضح للمسلمين بضرورة التحري الدقيق في مصادر رزقهم وطعامهم وشرابهم ولباسهم، لأن التهاون في ذلك يفضي إلى الوقوع في

(١) إعلام الموقعين ١/ ٨٠.



المحرمات، ولا يمكن تحقيق هذا التحري إلا بمعرفة أحكام الشرع، فلا يعرف الحلال والحرام والمشتبهات إلا بطلب العلم الشرعي، أو سؤال أهل العلم.

وقد حذر النبي ﷺ من الوقوع في المشتبهات فقال: «إن الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه»^(١)، فهذا الحديث يذكر بأن الواقع أن لكل ملك حمى خاص لخيله وأنعامه، فإذا رعى شخص أنعامه قرب الحمى، فيحتمل أن يعتدي عليه، فيعاقب على ذلك، فكيف بمن يعتدي على حدود الله؟!، ومن تساهل في الشبهات، واقتحمها بغير علم ولا ورع ضعف في قلبه نور الإيمان، وتهون عليه الذنوب شيئاً فشيئاً، حتى يصير قلبه كالصخرة الصماء، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً، وقد يتدنى بالمكروهات ويتهاون بها حتى يقع في الصغائر، ثم لا يزال يهون أمرها حتى يقع في الكبائر، ثم يظلم قلبه فيستحسن القبيح، ويستحل الحرام بأدنى الحجج، وربما انسلخ من الدين وهو لا يشعر، وهذا من أعظم الفتن التي ابتلي بها بعض الناس في هذا الزمان، حيث عظمت الجهالات، واشتدت سطوة الشهوات، وقَلَّ من يقوم بالعلم والعمل معاً، نسأل الله السلامة والعافية، فصار لزاماً على من أراد النجاة أن يلزم غرز العلماء، ويتحرى الحق، ويحذر من موارد الشبه والريبة، فإن الدين رأس المال.

(١) أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩).

الخاتمة

فَمَنْ يَسِرْ لِهَذَا فَإِنَّهُ مِنَ الدِّينِ عَلَى هُدًى وَمِنَ الرَّحْمَةِ عَلَى رَجَاءٍ وَوَفَّقَنَا اللَّهُ
وَإِيَّاكَ إِلَى سَبِيلِهِ الْأَقْوَمِ بِمَنْهِ الْجَزِيلِ الْأَقْدَمِ وَجَلَالِهِ الْعَلِيِّ الْأَكْرَمِ وَالسَّلَامِ عَلَيْكُمْ
وَرَحْمَةِ اللَّهِ وَبَرَكَاتِهِ وَعَلَى مَنْ قَرَأَ عَلَيْنَا السَّلَامَ وَلَا يَنَالُ سَلَامَ اللَّهِ الضَّالِّينَ وَالْحَمْدُ
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

«فمن يسر لهذا» إلى ما تقدم في هذه الرسالة «فإنه من الدين على هدى ومن
الرحمة على رجاء» أي أنه ممن ترجى لهم الرحمة والمغفرة والجنة.

«ووفقنا الله وإياك إلى سبيله الأقوم بمنه الجزيل» أي العظيم الكثير «الأقدم»
أي السابق الذي لا أوّل له، فهو سبحانه المتفضل على عباده من قديم الأزل
«وجلاله» أي عظّمته وكبرياؤه، «العلي» أي المتصف بالعلو المطلق ذاتاً وقدرًا
وقهراً، «الأكرم» صيغة تفضيل، أي الذي بلغ الغاية في الكرم.

«والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعلى من قرأ علينا السلام، ولا ينال
سلام الله الضالين» أي لا يصيب الضالين أمان الله ولا رحمته، لأن السلامة لا
تكون إلا لمن اهتدى، واتبع الحق، والضال مبتعد عن الهدى، مستحق
للخذلان.

«والحمد لله رب العالمين» وبهذا نكون قد انتهينا من هذه الرسالة المفيدة
للإمام المزني رحمه الله تعالى، التي جمعت جملة وافرة من عقائد أهل السنة
والجماعة، وجملة صالحة مما ينبغي معرفته من الفقه، والحمد لله أولاً وآخراً.