

الاقتصاد في شرح قواعد باب الاعتقاد

تأليف

د. أحمد بن محمد بن الصادق النجار

أستاذ العقيدة بكلية علوم الشريعة\المرقب

الحقوق محفوظة

للمؤلف

[لا بأس بنشرها وطبعها على ما هي عليه]

الطبعة الأولى: 1444هـ



الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين وصلى على نبينا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.

أما بعد، فالعقيدة الإسلامية لها منزلة عظيمة، ومكانة رفيعة عند
أهل الإسلام؛ لأن موضوعها أشرف موضوع، ومتعلقها أجل متعلق.
وأرفع المطالب الرسوخ فيها.

والرسوخ في باب الاعتقاد؛ بأن يكون علم الاعتقاد ثابتاً متيقناً، لا
يتزحزح، ولا تزلزله الشبه: مقصد عظيم، خصوصاً مع كثرة الشبه
وتنوعها.

ويقوم على تحقيق العلم، والوصول إلى حقيقته، واليقين به.
وهذا اليقين أو ما يقرب منه تارة يدرك من أول وهلة، وتارة يدرك
بعد النظر، وتعدد الأدلة.

ولابد فيه من معرفة الدليل جنساً وعيناً، وحجيته ومرتبته، ثم معرفة
كيفية استنباط الأحكام من هذه الأدلة، واستخراج العلل والمقاصد.

وهذا المنهج الكلي في الرسوخ في علم الاعتقاد.

وأما الرسوخ في مسائل باب الاعتقاد؛ فيكون باستقراء كلياتها
وقواعدها، ثم إرجاع الجزئيات إلى الكليات.

وقد جاء هذا الشرح⁽¹⁾ تحقيقاً لهذا المقصد.
فأسأل الله أن ينفع به، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم.

كتبه:

د. أحمد محمد النجار

في المدينة النبوية

البريد الإلكتروني

Abuasmaa12@gmail.com

الموقع

www.alngar.com

(1) هذا الشرح الذي بين يديك هو عبارة عن دورة ألقيتها في مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم خلال الفترة من شهر ذي القعدة 1436هـ إلى شهر ربيع الثاني 1437هـ، ولا يخفى أن ما يلقي تقريراً وشرحاً، ليس كالذي يُكتب ويُحرَّر.



التمهيد

شرح مفردات العنوان

معرفة معنى العنوان وتصوره من أهم المهمات؛ حتى يفهم فهما صحيحا، وتترتب عليه أحكامه.

و"قواعد باب الاعتقاد" اشتمل على مضافٍ ومضافٍ إليه: القواعد: مضاف، وباب الاعتقاد: مضاف إليه.

-الشق الأول: القواعد.

أولا: معنى القواعد.

والقواعد جمع قاعدة، وهي: الأساس، وقاعدة البيت: أساسه.

ومنه قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (١٢٧) سورة البقرة آية: 127. (2)

والقاعدة في اصطلاح أهل الاختصاص: حكم كلي ينطبق على جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منه. (3)

ومنهم من يرى: أنها حكم أغلبى أكثرى لا كلي. (4)

(2) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (109/5) ولسان العرب لابن منظور (239/11)

(3) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (11/1)

(4) انظر: غمز عيون البصائر للحموي (51/1)

والقاعدة من شأنها أن تكون كلية، وتُخلف بعض الجزئيات عن القاعدة لا يُخرِجُها عن الوصف بالكلية؛ لأنها تخلفت لوجود مانع، أو معارض؛ وهذا لا يقدر في كلية القاعدة.

كما أن تخلف بعض الجزئيات عن القاعدة يرجع إلى وصف اختص به ذلك النوع عن غيره، فهي لم تدخل تحتها ابتداءً.

شرح التعريف:

لابد أن تكون القاعدة مشتملة على حكم.

والحكم: إثبات أمر لأمر، أو نفيه عنه.

فمثلاً: لو قلنا: لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الاعتقاد.

فهذه قاعدة اشتملت على حكم، وهو: تحريم التجاوز.

والحكم في القاعدة لابد أن يكون كلياً، بمعنى: أن تدخل تحت الحكم أفراداً كثيرةً.

فمثلاً دخلت تحت قاعدة: «لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الاعتقاد»: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، والملائكة، واليوم الآخر، إلى غير ذلك .

أما لو كان الحكم لا يدخل تحته إلا جزئية واحدة فإنه لا يوصف بأنه كلي، وبالتالي لا تكون قاعدة.

وهذه الجزئيات للحكم الكلي لابد أن تكون أجناساً أو أنواعاً.

والأصل أن تكون جزئياته مسائل، وقد تكون أشخاصاً، كما لو قلنا:



«كل رسول نبي»، فدخل في ذلك نبينا □، وإبراهيم، وموسى وعيسى
و، إلى غير ذلك.

فيتحصل مما تقدم: أن القاعدة لها أوصاف، متى ما وجدت هذه
الأوصاف كانت قاعدة، ومتى ما تخلف أحد هذه الأوصاف فإنها لا
تكون قاعدة.

وهذه الأوصاف هي:

الأول: الحكم.

الثاني: الكلية.

ومثالهما:

قاعدة: «عبادة غير الله شرك أكبر».

وهذان الوصفان متعلقان بمضمون القاعدة.

الثالث: الاختصار والوجازة؛ لأن من خصائص ألفاظ القاعدة
الوجازة في التعبير، بأن تكون قصيرة، وربما تكون في جملتين أو في
ثلاث جمل.

ومثاله:

قاعدة: «الرسل متفاضلون».

قاعدة: «الكتب الإلهية متفاضلة».

وهذا الوصف متعلق بلفظ القاعدة.

والقاعدة لا بد في استعمالها استعمالاً صحيحاً من معرفة محلّ

القاعدة، وهذا شرط صحة في الاستعمال.

ثانيا: مفهوم القواعد العقدية.

القاعدة العقدية: حكم عقدي كلي ينطبق على جزئيات كثيرة في باب عقدي، أو أبواب.

فالحكم الكلي قد يكون عامًّا يشمل جميع أبواب الاعتقاد، وقد يُربط بباب من أبواب الاعتقاد، ويدخل تحته جميع جزئيات ذلك الباب.

فيقال: قواعد باب الأسماء والصفات، وقواعد باب القدر، وقواعد باب الأسماء والأحكام.

ومن الأمثلة:

قاعدة: «لَا يُتَجَاوَزُ الْقُرْآنُ وَالْحَدِيثُ فِي بَابِ الْاِعْتِقَادِ»، فاشتملت على حكم كلي ينطبق على جزئيات جميع أبواب الاعتقاد.

وقاعدة: «أَسْمَاءُ اللَّهِ وَصِفَاتُهُ تَنْبُتُ بِخَبَرِ الْأَحَادِ»، فاشتملت على حكم كلي ينطبق على جزئيات باب الأسماء والصفات.

وقاعدة: «الْاِسْتِرَاكُ فِي الْأَسْمَاءِ بَيْنَ مَا فِي الدُّنْيَا وَمَا بَعْدَ الْمَوْتِ لَا يُلْزَمُ مِنْهُ تَمَاطُلُ الْحَقَائِقِ». فاشتملت على حكم كلي ينطبق على جزئيات باب الإيمان باليوم الآخر.

وقاعدة: «التَّكْفِيرُ الْمُطْلَقُ لَا يُلْزَمُ مِنْهُ تَكْفِيرُ الْمُعَيَّنِ». فاشتملت على حكم كلي ينطبق على جزئيات باب الأسماء والأحكام.



وقد تطلق القاعدة العقدية على التقاسيم.

ومن أمثله:

قاعدة «صفات الله: ذاتية وفعلية».

وقاعدة: «الرَّبُّ مَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ الْمُتَضَمَّنَةِ لِكَمَالِهِ، وَمَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ الْمُسْتَلْزَمَةِ لِكَمَالِهِ».

ثالثاً: ما تتميز به قواعد الاعتقاد عن غيرها.

إن معرفة ما يتميز به الشيء عن غيره مما يشابهه من وجهٍ؛ مما يعين على تصور الشيء تصوراً صحيحاً، وعدم الخلط بينه وبين غيره مما يشتهه معه من وجهٍ.

أولاً: تميز القواعد العقدية عن القواعد الفقهية:

تتميز القواعد العقدية عن القواعد الفقهية بـ:

- 1- أن القواعد العقدية مطردة، فلا مستثنيات لها.
- 2- قوة الأدلة التي استندت عليها، فهي مستمدة من معاني ما تواترت به نصوص الكتاب والسنة، ومن الإجماع، والفطرة السليمة، والعقل الصريح.
- 3- أنها محل اتفاق بين أئمة أهل السنة، بخلاف بعض القواعد الفقهية.

4- القواعد العقدية موضوعها: أركان الإيمان ولواحقه، وأما القواعد

الفقهية فموضوعها: فعل المكلف.

5- ربط القواعد العقدية بأبواب، بخلاف القواعد الفقهية.

ثانياً: تميز القواعد العقدية عن الضوابط العقدية:

تتميز القواعد العقدية عن الضوابط العقدية بـ:

الضابط العقدي: ما يجمع فروع جزئية من باب عقدي.

ومن ذلك: ضوابط صفة الكلام، وضوابط صفة الاستواء، وهكذا.

ومن أمثله:

ضابط: «الله لم يزل متكلمًا إذا شاء وبما شاء»، وضابط: «كلام الله بحرف وصوت»، فهذان ضابطان يجمعان فروعًا في صفة الكلام.

وضابط: «النزول متعلق بالمشيئة»، وضابط: «إثبات النزول لله لا يلزم منه خلو العرش»، وهذان ضابطان يجمعان فروعًا في صفة النزول.

وقد يطلق الضابط العقدي على التعاريف، والتقسيم.

وتتميز القواعد العقدية عن الضوابط العقدية: أن القاعدة العقدية:

حكم كلي عقدي ينطبق على جزئيات باب عقدي، أو أبواب.

وأما الضابط العقدي، فهو: ما يجمع فروع جزئية من باب واحد.

فالقاعدة العقدية أعم وأشمل من الضابط العقدي.

ثالثاً: تميز القواعد العقدية عن الأصل العقدي:

تتميز القواعد العقدية عن الأصل العقدي بـ:



الأصل العقدي: المسألة التي أجمع عليها سلف الأمة وأئمتها.

فالأصل العقدي أعم وأشمل من القاعدة العقدية؛ لأن الأصل العقدي قد يتضمن حكمًا كليًا، وقد لا يتضمن حكمًا كليًا، وقد لا يتضمن حكمًا بخلاف القاعدة العقدية.

فمثلاً: الإيمان بالحوض، وبعذاب القبر: أصل عقدي، لكنه ليس بقاعدة.

رابعاً: نشأة القواعد العقدية.

إن الكتاب والسنة قد اشتملا على كلمات جامعة تعد قواعد كلية؛ لدخول أفراد كثيرة تحتها.
ومن ذلك:

قوله تعالى: (اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) [الزمر: ٦٢].

وقوله تعالى: (بِيَدِكَ الْخَيْرُ) [آل عمران: ٢٦].

وقوله تعالى: (وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [آل عمران: ١٨٩].

وقوله تعالى: (وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) [الأنعام: ٨٠].

وقوله تعالى: (وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ) [الرعد: ٨].

وقول النبي □ «كل شيء بقدر»⁽⁵⁾.

(5) أخرجه مسلم (4/2045) ح 2655.

فالكتاب والسنة هما أصل القواعد العقدية، ومعاني هذه القواعد وجدت بوجود الكتاب والسنة.

وقد نقل معاني هذه القواعد: أصحاب رسول الله، ومن اتبعهم بإحسان، كما نطقوا بعبارات مختصرة جامعة تصح أن تجعل قواعد، وإن لم يطلقوا عليها قواعد، أو تعرف مثل هذه المصطلحات.

ومن ذلك:

قول ابن عباس ق: «عالمٌ بكم أينما كنتم».

وقوله: «كل شيء بقدر»⁽⁶⁾.

وقول زيد بن أسلم: «القدر قدرة الله ٥، فمن كذب بالقدر، فقد جحد قدرة الله ٥»⁽⁷⁾.

وقول الإمام اللالكائي: «وَجُوبُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ بِالسَّمْعِ لَا بِالْعَقْلِ»⁽⁸⁾.

وقول الإمام أبو المظفر السمعي: «الأصلُ في أسامي الربِّ تعالى هو التوقيفُ»⁽⁹⁾.

وقد يعبر بعض الأئمة عما يجمع مسائل تشترك في أمر واحد، أو

(6) أخرجه الأجرى في «الشرعية» (868/2).

(7) أخرجه الفريابي في القدر (ص144).

(8) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (216/2).

(9) «قواطع الأدلة في أصول الفقه» (29/1).



الحقائق الثابتة التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة والإجماع بالقواعد، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية في «التدمرية»، وقد يعبر عنها بالأصول كما فعل ابن زنين في «السنة».

إلا أن صياغة هذه المعاني في قواعد بالمعنى الاصطلاحي وإبرازها وحدها لم يظهر إلا متأخراً، فقد ألف بعض العلماء في قواعد بعض أبواب الاعتقاد مؤلفات مستقلة، كما فعل الشيخ العثيمين في «القواعد المثلى»، وغيره.

ولم أقف على من ألف من أئمة أهل السنة في جميع قواعد باب الاعتقاد، وقد منَّ الله علي بمصنف في ذلك.

وحرريُّ أن تفرد القواعد العقدية بفن مستقل، كما أفردت القواعد الفقهية.

خامساً: فائدة القواعد العقدية.

إن للقواعد العقدية فوائد عظيمة، وأهمية جلية، وتظهر هذه الفوائد في النقاط الآتية:

1- القواعد العقدية لها شأن عظيم؛ لأنها مختصرة من جهة اللفظ، كلية من جهة المعنى.

2- في دراسة القواعد العقدية وضبطها عونٌ على ضبط المسائل العقدية الكثيرة، وعدم اضطرابها عند طالب العلم.

3- مَنْ أَحْكَمَ الْقَوَاعِدَ تيسَّرَ عَلَيْهِ تخريج المسائل الجزئية على الأصول، ومعرفة أحكام المسائل المستجدة في العقيدة، وهذا أوعى لحفظها، وأدعى لضبطها.

4- أنها تيسر مسائل العقيدة على طالب العلم.

5- في ضبط القواعد العقدية أمنٌ من الاشتباه، والوقوع في الخطأ، ويتأكد هذا مع كثرة شبهات أهل البدع، وتعدُّد أباطيلهم. وللقواعد العقدية فوائد أخرى كثيرة.

سادسا: مصادر قواعد باب الاعتقاد.

قواعد باب الاعتقاد مأخوذة من:

1- معاني ما تواترت به نصوص الكتاب والسنة.

ومن الأمثلة على ذلك:

قاعدة: «الرَّبُّ مَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ النَّبُوتِيَّةِ الْمُتَضَمِّنَةِ لِكَمَالِهِ، وَمَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ لِكَمَالِهِ».

وقاعدة: «أَفْعَالُ اللَّهِ تَقَوْمٌ بِذَاتِهِ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ».

2- ما أجمع عليه سلف الأمة وأئمتها.

ومن الأمثلة على ذلك:

جميع قواعد باب الاعتقاد، ك:

قاعدة: «الْعِبَادَةُ غَايَةٌ مَقْصُودَةٌ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ».



قَاعِدَةٌ: «عِبَادَةٌ غَيْرِ اللَّهِ شِرْكَ أَكْبَرُ».

قَاعِدَةٌ: «وَجُوبُ إِثْبَاتِ نُصُوصِ الصِّفَاتِ وَإِجْرَائِهَا عَلَى ظَاهِرِهَا».

3- الفطرة السليمة.

ومن الأمثلة على ذلك:

قَاعِدَةٌ: «فِطْرُ الْخَلْقِ مُؤَيَّدٌ بِوُجُودِ الْخَالِقِ».

قَاعِدَةٌ: «الْفِطْرُ السَّلِيمَةُ مُوَافِقَةٌ لِمَا جَاءَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ مِنْ إِثْبَاتِ
أَسْمَاءِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ».

4- العقل الصريح.

ومن الأمثلة على ذلك:

قَاعِدَةٌ: «حُدُوثُ الْمَخْلُوقَاتِ دَلِيلٌ عَلَى إِثْبَاتِ الْمُحْدَثِ».

قَاعِدَةٌ: «كُلُّ مَا اتَّصَفَ بِهِ الْمَخْلُوقُ مِنْ صِفَاتِ كَمَالٍ لَا نَقْصَ فِيهَا
فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِهَا، وَكُلُّ مَا يُنَزَّهُ عَنْهُ الْمَخْلُوقُ مِنْ صِفَاتِ نَقْصٍ لَا كَمَالٍ
فِيهَا فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِالتَّنْزُّهِ عَنْهَا».

قَاعِدَةٌ: «دَلَالَةُ الْأَثْرِ عَلَى الْمُؤَثِّرِ حُجَّةٌ فِي بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ».

وأنبه إلى أن الفطرة السليمة والعقل الصريح لا يخالفان ما جاء في
الكتاب والسنة، ولا يعارضان.

ونصوص الكتاب والسنة تكمل ما عرفته الفطرة السليمة، فهي
تعرف الأمر مجملاً وتأتي الشريعة تبين تفاصيل ما عرفته الفطرة.

وأما العقل الصريح فهو التابع للنقل الصحيح، ولا يقع تعارضٌ

بينهما.

فالأصل في القواعد العقدية أنها مأخوذة مما تواتر - لفظاً أو معنى - من الكتاب والسنة، وما أخذ من الكتاب والسنة فإن السلف مجمعون عليه، وتشهد له الفطرة السليمة، والعقل الصريح.

سابعاً: متعلق قواعد باب الاعتقاد.

قواعد باب الاعتقاد متعلقة بالقلب واللسان والجوارح. والأصل فيها أن تتعلق بالقلب، ويظهر أثر ما تعلق بالقلب على الجوارح.

إذاً هذا هو الشق الأول من القواعد .

ثامناً: أقسام القواعد العقدية.

القواعد العقدية تنقسم من عدة جهات:

1- من جهة موضوعها.

تنقسم القواعد العقدية بحسب ما أضيفت إليه من أبواب الاعتقاد

على النحو الآتي:

- قواعد باب الربوبية.
- قواعد باب الألوهية.
- قواعد باب الأسماء والصفات.
- قواعد باب الإيمان بالملائكة.



- قواعد باب الإيمان بالكتب.
 - قواعد باب الإيمان بالرسل.
 - قواعد باب الإيمان باليوم الآخر.
 - قواعد باب الإيمان بالقدر.
 - قواعد باب الأسماء والأحكام.
 - قواعد باب الصحابة.
 - قواعد باب الإمامة.
- 2- من جهة استمدادها.**

تنقسم القواعد العقدية بحسب مصدرها على النحو الآتي:

- قواعد استمدت من القرآن والسنة بلفظها أو بمعناها.
- قواعد استمدت من الإجماع.
- قواعد استمدت من الفطرة السليمة.
- قواعد استمدت من العقل الصريح.

3- من جهة العموم.

تنقسم القواعد العقدية من جهة عمومها على النحو الآتي:

- قواعد عامة، كالقواعد المتعلقة بالاستدلال، فهي تشمل جميع أبواب الاعتقاد.

- قواعد دونها في العموم، كالقواعد المتعلقة بالمسائل العقدية.

ويمكن أن يقال: القواعد الكلية الكبرى، والقواعد الكلية.

4- من جهة الاستقلال.

تنقسم القواعد العقدية من جهة الاستقلال على النحو الآتي:

- قواعد مستقلة، لا تندرج تحت قاعدة أخرى.

- قواعد مندرجة.

تاسعا: حجية القواعد العقدية.

القواعد العقدية يحتج بها؛ لأنها مأخوذة من الأدلة الشرعية، وهي محل اتفاق بين سلف الأمة وأئمتها.

فاكتسبت حجيتها من حجية الكتاب والسنة والإجماع.

عاشرا: طريقة عرضها.

من الأمور المقترحة في عرض هذه القواعد وتوضيحها ما يأتي:
يبدأ بذكر القاعدة العقدية، ثم بيان معناها، والتدليل عليها من تواتر النصوص، ووقوع الإجماع، وذكر أمثلة عليها، ثم بيان من خالف هذه القاعدة من أهل البدع، وذكر أهم شبههم، والرد عليها.

-الشق الثاني: أبواب الاعتقاد.

أولا: معنى الاعتقاد.



الاعتقاد: ما يَعتدُّ العبد عليه قلبه.

ويسمى اعتقاداً وعقيدة.

والعقيدة لغة: من العقد، فهي فعيلة، بمعنى: مفعول، أي: ما يعقد عليه العبد قلبه.

وهي متعلقة بالقلب.

والعقيدة الإسلامية اصطلاحاً: ما أقر العبد به بقلبه من أركان الإيمان.

والإقرار فيه تمكن، وهو يتضمن: التصديق الجازم للأخبار، وإنشاء الالتزام.

وهناك فرق بين العقيدة وعلم العقيدة؛ إذ إن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا، فعلم العقيدة أعم من العقيدة؛ لأنه يشمل ما وقر في القلب وأقر به، ويشمل أيضًا لوازم ذلك، ولواحقه.

ولوازم ما أقر العبد به بقلبه هي: الأعمال.

ولواحقه؛ أي: ما يلحق أركان الإيمان، كباب الصحابة، ونحو ذلك.

والعقيدة في اللغة حقيقتها القطع والجزم، بخلاف علم العقيدة فيدخل تحته ما هو قطعي، وما هو ظني.

والعقيدة لها أبواب، وهذه الأبواب قد جاء بيانها في حديث رسول

الله ﷺ لما سأله جبريل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره»⁽¹⁰⁾.

فأبواب العقيدة هي: أركان الإيمان الستة.

ويدخل في الإيمان بالله: الإيمان بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته.

وهناك ما يعرف عند أهل الاعتقاد بلواحق أركان الإيمان ك: الأسماء والأحكام، والصحابة، والإمامة.

ثانيا: مصدر تلقي العقيدة عند أهل السنة والجماعة.

مصدر التلقي عند أهل السنة والجماعة يرجع إلى ثلاثة أمور:

1- الكتاب.

2- السنة

3- الإجماع .

وسنبرهن على كل دليل من هذه الأدلة فيما سيأتي.

(10) أخرجه مسلم مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام

والإحسان (24-25) ح 8 من حديث ابن عمر عن أبيه ؓ.



مقدمات يقينية

المقدمة الأولى: قطعية الاستدلال بالقرآن

حجية القرآن مما تواترت بها الأخبار، وأجمع عليها العام والخاص، ودلت الأدلة العقلية القاطعة عليها.

وقد تحدى الله سبحانه الأولين والآخرين على أن يأتوا بمثله فعجزوا.

وعجز الخلق كلهم مع وجود التحدي برهاناً على أنه وحي من الله سبحانه؛ إذ الخلق كلهم عاجزون على أن يأتوا بسورة مثله.

والقرآن قد حُفِظَ من التغيير والتبديل، فعلى مرّ العصور لم يتغير ولم يتبدل، ولو قارنّا بين نسخ المصحف القديمة والحديثة لوجدناها هي، لم يتغير فيها حرف واحد.

ثم قد نُقِلَ بالتواتر، فقد اتفق المسلمون على نقله جيلاً بعد جيل من غير أن ينكر بعضهم على بعض، ويستحيل في العادة التواطؤ على هذا.

فهذه ثلاث حجج عقلية على أنه من عند الله سبحانه.

ومنها نصيغ قياساً، وهو:

القرآن من عند الله، تكلم به سبحانه، والله يجب علينا تصديق خبره، وطاعة أمره.

فينتج عن هذا: أن القرآن يجب علينا تصديق خبره، وطاعة أمره.

ومما ينبغي أن يعلم: أن حجية القرآن لا يبحث فيه مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر، فكل من دخل في دين الله ثبت عنده بالتواتر حجية القرآن، وأنه وحي من عند الله سبحانه.

والقرآن قطعي من جهة ثبوته، ومن جهة كونه حجة.

وأما من جهة الدلالة؛ فمنه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني.

فمن النصوص ما دلالتها قطعية؛ لعدم وجود الاحتمال، ومن النصوص ما دلالتها ظنية؛ لوجود الاحتمال.

فما كان من باب النص فدلالته قطعية؛ لأنه ينتج عنه العلم بنفي الاحتمال، وما كان من قبيل الظاهر والمشارك فدلالته ظنية إلا إذا احتفت بهذا النص قرائن.

وعدم احتماله لغيره إما أن يكون بالوضع، وإما أن يكون بالقرائن، كتعاقد الأدلة على مدلول واحد، أو وقوع إجماع السلف عليه.

فإذا دلت اللغة أو القرائن على أن هذا اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا فإنه لا يقبل الاعتراض، ولا يدخله التأويل، ويكون قطعيا على مدلوله.

ومن الأمثلة على اللفظ الذي لا يدل إلا على معنى واحد من جهة الوضع:

قول الله عز وجل: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ البقرة: ١٩٦، فالعشرة وضعا لا تحتمل إلا معنى واحدا، فهي قطعية في دلالتها على هذا



المعنى.

ومن الأمثلة على اللفظ الذي لا يدل إلا على معنى واحد من جهة
القرائن:

علو الله عز وجل، فقد تنوعت النصوص في إثباته، فنجد أن الله عز وجل مرة يخبر عنه بالاستواء: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥) ومرة يقول ﴿ءَأَمِنُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ الملك: ١٦ ، ومرة تسأل الرسول صلى الله عليه وسلم الجارية: (أين الله؟) فيقول: في السماء، ومرة يعبر بالصعود قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ فاطر: ١٠ ، ومرة يعبر بالفوقية قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام: ١٨ ، إلى غير ذلك .

والنصوص إذا تعاضدت على مدلول واحد فإن مجموع الأدلة في دلالتها على ذلك المعنى يكون من باب النص.

وهي تعود إلى التواتر المعنوي، وهو: أن ينقل جمعٌ يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك؛ فيكون القدر المشترك يفيد العلم.

فيحصل بمجموع هذه الأخبار علم ضروري على تحقق ووجود ذلك المعنى، كالقطع بحدوث حاتم، ووجود عائشة وحفصة وأنها من أمهات المؤمنين، وزهد الحسن البصري، ونحو ذلك.

وأصول الدين وقواعده قد دل عليها التواتر المعنوي؛ إذ إن

النصوص متضافرة ومتعاضدة في الدلالة عليها.

ومنها ما دل عليها التواتر اللفظي.

وزادها توكيدا وقطعية: إجماع السلف عليها، وسيأتي بيان قطعية إجماع السلف.

قال ابن تيمية: ((فليس في الدنيا علم مطلوب بالأخبار المتواترة إلا والعلم بآيات الرسول وشرائع دينه أظهر من ذلك)) الجواب الصحيح

المقدمة الثانية: قطعية الاستدلال بالسنة.

حجية السنة مما تواترت بها نصوص الكتاب العزيز، وأجمع عليها العام والخاص، ودلت الأدلة العقلية القاطعة عليها.

وقد تواترت الآيات القرآنية على حجية السنة، فمرة يصرح القرآن بالأمر بطاعة الرسول طاعة مطلقة مستقلة، ومرة يجعل طاعة الرسول من طاعة الله، ومرة يأمر بالأخذ بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الأمر والنهي، ومرة يرتب الوعيد على مخالفه أمره والمشاقاة له، ومرة يعلق على طاعته واتباعه محبة الله وهدايته، وجنته، ومرة ينفي الإيمان عن من لم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يجد حرجا مما حكم، وألا يسلم تسليما، إلى غير ذلك.

قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ



﴿ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ ٥٩ ﴿ النساء: ٥٩ ﴾

وقال تعالى: ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ

عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ ٨٠ ﴿ النساء: ٨٠ ﴾

وقال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ

إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ ٧ ﴿ الحشر: ٧ ﴾

وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

﴿ ٣٢ ﴾ ﴿ آل عمران: ٣٢ ﴾

وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ

وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴾ ٥٤ ﴿

﴿ النور: ٥٤ ﴾

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي

مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ ١٣ ﴿

﴿ النساء: ١٣ ﴾

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ

النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴾ ٦٩ ﴿

﴿ النساء: ٦٩ ﴾

وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ٣١ ﴿ آل عمران: ٣١ ﴾

وقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ

بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾
النساء: ٦٥

ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم فيما يبلغه عن الله،
والمعصوم تجب طاعته، فينتج عن هذا: وجوب طاعة الرسول الله
صلى الله عليه وسلم.

أضف إلى ذلك: أن السنة وحي من الله المستحق للألوهية، والله يجب
علينا تصديق خبره، وطاعة أمره.

فينتج عن هذا: أن السنة يجب علينا تصديق خبرها، وطاعة أمرها.
ومما يدل على أنها وحي:

قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ﴿٤﴾
النجم: ٣ - ٤

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾
ثم لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ الحاقة: ٤٤ - ٤٦

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم مبلغ عن الله، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا
الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۗ﴾ المائدة: ٦٧ ، والمبلغ عن الله
تجب طاعته؛ لما تقدم.

وكذلك: السنة من الدين، والله حفظ دينه، فينتج عن هذا: أن السنة
محفوظة.

والسنة من وحي الله، والوحي محفوظ، فينتج عن هذا: أن السنة



محفوظة.

فهذه كلها حجج قطعية على حجية السنة.

ومن حفظ الله للسنة: أن هيا لها رجالا حفظوها في صدورهم،
وميزوا بين الصحيح والضعيف، والمقبول والمردود.

يعرفون الرواة وأحوالهم أكثر من معرفتهم لقراياتهم، وصنفوا في
ذلك الكتب.

والسنة -متواترتها وآحادها- فيما يتعلق بأصول الدين وقواعده
دلالتها قطعية؛ لتعاضدها على مدلول واحد، أو وقوع إجماع السلف
عليها.

وهي تعود إلى التواتر اللفظي، أو المعنوي، أو الإجماع القطعي.
والمراد بأصول الدين وقواعده: أصول أهل السنة التي يخالف فيها
المبتدعة، ويزعمون أن دلالة النصوص عليها ظنية.
وما تقدم في القرآن يستصحب هنا.

المقدمة الثالثة: قطعية الاستدلال بفهم السلف.

تقييد الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح يرجع إلى أصليين:

الأصل الأول: الإجماع.

والإجماع: اتفاق مجتهدي الأمة في عصرٍ على أمر ديني بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

فما أجمع عليه السلف في فهم نصوص الكتاب والسنة فإنه يكون واجب الاتباع؛ لكون الإجماع حجة في نفسه، ولا تجوز مخالفته.

وفهم السلف رجوع إلى الإجماع من جهتين:

الجهة الأولى: الإجماع القولي، وهو: أن يفهم الصحابة أو من دونهم من أهل القرون الثلاثة فهما فيعبر عنه بالقول. ويُعرف ذلك بحكاية الأئمة عنهم.

الجهة الثانية: الإجماع السكوتي، وهو: أن يفهم الصحابي أو من دونه من أهل القرون الثلاثة فهما وينتشر ولا يخالفه أحد في عصره.

وإجماع السلف نطقاً كان أو سكوتاً ليس كإجماع من جاء بعدهم؛ لأن إجماع السلف قد تميز بمميزات اختص بها.

وهذه المميزات ترفعه من الظن إلى اليقين.

ومن تلك المميزات:

1- أن إجماعهم أكثر انضباطاً من إجماع غيرهم؛ لإمكان وقوعه وحكايته.



2- أن إجماع السلف -خصوصا ما يتعلق بالمنهج العام، وأصول باب الاعتقاد- قد تلقاه العلماء بالقبول، وتتابعوا عليه، وأخرجوا من خالفه عن دائرة السنة.

3- أن مضمون ما أجمع عليه السلف قد تنوع إثباته في نصوص الكتاب والسنة، وتعاضدت النصوص به.

وهذا مما يدل على قطعية إجماع السلف في أصول الدين وقواعده.

وإذا كان إجماع السلف في أصول الدين وقواعده قطعيًا فلا يسوغ لأحد مخالفته، وهذا أيضا يرجع إلى أمر قطعي؛ للحجج الآتية:

الحجة الأولى: أن إجماع السلف في مسائل أصول الدين وقواعده من حفظ الله للدين، وما حفظ الله به الدين فإنه لا يكون إلا حقا.

فينتج عن هذا: أن اتفاق السلف لا يكون إلا حقا.

الحجة الثانية: أن قول مجتهد كل عصر قولٌ للأمة، والأمة معصومة.

فينتج عن هذا: أن قول مجتهد كل عصر معصوم.

وعصمة الأمة وحفظ الله لدينه عُرف بالضرورة؛ لأن ذلك طريق بقاء الشريعة، وقد ثبت قطعا أن شريعة النبي صلى الله عليه وسلم باقية إلى قيام الساعة؛ لأنه خاتم النبيين، وشريعته آخر الشرائع، وبها أقام الله الحجة على خلقه، فإذا جاز اجتماعهم على الضلالة كان ذلك رفعا للشريعة، وإبطالا لها، وكذلك إذا لم يحفظ الله دينه، وذلك يوجب عصمة

الأمة، وحفظ الله لدينه قطعاً.

ثم إن النصوص قد تواردت على عصمة الأمة، والأمر بالتمسك بما عليه الجماعة، والسواد الأعظم، وعلى حفظ الله لدينه، وهذا التوارد والتعاقد يؤدي إلى القطع، ويجد كل مسلم علم مجموع الأدلة: العلم الضروري، فثبت القطع بالمجموع لا بأحاد الأدلة.

ثم قد أجمع على مضمون هذه الأحاديث: الأئمة، والعادة جارية بإحالة اجتماع الجم الغفير مع تغاير الأزمنة واختلاف الأعصار على ما لا أصل له؛ مما يدل أيضاً على عصمة الأمة وحفظ الله لدينه.

كما قد اشتهر عن الأئمة نم من خالف هذا الإجماع، وتوعده، وهذا مما يدل أيضاً على قطعية الإجماع، وعصمة الأمة.

الحجة الثالثة: أن إجماع السلف في مسائل أصول الدين وقواعده يُقَطَّع فيه بانتفاء المخالف، وما قُطِع فيه بانتفاء المخالف فهو قطعي؛ لأن العادة قضت بإحالة ألا يكون مستندهم فيه القطع؛ إذ استحيل ألا يقف واحد منهم على الصواب.

فينتج عن هذا: أن إجماع السلف قطعي.

وهذه المقدمات كلها ترجع إلى التواتر المعنوي.

فتبين لنا: أن ما أجمع عليه السلف قطعي لا يتطرق إليه الخطأ بوجه من الوجوه، فيكون المخالف لإجماع السلف مخطئاً قطعاً.

الأصل الثاني: مذهب الصحابي.



ما فهمه آحاد الصحابة فإنه حجة؛ لكون مذهبه حجة بقيده على
الراجح.

قال الإمام أبو حنيفة: ((ما بلغني عن صحابي أنه أفتى به فأقلده، ولا
أستجيز خلافه))⁽¹¹⁾

وقال الإمام الشافعي: ((لا يكون أن تقول إلا عن أصل، أو قياس
على أصل.

والأصل: كتاب أو سنة، أو قول بعض أصحاب رسول الله، أو
إجماع الناس))⁽¹²⁾

وهذا الفهم من الصحابي للمنهج العام وأصول الدين قد تلقاه الأئمة
بعده بالقبول، وأجمعوا عليه، وأخرجوا من خالفه عن دائرة السنة،
فيكون فهمه قطعياً، لا ظنياً؛ لهذه القرائن، ولكونه يعود إلى الإجماع،
وقد تقدم بيان قطعيتها.

(11) شرح أدب القاضي (185/1-187).

(12) الأم (30/8)

وتقييد الكتاب والسنة بفهم السلف لا يخرج عن دلالة الكتاب والسنة، ولا معنى له إلا إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، إلا أنه نوع خاص من الإجماع، وهو: الإجماع المنضبط الذي تصح حكايته وتكون دلالته دلالة قطعية من جهة تتابع أهل الحديث على نقله، ويتوافق مع دلالة النصوص الشرعية.

ولذا ترى أئمة أهل الحديث يضللون من خالفه، ويعبرون عنه بالسنة، قال الإمام أحمد: (أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والاقتراء بهم) ...

وعند تحليل هذا القيد تجد أن الفهم المضاف إلى السلف فهم مضاف إلى جميعهم لا إلى أفرادهم؛ فيكون معناه: الفهم الذي عليه جميعهم؛ مما يجعل حقيقته ترجع إلى إجماع مخصوص، فهو وإن كان طريقه الفهم إلا أن نهايته الإجماع المقطوع به.

وقد كنى به علماء أهل السنة عن الإجماع المحكي في أصول الدين - دلائل ومسائل-، وعمّا لم يجر عليه عمل السلف ولا فهمهم للنص الشرعي، ولا يستعملونه في المسائل الاجتهادية الفقهية.

وكلا الأمرين اللذين علق عليهما فهم السلف يجري مجرى النقل، ولذا لا يدخله الاجتهاد من هذه الوجهة



فمثلاً: إجراء النصوص على ظاهرها اللائق بالله وعلى حسب مقتضى لغة العرب من الأمور التي علقتم بفهم السلف، والمقصود منه: حكاية إجماع الصحابة على إجراء النص على ظاهره ونفي جريان عمل السلف على تأويله وفهمه على ما هو معهود عند أئمة أهل الكلام.

فهذا المقصود يرجع إلى النقل لا إلى الاستنباط.

وهكذا القول في البدع الفرعية التي يصح إضافة قيد فهم السلف لها، كالاحتفال بالمولد؛ لإجماع القرون الثلاثة على عدم الاحتفال، وهذا النقل مقطوع به؛ مما يدل على أنه لم يفهم السلف من الأدلة العامة جواز الاحتفال، ولذا لم يجر عملهم على الاحتفال، فصح أن يقال: بأن الاحتفال بالمولد خلاف فهم السلف للنصوص، وهو أيضاً يجري مجرى النقليات، كما تقدم.

ولابد من التنبيه هنا إلى أنه لا يستقيم فهم قيد "فهم السلف" إلا مع إثبات التلازم بين دلالة الكتاب والسنة وفهم السلف، فما دلت عليه النصوص الشرعية دلالة قطعية لم يخرج السلف عن هذه الدلالة ولم يخالفوها، فكان ما دلت عليه النصوص هو ما فهمه السلف، وما فهمه السلف هو ما دلت عليه النصوص، وليس فهم السلف شيئاً يخالف مقتضى النصوص الشرعية.

ومن الممتنع شرعا أن يجري عمل السلف وفهمهم على خلاف الدلالة المقصودة للشارع؛ إذ لا زم ذلك خلو عصر عن الحق، وهذا ممتنع شرعا وعادة.

وتوضيح ذلك: أن دلالة النصوص الشرعية المتنوعة على إثبات اليد لله سبحانه حقيقة يمتنع شرعا أن يكون مقصود الشرع من إضافة اليد إليه إثبات اليد بمعنى النعمة أو القدرة ثم لا ينقل عن السلف ما يخالف الظاهر، فكون السلف أجروا النص على ظاهره من غير تأويل له بما يخالف الظاهر يدل على أنه لا معنى مقصود للشارع إلا إثبات اليد له حقيقة، وإلا كان الله قد أخفى مقصوده عن السلف وبينه لمن دونهم، وهذا محال.

ومما نقره في هذا السياق أنه: يمتنع أن يقع إجماع في زمن التابعين أو تابعي التابعين ولا يسبقه إجماع من الصحابة فيما دلت عليه النصوص الشرعية، وإلا لزم من ذلك أن يكون في أصول الدين ومحكماته ما لا يعرفه الصحابة، وهذا محال.

فكل ما يحكي فيه أهل الحديث الإجماع في كتب السنة ونحوها لا بد وأن يكون هذا الإجماع قد وقع من الصحابة، وإن كان لمن بعدهم تفصيل في العبارة لم يقع من الصحابة، إلا أن عدم وقوعه من الصحابة؛ لكونه معلوما بالضرورة عندهم من الشرع ولم تدع الحاجة إلى التنصيص عليه.



ومن أمثلة ذلك: إضافة قيد "بذاته" في الاستواء، فكون الرب مستويا على العرش بذاته مما يعلم عندهم ضرورة، وما علم بالضرورة يكون ذكره من العي، إلا أن أهل السنة لما احتاجوا إلى ذكره؛ لوجود من ينكره: نصوا عليه، فلم يخرجوا بالتنصيص عليه عما أجمع عليه الصحابة، وإنما غاية ما فعلوه أن فصلوا فيما لم يفصل السلف فيه؛ لعدم حاجة السلف إلى التفصيل فيه، لا أنهم فصلوا فيما يخالف فيه السلف.

فعلّم من ذلك أن أهل الحديث لم يخرجوا في معتقدهم عما فهمه السلف، ولذا لم يخرج الحق عن معتقدهم، فكان مذهب أهل الحديث موافقا لما جاء في الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح.

وهذا التقرير يعلم أنه ليس المقصود من قيد "فهم السلف" استعمال ما قرره الأصوليون في جنس الأدلة وكيفية الاستدلال بها وطرق التدرج، وليس المقصود ما ذكره بعضهم من أن فهم السلف لا يخرج عن أصول استدلال الأئمة الأربعة ونحو ذلك...

وإنما هو قيد استدلال لفهم الكتاب والسنة بما يقتضيه الكتاب والسنة، تمييزه أهل الحديث عن غيرهم، فحاكموا به الفهوم وسلموا له؛ قال تعالى: {فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا}، ومعناه فإن آمنوا بذات الذي آمنوا به واعتقدوه، ويدخل في ذلك ما فهموه من دلالة النص الشرعي.

والآية متعلقة بجميعهم لا بأحادهم.

وقال تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ} [النساء: 115].

ففي الآية استدلال بما يقطع فيه بانتفاء المنازع من المؤمنين، وما يقطع فيه بانتفاء المنازع يدل دلالة قطعية على أنه مراد الله ورسوله، فينتفي بذلك الهدى في غيره.

ويتضح ذلك بما لو كان ظاهر النص الشرعي يقتضي عدة معان بحسب الوضع اللغوي فإذا تعين إحداها بالنظر إلى ما جرى عليه الفهم عند السلف كان هو المراد دون غيره.

ومما يستدل به أيضاً على أن فهم السلف قيد استدلال: ما ثبت موقوفاً على ابن مسعود -رضى الله عنه- فيما أخرجه عنه الإمام أحمد في مسنده (379/1) بلفظ: (إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد - صلى الله عليه وسلم - خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسناً، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئاً). (سيء).

وأخرجه عنه الحاكم في كتاب معرفة الصحابة، باب فضائل أبي بكر -رضى الله عنه- (79-78/3) بسند الإمام أحمد، ولفظه: (ما رأى



المسلمون). الحديث، وزاد في آخره: (وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلفوا أبا بكر -رضى الله عنه-) ثم قال بعد ذلك: (حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه) .

وإذا عرف الناظر سبب هذا القيد والمقصود منه بان له مراد واضعیه؛ فسببه: وجود من أضاف أصولاً استدلالية أجنبية عن الكتاب والسنة، فقيد بها الاستدلال بالكتاب والسنة، كالعقل المجرد، أو خرج بفهم محدث للنص الشرعي.

والمقصود منه: التمييز عن الفهوم الحادثة للكتاب والسنة المخالفة لما جرى عليه عمل السلف وفهمهم.

وهؤلاء هم في الحقيقة ينطلقون من أصول استدلالية ذكرها الأصوليون في كتبهم كحمل إخراج النص عن ظاهره؛ لمقتضى الدليل إلا أنهم يضيفون عليها أصولاً استدلالية حاکمة على الكتاب والسنة، كتقديم العقل وجعله حاکماً.

ومن هذا الباب استعمال المجاز، فالمجاز يجعلون الصارف للنص عن ظاهره ما يسمونه بضرورة العقل مع أنه لا دخل لهذه الضرورة -إن صحت- في اللغة، وإنما العربية تحكمها الضرورة اللغوية لا الضرورة العقلية، فكل ما كان من باب الحذف أو باب الاستعارة -إن صح أن يسمى مجازاً- فإنما دعت إليه الضرورة اللغوية -أي ما علم بالضرورة

عند العربي حذفه مثلاً؛ لكونه معلوماً-، ولا علاقة لذلك بالعقل، بل هو
أجنبي عن اللغة، فكيف يصح جعله حاكماً عليها!!!



وقبل ختم هذه المقدمات أشير إلى طريقةٍ مقترحة في تدريس أصول الدين وقواعده وفق هذه المقدمات:

فبعد تصوير المسألة تصويراً صحيحاً، تُذكر الأدلة المتنوعة في الاستدلال على هذه المسألة، فيبدأ بالكتاب وتتوعد دلالاته على هذه المسألة، ثم بالسنة وتتوعد دلالاتها على هذه المسألة؛ حتى يتحقق القطع بالتواتر المعنوي في الدلالة عليها.

ثم يثنى ببيان إجماع السلف الصالح على هذه المسألة، وذلك بحكاية قول من حكى الإجماع عنهم، وأيضاً بإيراد أقوالهم الكثيرة مع تباين أمصارهم، واختلاف أزمانهم في تقرير هذه المسألة؛ فيتحقق أيضاً القطع بذلك.

وفي ختام المسألة: تذكر الشبه التي يذكرها أهل البدع مع بيان أصولها التي ترجع إليها، وردّها.

قواعد توحيد الربوبية.

بدأ المصنف بقواعد توحيد الربوبية؛ لأنها تبحث عن وجود الله عز وجل، وعن أفعاله جل وعلا، ووجود الرب جل وعلا متقدماً على معرفة حقه.

وتوحيد الربوبية، هو: إفراد الله بالخلق والملك والتدبير.

فالربوبية مشتقة من الرب، والرب هو: السيد المالك المتصرف. هذا هو معنى الرب في لغة العرب.

والرب على الإطلاق لا يطلق إلا على الله عز وجل، فلفظ الرب من غير إضافة لا ينصرف إلا إلى الله جل وعلا.

أما إذا ذكر مضافاً فإنه يصح إطلاقه على غير الله، فيقال: رب الدار، بمعنى: صاحب الدار، ورب البيت، بمعنى: صاحب البيت.

ولتوحيد الربوبية مقاصد، ومن تلك المقاصد:

الأول: إثبات تفرد الله بالخلق والملك والتدبير، وأن غناه ذاتي.

قال تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ بَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾) [الأعراف: ٥٤].

وقال تعالى: (يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ



السَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ
وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ [فاطر: ١٣].

وقال تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ) [يونس: ٣].

وقال تعالى: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ
وَاصْرَ السَّمْسِ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ
بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ [الرعد: ٢].

وقال تعالى: (قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي
السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطٰنٍ بِهٰذَا أَنْتَقُولُونَ عَلَىٰ
اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ [يونس: ٦٨].

وقال تعالى: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ
الْحَمِيدُ ﴿٢٦﴾ [لقمان: ٢٦].

وقال تعالى: (يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ
الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ [فاطر: ١٥].

الثاني: إفراد الله بالعبادة.

قال تعالى: (ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ
فَاعْبُدُوهُ) [الأنعام: ١٠٢].

وقال تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ

رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾ [يونس: ٣].

وقال تعالى: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿١٢﴾ [الأنبياء: ٩٢].

والأسس التي يقوم عليها باب الربوبية ترجع إل ثلاثة أمور:

الأول: وجوب وجوده جل وعلا.

الثاني: الغنى الذاتي لله سبحانه.

الثالث: الاستقلال بالفعل، والتنزه عن الشريك .

والقواعد المتعلقة بتوحيد الربوبية تدرس من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: قواعد في إثبات وجود الله عز وجل.

الجهة الثانية: قواعد في ربوبية الله جل وعلا.

الجهة الثالثة: قواعد فيما يناقض توحيد الربوبية.



أولاً: القواعد المتعلقة بوجود الله جل وعلا :

قاعدة:

"فَطَرَ الخلق مقرةً بوجود الخالق"

معنى القاعدة:

الفِطْرُ: جمع فطرة، وهي الخِلقَةُ التي خلق الله عليها الخلق، فالخلق كلهم جُبلوا وخلقوا على معرفة الله سبحانه.

والفطرة شرعا: ما جَبَلَ الله عليه العباد من الإقرار به، وحبه، والميل إلى عبادته.

ولذا فُسرت بالإسلام، لا بمجرد التهيؤ والتمكن.

وهذه الفطرة من لوازم إنشاء الخلق، فليس هناك خلقٌ يخرج عن فطرة الله جل وعلا.

ولها مقتضيات وهي: الأخذ بتعاليم الإسلام الشرعي.

فمن أقر بالله جل وعلا وتُرك على هذا الإقرار فإنه سيميل إلى الإسلام وسيأخذ بأحكامه.

وهذه المقتضيات، لا توجد دفعة واحدة، فليس بمجرد أن الإنسان ولد على الفطرة فإنه يكون مسلماً إسلاماً شرعياً، وإنما توجد شيئاً فشيئاً، بقيدين:

الأول: كمال الفطرة.

الثاني: عدم وجود المعارض.

وكمال الفطرة يكون بالعلم، فكلما تعلم الإنسان شيئاً من أحكام الإسلام ازدادت فطرته.

ولابد أيضاً من عدم وجود المعارض؛ لأن وجود المعارض قد يُغيّر الفطرة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)، فوجود المانع يمنع من قبول مقتضيات الفطرة، فالإنسان قد يعرف تفاصيل الإسلام، لكنه لا يعتنقه؛ لأن الفطرة عنده قد تغيرت.

وهذا التغير إما أن يكون بسبب:

1- البيئة التي يعيش فيها، كأن يعيش بين النصارى أو بين اليهود.

2- بسبب الأبوين، فالأبوان لهما تأثير على الولد.

إذن متى تحصل مقتضيات الفطرة؟

الجواب: إذا كملت الفطرة، ولم يوجد مانع.

فوجود مقتضيات الفطرة لا بد فيه من انتفاء المانع، ولا يشترط فيه شرط؛ لأن مجرد كونه وُلد على الفطرة يدعو إلى اعتناق الإسلام، ووجود مقتضياتها، لكن إذا وجد مانع لم يحصل اعتناق الإسلام، فانحرف المنحرفين راجعاً لوجود المانع، لا لتخلف الشرط.

وإذا وجد المانع فإن الفطرة تتغير، لكنها لا تزول بالكلية، وإنما يحصل على الفطرة غشاء، متى ما انزاح هذا الغشاء رجع العبد إلى فطرته.



وهذه الموانع تختلف قوة وضعفاً، ويترتب على اختلافها قوة وضعفاً: القوة والضعف في وجود مقتضيات الفطرة، فإذا كانت الموانع قوية كان تخلف المقتضيات قويا، وإذا كانت الموانع ضعيفة كان تخلف مقتضيات الفطرة ضعيفا، لكن الفطرة لا تزول بالكلية.

وهنا يرد سؤال، وهو: هل الإنسان بمجرد ولادته على الفطرة يكون عالما بمقتضيات الفطرة؟

بمعنى: أن الإنسان إذا ولد على الإقرار بالله عز وجل هل يلزم من ذلك أن يكون عارفا بالإسلام الشرعي؟

الجواب: لا، كما قال جل وعلا: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ النحل: ٧٨، لكن هذه المقتضيات توجد شيئا فشيئا عند حصول العلم والإرادة، فكلما علم شيئا من أحكام الإسلام كملت فطرته، فكان أدعى إلى قبول الإسلام.

والله سبحانه قد أخذ على عباده الميثاق بما تضمنته الفطرة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (١٧٢) الأعراف: ١٧٢

وإن كان وجود الله فطريا فإنه لا يكون محل البحث.

وقد دل على هذه القاعدة أنواع من الأدلة، منها:

قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾

سورة الروم آية: 30

عن أبي هريرة قال قال رسول الله عن أبي هريرة قال قال رسول الله ((ما من مولودٍ إلا يُولدُ على الفطرةِ، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟)) ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه وأفرؤا إن شئتم ﴿ فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ⁽¹³⁾

وعن معاوية بن الحكم السلمي قال كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحدٍ والجوانية⁽¹⁴⁾، فاطلعت ذات يوم فإذا الديب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكةً. فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي قلت: يا رسول الله أفلا اعتفها، قال: أتنتي بها، فأتيتُ بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: اعتفها فإنها مؤمنة ⁽¹⁵⁾ ((

وقد أنكر كثير من المتكلمون أن تكون فطر الخلق مقرة بوجود الخالق، وإنما يدرك وجوده بالمعرفة؛ حتى أنهم جعلوا هذه المعرفة أول واجب على العبد.

(13) تقدم تخريجه 198

(14) الجوانية: موضع يقرب أحد في شمالي المدينة. انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم

(26/5)

(15) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة

ونسخ ما كان من إباحته (ص218) ح 1199



وهذا مخالف للشرع، ولإجماع الأمم،

والمراد بالمعرفة - عندهم - هنا: العلم، أو الجزم المطابق عن دليل، فلا يكفي الظن، كما لا يكفي التقليد.

واحتج بعضهم بالنصوص التي فيها الأمر بالنظر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ النمل:

٦٩

والجواب عنها أن يقال لهم: ما المراد بالنظر الذي أمر الله به؟، وهل هو نظر في وجوده، أو هو نظر من باب زيادة الإيمان وترسيخه في القلب؟

لا شك أنه الثاني دون الأول؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: ((ما من مؤلودٍ إلا يولدُ على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه)).

فالإنسان خلق وهو يعرف الله تعالى، فدل ذلك على أن محل النظر ليس إثبات وجود الله تعالى، وإنما هو في زيادة الإيمان وترسيخه.

ثم إن هذه الآيات المخاطب بها من يُثبت وجود الله، وكذب رسله.

أضف إلى ذلك: أنه ليس في الآيات أن المعرفة متوقفة على النظر، وليس فيها أيضا عموم وجوب النظر لكل الناس.

واحتجوا أيضا بقول الله جل وعلا عن إبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ الأنعام:

٧٦ إلى آخر الآيات.

والجواب عنه:

أولاً: أن المقام مقام مناظرة، لا مقام نظر؛ بدليل قوله جل وعلا ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ الأنعام: ٨٣.

ثانياً: حقيقة قولهم: إن إبراهيم عليه السلام لم يكن يعرف أن الله موجود، فأراد أن يثبت وجود الله تعالى بالنظر، بمعنى: أنه جاء يدعو قومه وهو لا يعرف المرسل الذي أرسله.

وهذا تصويره يغني عن رده، وهو يدل على سخافة عقول أهل الكلام.

والمعتزلة بنو مسألة أول واجب على مسألة القدر، فالعبد عندهم لا يثاب إلا على فعله الذي يخلقه، فلو كانت معرفة الله فطرية لما أتيب عليها العبد، والمعارف عندهم لا يجوز أن يضطر إليها المكلف.
فالمعتزلة بنوه على أصل باطل _ سيأتي بطلانه في قواعد القدر _ ، وما بني على باطل فهو باطل.

وأنبه هنا: أن البحث في الوجود ليس بحثاً في الحقيقة والكنه، وإنما هو بحث في إثبات وجود ذاته بصفاتها.

وإذا تقرر إثبات وجود الله، فالله صمد ليس من مادة، فهو لم يلد ولم



يولد، ولم يكن له كفوا أحد.

وهنا سؤال: هل الفلاسفة يثبتون وجود الله؟

والجواب: أن الفلاسفة اليونانيين في الجملة قسمان:

الأول: الملاحدة، وهم أيضا قسمان:

1- الطبائعيون، وهؤلاء: يرجعون الوجود إلى مادة تركيب منها الخلق، واختلفوا في تحديد هذه المادة، وخالصة أمرهم أنهم أرجعوا الإيجاد إلى الطبيعة.

2- الوجوديون، وهؤلاء: يجعلون العالم والله واحداً، فالعالم هو الله، والله هو العالم.

الثاني: المؤلهة، وهم الذين يقولون بوجود موجد للعالم.

وهؤلاء منهم من قال: العالم محدث وليس بقديم، وهو قول أوائل الفلاسفة، وقد كانوا يتصلون بالشام وهي أرض الرسالات، فتأثر بهم الفلاسفة.

ومنهم من قال: العالم قديم، وأشهره أرسطوطاليس، ولم يسافر إلى أرض الرسالات.

وزعم أرسطو أن الموجد هو: العلم الأولي للمعلول.

هذا بالنسبة لفلاسفة اليونان، وأما الفلاسفة المنتسبون للإسلام فهم أقسام: منهم الفلاسفة المحضة، والباطنية، والصوفية الاتحادية الحلولية.

والفلاسفة المحضة يمثلهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد الحفيد.

وهم في الجملة يثبتون وجود الله وجودا مطلقا بشرط الإطلاق، فالههم لا يخرج عن كونه ذهنيا، ولا يصفونه إلا بالسلوب والإضافات.

ومن هذا حاله، فهو: ممتنع الوجود.

وإيجاد الرب للمخلوقات عندهم بالفيض الأفلاطوني، فالمخلوقات تصدر من الموجد بلا إرادة، وإنما هو فيض.

ويرى ابن سينا أن واجب الوجود عقل بعقل ذاته، وصدر عنه عقل أول ممكن بذاته واجب لغيره، صدر عنه عقل ثالث ونفس وهكذا إلى العقل العاشر وهو: العقل الفعال الذي أحدث الموجودات.

وقاعدتهم: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ونظرية الفيض أثرت في الصوفية القائلين بالاتحاد، فيرون أن الذوات أزلية أبدية ثابتة في العدم، وأن وجود الحق فاض على تلك الذوات، فوجودها وجود الحق، وذواتها ليست ذوات الحق، فيفرون بين الوجود والثبوت.

وأضافوا الحقيقة المحمدية التي انبثقت منها المخلوقات، فلما أراد الله إيجاد المخلوقات برزت الحقيقة المحمدية، فأوجد بها المخلوقات.

وهذا الباطل يكفي في رده تصوره.



قاعدة: "دلالة الأدلة على وجود الرب لا تنافي

كون الإقرار به فطريا"

معنى القاعدة:

عرفنا في القاعدة السابقة أن وجود الخالق يُعرف بالفطرة.

وهذه القاعدة تجيب على سؤال، وهو: هل يمكن أن نحتج بالأدلة

الأخرى على وجود الله مع كون وجود الله فطريا؟

والجواب: أن الله يعرف بالفطرة - وهي الأصل - وأيضا يمكن أن

نحتج على وجود الله جل وعلا بالشرع والعقل والحس، وكوننا نحتج

على وجود الله بالشرع والعقل والحس لا ينافي كون الإقرار به فطريا.

وذكرنا للأدلة هو من باب التعضيد، والتنوع في الاستدلال.

فإن قيل: أيهما أسبق: دلالة الأدلة أم دلالة الفطرة؟

قيل: لا شك أن دلالة الفطرة أسبق من دلالة الأدلة الأخرى؛ لأن

الأدلة الأخرى هي دليل على وجود الله عز وجل، وكون الدليل دليلا

على المدلول يستلزم تصور المدلول أولا.

بمعنى: كون الشرع دليلا على وجود الله لا بد أن يسبقه تصور

وجود الله؛ حتى يكون الشرع دليلا عليه.

ويدل على أن الفطرة دلت قبل الأدلة على وجود الله عز وجل: أن

الإنسان يجد هذا ضرورة في قلبه قبل أن يعرف الأدلة الأخرى.

ثم إن الرسل لم يدعوا أقوامهم إلى إثبات وجود الله؛ لأن هذا متقرر

بالفطرة.

فإن قيل: أيهما أقوى دلالة: الفطرة أم الأدلة الأخرى من الشرع والعقل والحس؟

قيل: دلالة الفطرة أقوى؛ لأنها ملازمة لجميع الناس، فالناس كلهم مقرون بوجود الله عز وجل، وهو أمر ضروري.

فإن قيل: كيف تكون الفطرة ملازمة لجميع الناس وهناك من أنكر وجود الله، كما قال فرعون: (وما رب العالمين)؟

قيل: فرعون تظاهر بإنكار وجود الله، وإلا في قرارة نفسه هو مقر بوجود الله، كما قال سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ النمل: ١٤.

والإلحاد هو: إنكار وجود الله.

وليس هناك إلحاد حقيقي على وجه الأرض، وإنما الذي يوجد ما يزعم أنه إلحاد، وهي مجرد شبه تغلف العقل؛ لتوهمه أنه ليس هناك رب موجود يدير العالم، فيعتمدون على نظريات ظنية، بل هي وهمية، كنظرية دارون ونحوها، ويتوهمون أن إثبات الخالق والتدين بدين ينافي التقدم العلمي.

والذي يجعلني أقول: إنه ليس بالإلحاد حقيقي أنه الإلحاد مخالف للفطرة ومخالف للعقل

فالإنسان مفطور على معرفة الله، وهذه ضرورة لا يمكن نزعها من



القلب

وكما أن الإلحاد مخالف للفطرة هو أيضا مخالف للعقل.

سؤال: ما هي الأدلة الأخرى على وجود الله؟

والجواب: هناك أدلة غير الفطرة دلت على إثبات وجود الله عز وجل، وهي: الشرع، والإجماع، والعقل، والحس.

أولا: دلالة الشرع على إثبات وجود الله.

قد دلت نصوص الكتاب والسنة على ربوبية الله وحده، وأنه هو الخالق المالك المدبر.

وإثبات الربوبية فرع إثبات وجود الله سبحانه.

قال تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ الفاتحة: 2

والعالم يراد به الجنس من أجناس الموجودات، فكل صنف يسمى عالما، كالحيوان، والنبات، والجماد، إلى غير ذلك.

قال كعب الأحبار: ((لا يعلم عدد العوالم إلا الله عز وجل)) [تفسير

ابن كثير]

والعالم: جمع لا واحد له من لفظه.

وهو مشتق من العلامة، أي: العلامة الدالة على الخالق.

و"أل" في العالم للاستغراق، فإذا استغرق الجنس استغرق ما دونه من النوع والآحاد؛ لأن الأجناس لا تقوم إلا بأفرادها.

وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ﴾ الرعد: ١٦

فهذا سؤال تقرير يقر به المشركون، وجيء به لتوبيخهم على صرف العبادة لغير الله.

وهذا يدل على وضوح كون الله ربا، والحجة عليه ساطعة.

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (٦٢)
الزمر: ٦٢

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأُمُورَ فَيَسْأَلُونَ اللَّهَ فَقُلْ أَفَلَا نُنْقِزُوكَ﴾ (٣١) يونس: ٣١

فهذا سؤال تقرير يقر به المشركون.

ثانيا: دلالة إجماع الأمم على إثبات وجود الله.

جميع الأمم تقر بأن هناك خالقا، وإن اختلفوا في تعيينه، لكنهم متفقون على وجود خالق واحد، فالأمم كلها تقر على وجود خالق.

والإقرار بالخالق فرع الإقرار بوجوده.

ثالثا: دلالة العقل على إثبات وجود الله.

قد دل العقل على وجود الله من عدة طرق، منها:

1- الموجودات لا بد أن يكون لها موجد، فكل مخلوق مسبق بعدم، -

بمعنى: لم يكن ثم كان -، وكل مخلوق له خالق أوجده واجب الوجود.

فلو قلنا: إن المخلوق خلقه مخلوق، ل قيل: هذا المخلوق الذي خلقه من

الذي خلقه؟ وهكذا إلى ما لا بداية، وهذا ممتنع، فلا بد أن يكون هناك



خالق ليس قبله خالق، وإثبات كونه خالقا إثبات لوجوده.

والمخلوقات لا تخلو: إما أن تكون خلقت نفسها، أو خلقت صدفة، أو خلقها خالق، كما قال جل وعلا: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ ﴾ الطور: ٣٥

نأتي الآن ونحلل: هل المخلوق يمكن أن يخلق نفسه؟

الجواب: لا؛ لأنه مسبوق بالعدم، فعدمه قبل وجوده ينفي وجوبه، ووجوده ينفي عدمه، وما كان قابلا للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه. **بمعنى:** أن المخلوق لا بد أن يكون مسبوqa بعدم، وإذا كان مسبوqa بعدم فكيف يخلق نفسه؟، فالمعدوم لا يوجد نفسه.

وكونه يُخلق صدفة أيضا ممتنع؛ لأن الصدفة متباعدة، والمتبعر لا يمكن أن يوجد نظاما مُدبِّرا متقنا.

بقي أن يكون هناك خالق واحد واجب الوجود هو الذي أوجدها.

2- النظر في الآفاق وفي الأنفس، قال تعالى: ﴿ سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ فصلت: ٥٣

وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ يونس: ١٠١

وقال تعالى: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۗ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۖ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾ الطارق: ٥ - ٧

3- لو كان مع الله إله يخلق ويدبر ويرزق لذهب كل إله بما خلق، وهذا ينقضه الواقع، فالعالم مرتبط ببعضه ببعض، ويؤثر بعضه على بعض، كتأثير المطر على الأرض بالإنبات، ونحو ذلك، فلو قدر أن هناك خالقين لما حصل هذا الترابط والتأثير، فانتفاء اللازم وهو أن يذهب كل إله بما خلق واضح وبين للعقلاء.

كذلك لم يجعل أحدهما على الآخر، فدل على عدم وجود إله مع الله، وأن الله وحده الخالق.

فهذا دليل على الوجدانية، وهي فرع إثبات وجود الله.

رابعاً: دلالة الحس على إثبات وجود الله.

آيات الأنبياء أمرٌ حسي؛ لكونها تدرك بالحواس، وهي تدل على إثبات وجود خالق.

فمثلاً: انشقاق القمر كما حصل لنبيينا صلى الله عليه وسلم، وقلب العصا حية كما حصل لموسى، فقد شاهدها من حضرها، وهي أمور مخالفة للعادة، لا يغيرها إلا من أوجدها، فكون العصا تقلب حية هذا لا يمكن أن يفعل إلا ممن أوجد الحية والعصا، وخلقهما، وجعل لها عادة تسيير عليها، وهذا دليل حسي على إثبات وجود الله عز وجل.

وما تقدم من أدلة كلها تدل على اليقين والقطع بوجود الله سبحانه.

ومما ينبغي أن يعلم: أن دلائل الربوبية منها ما هو واضح جلي يعرفه كل أحد، ومنها ما هو خفي لا يعرفه إلا أهل التخصص.



قاعدة: "حدوث المخلوقات دليل على إثبات المحدث"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة دليل من أدلة إثبات وجود الله عز وجل.
ومعناها: أن نفس حدوث المخلوقات دليل على إثبات محدث لها،
وموجد لها واجب بنفسه.

والحدوث، هو: وجود الشيء بعد العدم.

فمثلا: الإنسان لم يكن موجودا ثم وجد، فوجوده بعد عدمه يسمى
حدوثا.

وهذا الحدوث دليل على إثبات محدث لها؛ إذ لا يمكن أن يوجد
الإنسان مثلا- من تلقاء نفسه، وإنما لابد أن يكون له محدث.

والمحدث هو: الله، فنكون قد أثبتنا بهذا الدليل وجود الله عز وجل.

قد يقول قائل: لماذا نستدل بحدوث المخلوقات على وجود محدث؟

قيل: لأن المخلوقات:

1- محدثة، وعرفنا أنها محدثة: بما نشاهده من الحدوث، فهي لم تكن
ثم كانت.

2- ممكنة، وعرفنا أنها ممكنة؛ لكونها قابلة للوجود والعدم.

فالمخلوقات محدثة وممكنة.

وهي ليست ممتنعة- بمعنى يستحيل وودها-، وعرفنا أنها ليست
ممتنعة؛ لأن المخلوقات لو كانت ممتنعة لما وجدت، فلو كان المطر

ممتعا لما وجد المطر، وهذا يدل على أن المطر ممكن.
وهي أيضا ليست واجبة؛ لأنها لو كانت واجبة لما سبقت بالعدم، فلو
كان المطر واجب الوجود لما كان معدوما؛ لأن الواجب لا يقبل العدم.
فإن المخلوقات محدثة وممكنة، وما كان ممكنا محدثا فإنه لا يوجد
بنفسه، وإنما يوجد بمحدث واجب الوجود، فدل ضرورة على وجود
موجد له واجب بنفسه.

وهذا أمر يدرك بالفطرة.

وأقرب هذا بمثال: لو أن إنسانا ضرب طفلا، فالطفل سيقول: من
ضربني، فالضرب محدث ولا بد له من محدث، فلا بد له من ضارب،
وهذا أمر فطري.

فتبين مما سبق: معنى قاعدة: "حدوث المخلوقات دليل على إثبات
المحدث".

لكن هذه القاعدة لا تُعيّن الخالق، وإنما غاية ما تدل عليه أن المحدث
لا بد له من محدث، لكن من هو هذا المحدث؟

لا نأخذه من هذه القاعدة، فالقاعدة قاصرة في تعيين المحدث؛ إذ يأتي
الطبايعيون ويقولون: المحدث هو الطبيعة، ويأتي قوم فرعون فيقولون:
المحدث هو فرعون، وهكذا...

والأبلغ من هذه القاعدة: أن أعيان المخلوقات آية لعين الخالق؛ لأن
الآية تستلزم بنفسها لما هي آية عليه من غير توسط قياس.



فالمخلوقات جعلها الله جل وعلا آية عليه؛ لأن الآية تُعَيِّن المحدث،
فالمخلوقات آية على الله عز وجل، أما القياس فنأخذ منه قاعدة كلية لا
تعين المحدث.

وأنبه هنا: إلى القرآن يستدل بحدوث المخلوق على وجود الخالق،
ولا يستدل على حدوثه.

وقد ضل جماعة من المتكلمين في استدلالهم على حدوث المخلوقات
بمقارنة الحوادث أو بالتغير، وخالفوا طريقة القرآن.

كما ضل من زعم أن الأجسام مركبة من الجواهر، وأن إحداث
المخلوقات ليس انقلاب حقيقة هذه الجواهر، وإنما هو تغير صفاتها.

والحق: أن الأجسام تستحيل وتنقلب حقائقها، وأن الحادث هو نفس
الأعيان لا مجرد الصفات، وليس هناك جوهر فرد.

قاعدة: " كل حادث مفقّر إلى الله بذاته".

هذه من القواعد التي نستدل بها على وجود الله عز وجل.

ومعنى القاعدة: أن المخلوقات مفقّرة إلى موجِد لها، فهي مفقّرة

بنفسها إلى الله عز وجل.

ومفقّرة، بمعنى: محتاجة إلى الله عز وجل.

وافتقارها إلى الله في:

1- وجودها، فقد أوجدها من العدم، ولو لم يكن الله خلقها لما وجدت.

وهذا فيه دليل على إثبات المحدث؛ لأنها محتاجة إليه.

2- في أفعالها، فلا يمكن للإنسان أن يتحرك ويفعل إلا بمشيئة من الله

عز وجل.

فالمخلوقات محتاجة إلى الخالق قبل وجودها، وبعد وجودها.

والمخلوقات فقرها إلى الله ذاتي، فلا يمكن أن تستغني عن الله عز

وجل بوجه من الوجوه.

والحدوث يدل على الافتقار، فمجرد كونها محدثة يدل على افتقارها

إلى المحدث لها؛ إذ لولاها لما وجدت.

فالمخلوقات مفقّرة إلى الله جل وعلا بذاتها، والله جل وعلا غني

بذاته، فلا يحتاج إلى أحد، وغناه سبحانه وتعالى ذاتي، كما أن فقر

المخلوق ذاتي، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ

الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ فاطر: ١٥.



وغنى الرب جل وعلا من خصائص ربوبيته، فكان الله ربا؛ لأنه غني بذاته.

سؤال: لماذا لم يكن المخلوق ربا؟

الجواب: لأنه فقير بذاته.

والخلاصة: أننا نستدل بفقر المخلوق على إثبات وجود الله عز وجل، وهذا أمر يدرك بالفطرة.

وقد اختلفت أقوال جماعة من النظار في علة الافتقار: فمنهم من جعل علة الافتقار: الإمكان وهو قول ابن سينا ومن وافقه، فمجرد الإمكان وإن لم يكن هناك حدوث هو علة الافتقار عندهم.

ومنهم من جعل علة الافتقار: الحدوث.

والحق: أن الفقر ذاتي لازم للمخلوق، ولا يحتاج إلى علة.

ثانياً: القواعد المتعلقة بربوبية الله عز وجل.

وبعد أن ذكرنا القواعد المتعلقة بإثبات وجود الله عز وجل نشرح الآن في القواعد المتعلقة بربوبية الله عز وجل؛ ذلك أن كون الرب رباً مترتب على إثبات وجوده، فمن لم يكن موجوداً فإنه لا يستحق أن يكون رباً، ولا يوصف بالربوبية.

ولهذا ذكرنا هذه القواعد بعد إثبات وجود الله عز وجل.



قاعدة: "الربوبية مستلزمة لجميع صفات الفعل لله عز وجل"

معنى القاعدة: أن ربوبية الله تستوجب إثبات جميع صفات الفعل لله

سبحانه.

وصفات الفعل، هي: الصفات التي تقوم بذات الله عز وجل بمشيئته واختياره، كالخلق، والتدبير، والرزق.

فالله يخلق متى شاء، ويرزق متى شاء، ويحيي متى شاء.

والرب لا يكون ربا إلا إذا كان متصفا بصفات الفعل، فمن لم يكن متصفاً بصفات الفعل فإنه لا يكون رباً.

ولذا فإن إثبات أن الله جل وعلا رب يستوجب إثبات جميع صفات الفعل لله؛ لأن الفعل تقوم عليه الربوبية، فلو لم يكن الله جل وعلا يخلق لما حصلت صفة الربوبية لله عز وجل، ولو لم يكن الرب يرزق بمشيئته واختياره لما استحق أن يكون رباً، فالرب لا بد أن يكون فعالاً لما يريد، تقوم به صفات الأفعال.

ثم إن المفعول لا بد له من فعل قائم بالفاعل.

والصانع لا بد أن تقوم به الصفات، وإحداثه للمحدثات إنما يكون بصفات الفعل.

وهذه الصفات نوعها قديم، أي: أن نفس الصفة لم تزل موجودة، وأحاديثها حادث.

ونفي صفات الفعل يلزم منه نفي ربوبيته، فكونه خلق لا بد أن يكون

له فعل يصير به خالقا، وإلا لما وُجد المخلوق، فلو لم يحدث من الرب فعل لما حصل خلق.

وكونه رزق لا بد أن يكون له فعل يصير به رازقا، وإلا لما وُجد مرزوق، فلو لم يحدث من الرب فعل لما حصل الرزق.

وكونه أحيا لا بد أن يكون له فعل يصير به محييا، وإلا لما وُجد مخلوق حي موجود، فلو لم يحدث من الرب فعل لما حصل الإحياء.
وهكذا بقية صفات الفعل.

ونفي صفات الفعل بداية لقول الاتحادية، ولقول القائلين بقدم العالم، فمن لم يثبت لله صفة جعل الوجود واحدا بالعين.

وصفات الفعل منها: ما تختص بالربوبية، ومنها ما تكون لازمة للربوبية، فليست صفات الفعل على درجة واحدة في تعلقها بالربوبية؛ إذ إن منها ما يتعلق بالربوبية تعلقا مباشرا، ومنها ما لا يتعلق بالربوبية تعلقا مباشرا.

والصفات التي تتعلق بالربوبية تعلقا مباشرا هي: الخلق والملك والتدبير.

وأما النزول والاستواء وبقية الأفعال فهي من لوازم الربوبية؛ إذ إن من لازم كونه ربا أنه ينزل متى شاء، وأنه يستوي متى شاء، وهكذا.

لكن الخلق والملك والتدبير صفات مختصة بالربوبية؛ إذ إن الربوبية تقوم على هذه الصفات، وبقية صفات الأفعال تعود إلى هذه



الصفات الثلاثة.

أولاً: الخلق.

الخلق صفة فعلية لله عز وجل من جهة آحادها.

وهذه الصفة نأخذ منها اسماً، وهو: الخالق أو الخلاق.

ومعنى الخلق: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه.

وهي قائمة بذات الله جل وعلا، فالذي يخلق هو الله.

والابتداع على مثال لم يسبق إليه خاص بالله جل وعلا، لا يشاركه

فيه أحد، فليس هناك مخلوق يبتدع شيئاً على مثال لم يسبق إليه، فالخلق

من خصائص الله جل وعلا، وعليه تقوم الربوبية.

وخلق الله سبحانه للمخلوقات قد يكون بيديه، كما خلق آدم عليه

السلام، قال تعالى: ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ۗ ﴾ ص:

٧٥ فالله جل وعلا باشر خلق آدم بيديه.

وقد يكون خلقه جل وعلا بقوله "كن" فيكون، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ

الْخَلْقُ الْعَلِيمُ ۗ ﴾ ﴿ ٨١ ﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿ ٨٢ ﴾

يس: ٨١ - ٨٢.

وهناك معنى آخر للخلق، وهو: التصوير، وهذا يصح أن يضاف

إلى المخلوق، فيقال: المخلوق خالق، بمعنى: أنه مصوّر، كما قال جل

وعلا: ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ ﴿ ١٤ ﴾ المؤمنون: ١٤ أي: أحسن

المصوّرين.

ومنه: خلق المسيح للطير، قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَيْدِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَيْدِي ۗ الْمَائِدَةِ: ١١٠﴾

سؤال: ما معنى تخلق في هذه الآية؟

والجواب: تصور، أي: تصور الطين كهيئة الطير، فتنفخ في ذلك الطين فيصير طيرا بإذن الله عز وجل، فمعجزة المسيح ليست في الخلق، وإنما معجزته في النفخ؛ إذ إنه ينفخ فيصير بإذن الله جل وعلا طيرا.

والله سبحانه خلق الأشياء بقدرته ومشينته، لا أن القدرة والمشينة هي الخالقة، فهناك فرق بين الخلق وبين القدرة والمشينة.

والمخلوقات التي خلقها الله عز وجل منها:

- ما خلقها الله جلا وعلا من غير ذكر ولا أنثى، كخلقه لآدم عليه السلام فإنه خلقه من تراب.

- ما خلقها الله جل وعلا من ذكر بلا أنثى، كخلقه لحواء؛ فإنها خلقت من ضلع آدم عليه السلام.

- ما خلقها الله جل وعلا من أنثى بلا ذكر، كعيسى عليه السلام .

ما خلقها الله عز وجل من ذكر وأنثى، كسائر البشر.

فهذه الصفة قامت عليها ربوبية الله عز وجل، فليس هناك خالق مبتدع للأشياء إلا الله عز وجل، كما قال سبحانه: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۗ

الزمر: ٦٢﴾



ثانيا: الملك.

المالك للشيء بمعنى: المتصرف فيه بمشيئته وقدرته.

والملك التام المطلق لا يكون إلا لله عز وجل، فملك الله تام، مطلق، لا يزول، ولا ينازعه فيه أحد.

وأما ملك المخلوق فهو: ناقص قاصر يزول، وقد ينازع فيه.

قال تعالى في نفي أن يكون غيره مالكا حقيقة: ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ سبأ: ٢٢
فنفيت الآية ملك غيره ولو كان مثقال الذرة.

وقال تعالى جل وعلا ذامًا للمشركين: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ يونس: ١٨

فهذا الآيات تقطع رجاء المخلوق من أصله، فلا يرجى إلا الله؛ لأن الله هو الذي يملك حقيقة، وأما المخلوق فلا يملك شيئا، ومن كان لا يملك شيئا فإنه لا يرجى، وكذلك لا يخاف إلا من الله عز وجل؛ لأنه هو المالك حقيقة.

ثالثا: التدبير.

وهو: إجراء الأشياء وفق حكمته جل وعلا، فيرزق ويدبر وينظر إلى عواقب الأمور.

والله جل وعلا هو الذي يدبر حقيقة، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ﴾
يونس: ٣

وقال تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ السجدة: ٥

فالله جل وعلا يدبر الأمر في السموات وفي الأرض، ويدبر كل شيء جل وعلا، فاستحق أن يكون ربا.

تبين لنا مما سبق: أن الصفات التي تقوم عليها الربوبية هي: الخلق والملك والتدبير، وبها كان الرب ربا، وبقية صفات الأفعال هي لازمة لهذه الصفات.



قاعدة:

"الربوبية قسمان: عامة وخاصة"

معنى القاعدة:

ربوبية الله جل وعلا نوعان:

النوع الأول: ربوبية عامة، بمعنى: أنها ربوبية للخلق كلهم، فالخلق كلهم داخلون تحت ربوبية الله، فهو خالقهم ومالكهم ومدبرهم، وهم مقهورون مربوبون مخلوقون مُدَبَّرُونَ، ولا يخرج أحد من خلق الله جل وعلا عن ربوبيته، كما قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢) الفاتحة: ٢.

فالله هو الذي يربي المخلوقات ويملكها ويدبر أمرها، فلا يخرج شيء عن ربوبية الله جل وعلا.

فالربوبية العامة متعلقة بالخلق كلهم.

النوع الثاني: ربوبية خاصة، بمعنى: ربوبية الله لأوليائه، فهي خاصة بمن أطاعه جل وعلا، فيربيهم سبحانه بما ينفعهم في الآخرة. فتربيته لهم بما ينفعهم في الآخرة، وأما العامة فتربيته لهم بما ينفعهم في الدنيا.

والخاصة يدخل فيها العامة وزيادة، فأولياء الله مقهورون مربوبون، لكن يزيدون على غيرهم أن الله يربيهم تربية خاصة.

والربوبية الخاصة أكمل من الربوبية العامة.

ومن الربوبية الخاصة: التوفيق لكل خير، والحفظ من كل شر.
وقد جمع الله بين هذين النوعين في قوله سبحانه: ﴿قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ
الْعَالَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿١٢٢﴾ الأعراف: ١٢١ - ١٢٢



قاعدة "ربوبية الله مستلزمة لأوليئته"

معنى القاعدة:

الربُّ لا يكون ربًّا إلا إذا كان أولاً، بمعنى أنه لا أحد قبله؛ إذ لو كان هناك أحد قبله لكان هو الرب؛ لأن الرب لا يشاركه أحد في أوليئته؛ وذلك أن الموجودات – المخلوقات- لا بد أن تنتهي إلى أوّلٍ، وإلا لزم التسلسل، فيكون كل مخلوق قبله مخلوق إلى ما لا بداية، وهذا محال، فلا بد أن تنتهي المخلوقات إلى أول أوجدها، وهذا الأول، هو: الرب.

والمخلوقات لا يمكن أن تكون أول؛ لأن كل مخلوق محدث مسبوق بعدم، وكل مخلوق له خالق أوجده، وهذا الخالق الذي أوجده لا بد أن يكون أولاً؛ قطعاً للتسلسل، فلا بد أن تنتهي المخلوقات إلى أوّل غير مسبوق بعدم ولا يلحقه فناء.

وقد دل الشرع على أن الله سبحانه أول ليس قبله شيء، كما قال جل وعلا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣).

وفي صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء).

وهذا بخلاف آحاد المخلوقات، فأحاد المخلوقات لها أول؛ لأنها مسبوقة بالعدم.

فكون الرب ربا يستلزم -يستوجب- أن يكون أولاً، وإثبات أن الله هو الرب يستوجب إثبات أنه أول.

وأولية الله سبحانه بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فأنه أول في ذاته، وأول في أسمائه، وأول في صفاته، وأول في أفعاله.

وكونه أول بأفعاله؛ لأن الفعل متجدد باعتبار الأحاد لا باعتبار النوع، فباعتبار النوع لا أول للفعل.

وأولية الله عز وجل في ذاته وفي أسمائه وفي صفاته وفي أفعاله، مقررة فطرة وعقلا، فالعبد مفطور على أن الرب عز وجل لا أول له، وكذلك العقل دل على أن الرب لا أول له؛ لأن هذه المخلوقات لا بد أن تنتهي إلى أول في إيجادها.

والعلم بكون الله ربا يستلزم العلم بأنه لا أول له.

ونرد بهذه القاعدة على أن من زعم أن العالم قديم، كجماعة من الفلاسفة، فمن زعم أن العالم لا أول له فقد أتى بناقض من نواقض الربوبية؛ لأن من لازم إثبات الرب ربا أن يكون لا أول له، فإذا أثبت أن هناك مخلوقا لا أول له، فإنه يكون قد شارك الله في أوليته، ومن شارك الله جل وعلا في أوليته فإنه يكون ربا، والله جل وعلا لا يشاركه أحد في خصائصه.

وعليه: فمن قال إن العالم قديم لا أول له، فقد أتى بناقض من نواقض الربوبية، ولا يصح له أن يقول بأن الله هو الرب.



ثالثاً: قواعد فيما يناقض توحيد الربوبية.

قاعدة " الربوبية تقتضي مباينة الله لخلقه "

معنى القاعدة:

كون الله ربا يقتضي أن يكون منفصلاً بئنا عن خلقه، فلا يدخل في شيء من خلقه، ولا يدخل شيء من خلقه في ذاته.

فمن أثبت أن الله رب فلا بد أن يثبت أنه منفصل، بمعنى: ليس ممازجا لخلقه، فهو لم يدخل فيهم، وهم لم يدخلوا فيه. فربوبية الله تقتضي مباينة الله جل وعلا لخلقه.

ومباينة الله جل وعلا لخلقه يلزم منها: أن يكون علياً، فالله جل وعلا فوق خلقه بذاته، وبهذا كان منفصلاً عن خلقه، متميزاً عنهم، ومن لا يتميز عن خلقه لا يكون ربا، فالرب لا بد أن يكون متميزاً عن خلقه، مبايناً لهم.

ومن أثبت أن الله جل وعلا حلّ في خلقه، بمعنى: دخل في خلقه، أو اتحد بهم، فقد أتى بناقض من نواقض الربوبية، وهذا كفر بالاتفاق، وهو من الكفر المعلوم بالاضطرار من جميع الملل.

والإتحادية زعموا أن وجود الله ووجود المخلوق واحد.

والحلولية زعموا أن الله حلّ في المخلوق.

وما قرروه مخالف للقرآن؛ لأن القرآن يفرق بين العبد والمعبود، ويذم المشركين الذين عبدوا غير الله.

ولما حاججهم بمخالفة القرآن، قال بعضهم: القرآن كله شرك.
ووجه ذلك: أن مذهبهم مبني على نفي تميز الله عن خلقه، ومباينته
 لهم، والقرآن قائم على إثبات المباينة.

ويلزم على قول أهل وحدة الوجود الذين يجعلون وجود الحق هو
 عين وجود المخلوق إما:

1- قدم العالم، وهذا كفر؛ ومخالف لما في الواقع من المحدثات.
 2- حدوث العالم، فيكون الرب قبلها معدوماً، وهذا كفر، ولا يقوله
 عاقل.

أضف إلى ذلك: أن حقيقة قولهم: أن الله لم يخلق شيئاً؛ لأنه لا يمكن
 أن يكون قد خلق وجود نفسه، ولم يرزق أحداً، ولم يعط أحداً، وأن فعل
 المخلوق الذي يباشره هو الله، فالله هو الذي يجوع، ويبكي، وينام،
 فيكون الله جل وعلا يباشر كل نقص وعيب، وهذا من أكفر الكفر.

كما يلزم أن يكون الله مفتقراً إلى المخلوق؛ لأنه لا وجود للرب إلا
 بوجود المخلوق.

وأما من جهة الألوهية فعندهم ما عبد إلا الله، فتكون الأصنام هي
 الله، وجعلوا عباد الأصنام عبادة لله؛ لأن الأصنام من الله، وإنما كفر
 عباد الأصنام عندهم؛ لأنهم جعلوها غير الله.

وكل القرآن ينقض هذا ويرده، بل رسالات الرسل كلها تنقضه.

وقد اختلفوا على ثلاث مقالات:



الأولى: مقالة ابن عربي، ومفادها: أن وجود الحق هو عين وجود المخلوق، وإن اختلفت الماهية؛ لأن الوجود قدر زائد على الماهية.

فمن حيث الوجود يقول: بالجمع، ومن حيث الماهية يقول: بالفرق.
فاختلفت المظاهر؛ لاختلاف الماهيات.

واتفق الظاهر؛ لاتفاق الموجودات في الوجود.

وعليه فليس هناك رب ومربوب، وخالق ومخلوق.

الثانية: مقالة الرومي، ومفادها: أن الله هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وإذا تعين فهو الخلق؛ فلا يفرق بين الوجود والماهية.

الثالثة: مقالة التلمساني، ومفادها: أن المخلوقات أجزاء وأبعض للخالق.

وهذه المقالات هي أكفر الكفر، ومن نظر إلى الحس علم بطلانها،
فالمحدثات كانت معدومة ثم وجدت، فإذا كانت هي الله لكان معدوما ثم وجد، وبطلان هذا معلوم بالضرورة.

قاعدة:

"إثبات فاعل مستقلٍ منافٍ لربوبية الله عز وجل"

معنى القاعدة:

الرب جل وعلا هو وحده المستقل بالفعل، فلا يشاركه في فعله أحد، فمن أثبت أن مع الله شريكا في فعله؛ فإنه يكون قد نقض توحيد الله جل وعلا في ربوبيته.

فإثبات فاعل مستقل مع الله عز وجل منافٍ لربوبية الله عز وجل؛ لأن الله مستغنٍ عن كل من سواه، وهو المتصرف في الملك وحده جل وعلا.

والفاعل المستقل يجب أن يكون واحدا تفتقر إليه جميع المخلوقات، والمخلوقات إنما تفتقر إلى فاعل واحد وهو: الرب جل وعلا، وإثبات فاعل مع الله ينافي أن يكون الله جل وعلا ربا.

ولكي يتضح المعنى أكثر أضرب هذا المثال:

الذي ينزل المطر حقيقة هو: الله عز وجل، ولا يشاركه أحد في إنزال المطر، فمن أثبت أن النجم -مثلا- هو الذي ينزل المطر فقد جعل النجم شريكا مع الله في الفعل، وهذا فيه نقض لتوحيد الربوبية؛ لأن ربوبية الله عز وجل تقتضي أن يكون الله جل وعلا فاعلا وحده.

قد يقول قائل: المطر إنما ينزل من السحاب، فهل هذا ينافي أن يكون

الرب ربا؟



قيل: لا ينافي أن يكون الرب ربا؛ لأن الذي جعل السحاب ينزل المطر هو: الله عز وجل، فالسحاب حقيقته أنه آلة، لا أنه ينزل المطر استقلالا، لكن الله جل وعلا ربط الأسباب بالمسببات، كما سيأتي في القاعدة التي بعد هذه.

ومن خصائص الرب أن يستقل بالفعل جل وعلا، فمن أثبت فاعلا مستقلا مع الله عز وجل فقد أشرك في الربوبية، ونازع الله جل وعلا في خصائصه، واعتقد أن مع الله عز وجل شريكا.

والوحدانية مستلزمة للكمال من الوجوب بالنفس والغنى، والاشتراك مستلزم للنقصان من الإمكان، والفقر، ونحو ذلك.

وفي هذه القاعدة رد على من أثبت فاعلا مستقلا غير الله، وهذا شرك في الربوبية، ومنازعة لله في خصائصه، واعتقاد الشريك لله في الملك والتدبير.

وهذا الشرك في الربوبية يجر إلى الشرك في الألوهية، فلا يستقيم لهم توكل ولا استعانة، وتتعلق قلوبهم بغير الله.

ومن ذلك: من يعتقد أن النجوم مستقلة بالإحداث، وأنها تؤثر بذاتها في الحوادث، فهذا قد أثبت مع الله جل وعلا شريكا.

وفيه إرجاع المحدث إلى المحدث؛ فيلزم التسلسل، وتعطيل المحدث عن فاعل.

ومن جوّز هذا التعطيل فإنه يكون قد جوّز وجود حادثٍ بلا إحداث أحد، وترجيح وجوده بلا مرجح، وهذا معلوم بطلانه بالضرورة.

كما فيه منازعة لله في خصائصه، كالتدبير، وعلم الغيب.
ومن صور منازعة الله في علم الغيب: ما يفعله المشعوذون من
قراءة الكف، والفنجان، وضرب الحصى، ودعوى تحضير الأموات؛
للإخبار بالأمور المغيبة، أو التنويم المغناطيسي، ونحو ذلك.

فينبغي التنبيه إلى أن ما يحدث في الكون لا بد أن يكون له فاعل واحد
وهو الرب، وليس هناك شيء مستقل بالتأثير، فالمخلوقات كلها راجعة
إلى الله عز وجل.



قاعدة "ثبوت الأسباب لا يقدر في الربوبية"

معنى القاعدة:

ذكرنا في القاعدة الماضية أن إثبات فاعل مستقل مع الله عز وجل ينافي ربوبية الله.

وهنا قد يقول قائل: تأثير الأسباب في المسببات أيقدر في الربوبية؟

قيل: لا؛ لأن الله هو الذي ربط الأسباب بالمسببات، وليس تأثيرها ذاتيا، وإنما الله جل وعلا هو الذي جعل هذا السبب يُنتج المسبب، لا أن السبب بنفسه ينتج المسبب، فمن زعم أن السبب بنفسه يُنتج المسبب فقد أثبت فاعلا مستقلا مع الله عز وجل، وهذا ينافي ربوبيته.

فمثلا: من أثبت أن السحاب هو الذي ينزل المطر بنفسه؛ فقد أثبت فاعلا مستقلا مع الله، وهذا شرك في الربوبية، لكن من قال: السحاب سبب في إنزال المطر، والذي جعله سببا هو الله، فهذا لا ينافي ربوبية الله، كما قال سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ الأعراف: ٥٧، فالله عز وجل جعل المطر سببا في إنبات النبات.

فتبين لنا: أنه ليس هناك سبب مستقل بنفسه، وإنما الذي يؤثر حقيقة هو: الله عز وجل.

وهذه الأسباب لا تستقل بالتأثير، بل لا بد أن يكون معها أسباب أخرى وأن تنتفي الموانع.

فمثلاً: لو أتينا بسيف قاطع وضربنا به حجراً فإنه لن يؤثر السيف في الحجر؛ لوجود مانع، وهو: أن الحجر لا يقبل التفتت بضربة السيف، بخلاف ما لو أتينا بسيف وضربنا به يد إنسان فإنها ستقطع؛ لأنها تقبل القطع.

فلا بد في تأثير السبب في مسببه من وجود أسباب أخرى وانتفاء الموانع.

والسبب الواحد منفرداً، هو: جزء علة، وليس علة تامة.

ومن الأسباب التي تجعل السبب يؤثر في المسبب، بل هو أعظمها: مشيئة الله عز وجل، فلو شاء الله جل وعلا ألا يؤثر السبب في المسبب فإنه لن يؤثر، كما حصل مع إبراهيم لما ألقى في النار، فالنار تؤثر بالإحراق، وإبراهيم قد ألقى في النار، وجسده يقبل الاحتراق، وهي نار عظيمة، لكن مع ذلك لم تؤثر النار في جسد إبراهيم بالإحراق؛ لتخلف سبب وهو/ مشيئة الله عز وجل.

ولابد من التفريق بين التأثير المطلق والتأثير المقيد، فالتأثير المطلق لا يكون إلا لله، والمقيد يكون للمخلوق.

فالنار لا تحرق إلا إذا كان المحل قابلاً للإحراق.

وهذا راجع إلى: غنى الله وفقر المخلوق، وتنزهه فعل الله عن الشريك، بخلاف المخلوق، فالوحدانية واجبة لله لازمة له، والمشاركة واجبة للمخلوق لازمة له.

والوحدانية مستلزمة للكمال، والمشاركة مستلزمة للنقص.



والسبب ينظر إليه من جهة الثبوت، ومن جهة التأثير، ومن جهة التفات العبد إليه.

وقد ضل في هذا الباب وأشرك في الربوبية من اعتقد أن الأسباب تأثيرها في مسبباتها ذاتي، وأنها تخلق بنفسها، وأنها تملك الضر والنفع بذاتها.

وأضرب أمثلة مهمة في هذا الباب:

- التميمة.

وهي: ما توضع على الإنسان من أجل دفع العين.

فمن اعتقد أن التميمة تؤثر بنفسها في دفع العين فقد أثبت شريكا مع الله عز وجل في الفعل والتأثير، فيكون قد أشرك في الربوبية.

- الطبيب.

فمن جعل الطبيب يؤثر بنفسه في الشفاء فقد جعله نداً لله عز وجل، وشريكا له في الفعل، وهذا شرك في الربوبية، لكن من اعتقد أن الطبيب سبب وأن الله جل وعلا هو الذي جعله سببا في الشفاء، فهذا ليس شركا في الربوبية، وهو: اعتقاد صحيح.

- إثبات وسائط بين الله وخلقته يرفعون إلى الله حوائجهم، ويقضون

حاجاتهم، ويفرجون كرباتهم.

فهذا فيه إثبات أسباب لم يجعلها الله أسبابا، وقد جر هذا إلى الوقوع في شرك العبادة، فصرفت العبادة لهؤلاء الوسائط من دون الله.

ومن الأمثلة المعاصرة: ما يعرف بالأبراج.

فهذه الأبراج من اعتقد أنها تؤثر بذاتها فقد أشرك في الربوبية، ومن اعتقد أنها سبب فيكون شركه من جنس آخر؛ لأنها ليست بسبب لا شرعي ولا قدري، كما سيأتي بيانه في قواعد توحيد العبادة.



قواعد توحيد العبادة

بعد أن انتهينا من قواعد الربوبية ناسب أن أذكر بعدها القواعد المتعلقة بتوحيد العبادة؛ لأن ربوبية الله جل وعلا والإقرار بها مستوجبة إفراد الله جل وعلا بالعبادة، فمن وحد الله جل وعلا في ربوبيته حقّ التوحيد فإن هذا يستوجب منه أن يفرد الله جل وعلا بالعبادة، ولهذا ناسب أن أذكر قواعد توحيد العبادة بعد قواعد توحيد الربوبية.

وتوحيد العبادة، هو: إفراد الله بالعبادة.

ولتوحيد العبادة، مقصد، وهو: إقامة حق الله، وهو: عبادته سبحانه. وقد دل على هذا المقصد: استقراء الشريعة استقراء كلياً قطعياً، ومما يدل عليه:

أولاً: النصوص التي صرحت أن الله خلق خلقه لأجل عبادته.

قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾) [الذاريات: ٥٦].

وقال تعالى: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾) فتعالى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾) [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

ثانياً: النصوص الصريحة التي أمرت بعبادة الله وحده.

قال تعالى: (وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) [النساء: ٣٦].

وقال تعالى: (أَمَرَ آلًا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) [يوسف: ٤٠].

وقال تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ) [الرعد: ٣٦].

وقال تعالى: (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) [النمل: ٩١].

ثالثاً: النصوص التي ذمت من اتخذ إليها غير الله.

قال تعالى: (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعاً وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا) [الفرقان: ٣].

وقال تعالى: (أَيْفَكُمُ ءَالِهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ) [الصافات: ٨٦].

وقال تعالى: (وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ) [الزخرف: ٤٥].

رابعاً: النصوص التي حرمت الشرك.

قال تعالى: (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ عَلَىٰكُمْ أَتَشْرِكُونَ بِهِ شَيْئًا) [الأنعام: ١٥١].

وقال تعالى: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا) [الأعراف: ٣٣].

خامساً: ذكر الحجج على إبطال عبادة غير الله.

قال تعالى: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ءَاللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ) [٥٩] أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً



فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ؕ أَلَيْسَ اللَّهُ مَعَهُ
 اللَّهُ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُونَ ﴿٦٠﴾ أَمْ نَجْعَلُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَنَجْعَلُ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَنَجْعَلُ
 لَهَا رِوَاسِيًا وَنَجْعَلُ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ؕ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَكْثَرَهُمْ لَا
 يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمْ نَجْعَلُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ
 خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ؕ أَلَيْسَ اللَّهُ قَلِيلًا مَّا نَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمْ نَهْدِيكُمْ فِي
 ظُلُمَاتٍ أَلْبَرٍ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ؕ أَلَيْسَ اللَّهُ
 تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمْ يَدْعُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ
 السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ؕ أَلَيْسَ اللَّهُ مَعَهُ قُلُوبٌ لَهَا نُورٌ يُرْهَنُكُمْ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾

[النمل: ٥٩-٦٤].

سادساً: بيان الغاية من إرسال الرسل، وإنزال الكتب.

قال تعالى: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ وَآجْتَنِبُوا
 الطَّاغُوتَ) [النحل: ٣٦].

وقال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ
 إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) ﴿٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وقال تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ
 إِلَهٍ غَيْرُهُ ؕ أَفَلَا تَتَّقُونَ) ﴿٢٣﴾ [المؤمنون: ٢٣].

سابعاً: أن الله لم يأمر خلقه إلا بعبادته وحده دون غيره.

قال تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا ؕ أَلَيْسَ إِلَهًا إِلَّا هُوَ
 سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) ﴿٣١﴾ [التوبة: ٣١].

وقال تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا

الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴿٥﴾ [البينة: ٥].

ثامناً: أن القرآن إنما نزل لتفصيل حق الله، وهو: تحقيق العبودية له.

قال تعالى: (الرَّكَدْبُ أَحْكَمَتْ ءِإِنْنَهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾) [هود: ١، ٢].

تاسعاً: النصوص التي فيها أخذ الميثاق عليه.

قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) [البقرة: ٨٣].

والأساس التي يقوم عليه باب الألوهية، هو: إفراد الله بغاية الذل والمحبة.

وقواعد توحيد العبادة إما أن تكون تقريرية لهذا التوحيد، وإما أن تكون بياناً لما يناقض هذا التوحيد.



أولاً: القواعد المتعلقة بتقرير توحيد العبادة.

قاعدة:

"العبادة غاية مقصودة لله سبحانه وتعالى"

معنى هذه القاعدة:

العبادة أرادها الله جل وعلا، وجعلها مقصدا لخلق الخلق، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وهذا يتضح جليا من تعليل الله جل وعلا إيجاد الخلق وإنزال الكتب وإرسال الرسل بعبادته سبحانه.

قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ﴿٥٦﴾ الذاريات: ٥٦

وقال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ ﴿١١٥﴾
 فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَبِيرِ ﴿١١٦﴾
 المؤمنون: ١١٥ - ١١٦

وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ النحل: ٣٦

وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ الأنبياء: ٢٥

وقالت الرسل لأقوامهم: ﴿ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ نوح: ٣

فهذه الآيات وغيرها فيها دلالة واضحة على الغاية التي أرادها الله جل وعلا.

والعبادة: علة غائية - بمعنى: العلة التي من أجلها فعل - ، وهي

متقدمة على الخلق وإرسال الرسل وإنزال الكتب من جهة، ومتأخرة من جهة أخرى:

فهي متقدمة باعتبار القصد، فالله جل وعلا قبل أن يخلق الخلق قصد من خلقهم، ومتأخرة باعتبار الوجود؛ لأن هذا المقصد لا يتحقق إلا بعد خلق الخلق، فهي بهذا الاعتبار تكون متأخرة.

ولا يلزم من كون العبادة غاية من خلق الخلق أن تحصل العبادة من جميع الخلق، فإن الناظر في الخلق يجد أن منهم مؤمنين وأن منهم كافرين، وكون العبادة علة لا يقصد منها أن تتحقق من جميع الخلق؛ لأنها علة غائية، يريد الله جل وعلا شرعا، ولا يلزم من ذلك أن يريد كونا، فهي قد تقع وقد لا تقع.

قد يقول قائل: كيف تكون العبادة غاية لله مع علمه أنها لا تقع من كل الخلق؟

قيل: العبادة غاية لله، وعدم وقوعها من كل الخلق إنما كان لغاية أخرى، فهناك غاية من خلق الخلق وهي العبادة، وهناك غايات أخرى لله عز وجل من إرادته كونا لهذا المخلوق ألا يعبد.

ولذا وقعت من بعض الخلق دون بعض، فمن وقعت منه العبادة كان قد حقق الغاية التي يريد الله جل وعلا منه شرعا وكونا، ومن لم يعبد الله عز وجل فإنه يكون قد حقق غاية أخرى لله جل وعلا متعلقة بإرادته الكونية، فالله سبحانه إنما يفعل لحكمة، فمن شاء الله جل وعلا بمقتضى حكمته أن يعبد يسر له ذلك، ومن شاء الله جل وعلا ألا يعبد؛ لحكمة



فإن الله جل وعلا لا يوفقه لعبادته سبحانه.

وأعطي مثالا يقرب هذا المعنى: إبليس أراد الله عز وجل منه شرعا أن يعبده، لكن لم يرد الله منه كونا ذلك؛ لغاية أخرى، فبسبب إبليس عرف الجهاد في سبيل الله، وأنزلت الكتب، وأرسلت الرسل، فهذه غايات عظيمة متعلقة بالإرادة الكونية.

وإذا كانت العبادة هي الغاية المرادة من الخلق، فالواجب على العبد أن يريد ما يريد الله عز وجل.

ويجب أن يُعلم: أن العبد فقير إلى الله جل وعلا في عبادته، فلا يمكن أن يحصل للعبد أنس إلا بعبادة الله جل وعلا؛ لأن القلب لا يتلذذ ولا يأنس إلا بعبادة الله، فمن لم يعبد الله جل وعلا فإنه سيعيش في حرج وضنك، وهذا مما يدل على أن العبد مفتقر إلى عبادة الله جل وعلا.

ولما كانت العبادة متعلقة بكسب العبد، - بمعنى: أنه هو الذي يفعلها، ويريدها -، رُتّب عليها الثواب والعقاب، بخلاف ما يتعلق بإثبات وجود الله عز وجل؛ فإثبات وجود الله عز وجل لما كان أمرا فطريا ليس فيه كسب من العبد لم يُرتّب عليه الثواب والعقاب.

وإذا كانت العبادة متعلقة بكسب العبد، وهي التي رُتّب عليها الثواب والعقاب؛ فالواجب على العلماء، وعلى الناس عموما أن يعتنوا بالعبادة، وأن يشغلوا أنفسهم بذكرها وما يتعلق بها من دلائل ومسائل، أما ما كان فطريا فليس من الحكمة أن يُشغَل الناس به إلا إذا اقتضت الحاجة.

ومن هنا يعلم ضلال أهل الكلام الذين شغلوا أنفسهم بإثبات وجود

الله عز وجل، ولم يشغلوا أنفسهم بتوحيد العبادة.
فاشتغلوا بما هو متقرر فطرة، والواجب عليهم أن يشتغلوا بتوحيد
العبادة الذي هو فعل العبد وكسبه، وهذا ما درج عليه رسل الله.



قاعدة:

" الله جل وعلا مستحق للعبادة بذاته".

معنى هذه القاعدة:

الذي يستحق العبادة لذاته هو: الله عز وجل، فليس هناك من يستحق العبادة لذاته إلا الله.

واستحق الشيء، بمعنى: استوجبه، وكان أهلا له.

فإن قيل: لماذا الله جل وعلا هو: المستحق للعبادة لذاته؟

قيل: لماله من صفات الكمال، وتفرد بالربوبية، فكما أن الله جل وعلا متفرد بالربوبية، مستحق للكمال لذاته؛ كان مستحقا للعبادة لذاته.

فالذي يستحق العبادة لذاته من كان متصفا بالكمال المطلق الذي لا يعتريه نقص بوجه من الوجوه.

وبهذا يتضح ما قدمنا به من أن توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، فلما كان الرب جل وعلا مستحقا للكمال المطلق، استحق أن يكون معبودا لذاته، وإذا اعتقد العبد تفرد بالكمال المطلق فهذا يستوجب منه أن يفرد في العبادة وحده.

وكون الله جل وعلا مستحقا للكمال المطلق من جهة ذاته وصفاته وأفعاله وعبوديته: أمر متقرر فطرة وعقلا، فالعباد كلهم قد جبلوا على أن الله جل وعلا متفرد بالكمال المطلق، سواء كان ذلك في أسمائه وصفاته أو كان ذلك في ألوهيته.

فإن الله سبحانه له الكمال المطلق الذي لا غاية فوقه، والكمال الذي لا غاية فوقه المستحق له والمتصف به حقيقة هو: الله جل وعلا، وهو لا ينفك عنه، ولازم له.

فإن قيل: لماذا كان الله جل وعلا مستحقا للكمال المطلق؟

قيل: لأنه واجب الوجود بنفسه، غني بذاته.

فإن الله جل وعلا إنما استحق الكمال المطلق؛ لأنه واجب بنفسه، غني بذاته، فلما كان واجبا لم يسبقه العدم ولا يلحقه فناء، ولم يكن فقيرا، استحق أن يكون كاملا في كل شيء، سواء ما يتعلق بالربوبية، أو الألوهية، أو الأسماء والصفات.

والله جل وعلا لو لم يكن واجبا بنفسه لجاز عليه العدم، ولو لم يكن غنيا لكان مفتقرا إلى غيره، والذي يجوز عليه العدم، أو يكون مفتقرا إلى غيره لا يكون مستحقا للكمال المطلق.

فلما كان الله جل وعلا كماله ذاتيا، كان استحقاقه للألوهية ذاتيا.

والإله هو: المراد لنفسه، ولا يراد لغيره، فلا يُحَب لغيره، ولا يخضع لغيره جل وعلا، وإنما يُحَب لنفسه، ويخضع له لذاته؛ لما له من صفات الكمال، فهو مقصود جل وعلا لنفسه، وليس مقصودا لغيره.

وكل من يُعبد من دون الله عز وجل إنما يعبده العابد؛ لما يظنه من اتصافه بصفات الكمال، فلما ظن فيه أنه متصف بصفات الكمال صرف له العبادة، ومعلوم أن ما في المخلوق من كمال - مع كونه ناقصا - فالله هو الذي أعطاه هذا الكمال؛ فيكون المستحق للعبادة: معطي الكمال، لا



الذي أُعطي له الكمال.

وهذا كله تقرير عقلي على أن الله جل وعلا هو المستحق للعبادة لذاته.

فاستحقاق الله جل وعلا للعبادة لذاته أمر فطري عقلي شرعي.

ومن دلالة الشرع ما يأتي:

1- قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾ الفاتحة: ٢.

فالحمد المستغرق لجميع المحامد لا يكون إلا لله؛ لكونه رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، فلما كان ربا متفردا بالربوبية وبصفات الكمال كان الحمد مستغرقا له دون غيره، ولهذا حصرت العبادة فيه، في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ الفاتحة: ٥.

فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مرتب على ما تقدم من كونه ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ الفاتحة: ١ - 4، فلما كان متصفا بصفات الكمال المطلق استحق أن يخص بالعبادة جل وعلا، وهذا كله تقرير للقاعدة، وهي: "الله مستحق للعبادة لذاته".

2- قال تعالى: ﴿إِنْ كُنُّمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾

﴿٩٣﴾ ﴿مريم: ٩٣﴾.

فقد دلت هذه الآية على أن كل ما سوى الله مقهور، وإذا كان مقهورا فلا يستحق أن يعبد؛ لأنه ليس له صفات الكمال.

وقد ذكر الله جل وعلا صفاته في الكتاب والسنة؛ ليبين أنه مستحق

للعبادة لذاته:

قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ الأنعام: ١٠٢

وقال تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ غافر: ٦٥

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِمَّنْ شَيْءٌ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الروم: ٤٠

والآيات في ذلك كثيرة.

فتبين مما سبق: أن كون الله مستحقاً للعبادة لذاته دلت عليه الفطرة والعقل والشرع.

فإن قيل: قد سمي الله جل وعلا المعبودات آلهة، كالكالات والعزى، وهذا يدل على أنها مستحقة للعبادة؛ إذ لو لم تكن مستحقة للعبادة لما سماها آلهة.

قيل: تسميتها آلهة تسمية ابتداعها المشركون، ما أنزل الله بها من سلطان، وليست موافقة لما في نفس الأمر، كما قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ النجم: ٢٣ فهي أسماء سُميت، لكنها في حقيقة الأمر ليست آلهة.



فإن قيل: لماذا ليست آلهة؟

قيل: لأنها ليست متصفة بصفات الكمال، ولذا قد عابها الله جل
وعلا بعدم الكلام، وأنها عاجزة لا تملك لنفسها ولا لغيرها نفعاً ولا
ضراً، قال تعالى:

وهذا كله يدل على أنها ليست مستحقة للعبادة، فليس فيها معنى
الألوهية حقيقة.

وقد زعم الأشاعرة ومن وافقهم أن استحقاق الله للعبادة شرعي، لا
عقلي؛ بناء على نفيهم التحسين والتقبيح العقليين.
وقد تبين لك بطلان مذهبهم.

قاعدة:

"ما يحبه الله من الأقوال والأعمال عبادة"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تُبين لنا ما هي العبادة التي يستحقها الله جل وعلا لذاته؟
العبادة التي يستحقها الله جل وعلا لذاته هي: ما يحبه الله جل وعلا
من الأقوال والأعمال.

فكل ما يحبه الله جل وعلا من الأقوال والأعمال فإنه يسمى عبادة.
والعبادة هنا بمعنى: المتعبّد به، أي: الأقوال والأعمال التي تتعبد الله
جل وعلا بها.

فإن قيل: ما هي الأقوال والأعمال التي نتعبد الله جل وعلا بها؟

قيل: ما يحبه الله جل وعلا منها.

والأقوال يدخل فيها: قول القلب؛ وهو ما يتعلق بالاعتقاد والإقرار،
وقول اللسان؛ وهو: ما ينطق به اللسان من الذكر والتسبيح إلى غير
ذلك.

والأعمال يدخل فيها: عمل القلب كالحب والبغض إلى غير ذلك،
وعمل الجوارح كالصلاة والحج ونحو ذلك.

والعبادة تنقسم إلى:

**باطنة، وهي: ما تقوم بالقلب كالمحبة والبغض والخوف والرجاء
والتوكل.**



ظاهرة، وهي: ما تقوم بالجوارح الظاهرة كالصلاة والسجود والركوع، إلى غير ذلك.

والعبادة التي يحبها الله جل وعلا: أصلها في القلب، وما في القلب يستلزم عبادة الجوارح، فالعبادات القلبية تستلزم العبادات الظاهرة.

وأعظم أنواع العبادة: الدعاء؛ لأنه تحقق فيه سر العبودية، وهو: الذل والخضوع.

والذي يستحق هذا السر: هو الذي تفرد بالربوبية.

والمتأمل في العبادات يجد أنها ترجع إلى الدعاء.

والدعاء: طلبٌ مع إظهار الافتقار والذل.

وهو على نوعين: دعاء مسألة، ودعاء عبادة.

1- دعاء المسألة، بمعنى: أن يسأل العبد غيره في جلب منفعة أو دفع

مضرة.

ومثاله: إنسان مريض، فيسأل ويقول: "يا رب اشفني"، فهذا نسميه:

دعاء مسألة؛ لأن فيه سؤال العبد ربه بصيغة السؤال: "اشفني".

2- دعاء العبادة، بمعنى: أن يمثل العبد الأمور به طلباً للأجر.

ومثاله: يصلي؛ طلباً لدخول الجنة.

ودعاء العبادة والمسألة متلازمان، فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء

المسألة، وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة.

فدعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة؛ لأن دعاء المسألة عبادة في

نفسه.

ودعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة، فالإنسان عندما يصلي، فصلاته يستلزم منها أن يسأل ربه الجنة.

وبعد أن عرفنا العبادة أود أن أنبه على مسألة مهمة ودقيقة، وهي:
أن العبادة عند أهل السنة والجماعة لا يشترط فيها أن يصاحبها اعتقاد الربوبية، أو استحقاق الألوهية، فليس هذا الاعتقاد من معنى العبادة. فالعبادة تسمى عبادة وإن لم يصاحبها اعتقاد الربوبية، أو اعتقاد استحقاق الألوهية في المعبود، وإن كان هذا الاعتقاد مستلزماً في العبادة.

بمعنى: أن الإنسان إذا سجد لقبرٍ فإن سجوده عبادة وإن لم يعتقد الساجد في المسجد له أنه مستحق للعبادة، أو أنه متفرد بالربوبية؛ إذ إن مجرد سجوده يسمى عبادة عند أهل السنة والجماعة.

قد يقول قائل: لماذا نقرر هذا؟

قيل: نقرر هذا رداً على أهل الكلام؛ لأن أهل الكلام يرون أن اعتقاد استحقاق الألوهية أو اعتقاد الربوبية من تمام ماهية العبادة، فلا يشرك الإنسان في العبادة إلا إذا صاحبها هذا الاعتقاد.

أما أهل السنة فيقولون: العبادة تكون عبادة وإن لم يصاحبها هذا الاعتقاد، فالذي يسجد لصنم أو قبر يكون قد صرف عبادة لغير الله عز وجل، وإن لم يعتقد في الصنم أنه مستحق للعبادة، أو أنه متفرد بالربوبية.



وأما المتكلمون فيخرجون السجود من أن يكون عبادة، إلا إذا اعتقد الربوبية في المعبود له.

وهذا يخالف القرآن؛ لأن الله جل وعلا سمي الدعاء عبادة من غير أن يشترط فيه أن يصاحبها هذا الاعتقاد، قال جل وعلا: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ (٦٠) غافر: ٦٠ .

ثم إذا نظرنا في مشركي العرب الذين هم مشركون حقيقة، وقد قاتلهم النبي صلى الله عليه وسلم لشركهم: نجد أنهم لا يعتقدون في آلهتهم أنها متفردة بالربوبية.

يشهد لهذا: قوله عز وجل: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَآئِنَّا يُؤْفَكُونَ ﴾ (٦١) العنكبوت: ٦١ ، فالمشركون لا يعتقدون في آلهتهم أنها خالقة، أو رازقة، لكنهم يصرفون العبادة لها، فجعل الله جل وعلا صرف العبادة لها شركا مع اعتقادهم أن الذي يخلق هو الله عز وجل.

وكفار قريش أقروا بأصل الربوبية لا بكمالها؛ بدليل إنكارهم للبعث: قال تعالى: ﴿ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (٧) التغابن: ٧ .

فهم أقروا بأصل الربوبية، ولم يقرروا بكمال الربوبية؛ إذ لو أقروا بكمال الربوبية لعبدوا الله جل وعلا وحده.

ومذهب أهل الكلام يفتح باب الشرك على مصراعيه، فكل من

صرف عبادة لغير الله فإنه لا يكون مشركا؛ لأنه لم يصرف العبادة لغير الله، فينتشر - كما هو واقع - الاستغاثة بغير الله، والنذر لغير الله، والذبح لغير الله، وهكذا.

وهؤلاء تجدهم لا يغيرون بين الربوبية والألوهية، والفرق بين الربوبية والألوهية يظهر بأمر:

الأمر الأول: أن الله استدل بالربوبية على الألوهية، وهذا يدل على أن هناك فرقا بينهما.

ومن هذه الاستدلالات: قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ (يونس: ٣١).

فاستدل بما يقرون به على ما ينكرونه.

الأمر الثاني: أن الربوبية مشتقة من الرب، والرب في اللغة هو: السيد المطاع المصلح، والألوهية مشتقة من الإله، والإله، هو: المعبود.

فدل الاشتقاق على أن هناك فرقا بين الألوهية والربوبية.

الأمر الثالث: أن الصحابة ومن اتبعهم بإحسان فرقوا بينهما؛ وذلك في تفسير قوله جل وعلا: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ (يوسف: ١٠٦).

فإن قيل: ألا يشكل على هذا قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ



مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ الأعراف: ١٧٢.

ولم يقل: ألسنت بالهكم.

وكذلك الميت يسأل في قبره: من ربك، ولا يقال له: من إلهك.

قالوا: فدل ذلك على أنه لا فرق بين الربوبية والألوهية.

قيل: جوابه من أوجه:

الأول: أن الربوبية مستلزمة للألوهية، فمن وحد في الربوبية لا بد أن يوحد في الألوهية.

الثاني: أن الربوبية والألوهية إذا اجتمعا في الذكر افترقا في المعنى، وإذا افترقا في الذكر اجتمعا في المعنى.

الثالث: أن الفرق بين الإله والرب من جهة المفهوم، لكن يصدق كل واحد منهما على الإله الحق، فإذا أطلق الإله دخل فيه الرب؛ لأنه لا يعبد إلا من كان ربا، وإذا أطلق الرب دخل فيه الإله؛ لأن من كان ربا فيجب إفراده وحده بالعبادة، فكلُّ منهما لازم للآخر.

الرابع: سؤال الملكين لا يجيب عنه إلا من آمن بكمال الربوبية.

قاعدة:

"العبادة جامعة لغاية الخضوع والمحبة"

معنى هذه القاعدة:

العبادة هنا بمعنى: المتعبّد، أي: الإنسان وفعله.

ومعناها: ما تجمع كمال الخضوع مع كمال المحبة، فالمحبيب الذي لا يُخضع له لا يكون معبودا، والمخضوع له الذي لا يُحِب لا يكون معبودا، وإنما يكون المعبود معبودا إذا جُمع له بين غاية المحبة وغاية الخضوع.

فمن صرف كمال الخضوع وكمال المحبة لله أو لغير الله فإنه يكون قد عبده.

والعبادة بهذا الإطلاق يدخل فيها: كل معبود صرفت له غاية المحبة والخضوع، فتسمى عبادة المشركين لآلهتهم: عبادة؛ لأنهم صرفوا لهم كمال الخضوع مع كمال المحبة، وقد أطلق الله على فعل المشركين أنه عبادة، كما قال جل وعلا: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٣٦﴾ الزخرف: ٢٦.

فالعبادة بإطلاق يدخل فيها من عبد الله عز وجل ومن عبد غيره، لكن الذي يستحق غاية الخضوع مع غاية المحبة: هو الله عز وجل وحده؛ فلا أحد يحِب لذاته إلا الله، ولا أحد يخضع له لذاته إلا الله جل وعلا، وهذه هي العبادة التي دعا إليها الرسل، فهي عبادة مقيدة بالمعبود الحق، وهو: الله.



فيتبين لنا: أن العبادة لها إطلاق عام، وإطلاق خاص، فالإطلاق العام يشمل كل من عبّد، والإطلاق الخاص لا ينصرف إلا إلى عبادة الله وحده.

فإن قيل: أيهما الأصل في العبادة: المحبة أو الخضوع؟

قيل: الأصل هو: المحبة التامة، فمتى كانت محبته تامة استوجبت الخضوع، فمن أحب الله جل وعلا محبة تامة فإنه سيخضع له؛ لأن من تمام المحبة: الخضوع للمحبوب.

فالمحبة هي الأصل.

والمحبة والخضوع يستلزمان بقية العبادات؛ ذلك أن العبد إذا أحب الله جل وعلا محبة كاملة وخضع له خضوعا كاملا، فستكون بقية العبادات لله عز وجل؛ لأن المحبة والخضوع يستلزمان بقية العبادات، من الإخلاص والدعاء والتوكل والسجود، إلى غير ذلك.

فمن أحب شيئا وخضع له فإنه سيكون مخلصا له، ومتوكلا عليه، وداعيا إياه دون غيره.

والمحبة التامة والخضوع التام لا يكونان إلا لله عز وجل، فمن توجه بالمحبة والخضوع لغير الله جل وعلا فإن ذلك سينقص من محبة الله والخضوع له، فمن أحب غيره نقصت محبته لله، ومن خضع لغيره نقص خضوعه لله عز وجل، وهذا لا يجوز، بل إن تسوية الله جل وعلا بالمخلوق في المحبة والخضوع شرك، كما قال جل وعلا: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ﴾ البقرة: ١٦٥ ،

فسووا بين محبة الله جل وعلا ومحبة غيره، وجعل الله ذلك من اتخاذ الأنداد، ثم قال: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ ؛ لأنهم لا يحبون حقيقة إلا الله عز وجل، فلا يصرفون كمال المحبة إلا لله عز وجل.

والمحبة والخضوع يتعلقان بالموجود لا بالمعدوم، فلا بد أن يكون المحبوب موجودا حتى يحب، وأما المعدوم فإنه لا يحب؛ لأنه ليس بموجود، وهذا فيه رد على الجهمية كما سيأتي في قواعد الأسماء والصفات- الذين لا يثبتون في الحقيقة موجودا، وإنما يثبتون معدوما أو ممتنعا، ومن كان معدوما أو ممتنعا فإن القلب لا يمكن أن يتوجه إليه بالعبادة.

والعبد متى ما جعل الله غايته اطمأن قلبه، وسكنت نفسه؛ لأنه مفتقر إلى الله جل وعلا في عبادته، والعبد يستغني بالله عن غيره، كما قال جل وعلا: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٣٦).

والناس متفاوتون في العبودية؛ لتفاوتهم في تحقيق كمال المحبة والخضوع، فأكملهم عبودية من كان أكملهم محبة وخضوعا. هذا هو اعتقاد أهل السنة والجماعة.

وأما المتكلمون ومن نحا نحوهم من القبوريين فيرون أن غاية المحبة والخضوع لا تكفي في التعبد، بل لابد أن يصاحبها اعتقاد الربوبية، كما تقدم في القاعدة التي قبلها.

ورتبوا على هذا: أن ما يفعله بعضهم من الاستغاثة بالصالحين



والذبح لهم والنذر ليس شركا؛ لأنهم لا يعتقدون فيهم النفع والضرر، فلا يكون فعلهم هذا من باب التعبد.

وهذا إرجاع منهم الشرك إلى الربوبية فقط؛ حتى أنهم جعلوا شرك مشركي العرب في باب الربوبية.

وهذا يكذبه القرآن: قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ الزمر: ٣

فقد اشتمل قولهم على نفي وإثبات، وهذا يدل على الحصر، فهم ما عبدوهم إلا لأجل القرية، والشفاعة، لا لاعتقاد الربوبية فيهم، كما قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَنَّا يُؤْفَكُونَ ﴾ العنكبوت: ٦١

وهذه الآيات تنسف مذهب هؤلاء من أصله.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ يونس: ١٨

فجعلوا سبب عبادتهم لها أنها شافعة لهم عند الله، لا أنهم يعتقدون فيها الربوبية.

وهم بهذا يكونون قد فتحوا باب الشرك على مصراعيه، فناقضوا القرآن، وجروا الناس على حق الله.

ومن تناقض جماعة من المتكلمين أنهم لا يرون النقل في الأسماء،

فالمعنى الشرعي هو عينه المعنى اللغوي، لكن لما جاءوا إلى لفظ العبادة قالوا: معناه الشرعي أخص من معناه اللغوي.



قاعدة:

" لا يصح توحيد العبادة إلا بنفي وإثبات "

معنى القاعدة:

التوحيد: مصدر وَحَّد يُوَحِّد توحيداً.

ويرجع في لغة العرب إلى الانفراد والوحدة.

والتوحيد كلمة شرعية جاءت في النصوص، كما جاء في صحيح مسلم من حديث جابر أنه قال (وأهلّ بالتوحيد).

وفي حديث معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم (...إلى أن يوحدوا الله).

فهذه اللفظة جاء ذكرها في سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وإذا كانت كلمة شرعية فإنها تُفهم على حسب مراد الشارع؛ لأن الألفاظ الشرعية يُرجع في بيانها إلى كلام الله جل وعلا وإلى كلام رسوله صلى الله عليه وسلم، لا إلى أهل اللغة والعرف.

وقد دل الشرع على أن التوحيد ، هو: إفراد الله في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وألوهيته.

وقد تنوعت عبارات أهل العلم في تعريف التوحيد شرعاً، وهو من باب اختلاف التنوع، لا اختلاف التضاد.

فمنهم من عرفه بكامل أجزائه، فقال: إفراد الله جل وعلا بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.

وهو من باب دلالة اللفظ على جميع أجزائه.
ومنهم من عرفه بأهم أنواعه وهو: توحيد العبادة؛ لأنه هو الذي وقعت فيه الخصومة بين الأنبياء وأقوامهم.

وهو من باب دلالة اللفظ على بعض أجزائه، ولا يراد به الحصر.
ومنهم من عرفه بذكر أقسامه: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات.

وهذه الأقسام ثبتت بالاستقراء الشرعي، وهو استقراء تام لنصوص الكتاب والسنة.

وقد استعمل المتكلمون وغيرهم هذا اللفظ الشرعي على غير مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم.

فدخله الاشتراك بسبب هؤلاء، وكل واحد منهم حمل معنى التوحيد على مذهبه العقدي الفاسد.

ومضمون القاعدة: أن توحيد العبادة - بمعنى أفراد الله عز وجل في العبادة - لا بد فيه من نفي وإثبات، أي: نفي العبادة عن غير الله، وإثبات العبادة لله وحده.

ولا يصح أن يعتمد في التوحيد على النفي وحده؛ لأن النفي المحض - أي: الذي لا يستلزم إثباتا - عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، فلو كان التوحيد هو في قول: "لا إله" فقط فمن نعبد؟!.

ولا يصح أيضا أن نعتد على الإثبات وحده؛ لأنه لا يمنع المشاركة،



فقد يُعبد الله ويُعبد غيره، فلو كان التوحيد هو في قول: "الله" فقط؛ لصح أن يعبد الله وأن يعبد غيره.

إذن التوحيد لا بد فيه من النفي والإثبات.

وقد دل على هذا: قول الله عز وجل ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ (٦٢) الحج: ٦٢ ، وكذلك قوله جل وعلا ﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾ النساء: ٣٦ فالإثبات في قوله ﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ والنفي في قوله ﴿ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾.

وهذا هو معنى كلمة التوحيد: "لا إله إلا الله".

فهذه الجملة التي بها يدخل الإنسان في الإسلام قد اشتملت على نفي وإثبات، فالنفي في قول: لا إله، والإثبات في قول: إلا الله.

وهنا ينبغي أن نتنبه لقضية مهمة، وهي: أن الإثبات والنفي متلازمان، بمعنى: أنهما مطلوبان من العبد معاً، فلا توحيد إلا بهما، ولا بد على العبد أن يأتي بالإثبات والنفي معاً؛ لأنها متلازمان.

وقد يقدّم الإثبات على النفي في النصوص، كما في قوله جل وعلا: ﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾ النساء: ٣٦ فقدّم الإثبات على النفي، وكذلك في قوله جل وعلا ﴿ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ النحل: ٣٦ ، وقد يقدم النفي على الإثبات، كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ ﴾ البقرة: ٢٥٦.

وليس المطلوب من العبد: مجرد النفي والترك، بل لا بد أن يفعل مع

ذلك الضد، بمعنى: أنه ليس المطلوب أن ينفي الإله فقط، وإنما المطلوب من العبد مع نفي الإله أن يفرد الله جل وعلا بالعبادة؛ ولهذا أمر الله عز وجل بالعبادة.

ويدخل في النفي: الكفر بالطاغوت، كما قال جل وعلا: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾ البقرة: ٢٥٦، فلا بد من الكفر بالطاغوت، ولا يستقيم توحيداً إلا بالكفر بالطاغوت.

والكفر به يتم باعتقاد بطلانه وكذبه، وعدم الانقياد له.

وهذا الكفر يستلزم البغض والبراءة من الشرك وأهله، كما قال الله جل وعلا ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٦٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي ﴿٦٧﴾﴾ الزخرف: ٢٦ - ٢٧، وهذه البراءة معها كفران وبغض، كما قال سبحانه: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ الممتحنة: ٤ فمتى آمنتم بالله عز وجل انقلبت العداوة والبغض إلى محبة وموالاتة.

والعداوة والبغضاء تكون بالقلب، وباللسان، وبالجوارح.

والطاغوت شرعا -الذي جاء ذكره في نصوص القرآن- المراد به: من تجاوز حده فعبد من دون الله قهراً منه أو طاعة له.

وهو مأخوذ من الطغيان، والطغيان: تجاوز للحد.

فالطاغوت يتجاوز حده، فيعبد من دون الله، وهذه العبادة إما أن تكون قهراً منه بأن يقهر غيره فيجعله عابداً له، أو يأمره من غير قهر



له فيطيعه.

فلا بد في الطاغوت من تجاوزٍ، ولا بد فيه من رضَى من المعبود،
فلا يسمى طاغوتا إلا إذا كان راضيا.
وهذا التعريف بالنظر إلى المعبود.

وقد يُنظر إليه من جهة أخرى وهي جهة الفاعل، أي: الذي يَعْبُد
الطاغوت، فيُسمى من تُجَوِّز به الحد طاغوتا، فمثلا: اللات والعزى هي
أصنام، ولا يمكن أن يتصور منها الرضا، ومع ذلك تسمى طاغوتا؛
باعتبار الفاعل الذي عبد اللات والعزى، لكن مع هذا لا يصح إطلاق
الطاغوت على الأنبياء والصالحين؛ لشرفهم ومكائنتهم، فالمسيح عليه
السلام وإن عبُد إلا أنه لا يصح أن يسمى طاغوتا باعتبار الفاعل.

وقد يطلق الطاغوت على الفاعل نفسه باعتبار فعله، فقد يُسمى العابد
طاغوتا، باعتبار أنه قد تجاوز الحد بفعله.

فتبين لنا: أن الطاغوت الأصل أنه يطلق على من عبُد من دون الله
عز وجل وكان راضيا.

ولا يتم للإنسان توحيداً إلا إذا كفر بالطاغوت.

وعقيدة الولاء والبراء من لوازم معنى كلمة التوحيد، فمن لوازم
كلمة: "لا إله إلا الله" أن نتبرأ من المعبودات من دون الله عز وجل،
وأن نتبرأ من أهلها.

ومعنى "لا إله إلا الله": لا معبود حق إلا الله، فليس هناك من

يستحق أن يُعبد حقيقة إلا الله.

وهذا المعنى قد دل عليه الشرع ولغة العرب.

فالشرع في قوله جل وعلا ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي ﴿٢٧﴾ ﴾ الزخرف: ٢٦ - ٢٧،
فاشتملت على البراءة من المعبودات في قوله، ﴿ بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴾
الزخرف: ٢٦ - ٢٧ وهذا نفي، واشتملت على إثبات العبادة لله في
قوله: ﴿ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي ﴾ الزخرف: ٢٦ - ٢٧ وهذا إثبات.

وهنا جاء تفسير الإله بالمعبود، ﴿ بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴾ الزخرف: ٢٦ -
٢٧؛ مما يدل على أن المراد بالإله شرعا: المعبود.

وكذلك في قوله جل وعلا: ﴿ الرِّكْنُ أَحْكَمْتُ أَيُّنُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ
حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ ﴾ هود: ١ - ٢،
فاشتملت على نفي العبادة عن غير الله، وهذا يدل على أن المراد بالإله:
المعبود.

والأنبياء كلهم دعوا أقوامهم إلى عبادة الله عز وجل، وهم إنما
أُرسِلوا بـ لا إله إلا الله.

هذا من جهة الشرع.

وأما من جهة اللغة، فقد جاء في مقاييس اللغة: أن الهمزة واللام
والهاء "أله" أصل واحد، وهو التَّعْبُدُ.

فالإله في لغة العرب بمعنى: المعبود، يقال تأله الرجل، إذا تعبد.



ثم إن قريشا لما كانوا عربا أقحاحا لم يفهموا من "لا إله إلا الله" إلا أنه لا معبود إلا الله، ولم يفسروا "الإله" إلا بالمعبود؛ حتى قالوا: ﴿أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ ص: ٥.

فتبين لنا: أن مقتضى الشرع واللغة تفسير "لا إله إلا الله" ب: لا معبود إلا الله.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الإله إما أن يُفسر بالمألوه المستحق للعبادة، فلا تنصرف إلا إلى الإله الحق.

وإذا كان الإله بمعنى المألوه المستحق للعبادة فلا نحتاج أن نقدر في "لا إله إلا الله": حق، وإنما نقول: "لا إله موجود إلا الله"؛ لأن المراد بالإله هنا الإله الحق، فيكون النفي في قولنا "لا إله" نفيًا للوجود، فليس هناك موجود مستحق أن يعبد إلا الله عز وجل.

وأما إذا فسرنا الإله بمطلق المألوه المعبود – أي: كل من عُبد-، فهنا لا بد أن نقدر في "لا إله إلا الله": حق؛ لأن هناك من عُبد على باطل.

هذا هو تفسير كلمة التوحيد، وقد خالف في هذا المتكلمون؛ ففسروا الإله: بالمخترع الخالق، فقالوا معنى "لا إله إلا الله": لا خالق إلا الله.

وهذا التفسير يناقض دعوة الرسل، وهو مردود من وجوه:

الوجه الأول: أنه تفسير بتوحيد الربوبية، وهذا قد أقر به مشركو العرب، فلو كان معنى "لا إله إلا الله": لا خالق إلا الله، لما أنكر ذلك مشركو العرب، ولما كفر مشركو العرب.

وهنا نورد أسئلة على المتكلمين:

لماذا قاتل النبي صلى الله عليه وسلم مشركي العرب واستحل
دماءهم وأعراضهم؟

-هل قاتل النبي صلى الله عليه وسلم لهم ظلم؛ لأنهم جاؤوا بكلمة
التوحيد على زعمكم؟

الوجه الثاني: أن تفسيرهم مخالف لدعوة الرسل، فالرسل إنما دعوا
أقوامهم إلى عبادة الله عز وجل، ولم يدعوهم إلى توحيد الربوبية، قال
تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا
الطَّاغُوتَ﴾ النحل: ٣٦.

الوجه الثالث: أنه مخالف للغة، والقرآن إنما نزل بلغة العرب، كما
قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ الشعراء: ١٩٥ والإله في لغة
العرب بمعنى: المعبود.

وهذه الكلمة -كلمة التوحيد- لها شروط عُرِفَتْ بالاستقراء، لا ينتفع
قائل كلمة التوحيد إلا إذا أتى بهذه الشروط، فمن لم يأت بها لم تنفعه
كلمة التوحيد.

وهذه الشروط قد شهدت لها النصوص من حيث الجملة، ومن حيث
التفصيل.

ومن الأدلة من حيث الجملة: ما جاء في الصحيح أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن
محمدًا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك



عصموا مني دماءهم وأموالهم)

فقد علق النبي صلى الله عليه وسلم العصمة على شهادة أن لا إله إلا الله، وليس على مجرد الكلمة.

فقرنها بالشهادة؛ لأن الشهادة في لغة العرب ترجع إلى العلم، والتكلم بالعلم، وإعلام الغير بما علمه، والالتزام بمضمون ما علمه.

وهذه الأمور تبين أن كلمة التوحيد نفعها ليس مطلقاً، وإنما بقيود، وهذه القيود من حيث الجملة دل عليها تقييد كلمة التوحيد بالشهادة. وأما من حيث التفصيل؛ فنجد أن هناك نصوصاً من الكتاب والسنة قيدت نفع كلمة التوحيد لصاحبها بقيود تفصيلية تُعد شروطاً في النفع، فينتفي النفع بانتفاء هذه الشروط.

ولكل شرطٍ من الشروط التي جاء ذكرها في النصوص: قدر مجزئ وكامل.

1- القدر المجزئ: ما تعلق بالعلم الجملي.

وهذا القدر المجزئ إذا انتفى انتفى معه أصل الانتفاع.

فالقدر المجزئ: ما تعلق بمعنى كلمة التوحيد على سبيل الإجمال، وما تستلزمه من أصول الدين.

ولابد لكل من نطق بكلمة التوحيد أن يأتي به، وإلا لم يتحقق له أصل الانتفاع، ولا يدخل في الإسلام أصلاً.

2- القدر الكامل: ما تعلق بالعلم التفصيلي.

وهذا **القدر الكامل** إذا انتفى لا ينتفي معه أصل الانتفاع، وإنما ينتفي معه كمال الانتفاع.

فالقدر الكامل: ما تعلق بمعنى هذه الكلمة على سبيل التفصيل وما تستلزمه من تفاصيل الدين.

ومن لم يأت بهذه التفاصيل فإن كلمة التوحيد تنفعه، لكنه نفع ناقص. وشروط "لا إله إلا الله": **قلبية**، وما قام بالقلب يستلزم العمل؛ لأن هناك تلازماً بين الباطن والظاهر.

فإن قيل: ما هي شروط كلمة التوحيد على سبيل التفصيل؟

قيل: شروط كلمة التوحيد: سبعة، وهي: 1 / العلم المنافي للجهل.

فلا بد للعبد أن يعلم معنى لا إله إلا الله، وما دلت عليه، وما تستلزمه. **والقدر المجزئ من العلم:** إدراك المعنى الإجمالي. **والقدر الكامل:** إدراك المعنى التفصيلي.

وهذا نستحضره ونستصحبه في كل شرط من شروط لا إله إلا الله.

والعلم محال: **ه:** **القال:** **ب.**

ودليل هذا الشرط: قوله تعالى: ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ محمد: ١٩، فأمر الله بالعلم بلا إله إلا الله.

وجاء في السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم قيد دخول الجنة ابتداء بالعلم بلا إله إلا الله فقال: (من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل



(الجنة)

والعلم **يضاده**: الجهل.

2/ اليقين المنافي للشك.

واليقين محله: القلب.

ودليل هذا الشرط: قوله جلا وعلا: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ﴾ الحجرات: ١٥ فذكر الله أن فعدم الارتياب شرط في أصل الإيمان.

وفي صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبدٌ غير شاكٍ فيهما إلا أدخله الله الجنة)

فقيد النبي صلى الله عليه وسلم دخول الجنة ابتداء بعدم الشك بلا إله إلا الله، فدل ذلك على أن اليقين المناقض للشك شرط في الانتفاع بلا إله إلا الله.

واليقين **يضاده**: الشك.

3/ الصدق المنافي للكذب.

والصدق محله: القلب.

ودليل هذا الشرط: قوله صلى الله عليه وسلم: (من قال لا إله إلا الله صدقاً من قلبه أدخله الله الجنة)

فقيد النبي صلى الله عليه وسلم قول لا إله إلا الله بالصدق في القلب،

وهذا مما يدل على أن الصدق محله القلب، وأن كلمة التوحيد لا تنفع قائلها إلا إذا قالها صادقاً من قلبه.

والصدق يضاده: الكذب، أو ما يعرف بكفر النفاق، وهو: أن يكون كاذباً بقلبه وإن أظهر الصدق بلسانه.
4/ القبول المنافي للرد.

والقبول محله: القلب.

ودليل هذا الشرط: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ الصافات: ٣٥

فقد دلت هذه الآية بمفهوم المخالفة أن أهل التوحيد يقبلون هذه الكلمة، بخلاف أهل الشرك المستكبرين.

والقبول يضاده: الالساد: تكبار.
5/ الإخلاص المنافي للشرك.

والإخلاص محله: القلب.

ودليل هذا الشرط: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ البينة: ٥

6/ الانقياد المنافي للتزك.

والانقياد محله: القلب.

ودليل هذا الشرط: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ لقمان: ٢٢



فلا بد أن يكون العبد مستسلاً منقاداً لكلمة التوحيد، فلو لم يكن مستسلاً منقاداً لكلمة التوحيد فإنها لا تنفعه لا إله إلا الله وإن قالها.

والانقياد **إد** **يض** **اده**: الإِعراض.

7/ المحبة المنافية للبغض.

والمحبة محلها: القلب.

ودليل هذا الشرط: قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ

أنداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ﴾ البقرة: 165

فأخبر أن المشركين سوا بين الله والأنداد في المحبة، فدل ذلك على أن المحبة -وهي محبة العبادة- لا تكون إلا لله عز وجل، فمن قال كلمة التوحيد غير محب لله عز وجل، أو صرف شيئاً من محبة العبادة لغير الله فإنه لا تنفعه كلمة التوحيد.

وكلمة التوحيد لها نواقض.

وهذه النواقض، منها: ما ينقض أصل كلمة التوحيد، كالشرك الأكبر، ومنها ما ينقض كمال التوحيد الواجب، كالشرك الأصغر، ومنها ما ينقض الكمال المستحب، كطلب الرقية لنفسه.

قاعدة:

(العبودية قسما عامة وخاصة)

معنى القاعدة:

العبودية قسما عامة قسما خاصة مان:

1/ عبودية عامة، وهي: التي يشترك فيها الخلق كلهم: مؤمنهم وكافرهم.

وهي: عبودية القهر والملك.

فالخلق كلهم مقهورون لله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ كُلُّ مَنْ

فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۗ ﴾ مريم: ٩٣

وقوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلِيمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ

تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ ﴾ الزمر: ٤٦

والعبودية العامة هي التي يكون العبد فيها مقهوراً مذللاً، بمعنى:

معبد، فهي بمعنى: المفعول.

وهي متعلقة بالربوبية.

ولا يلزم من هذه العبودية: الطاعة، فلا يلزم أن يكون العبد مطيعاً

لله عز وجل في أمره الشرعي.

ولا يترتب على هذه العبودية: الثواب والعقاب؛ لأنه ليس فيها

كسب من العبد، فالعبد مذل مقهور.

وقد أقر بها مشركو العرب، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ



يَا لَلَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴿يُوسُفُ: 106﴾

2 / عبودية خاصة، وهي: التي لا يشترك فيها الخلق كلهم، وإنما هي خاصة بـ_____ المؤمنين.

وهي: عبودية الطاعة لله عز وجل والمحبة والخضوع.

وهذه لا تطلق إلا على أولياء الله.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ

أَحْسَنَهُ ﴿الزمر: ١٧ - ١٨﴾

وقوله: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ

الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٦٣﴾﴾ الفرقان: ٦٣

وهذه العبودية متعلقة بالألوهية .

والمراد بالعبد في هذه العبودية: المطيع لله عز وجل، فتكون بمعنى

اسم الفاعل وهو: العابد.

وهنا سؤال: أي هاتين العبوديتين جاءت بها الرسل؟

والجواب: العبودية الخاصة.

سؤال آخر: لماذا العبودية انقسمت إلى عامة وخاصة؟

والجواب: لأن العبادة في لغة العرب بمعنى: الذل والخضوع ، فنقول

طريق معبد إذا كان مذللاً، وهذا التذل قد يكون قهراً وهذه حقيقة

العبودية العامة ، وقد يكون طوعاً واختياراً وهذه حقيقة العبودية

الخاصة.

فانقسمت العبودية إلى: عامة وخاصة؛ لأنها في اللغة تقبل التقسيم،
وقد دل على ذلك الشرع.



قاعدة:

(العبادة المقبولة مبناهما على الإخلاص والإتباع)

معنى القاعدة:

العبادة لا تقبل عند الله إلا إذا توفرت فيها شرطان:
الشرط الأول: الإخلاص.

ودليله: قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ﴾
البيّنة: ٥

وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾
الكهف: ١١٠

وهذا الشرط قائم على عبادة الله وحده لا شريك له.

وقد أبطل الله عبادة من أخلّ به، كما قال الله جلا وعلا في الحديث
القدسي: (أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي
غيري تركته وشركه)

وهذا يدل على بطلان عبادة من لم يكن مخلصاً لله.

الشرط الثاني: المتابعة المطلقة للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

ودليله: قوله جلا وعلا: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾
الملك: ٢

وقوله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ

وَيُؤْتُونَكَ الرِّكَوَةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الأعراف: ١٥٦

فالعبادة لا تكون عبادةً صحيحة مقبولةً عند الله عز وجل إلا إذا كان العبد متابعاً للرسول صلى الله عليه وسلم؛ لأن العمل لا يقبل إلا إذا كان الله عز وجل يحبه، ولا يمكن للعبد أن يعرف أن الله يحبه إلا عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم، ولذا أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب.

وهذا الشرط قائم على أن الله لا يُعبد إلا بما شرع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، سواء شرعه بقوله أو بفعله أو بتقريره أو بسكوته؛ لأنه هو المرسل من عند الله عز وجل، وهو الذي يبين لنا ما يحبه الله عز وجل وما يبغضه الله عز وجل.

وقد أبطل الله عبادة من أخل بهذا الشرط، فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) رواه مسلم أي: مردود لا يقبل عند الله عز وجل.

وقد علق الله جلا وعلا دخول الجنة على هذين الشرطين، فقال: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا﴾ ﴿١٣٤﴾ النساء: ١٢٤

فاشترط في دخول الجنة: العمل الصالح والإيمان، والعمل صالح إنما يعرف عن طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذان الشرطان هما حقيقة لا إله إلا الله محمداً رسول الله.

فإخلاص العبادة مأخوذ من قولنا: "لا إله إلا الله"، وإخلاص المتابعة مأخوذ من قولنا: "محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم".



والإسلام بني على هذين الشرطين: لا يُعبد إلا الله وهذا هو الإخلاص، ولا يُعبد الله إلا بما شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه هي المتابعة.

ثانياً: قواعد حسم مادة الشرك.

قاعدة:

"عبادة غير الله شرك أكبر"

معنى القاعدة:

جَعَلَ العبادة لغير الله شرك أكبر.

والشرك الأكبر حقيقته: جَعَلَ نَدًّا مع الله جل وعلا في العبادة.

فمن صرف العبادة لغير الله جل وعلا فإنه يكون قد جعل لله نداً في العبادة، سواء رضي المجعول -أي: الذي صُرفت له العبادة- أو لم يرضَ.

ويدل على هذا: قول الله عز وجل: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ

تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٢

وعن عبد الله بن مسعود قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم: أي الذنب أعظم؟ فقال صلى الله عليه وسلم: (أن تجعل لله نداً وهو خلقك) فليس هناك ذنب أعظم من هذا الذنب.

والشرك:

- 1- مناقض للغاية من خلق الخلق، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب.
- 2- فيه صرفٌ لحق الله، فحقُّ الله جل وعلا الذي اختص به -وهو العبادة- لا يجوز لأحد أن يُشركه فيها.
- 3- فيه تسوية الناقص بالكامل.

4- فيه تشبيهه الناقص بالكامل، فمن صرف العبادة لغير الله فإنه يكون قد شبه ذلك الغير بالله عز وجل، وذلك الغير مخلوق ناقص، وتشبيهه الناقص بالكامل يجعل الكامل ناقصاً، والله جل وعلا لا ند له ولا كفو له، فليس له ند في ذاته، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وألوهيته.

ولما كان الشرك فيه هذه الأمور العظام كان هو أظلم الظلم، والذنب الذي لا يُغفر، والكبيرة التي تُخَلدُ صاحبها في نار جهنم.

ومناط الجَعْلِ الذي يكون شركاً: العبادة المحضة التي لا تُجعل إلا لله.

وهذا جواب على سؤال مهم ودقيق وهو: ما هي العبادة التي صرفها لغير الله شرك ؟

وتقييدها بالعبادة المحضة التي لا تجعل إلا لله؛ لأن العبادة جنسٌ يدخل تحتها أنواع:

1- ما كان عبادة في أصله متمحّضة لا تُجعل إلا لله عز وجل، كالصلاة، فهي عبادة متمحضة في أصلها .

2- ما كان عبادة قد رتب الشارع عليها شيئاً من ثواب الدنيا.

ومن أمثله: بر الوالدين، وصلة الرحم، فمن وصل رحمه فإنه يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره.

3- ما كان عادةً في أصله عبادةً من جهة النيّة، كالنفقة على الزوجة، فالنفقة على الزوجة عادة، لكن لو أن الإنسان ابتغى بها وجه الله جل

وعلا فإنها تنقلب عبادة.

4- ما كان مشتركاً بين العبادة وغيرها من جهة الأصل، كالمحبة، فالمحبة قد تكون لله وقد تكون للمخلوق، كما يحب العبد أمه وزوجته، فالمحبة من حيث الأصل تشترك بين محبة العبادة وبين المحبة الطبيعية.

إذن العبادة جنس يدخل تحتها أقسام:

القسم الأول: ما كان عبادة في أصله متمحضة .

القسم الثاني: ما كان عبادة رُتّب عليها شيء من ثواب الدنيا.

القسم الثالث: ما كان عادة في أصله، عبادة من جهة النية.

القسم الرابع: ما كان مشتركاً بين العبادة وغيرها من جهة الأصل.

وهنا يرد سؤال **قد تقدم:** ما هي العبادة التي إذا صُرفت لغير الله جل

وعلا تكون شركاً؟

والجواب: العبادة التي لا تُجعل إلا لله عز وجل، كما لو أن إنساناً

صلى لغير الله جل وعلا فإنه يكون قد وقع في الشرك الأكبر، بخلاف ما

لو راعي ثواب الدنيا في العبادة التي رتب عليها شيء من ثواب الدنيا،

فلو أن إنساناً عملها من أجل ثواب الدنيا من غير أن يتقرب بها لغير الله

عز وجل، فهذا لا يقع في الشرك الأكبر، كما لو أن إنساناً وصل رحمه

من أجل أن يبسط له في رزقه، فأراد بها أمراً دنيوياً جاء في النصوص

ترتيب هذه العبادة على هذا الأمر الدنيوي، ولم يتقرب بها لغير الله؛ لأنه



لم يصرف عبادة متمحضة لغير الله.

وكذا لو صرف ما كان في الأصل عادة، فلا يكون صرفه من باب الشرك الأكبر؛ لأنها إنما كانت عبادة بنيّة التعبد، فاكتسبت العبودية من جهة نيّة المتعبد، لا لكونها عبادة في نفسها، فالعمل في أصله ليس عبادة، فيجوز أن يفعل لغير الله عز وجل، فمثلاً لو أن إنسان يريد أن يمشي من أجل أن يزور إنساناً، فمشيه لأجل أن يزور إنساناً ليس شركاً؛ لأنه عادة، لكنه لو تقرب لغير الله بالمشي فإنه يكون قد وقع في الشرك الأكبر؛ لنيّة المتعبد لا لذات الفعل، فيكون قد صرف عبادة متمحضة لله.

وكذا "مشترك الأصل" كالمحبة والخوف والرجاء، فهذا يكون صرفه لغير الله شركاً إذا كانت المحبة محبة عبادة، أو كان الخوف خوف عبادة، أو كان الرجاء رجاء عبادة.

وضابط مشترك الأصل: أنه متى ما كان عبادة مختصة بالله جل وعلا فهنا يكون صرفها لغير الله شركاً، لكن لو أحب محبة طبيعية كما يحب الرجل زوجته فهذا ليس بشرك.

إن مناط الجعل الذي يكون شركاً هو: العبادة المتمحضة التي لا تُجعل إلا لله عز وجل، فمن صرف العبادة المتمحضة التي لا تُجعل إلا لله لغير الله فإنه يكون قد وقع في الشرك الأكبر.

ولكي نتصور الشرك تصوراً حقيقياً صحيحاً ينبغي أن نتصور الشرك الذي وقع فيه مشركو العرب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم

قاتلهم عليه، ولا يختلف المسلمون في أن ما وقع فيه مشركو العرب هو الشرك بعينه.

والشرك الذي وقع فيه مشركو العرب، هو: تسوية غير الله بالله فيما كان حقاً مختصاً بالله عز وجل، كما قال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ البقرة: ١٦٥ فأخبر أنهم سوّوا غير الله عز وجل بالله في المحبة، وهذا هو حقيقة شركهم.

فالشرك الأكبر هو: تسوية غير الله بالله فيما هو من خصائص الله.

وللشرك الأكبر أحكام، وصور:

أولاً: أحكام الشرك الأكبر:

-الأول/ صاحبه مخدّ في نار جهنم، والجنة عليه حرام، كما قال جل وعلا: ﴿إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ﴾ المائدة: ٧٢.

-الثاني/ يُحبط جميع أعمال العبد، فمن وقع في الشرك ومات عليه فإن عمله يكون حابطاً، كما قال الله جل وعلا مخاطباً أنبياءه: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الأنعام: ٨٨.

-الثالث/ صاحبه في الدنيا كافر كفراً أكبر.

-الرابع/ أنه أعظم الذنوب، ولا يغفره الله جل وعلا، إلا لمن تاب، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾



وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾ النساء: ٤٨.

ثانيا: صور الشرك الأكبر:

من تلك الصور:

- التسوية في المحبة والخوف والرجاء بين الله وخلقه، فمن أحب مخلوقا كمحبته لله، أو خاف من مخلوق كخوفه من الله، أو رجا مخلوقا كرجائه من الله؛ فإنه يكون قد وقع في الشرك الأكبر؛ لأنه سوى غير الله بالله في خصائصه، وهذه التسوية هي التي وقع فيها مشركو العرب كما تقدم.

- النذر لغير الله.

والنذر هو: ما يجعله الإنسان واجبا عليه.

ووجه كونه شركا: أن النذر عبادة متمحضة، وإلزام بالتقرب.

ومثاله: أن يأتي إلى قبر ويقول "السّيدي فلان عليّ نذرٌ إن نجحتُ" فهنا صرف العبادة -وهي النذر- لغير الله عز وجل، فيكون قد وقع في الشرك الأكبر.

- السحر.

والسحر: مصدر سَحَرَ يسحر سِحْرًا.

ووجه كونه شركا: أن الساحر يتقرب إلى الشيطان بالعبادة، فيصرف له أنواعا من العبادات، وهذا هو حقيقة الشرك الأكبر.

وللشرك صور كثيرة، كالصلاة لغير الله، والسجود لغير الله، إلى

غير ذلك.

وهنا يرد سؤال مهم، وهو: هل يقع الشرك في هذه الأمة؟

والجواب: نعم، يقع فيها.

وقد دل عليه الشرع والواقع:

قال صلى الله عليه وسلم: لا يذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزى.

والشبهة أتت لمن نفى أن يقع الشرك في هذه الأمة من تعريف الشرك: فالشرك عندهم متعلق بالاعتقاد لا بالفعل، فلا يكون مشركا إلا إذا اعتقد النفع والضرر بيد غير الله، فحصروا الشرك بالربوبية.

وقد احتجوا بشبهه، منها:

قالوا: ألم يقل الله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ آل عمران: 110

فامتدح الله هذه الأمة، ومدحه لها يمنع من وقوعها في الشرك؛ لأنه لا تخفى عليه خافية.

والجواب من وجهين:

الأول: أن ما فهموه من الآية معارض بأدلة أخرى، كقوله صلى الله عليه وسلم: لا يذهب الليل والنهار حتى تُعبد اللات والعزى، ولا يمكن لحجج الله تعالى أن تتعارض، فدل على أن المعنى الذي فهموه من الآية ليس المعنى الذي أراده الله عز وجل.



الثاني: أن فضل الأمة لا يمنع من دخول بعض أفرادها في الشرك، فهو مدح لمجموع الأمة وليس لكل فرد من أفرادها.

فإن قالوا: قد جاء في الصحيحين عن عقبة بن عامر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها).

فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يخف على الأمة أن تقع في الشرك، فلو كانت تقع الأمة في الشرك لخاف عليها.

والجواب من وجهين:

الأول: أن فهمهم للحديث معارض بأدلة أخرى كما سبق.

الثاني: أن الخطاب موجه للصحابة، وليس لعموم الأمة، فالنبي صلى الله عليه وسلم علم أن الصحابة لن يقعوا في الشرك؛ بإخبار الله له، فلم يخف عليهم، ولكن أوحى إليه أن الدنيا ستفتح عليهم، فخاف عليهم الدنيا، والصحابة رضوان الله عليهم حققوا التوحيد، لكن من لم يحقق التوحيد، ولم يعرف التوحيد من الشرك هو الذي يُخاف عليه الشرك الأكبر، ومن كان كذلك فليس مخاطبا بهذا الكلام من النبي صلى الله عليه وسلم.

فإن قالوا: قد روى مسلم عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (قد أيس الشيطان أن يعبد في جزيرة العرب ولكن بالتحريش بينهم).

فدل على أن الشيطان أيس أن يعبد من دون الله.

والجواب من أوجه:

الأول: أن فهمهم للحديث معارض بأدلة أخرى كما سبق.

الثاني: أن الخطاب خاص بجزيرة العرب، لا بجميع الأمة.

الثالث: الحديث فيه الإخبار عن اعتقاد الشيطان وظنه، لا عن فعل الله تعالى، وفرق بين الأمرين، ففعل الشيطان وأمره وظنه ليس بنافذ، إلا بأمر الله سبحانه وتعالى.

والشيطان ظن أن من في جزيرة العرب لن يعبد غير الله؛ لما رأى أن الصحابة قد حققوا التوحيد.



قاعدة:

"سؤال المخلوق ما لا يقدر عليه شرك أكبر"

هذه القاعدة أُفردت مع دخولها في القاعدة التي قبلها- ؛ لأهميتها، ولأنه ليس كل سؤال لغير الله يكون شركا.

ومعنى القاعدة:

سؤال المخلوق ما لا يقدر عليه مع علم السائل أنه لا يقدر عليه- شرك أكبر، كأن يتوجه إنسان بالسؤال إلى مخلوق عاجز، ولو كان حيا يسمع، أو غائب لا يسمع ولو كان قادرا؛ لأنه في حكم العاجز.

ومن باب أولى سؤال المخلوق ما لا يقدر عليه إلا الله، كأن يتوجه بالسؤال إلى ميت، أو حي أو غائب فيما لا يقدر عليه إلا الله.

بقيد: أن يكون المراد من السؤال حقيقته، ويُقصد به المخلوق نفسه، أو أن يكون سؤال عبادة.

فليس كل سؤال يكون صرفه لغير الله شركا، بل لا بد:

1- أن يكون المسؤول عنه لا يقدر عليه ذلك المخلوق المعين، مع علم السائل أنه لا يقدر عليه.-

2- أن يكون السؤال المراد به الطلب، كما سيأتي بيان نوع الطلب.

3- أن يُقصد بالسؤال المخلوق نفسه، لا أن يُسأل المخلوق ويراد به الله عز وجل.

أو يكون سؤال عبادة، فيكون قد صاحب السؤال رغبة وخوف

ورجاء.

فإن قيل: ما هو مناط السؤال الذي يكون صرفه لغير الله شركا؟

قيل: السؤال المقصود منه طلب المخلوق ما لا يقدر عليه من جلب منفعة أو دفع مضرة، سواء لا يقدر عليه جنس المخلوق، أو لا يقدر عليه المخلوق المعين.

أو السؤال الذي يُقصد منه العبادة، فيُفعل على وجه الخضوع والمحبة.

فتبين لنا: أن السؤال الذي يكون صرفه لغير الله شركا، أحد سؤالين:

السؤال الأول: الذي يُقصد منه طلب مخصوص - وهو: طلب ما لا يقدر عليه المخلوق، من جلب نفع، أو دفع مضرة، سواء لا يقدر عليه جنس المخلوق، كأن يُسأل أن يشفي المريض، أو لا يقدر عليه ذلك المخلوق المعين، كأن يقول لمخلوق معين: أغثني من الغرق وهو يعلم أنه لا يجيد السباحة. - من مخلوق.

السؤال الثاني: السؤال الذي هو العبادة، فيسأله سؤال رغب وخوف ورجاء.

فيخرج مما تقدم:

أولا: سؤال ما يقدر عليه المخلوق جنسا وتعيينا، فلو سأل إنساناً ما يقدر عليه، فإنه لا يكون السؤال شركا، كما لو قال لرجل: "اسقني ماء"،



وهو يقدر على أن يسقيه الماء، فهذا لا يكون من باب الشرك.

ثانيا: ما صيغته صيغة السؤال ولا يراد به حقيقته، بمعنى: أن تكون الصيغة صيغة "افعل" لكن لا يراد بها الطلب، وإنما يراد بها أمر آخر، كالتوجع، أو نحو ذلك، فهنا لا يكون قد وقع في الشرك الأكبر.

ثالثا: ما قُصد من السؤال الله لا المخلوق نفسه، وهو ما يُعبّر عنه بـ "الإسناد المجازي"، كما لو قال: "يا سحاب أنزلي الماء"، فهنا سؤال، وهذا السؤال تضمّن الطلب، ويراد به حقيقة الطلب وهو إنزال الماء، لكن غرض السائل ومقصوده ليس السحاب وإنما الله عز وجل، فهنا لا يكون قد وقع في الشرك الأكبر؛ لأنه لم يُقصد المخلوق نفسه، وإنما قُصد الله عز وجل.

رابعا: السؤال الذي لا يُقصد منه العبادة، وإنما هو مجرد سؤال، لا يصاحبه خوف ولا رجاء ولا محبة، فهذا لا يكون صرفه من باب الشرك الأكبر بالقيود السابقة.

لكن ينبغي هنا أن أنبه على قضية مهمة، وهي: أن ما كان صيغته صيغة سؤال وإن لم تُقصد حقيقته، وتُوجه به من عباد القبور إلى ما يُعبد من دون الله، فإنه يُمنع سداً للذريعة، وإن قُصد به الله لا ذلك المعبود.

فمثلا: لو أن إنسانا قال "يا مدد" أو "يا غوث" فهذه العبارة وإن لم يقصد السائل حقيقة السؤال، وإن أراد الله لا المخلوق، فإنه لا يجوز إطلاقها؛ لأن القبوريين يصرّفونها لغير الله، وهو مشهور عنهم، فيُمنع

من أجل المشابهة، وأيضا من باب سد الذريعة.

فإذن ليس كل سؤال يكون من باب الشرك، وإنما هو سؤال مخصوص.

وهذا السؤال المخصوص يصاحبه في الواقع -فيما نراه ممن يصرف العبادة لغير الله عز وجل- اعتقاد أن ذلك المخلوق يملك النفع والضر، وأن له تأثيرا خفيا، ولذا يصرف له التذلل والخضوع والرغبة والرجاء إلى غير ذلك.

بمعنى: أن القبوريين لما ينادون أولياءهم -وهم أموات- فإنهم يعتقدون فيهم أنهم يملكون نفعا وضرا؛ ولهذا يسألونهم من دون الله عز وجل، كما قال الله جل وعلا عن المشركين: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إلهَةً يُكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ۗ﴾ (٨١) ﴿مريم: ٨١﴾ فاتخذوهم إلهة ليكونوا لهم ناصرين.

ومما يجب التنبيه عليه: أن كون "السؤال المخصوص" شركا من جهتين:

الجهة الأولى: أنه عبادة في نفسه؛ لأن الله جل وعلا أمر بسؤاله، وسمّاه عبادة، وجعل صرفه لغير الله شركا، كما قال جل وعلا: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٥٥) ﴿الأعراف: ٥٥﴾ فهذه الآية فيها الأمر بالدعاء، وقال جل وعلا: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (٦٠) ﴿غافر: ٦٠﴾ فسمى الله الدعاء عبادة، وقال جل وعلا: ﴿إِنْ



تَدْعُوهُمْ لَّا يَسْمَعُوا دَعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ
بِشْرِكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَيْرٍ ﴿١٤﴾ فاطر: ١٤ فجعل الله دعاءهم
غيره شركا.

فتبين لنا أن السؤال المخصوص عبادة في نفسه، والعبادة صرفها
لغير الله شرك الأكبر.

الجهة الثانية: أن السؤال في الواقع يصاحبه اعتقاد شركي، كاعتقاد
التأثير والنفع والضرر بغير الله عز وجل، وأنه مطلق على حاله، وهذه
أيضا مما يجعل السؤال شركا.

لكن الجهة الأولى مستقلة عن الجهة الثانية، والجهة الثانية مستقلة
عن الجهة الأولى، فالدعاء صرفه لغير الله شرك ولو لم يصاحبه هذا
الاعتقاد؛ لأن الدعاء عبادة في نفسه، لكن إذا صاحبه اعتقاد فاسد ازداد
شركا، فكان شركا من جهة الألوهية، وشركا من جهة الربوبية.

**وبهذا نرد على المتكلمين الذين حصروا الشرك في الربوبية دون
الألوهية، فلا يكون السؤال عندهم شركا إلا إذا اعتقد في المدعو أنه
يملك النفع والضرر.**

والذي ينظر فيما عليه القبوريون -الذين يصرفون العبادة لغير الله
عز وجل- يرى صراحةً اعتقادهم في أوليائهم النفع والضرر، فتجد طلبهم
متضمناً لصريح قصدهم مما لا يدع مجالاً لحمل طلبهم على غير
الشرك الأكبر.

ولذا تراهم عندما يسألون البدوي، أو الحسين، يخافون منه كخوفهم

من الله عز وجل، ويعتقدون أنه يضرهم.

وهنا سؤال مهم وهو: هل النداء يلزم منه الطلب؟ وما حكم نداء المخلوق الذي لا يسمع؟

والجواب: النداء قد يصاحبه طلب، وقد لا يصاحبه طلب.

مثال ما يصاحبه طلب: أن يقال: "يا سيدي فلان اشف مريضى" فالنداء في قوله "يا"، تضمّن طلباً وهو "اشفِ".

ومثال ما لا يصاحبه طلب: أن يقال: "السلام عليك أيها النبي" فهنا نادى النبي صلى الله عليه وسلم، لكن ليس فيه طلب.

والنداءات المجردة لا حرج فيها.

فالنداء يجوز بشروط:

1- ألا يصاحبه أمر شركي، كأن يعتقد في المنادى أنه يملك النفع والضرر.

2- ألا يكون قصد منه الإجابة وإن لم يذكرها لفظاً، فبعضهم يقول: "يا شجرة" من غير أن يطلب منها شيئاً من جهة اللفظ، لكن ما ناداها إلا وهو يريد منها أن تغيثه، فيكون هذا النداء شركياً، وإن لم يُذكر فيه الطلب من جهة اللفظ، لكونه موجوداً من جهة المعنى والقصد.

فتبين لنا: أن النداء المجرد الذي لم يصاحبه اعتقاد شركي، أو لم يُقصد منه الإجابة، فهذا لا بأس به؛ لأنه ليس فيه محذور شرعي، وقد جاء في بعض أقوال الصحابة وفي أشعار العرب مناداة الأشياء لغير



غرض الطلب، ولا ما يقوم مقام هذا الغرض.

أما إذا صاحب النداء طلب مخصوص، وهو الذي تقدم ذكره؛ فلا يخلو من أحوال:

الحال الأولى: أن يكون طلب ما يقدر عليه المخلوق المعين، كقول القائل: "اسقني ماء" فهذا لا يدخل في ضابط الشرك.

الحال الثانية: أن يكون طلب ما لا يقدر عليه المخلوق المعين، وغرض السائل الذي يعلم أن ذلك المخلوق لا يقدر عليه: حقيقة الطلب، لا مجرد صورة الطلب، فهذا يدخل في ضابط الشرك الأكبر، كما تقدم في مناط السؤال الذي يكون شركا أكبر.

الحال الثالثة: أن يكون طلب ما لا يقدر عليه المخلوق المعين وليس غرض السائل حقيقة الطلب، ولكنه إما أنه يريد منه التوجّع، أو نحو ذلك، فهذا لا يدخل في ضابط الشرك الأكبر.

وللسؤال الشركي صور:

من تلك الصور:

دعاء غير الله.

والدعاء: طلب وسؤال.

ووجه كونه شركا: أن الدعاء عبادة، كما تقدم بيان ذلك، وفيه تذلل

وخصوع.

وقد نهى الله عن دعاء غيره، وجعله ظلما أكبر، كما قال سبحانه:

﴿ وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ ﴾
 ﴿ يونس: ١٠٦ .

- الاستغاثة بالمخلوق فيما لا يقدر عليه.

والمراد بالإغاثة: النصره عند الشدة.

والفرق بين الاستغاثة والدعاء: أن الاستغاثة لا تكون إلا من

مكروب، أما الدعاء فيكون من مكروب ومن غير مكروب.

وعليه فالدعاء أعم من الاستغاثة.

والاستغاثة نوع من أنواع الدعاء، فمن استغاث بمخلوق فيما لا يقدر

عليه فإنه يكون قد وقع في الشرك الأكبر، بالضوابط التي تقدّم ذكرها.

ومحل البحث في الاستغاثة التي يجامعها غاية الخضوع والافتقار لا

مطلق الاستغاثة بغير الله

الاستغاثة بالمخلوق نوع طلب مباشر من غير الله والمعنى الذي روعي في

الدعاء والاستغاثة هو إظهار الذل والخضوع والانكسار الذي لا يكون إلا

لله -وهو غايته- وما يصحب ذلك ويقارنه من تعلق القلب بغير الله

وقيام غاية الخضوع به ..

وهذه هي سمة التعبد وركنه وجزء ماهيته ...

ولما كانت حقيقة الاستغاثة لا تنفك عن هذا المعنى كانت عبادة ...



والحكم على هذا النوع بالشرك الأكبر لمن صرفه لغير الله هو من ضرورة الشرع، فهو ينافي المقصود الأعظم للشريعة وهو تحقيق العبودية لله وحده، وفي هذا النوع من الاستغاثة صرف نوع من أنواع العبودية لغير الله ولما كان ذلك متقررًا في قلوب الصحابة وعلمهم لم يستغث أحد منهم بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد موته، فهم يعلمون علم يقين أن هذا النوع من الاستغاثة مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه شرك؛ لتحقق صرف كمال الخضوع والتذلل الذي قارن الطلب من غير الله .
وأنبه هنا أنه قد توجد صورة الاستغاثة ولا توجد حقيقتها فلا تكون عبادة، إذ لا يلزم من وجود صورة الاستغاثة وجود حقيقتها

وتوجد صورة الاستغاثة في الطلب من حي حاضر قادر يسمع فهذه الصورة لا يوجد معها الافتقار والذل الذي لا يكون إلا لله ولا هو من جزء ماهيتها وهي جائزة وجواز هذه الصورة من ضرورة طبيعة البشر واتخاذ بعضهم بعضًا سخرًا، ومن ضرورة التعايش فيما بينهم .

وقد خلط بعض المجوزين للاستغاثة بغير الله من القبورين بين صورة الاستغاثة التي هي جائزة وبين حقيقة الاستغاثة التي هي شرك الأكبر؛ فيستدل على جواز الثانية بالشواهد والأدلة التي تدل على جواز الأولى، وهذا من تغاير المحل بين المقدمات والنتيجة المطلوب الوصول إليها .

وبعضهم أخرج حقيقة الاستغاثة عن تضمينها للتعبد بإضافة قيد أجنبي في حقيقة العبادة وهو اعتقاد الربوبية في المستغاث به !!

فحرف مفهوم العبادة والتعبد؛ ليسلم له تجويز الاستغاثة الشركية !!!

ومعلوم من دلالة النصوص الشرعية وفقه السلف أن اعتقاد الربوبية ليس جزءاً من حقيقة العبادة ولا هي متضمنة فيها.

وبعضهم بنى جواز الاستغاثة على نفي تأثير الأسباب في مسبباتها بمعنى أن المستغيث عندما يطلب من المستغاث به فهو في الحقيقة يطلب من الله ولا يعتقد في المستغاث به التأثير، وإنما هو علامة فيتحقق المطلوب عنده لا به !!

وفي هذا إبطال ما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام من جعل الله للأسباب قوة التأثير في المسببات، فخلق في بعضها من القوى الطبيعية ما يكون مؤثراً في الشيء كما خلق في الأكل ما يكون مؤثراً لسد الجوع، وجعل النبات إنما يكون بالماء وإبطال أيضاً لما يعلم من ضرورة الشرع من إبطال شرك العرب واستغاثتهم بالأصنام مع عدم اعتقادهم استقلاليتها بالتأثير.

فإن قيل: الاستغاثة بغير الله من باب المجاز العقلي بمعنى أن إضافة الاستغاثة إلى المخلوق من باب الاسناد الفعل إلى غير من يقوم به كقول القائل بنى الأمير القصر . فأسندت الاستغاثة إلى المخلوق والمقصود بها الخالق ...

قيل: يلزم منه نفي ما علم بالضرورة من الشرع من كفر مشركي العرب ووقوعهم في الشرك؛ بسبب الاستغاثة بالأصنام ودعائها من دون الله،



ولم يحمل فعلهم على المجاز العقلي وينافي أيضا ما علم بضرورة الحس من وقوع من يستغيث بغير الله من المسلمين في غاية الخضوع والذل لصاحب القبر أو للمستغاث به، وأن إسناد الفعل إليه حقيقي لا مجازي .

ثم إن هناك فرقا بين الحكم على فعل الاستغاثة وبين الحكم على الفاعل، فلا ينظر في الحكم على الفعل إلا إلى حقيقة الفعل فإذا وجد في الفعل طلب من المخلوق مع غاية الخضوع والذل تحقق فيه معنى الاستغاثة وأما في الحكم على الفاعل فينظر إلى مقصوده ومراده .

وهناك شُبّه يوردها القبوريون في جواز الاستغاثة، ومنها: قياس جواز الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم في حياته على الاستغاثة به بعد موته، وقياس جواز الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم يوم القيامة في الشفاعة العظمى على الاستغاثة به بعد موته.

والرد: أن هذا قياس فاسد؛ للفرق بين حياة الدنيا وحياة الآخرة . ولهذا الفرق لم يستغث أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالنبي بعد موته، ولو كان جائزا لاستغاثوا به.

فإن قيل: النبي صلى الله عليه وسلم حيّ في قبره، ولهذا يستغاث به.

قيل: حياته حياة برزخية، وفرق بين الحياة البرزخية والحياة الدنيا.

- طلب الشفاعة من الميت.

ومثاله: أن يأتي إلى ميت في قبره فيقول: "يا فلان اشفع لي عند الله".

وهذا أيضا من باب الشرك؛ لأنه سأل من لا يملك، فالميت لا يملك لنفسه نفعاً وضراً، فضلاً عن غيره، فيكون السائل قد سأل ما لا يقدر عليه فدخل في حد الشرك الأكبر.

وقد تحقق فيه مناط السؤال الشركي.

- الاستعانة بمخلوق فيما لا يقدر عليه.

والمراد بالاستعانة: طلب العوذ، فيلتجئ إلى الشيء حتى يعيذه.

والاستعانة نوع من أنواع الدعاء.

وهنا قاعدة عامة، وهي: "كل دليل فيه أن صرف الدعاء لغير الله شرك يصح أن نحتج به في الاستغاثة والاستعانة"؛ لأن الاستغاثة والاستعانة نوع من أنواع الدعاء.



قاعدة:

"كل وسيلة سماها الشارع شركا فهي شرك أصغر"

معنى القاعدة:

ما أطلق الشارع عليه "شركا" أو ما في معنى الشرك وكان وسيلة للشرك الأكبر فهو شرك أصغر.

فهذه القاعدة تبين لنا حدّ الشرك الأصغر، وقد تقدّم في القواعد التي قبلها حدّ الشرك الأكبر.

والشرك الأصغر لا بد فيه من أمرين:

الأمر الأول: أن يكون وسيلة للشرك الأكبر.

الأمر الثاني: أن يُطلق الشارع عليه شركا أو ما في معناه.

والذي في معنى الشرك: الكفر، أو التنديد الأصغر.

ومن الأمثلة على تخلف أحد هذين الأمرين:

- قتل المؤمن، فقتل المؤمن بغير حق أطلق الشارع عليه أنه كفر، كما قال صلى الله عليه وسلم: (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض) ومع ذلك ليس بشرك أصغر؛ لأنه ليس وسيلة للشرك الأكبر.

- الذبح عند القبور، فالذبح عند القبور وسيلة للشرك الأكبر، لكنه ليس بشرك أصغر؛ لأن الشارع لم يسمّه شركا، وإن كان وسيلة للشرك الأكبر.

فكل شرك أصغر وسيلة للشرك الأكبر، وليس كل وسيلة شركا أصغر.

ومثال ما ينطبق عليه الأمران:

- الحلف بغير الله عز وجل، كأن يقول القائل: والكعبة، وحياتك، ورأس أمك، فمن حلف بغير الله فإنه يكون قد وقع في الشرك الأصغر.

والحلف بغير الله شرك؛ بدليل ما جاء عن سعد بن عبيدة رحمه الله قال: سمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يحلف: لا والكعبة، فقال له ابن عمر: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من حلف بغير الله فقد أشرك» [أخرجه أبو داود في سننه]

فقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم من حلف بغير الله بأنه قد أشرك.

والمراد بالشرك هنا: الأصغر لا الأكبر؛ بدليل ما جاء عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب يحلف بأبيه فقال: ((ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت)) [أخرجه البخاري في صحيحه]

والشاهد: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمره بتجديد إسلامه، ولم يعلمه أن ما ارتكبه كان شركا أكبر، فلو كان شركا أكبر لأرشده، وأمره بتجديد إسلامه، أو أعلمه أنه شرك أكبر، فعلم بذلك أنه شرك أصغر.



والقاعدة: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

وهو أيضا وسيلة للشرك الأكبر؛ وذلك بأن يُعظّم المحلوف كما يُعظّم الله جل وعلا.

فإن قيل: ما سبب كون الشرك الأصغر شركا؟

قيل: لأمرين:

الأول: أن فيه نوع التفات إلى غير الله، وليس فيه التفاتا كاملا لغير الله.

الثاني: أن فيه اتخاذ ندّ مع الله، لكن التنديد هنا لا يصل إلى درجة التنديد الأعظم الذي يقع فيه صاحب الشرك الأكبر، فهو لم يجعل لله ندّا في العبادة، وإنما طلب الدنيا، أو الرفعة.

وللشرك الأصغر أحكام وصور:

من أحكامه:

- لا يخلّد صاحبه في نار جهنم.

- لا يكون صاحبه كافرا كفرا أكبر.

- لا يُحبط جميع الأعمال، وإنما يُحبط العمل الذي أشرك فيه؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: ((قال الله عز جل (من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه))).

- لا يُغفر - على الراجح -؛ لعموم قوله جل وعلا: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ

أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ النساء: ٤٨.

قاعدة:

"كل من تعلّق بسبب غير شرعيّ ولا قدريّ فقد أشرك"

هذه القاعدة تدخل في القاعدة التي قبلها، لكني أفردتها لأهميتها.

ومعنى القاعدة: من اتخذ ما ليس بسبب شرعي ولا قدري في جلب

منفعة أو دفع مضرة مع اعتقاد أنه سبب لا يؤثر بذاته فقد وقع في الشرك الأصغر.

فهنا قيدان:

1- من اتخذ ما ليس بسبب شرعي ولا قدري.

2- اعتقاد أنه سبب لا يؤثر بذاته، وأما إذا اعتقد فيه أنه مؤثر بذاته

فإنه يكون شركا أكبر.

والإنسان لا يجوز له أن يتخذ سببا إلا بأحد طريقين:

الأول: أن يثبت بالشرع أنه سبب، كالدعاء، فقد ثبت بالشرع أنه

سبب لرد القضاء، فمن جعل دعاءه لردّ القضاء، فإنه يكون قد اتخذ سببا

شرعيا، فلا يكون قد وقع في الشرك الأصغر.

الثاني: أن يثبت بالتجربة الظاهرة عند أهل التخصص أنه سبب، فإذا

ثبت عند أهل التخصص أنه يوصل إلى المسبّب؛ فيكون اتخاذه ليس من

باب الشرك الأصغر.

ولا اتخاذ ما ليس بسبب شرعي ولا قدري صور، منها:

- تعليق التمانم والتعلق بها.



والتميمة: ما عُلق من أجل دفع العين.

فكل ما يُعلق من أجل دفع العين فإنه يسمى تميمة، فمن علق تميمة غير القرآن وتعلق قلبه بها فإنه يكون قد وقع في الشرك الأصغر إذا اتخذها على أنها سبب، كما قال صلى الله عليه وسلم: (من تعلق تميمة فقد أشرك).

فتعليق التميمة وتعلق القلب بها سماها الشارع شركا، وهي وسيلة للشرك الأكبر، فيكون قد انطبق عليها حدّ الشرك الأصغر.

- التطير.

وأصله التطير بالسوانح والبوارح.

والسائح عند العرب: ما وّلاه ميامنه -أي: ما طار وذهب إلى اليمين-.

والبارح: ما وّلاه مياسره.

وقد كانت العرب تتطير بالطير، فإن ذهب يميناً أقدموا على عملهم، وإن ذهب يساراً لم يقدموا.

ومعنى الطيرة: التشاؤم بمسموع أو مرئي أو معلوم.

وضابط الطيرة التي تكون شركا: ما أمضاك أو ردّك، أي: ما كان سببا في إمضائك -ذهابك- أو كان سببا في ردّك.

وأما ما يقع في النفس من غير أن يصاحبه إقدام ولا إجمام فيذهبه الله بالتوكل.

والطيرة تكون شركاً أصغر: إذا اعتقد أنها سبب، أما لو اعتقد أنها تؤثر بذاتها فإنه يكون قد وقع في الشرك الأكبر.

- تعلّق القلب بالرقية غير الشرعية على أنها سبب.

فلو أن إنساناً أخذ رقية غير شرعية، ولم تتضمن شركاً، وتعلّق قلبه بها، فإنه يكون قد وقع في الشرك الأصغر إذا اعتقد أنها سبب.



قاعدة:

"كل ما أفضى إلى الشرك على وجه غالب أو خفيّ فهو محرّم"

معنى القاعدة:

كل ما كان ذريعة ووسيلة إلى الشرك، سواء كان ذلك على وجه غالب أو خفي، ولم يُطلق الشارع عليه شركا أو ما في معناه، فإنه يكون محرما.

لكن لو أطلق عليه الشارع شركا أو ما في معناه فإنه يكون من باب الشرك الأصغر.

فهذه القاعدة تخالف قاعدة الشرك الأصغر في أن الشارع لم يطلق

عليها شركا أو ما في معنى الشرك.

ومن الأمثلة على هذه القاعدة:

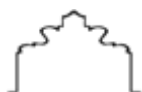
- البناء على القبور، فالبناء على القبور يفضي إلى الشرك، لكنه

ليس بشرك أصغر؛ لأن الشارع لم يسمّه شركا.

- الصلاة عند شروق الشمس، وعند غروب الشمس، فهذه الصلاة

ذريعة إلى عبادة الشيطان، والوقوع في الشرك الأكبر؛ ولهذا نهى النبي

صلى الله عليه وسلم عنها، وهي محرمة.



قواعد الأسماء والصفات

باب الأسماء والصفات هو أعظم الأبواب على الإطلاق؛ لأنه متعلق بذات الله سبحانه وتعالى، وأسمائه وصفاته، ومن المعلوم أن شرف العلم تابع لشرف معلومه وموضوعه، ولا موضوع أعظم وأجل من الله سبحانه وتعالى، وأسمائه وصفاته.

كما أن العبادة متوقفة على معرفة المعبود، وماله من أسماء وصفات، وهذا يدل على عظم باب الأسماء والصفات، وأهميته. وتوحيد الأسماء والصفات، هو: إفراد الله بما يختص به من أسماء وصفات.

ولتوحيد الأسماء والصفات مقاصد، ومن تلك المقاصد:

الأول: أن يتعرف إلى عباده؛ حتى يعبدوه بمقتضى أسمائه وصفاته.

قال تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾) [الأعراف: ١٨٠].

وقال تعالى: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾) [البقرة: ١٨٦].

الثاني: إثبات الكمال لله سبحانه وتنزيهه عن النقص.

قال تعالى: (لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ [النحل: ٦٠].

وقال تعالى: (فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً) [فصلت: ١٥].

الثالث: تحقيق عبوديته.

قال تعالى: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) [البقرة: ٢٥٥].

وقال تعالى: (إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) ﴿٩٨﴾ [طه: ٩٨].

وقال تعالى: (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٥﴾ [غافر: ٦٥].

وقال تعالى: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) ﴿٨﴾ [طه: ٨].

قال تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) ﴿٦٧﴾ [الزمر: ٦٧].

والأسس التي يقوم عليها باب الأسماء والصفات ترجع إلى أمرين:

الأول: الإثبات، إثبات ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم.

الثاني: التنزيه، تنزيه الله عن صفات النقص، ونفي التمثيل عن صفات الله حال الإضافة.

فإثبات أهل السنة لا يقود إلى التمثيل، وتنزيههم لا يقود إلى التعطيل.



وباب الأسماء والصفات يدرس من جانبين مهمين لا ينفك

أحدهما عن الآخر:

الجانب الأول: العلمي، وهو يقوم على أمور:

الأول: معرفة مذهب أهل السنة والجماعة.

الثاني: معرفة أدلة أهل السنة والجماعة على مسائل باب

الأسماء والصفات.

الثالث: معرفة مذاهب المخالفين في باب الأسماء والصفات.

الرابع: معرفة الشبه التي عند المخالفين.

الخامس: معرفة كيفية الرد عليهم.

أما الجانب الآخر الذي لا ينفك عن الجانب الأول ويغفل عنه

كثير من طلبة العلم فهو : **الإيماني، وهو يقوم على أمور:**

الأول: الإيمان بالصفة، واليقين بها.

الثاني: الثمرة التي يثمرها الإيمان بالصفة في القلب.

الثالث: ظهور تلك الثمرة على العمل والسلوك.

مثال ذلك : من الأسماء الواردة في الكتاب والسنة: اسم الله

"السميع" فإذا آمن العبد وأيقن بأن الله سميع، فهل يمكن أن يتكلم بكلمة

تغضب الله عز وجل؟

الجواب : لا؛ لأن الإيمان بالصفة أثمر في قلبه عملا

وسلوكا، وهو: خشية الله والخوف منه.

وقواعد الأسماء والصفات على أربعة أقسام :

1. قواعد متعلقة بباب الاستدلال في باب الأسماء والصفات.
2. قواعد متعلقة بالأسماء.
3. قواعد متعلقة بالصفات.
4. قواعد متعلقة بباب الرد والمناظرة في باب الأسماء والصفات.



أولاً: قواعد الاستدلال في باب الأسماء والصفات

وفيه عشر قواعد :

قاعدة " وَجُوبُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ بِالسَّمْعِ لَا بِالْعَقْلِ "

قاعدة " لَا يَتَجَاوَزُ الْقُرْآنُ وَالْحَدِيثُ فِي بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ "

قاعدة " أَسْمَاءُ اللَّهِ وَصِفَاتُهُ تَثْبُتُ بِخَبَرِ الْآحَادِ "

قاعدة " وَجُوبُ إِثْبَاتِ نُصُوصِ الصِّفَاتِ وَإِجْرَائِهَا عَلَى ظَاهِرِهَا "

قاعدة " ظَاهِرُ نُصُوصِ الصِّفَاتِ مَا يَتَّبَادَرُ إِلَى الْعَقْلِ السَّلِيمِ مِنَ

الْمَعَانِي وَهُوَ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ السِّيَاقِ "

قاعدة : " الْإِجْمَاعُ حُجَّةٌ فِي بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ "

قاعدة " الْفِطْرُ السَّلِيمَةُ مُوَافِقَةٌ لِمَا جَاءَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ مِنْ إِثْبَاتِ أَسْمَاءِ

اللَّهِ وَصِفَاتِهِ "

قاعدة " كُلُّ مَا اتَّصَفَ بِهِ الْمَخْلُوقُ مِنْ صِفَاتِ كَمَالٍ لَا نَقْصَ فِيهَا

فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِهَا، وَكُلُّ مَا يُنَزَّهُ عَنْهُ الْمَخْلُوقُ مِنْ صِفَاتِ نَقْصٍ لَا كَمَالٍ

فِيهَا فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِالنُّنْزِهِ عَنْهَا "

قاعدة " دَلَالَةُ الْأَثْرِ عَلَى الْمُؤَثِّرِ حُجَّةٌ فِي بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ "

قاعدة " الْمُنْقُولُ الصَّحِيحُ لَا يُعَارِضُهُ مَعْقُولٌ صَرِيحٌ "

القاعدة الأولى

((وجوب معرفة الله وأسمائه وصفاته بالسمع لا بالعقل))

معنى القاعدة:

الوجوب هو: ما ترتب عليه ثواب أو عقاب.

والمراد بالسمع: الكتاب والسنة.

وعبر عنهما بالسمع: لأنهما من باب الخبر، والخبر إنما يتلقى بالسمع، بخلاف الحس فإنه قد يتلقى بالسمع، وقد يتلقى بغيره من الحواس.

وهناك تعبيرات أخرى، فيعبر عن الكتاب والسنة بـ "النقل" وبـ "الخبر"، وبـ "الشرع"، وبـ "النصوص"، وبـ "نصوص الوحي"، وبـ "الأدلة السمعية"، وبـ "الأدلة النقلية"، ونحو ذلك.

وترتب الثواب والعقاب على اعتقاد شيء لا يثبت إلا بالكتاب والسنة؛ ذلك أن الله لا يعذب إلا بعد إرسال الرسل، وبعد بلوغ الحجة الرسالية.

وعليه: فمن جهل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى قبل بلوغ الحجة الرسالية إليه فإنه يكون معذورا؛ لأن الوجوب متعلق بالشرع، وليس متعلقا بالعقل.

فالعقل حتى وإن عرف شيئا من صفات الله سبحانه وتعالى فإنه



لا يترتب على هذه المعرفة ثواب ولا عقاب.

بمعنى: لو أن إنسانا أثبت بعقله أن الله متصف بصفة العلو، ثم أنكر ذلك، فهل يعاقب؟

الجواب: إذا لم تبلغه نصوص الكتاب والسنة الدالة على إثبات العلو، فإنه لا يعاقب؛ لأن الوجوب متعلق بالسمع لا بالعقل. فهذه القاعدة متعلقة بما قبل ورود الشرع.

وهاهنا سؤال : لماذا كان الوجوب متعلقا بالسمع لا بالعقل؟

الجواب: أن تفاصيل الأسماء والصفات لا يمكن معرفتها إلا من جهة الشرع؛ لأن الله سبحانه وتعالى غيب، والغيب لا يمكن إدراكه إلا برؤيته، أو برؤية نظيره، أو بالخبر الصادق عنه.

هل رأينا الله سبحانه وتعالى؟

الجواب: لا.

هل له نظير؟

الجواب: لا.

إذا لم يبق إلا الخبر، والخبر لا يكون إلا من جهة الله، أو من جهة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

ثمة سؤال آخر: هل معرفة صفات الله بالعقل ممكنة؟

الجواب: معرفة صفات الله من حيث الإجمال ممكنة عقلا، غير واجبة شرعا، فالعقل يدرك أن الله متصف بصفات الكمال، ومتصف

بصفة العلو، لكن تفاصيل الأسماء والصفات لا يمكن معرفتها إلا بالشرع.

فالعقل لا يدرك مثلاً أن الله مستو على عرشه؛ لأن هذا من تفاصيل باب الأسماء والصفات.

وخالف هذه القاعدة: المعتزلة حيث جعلوا مدار الثواب والعقاب على العقل، وجعلوا الشرع كاشفاً لما علمه العقل، فلا يؤخذ منه الثواب والعقاب.



القاعدة الثانية

((لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات))

هذه من القواعد المهمة التي بنى عليها أهل السنة والجماعة منهجهم في باب الأسماء والصفات.

مضمون هذه القاعدة :

هذه القاعدة قد سيقّت لبيان مأخذ أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات نفياً وإثباتاً.

بمعنى: أن أهل السنة والجماعة يُثبتون ما أثبتته الله لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ من الصفات، ولا ينفون كذلك إلا ما نفاه الله عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ.

فكلامهم في النفي والإثبات واحد، وهو مبني على أن أسماء الله وصفاته توقيفية؛ لأن الله سبحانه وتعالى غيب.

فمن تجاوز الخبر الصادق وقع في الخطأ لا محالة، وهو آثم؛ لأنه مخالف للنصوص الشرعية الناهية عن القول على الله بلا علم.

وتفاصيل باب الأسماء والصفات لا تدرك بالعقل، ولا بالنظر والفكر، فتعين أن يكون السبيل الوحيد في تحصيلها الخبر.

وهاهنا سؤال: تقدم تقرير أن تفاصيل باب الأسماء والصفات لا تدرك بالعقل، فهل العقل يدرك شيئاً من الأسماء والصفات؟

والجواب: أن باب الأسماء والصفات منه ما يدرك بالعقل، ولهذا

الشارع قد احتج على بعض أفراده بالعقل، لكن العقل ليس وحده حجة في هذا الباب.

وإنما يكون الاحتجاج به من باب تعضيد الأدلة وتكثيرها.

فالعقل حتى يكون حجة صحيحة في باب الأسماء والصفات لا بد أن يكون تابعا للنقل، فلا نثبت به إلا ما ثبت ابتداء في الكتاب والسنة.
وهذا مقرر شرعا وعقلا، فمن جعل العمدة على العقل وحده فإنه يكون قد خالف مقتضى الشرع والعقل.

فإن قيل: لماذا لا يكون العقل حجة بنفسه في باب الأسماء والصفات؟

قيل له: جوابه من وجوه:

الوجه الأول: أن باب الأسماء والصفات باب غيبي، وليس له نظير، والعقل لا مدخل له بنفسه في الغيبات؛ لعدم وجود ما يقيس عليه.

الوجه الثاني: الاحتجاج بالعقل مبني على قياس حقائق الغيبات على حقائق ما يشاهده العبد، وهذا عين الباطل الذي وقع فيه أهل الكلام، فإن حقائق المغيبات لا يمكن قياسها على حقائق المشاهدات؛ للتباين بينها.

الوجه الثالث: أن العقل له حد ينتهي إليه.

الوجه الرابع: أن المراد بالعقل عند أهل الكلام هو: الآراء والأقيسة العقلية التي عليها أهل اليونان.



وهنا يرد عليهم سؤال يهدم مذهبهم المبني على هذه الأقيسة، وهو: هل كان الناس - ومنهم الأنبياء - على ضلالة قبل وضع هذه الأقيسة؟!

فإن قالوا: وضعنا أقيسة بها كنا أهدى ممن كان قبلنا؟

قيل لهم: يلزم على قولكم أن الأنبياء وأقوامهم إما أنهم كانوا على ضلالة، أو كانوا أنقص منكم؛ لعدم علمهم بهذه الأقيسة التي استحدثتموها، وهذا يكفي في بطلان الاعتماد على العقل، والأقيسة العقلية، وجعلها حجة بنفسها في باب الأسماء والصفات.

فتبين أن المرجع في باب الأسماء والصفات الأدلة الشرعية.

وها هنا سؤال متعلق بالقاعدة: هل قول الصحابي يثبت به باب

الأسماء والصفات؟

والجواب: إذا كان له حكم الرفع فإنه يثبت به باب الأسماء

والصفات.

ومما يجب التنبيه عليه: أن مدار هذه القاعدة على الاسم

والصفة، يعني: ما يصح أن يكون اسمًا، وما يصح أن يكون صفةً.

أما ما يصح أن يكون خبرا فلا يشترط فيه التوقيف، وإنما

يشترط فيه شرطان:

الشرط الأول: أن لا يكون معناه سيئا .

الشرط الثاني: وجود الحاجة إليه.

ومن وجوه الحاجة في باب الإخبار:

أولاً: إثبات معنى نفاه المتكلمون، كإثبات علو الذات الذي نفاه أهل الكلام بقول: "بذاته" في العلو، ونحو ذلك.

ثانياً: نفي ما أثبه المخالفون، كنفى الحلول الذي أثبته الحلوية بقول: "بائن من خلقه"، ونحو ذلك.

ثالثاً: الترجمة، فإذا احتيج إلى تفهيم الغير إلى استعمال ألفاظ محدثة، فإنه لا بأس بذلك.

رابعاً: الشرح؛ فإذا احتيج في الشرح إلى استعمال ألفاظ لم ترد في الكتاب والسنة استعملت.

ولابد أن يلاحظ في استعمال هذه المصطلحات ألا تكون من الألفاظ المجملة التي تحتل حقا وباطلا.

وهنا سؤال، وهو: ما الفرق بين باب الإخبار وباب الصفات والأفعال من جهة التوقيف وعدمه؟

والجواب: أن باب الإخبار له إطلاق عام، وهو: ما احتمل الصدق والكذب لذاته.

وله إطلاق خاص، وهو: ما ليس بتوقيفي، وهذا الذي يريده أهل العقائد لما يغيرون بين باب الأسماء والصفات وباب الإخبار، ويجعلونه أوسع.

وعليه: فباب الإخبار أعم من جهة من باب الصفات والأفعال،



وأخص من جهة أخرى؛ فباب الإخبار بمعناه الأعم يجتمع مع باب الأفعال والصفات فيما كان توقيفياً، ويفترق عنهما بمعناه الأخص فيما ليس بتوقيفي.

فإذا ذكر باب الإخبار بمعناه الأعم دخل فيه الأفعال والصفات، وإذا ذكر بمعناه الأخص: خرج باب الأفعال والصفات.

وخالف هذه القاعدة: أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة والماتريديّة ومن وافقهم؛ حيث إن مدار الإثبات والنفي عندهم على العقل، فما أثبتّه العقل أثبتوه، وما نفاه العقل نفوه.

وهم بذلك قد أسقطوا حرمة الكتاب والسنة، بل ذهب أئمتهم كالأمدي وغيره أنه لا يجوز الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة على المسائل العقديّة؛ لأن دلالة النصوص عندهم ظنيّة، والمسائل العقديّة قطعيّة يقينيّة، فلا يستدل على القطعي بالظني. (16)

ويفرقون بين الثبوت والدلالة، فنصوص الكتاب والسنة - القرآن والمتواتر - ثبوتها قطعي، أما خبر الأحاد فثبوتها عندهم ظني.

لكن دلالة النصوص - سواء كانت من القرآن أو من المتواتر أو من الأحاد - عندهم كلها ظنيّة.

ليس هناك نص قطعي إلا نصاً واحداً، وهو: النص الذي وافق الأدلة

1 وانظر في ذلك ما كتبه في بيان مذهبهم: "تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب

الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول صلى الله عليه وسلم"

العقلية.

فيلزم على قولهم: أن الله لو تركنا من غير كتاب ولا سنة لكان خيرا لنا، فدلالة نصوص الكتاب والسنة عندهم تفيد التشبيه، وهو: كفر.

فلم يفهموا من قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ الفتح: ١٠ إلا يد المخلوق، وتشبيه الله بخلقه كفر.

إذاً دلالة الكتاب والسنة عندهم كفرية، لماذا كانت كفرية؟ لأنها تفيد التشبيه، والتشبيه كفر.

قال التفزازاني: ((فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق، ...

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى صلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق: ما يكون ظاهراً في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث)) شرح المقاصد (50/4)

فانظر كيف نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، وجعلوا القضايا العقلية مقدمة على نصوص الوحيين!

فبالله عليكم عقيدة أساسها وأصلها ومأخذها هذا المأخذ أتكون



صحيحة؟! أتكون حقا؟!!

الجواب: قطعاً لا.

ثم كيف كانت عقيدة الصحابة الذين اعتمدوا على النص دون العقل؟ هل كانت عقيدتهم صحيحة أم باطلة؟

فالصحابه لم يعتمدوا على العقل، بل سلموا لظاهر نصوص الكتاب والسنة.

إذاً الصحابة على قولهم مشبهة؛ لأنهم أجروا النصوص على ظاهرها، ولم يستخدموا الدلائل العقلية التي استخدمها أهل الكلام.

وهذا لازم باطل يدل على فساد الملزوم.

نعوذ بالله من قولهم الفاسد.

تنبيه:

هل يجب القطع في المسائل العقدية؟

والجواب: أن المسائل العقدية ليست على درجة واحدة، فما

أوجب الله فيها العلم فإنه يجب فيها العلم، كقوله تعالى ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ محمد: ١٩، وما لم يوجب فيها العلم فإنه لا يجب فيها العلم.

مع العلم أن ما أوجب الله فيه العلم مقيد بالاستطاعة، كما قال

تعالى: ﴿ فَأَنْفِقُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَعْتُمْ ﴾ التغابن: ١٦

القاعدة الثالثة

((أسماء الله وصفاته تثبت بخبر الأحاد))

مضمون هذه القاعدة:

أسماء الله وصفاته كما تثبت بالقرآن، والسنة المتواترة فإنها تثبت أيضا بخبر الأحاد، بل لا يعرف التفريق بينها إلا عند أهل الكلام.

فإن قيل: أليست هذه القاعدة مندرجة تحت القاعدة التي قبلها، فلماذا أفردت؟

قيل له: أهل الكلام متفقون على إنكار هذه القاعدة في باب الأسماء والصفات، فأفردت للرد عليهم.

وخبر الأحاد هو: كل ما لم يبلغ مبلغ التواتر.

فإن قيل: ما الحجج على أن باب الأسماء والصفات يثبت بخبر الأحاد؟

قيل له: العقائد تثبت بخبر الأحاد؛ وذلك أن حديث الأحاد لا يخلوا من حالين:

إما أن يكون حقا.

وإما أن يكون باطلا.

وحديث النبي صلى الله عليه وسلم - الذي صح عنه - لا يكون إلا حقا، وإذا كان حقا فإننا نثبت به العقائد والأحكام؛ لأنه حق.

وإن زعموا أنه باطل لزم أن تكون الشريعة كلها باطلة؛ لثبوت كثير



من أحكامها بخبر الأحاد.

فإن فرقوا بين العقائد والأحكام، كان تفريقاً بلا حجة.

كيف والرواة الذين رَووا باب الأحكام هم أنفسهم الرواة الذين رَووا باب الاعتقاد، فإما أن يؤخذ بهم في البابين، أو يتركوا في البابين، وإذا تُركوا في البابين بطلت الشريعة.

وقد أجمع السلف على الاحتجاج بخبر الأحاد، فلم يفرقوا بين باب الاعتقاد وباب الأحكام.

وليس إجماعهم إجماعاً قولياً فحسب، بل هو إجماع قولياً، وفعلياً، وسكوتياً. (17)

ثم إن الأئمة ذكروا أخبار الأحاد المتعلقة بالعتيدة في كتبهم، وحدثوا الناس بها، فإذا كان الواجب ردها كما عليه أهل الكلام، لكان فعل الأئمة عبثاً، بل أوقعوا الناس في اعتقاد الباطل.

وهل يجروا مسلم أن يقول هذا الكلام الفاسد؟!

فأين عقولكم يا أهل الكلام؟! فكلامكم رجع بالطعن في الأئمة كلهم، ومنهم الصحابة، بل نبينا صلى الله عليه وسلم الذي حدث بهذه الأحاديث.

وخالف هذه القاعدة: أهل الكلام كلهم في باب الاعتقاد، وحصل بينهم تناقض في باب الأحكام.

1 وانظر في ذلك رسالتي: "القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفاء رب البرية"

فذهبت المعتزلة إلى أن خبر الأحاد لا يؤخذ به في باب الاعتقاد، ولا في باب الأحكام.

وأما الأشاعرة فقالوا : تثبت به الأحكام، ولا تثبت به العقائد.
والرد عليهم : بهذه القاعدة.

سؤال : ما هي شبهة أهل الكلام في عدم الاحتجاج بخبر الأحاد؟

الجواب: أن باب الاعتقاد عندهم قطعي، وخبر الأحاد: ظني الثبوت، ظني الدلالة، وما كان هذا سبيله فإنه لا يحتج به في باب الاعتقاد.

سؤال آخر : ما الذي دعاهم إلى نفي خبر الأحاد في الاعتقاد ومجيئهم بهذه الشبهة؟

الجواب : أهل الكلام اعتمدوا في إثبات وجود الله على العقل، على دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وهذا الدليل أول من أحدثه الجهمية.

وهذا الأصل الكلي الذي أحدثه الجهمية وتلقاه عنهم من جاء بعدهم من أهل الكلام رأوا أنه معارض لنصوص الكتاب والسنة المليئة بوصف الله عز وجل بالصفات ﴿ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (٢٧) الرحمن: ٢٧ ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ص: ٧٥ وغيرها.

وقاعدتهم: أن المتصف بهذه الصفات لا يكون إلا حادثا، وحدوثه دليل على أنه ليس برب، فإذا أثبتوا الصفات لله انتقض عليهم أصلهم.



فأحدثوا منهج التأويل ونفي الصفات.

هذا الأصل - دليل الأعراض وحدوث الأجسام - أخذه المعتزلة من الجهمية كاملاً والتزموا لوازمه.

أما الأشاعرة فقد اختلفوا في أخذهم بهذا الأصل، فمتقدموا الأشاعرة أخذوا بدليل حدوث الأجسام، فنفوا الصفات الفعلية، وأثبتوا الصفات الذاتية في الجملة.

ومتأخروهم أخذوا هذه الفكرة كاملة، فيما عدا الصفات السبع التي يثبتونها، وهم متناقضون فيما بينهم في ذلك.

إذاً سبب عدم أخذهم بخبر الأحاد؛ أنهم وجدوا أن إثبات الصفات مناقض لأصلهم، فنفوا أخبار الأحاد، وأما ما ثبت بالقرآن أو المتواتر وهو مناقض لأصلهم، فإنهم تأولوا دلالاته؛ لأن دلالاته ظنية عندهم.

ردود على المنكرين لخبر الأحاد :

نقول لهم عندنا جوابان:

الجواب الأول: لو أننا سلمنا جدلاً أن دلالة الأحاد ظنية، فلم لا يُحتج بها في المسائل العقدية؟ أهنالك دليل يمنع؟

الجواب: لا دليل.

ثم نقول للأشاعرة ومن وافقهم الذين فرقوا بين الأحكام والاعتقاد: ما الدليل على هذا التفريق؟

الجواب: لا دليل، ما هو إلا محض تحكم.

ثم يقال لهم: أليست الأحكام متضمنة للاعتقاد؟

الجواب: بلى؛ لأن فيها خيرا عن الله أنه شرع كذا، وهذه عقيدة.

يعني: لما يخبر النبي ﷺ بأن صلاة الظهر أربعاء، هذا من باب الأسماء والصفات؛ لأن فيها خيرا عن الله بأنه شرع صلاة الظهر أربعاء. فإيا أيها الأشعري: الأحكام الشرعية فيها اعتقاد، وأنتم تنفون أن يحتج بخبر الآحاد في العقائد، وتثبتونها في الأحكام، والأحكام متضمنة للعقائد، فيلزم على قولكم إنكار الاحتجاج بخبر الآحاد أيضا في الأحكام، فتبطل الشريعة.

الجواب الثاني: أن النصوص الدالة على إثبات أسماء الله وصفاته تفيد العلم وليست ظنية.

تفيد العلم من وجهين:

الوجه الأول: أن عندنا قاعدة: أن ((ظواهر النصوص إذا تعاضدت على مدلول واحد صارت قطعية))

يعني: إذا كان المدلول واحدا، وجاءت النصوص في إثباته بطرق متنوعة، انقلب من كونه ظنيا إلى كونه قطعيا.

مثلا: أن الله عال بذاته، كيف جاءت النصوص في إثبات العلو؟

جاءت تارة بالإشارة، فأشار بيده إلى السماء.

وجاءت بالنص ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف: ٥٤

وسأل الجارية: أين الله؟



وهكذا، يعني جاءت بعدة طرق، وهذه الطرق ترفع المدلول من كونه ظنيا إلى كونه قطعيًا.

بل ترفعه من كونه خبر آحاد إلى كونه متواترا تواترا معنويا. فإذا صارت نصوص باب الأسماء والصفات قطعية لا ظنية، وصارت أيضا متواترة لا آحادا.

الوجه الثاني : أن المدلول إذا وقع عليه الإجماع، انقلب من كونه ظنيا إلى قطعي.

وإثبات الصفات التي أضافها الله إلى نفسه وقع عليه إجماع السلف. فبطل بهذا حجج أهل الكلام، والحمد لله.

القاعدة الرابعة

((وجوب إثبات نصوص الصفات وإجرائها على ظاهرها))

هذه من أهم قواعد باب الأسماء والصفات، وهي متعلقة بالنصوص الشرعية التي جاء فيها ذكر صفات الله جل وعلا.

مضمون هذه القاعدة:

نصوص الصفات يجب وجوبا شرعيا إجرائها على ظاهرها.
ومعنى ظاهرها: ما يتبادر إلى العقل السليم من المعاني من غير تمثيل.

فوجب حمل نصوص الصفات على عادة العرب في كلامها، وعلى معهودها في خطابها؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين.

ولا يجوز العدول عن ظاهر النص إلى غيره، بل يجب حمل النص على ظاهره، وهذا مجمع عليه بين أئمة السلف، ودلالات الكتاب والسنة عليه.

والنبي صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الأعرابي فيحدثه بآيات الصفات، ويتركه على فهمه، ولم يثبت أنه قال لأعرابي: إياك أن تفهم النص عن ظاهره.

وكفى بهذا حجة، إلا إذا زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم قصر في البيان، أو أنه يريد إضلال الخلق، تنزه الرسول صلى الله عليه وسلم عن لازم مذهبهم الباطل - أعني: أهل الكلام -.



وهاهنا وقفة، وهي: أن الظاهر عند "المتأخرين" حصل فيه إشكال واشتباه، فمعنى كلمة الظاهر عند السلف لا اشتباه فيه وهو بمعنى: ما يتبادر إلى العقل السليم من المعاني من غير تمثيل.

لكن الظاهر عند "المتأخرين" وقع فيه إشكال واشتباه.

ولما كان الظاهر عندهم فيه اشتباه كان لا بد لنا أن نستفصل في معنى الظاهر إذا نطقوا به.

فإن قال المتأخر: تحمل النصوص على ظاهرها، نقول له ماذا تريد؟

إن أردت بالظاهر: ما هو من خصائص المخلوقين؛ حتى يشبه الخالق بالمخلوق فهذا باطل قطعاً؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى: ١١ .

وإن أردت بالظاهر: حمل النص على مقتضاه اللغوي من غير تمثيل، فهذا وقع عليه إجماع السلف.

ومذلك إذا قال المتأخر: يجب نفي الظاهر، فلا بد من الاستفصال.

يعني أن الأشعري قد يقول لك نفي ظاهر النصوص، والمشبه قد يقول لك: على ظاهرها.

فلا بد أن نستفصل منه عن معنى الظاهر عندهم؛ حتى نصح قولهم أو نخطئه.

ثم إن الناس قد انقسموا في هذه القاعدة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول : من أثبت الظاهر.

وهؤلاء طائفتان :

الطائفة الأولى : أئمة السلف، حملوا النص على ظاهره من غير

تمثيل.

وهذا هو الحق الذي لا مرية فيه، وعليه الصحابة ومن اتبعهم

بإحسان.

الطائفة الثانية : المشبهة، حملوا النص على ظاهره، وجعلوا

ظاهره التمثيل.

وتمثيلهم يعود إلى الصفات دون الذات.

فجعلوا يد الله كيد المخلوق، ووجهه كوجه المخلوق.

وقولهم هذا مناقض ومخالف للقرآن، وهو كفر، كما قال الإمام

نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري - : ((ومن شبه الله بخلقه فقد

كفر)).

لماذا كان كفرا؟

لأن فيه تكديبا للخبر، ومناقضة للطلب.

الخبر في قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾

والطلب في قوله ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ﴾ النحل: ٧٤ فهذا نهى،

والمشبه قد خالف النهي.

فالنصوص دلت على امتناع التمثيل من جهتين:



الأولى: أن الله أضاف الصفة إلى نفسه، فاختصت به.

الثانية: النصوص التي نفت التمثيل عن صفات الله، وهي إما خبر، أو طلب، كما تقدم.

ولهذا كفرهم أئمة السلف، وهم مجمعون على تكفير المشبهة.

القسم الثاني: من نفى الظاهر، وهؤلاء هم المعطلة.

حملوا النص على غير ظاهره، وقالوا: الظاهر ليس مراداً.

والتعطيل يعود إلى ثلاثة أمور بالبطلان:

الأول: تعطيل الذات عن صفاتها.

الثاني: تعطيل الصفات عن معانيها.

الثالث: تعطيل النصوص المتعلقة بالصفات عن دلالتها.

ولهم في التعطيل مسلكان :

المسلك الأول: مسلك التأويل، وهو عبارة عن نفي ظاهر النص، مع إثبات معنى جديد للنص، كقولهم: الاستواء: بمعنى الاستيلاء . وهؤلاء يعرفون بأهل التأويل.

المسلك الثاني: مسلك التفويض، وهو نفي الظاهر مع قولهم: الله أعلم بمراده. وهؤلاء أهل التفويض (المفوضة).

والمؤولة والمفوضة شبهتهم واحدة، كلهم فهموا من ظاهر النص: التمثيل، وحتى يفروا من هذا التمثيل وقعوا في التعطيل.

فإن قيل: ما هي المحاذير التي تلزم المؤولة:

قيل له: المؤولة " أهل التأويل " ارتكبوا عدة محاذير:

المحذور الأول : أنهم فهموا من ظاهر نصوص الكتاب والسنة التمثيل، والتمثيل كفر.

إذاً ظاهر النص عندهم دلالاته كفرية، وهل هناك محذور أعظم من هذا المحذور؟!

المحذور الثاني : وقعوا في التعطيل، وتعطيلهم اشتمل على ثلاثة أنواع :

النوع الأول : تعطيل الله عن كماله، فالله لا يتصف إلا بصفات الكمال، وقد أضاف هذه الصفات إلى نفسه، فدل على أن هذه صفات كمال، والله متصف بها.

وهم ماذا فعلوا؟ عطلوا الله عن كماله.

النوع الثاني : أنهم عطلوا نصوص الكتاب والسنة عن معانيها اللغوية.

فمثلاً: نفوا معنى الاستواء الذي هو العلو.

النوع الثالث : أنهم عطلوا النصوص الدالة على نفي التمثيل؛ لأنهم فهموا من النصوص التمثيل، فعطلوا النصوص التي تنفي التمثيل عن الله.

المحذور الثالث : نسبة الله سبحانه وتعالى إلى غير البيان والإرشاد والنصح؛ وذلك أن نصوص الكتاب والسنة عندهم ظاهرها



الكفر، وتضليل الخلق، والله سبحانه لم يبين لنا ذلك، بل ضللنا -على قولهم- حتى طلب منا أن نفهم أمورا على غير ظاهرها.

وكفى بهذا المحذور تضليلا لمذهب المؤولة.

المحذور الرابع: انتهاك حرمة النصوص الشرعية.

فإن قيل: ما هي المحاذير التي تلزم المفوضة:

قيل له: المفوضة "أهل التفويض" ارتكبوا زيادة على ما ارتكبه المؤولة عدة محاذير:

المحذور الأول: أن مذهبهم فيه طعن في الله سبحانه وتعالى، وفي حكمته؛ وذلك أنه أنزل لنا كلاما لم يبين مراده منه.

المحذور الثاني: فيه تجهيل للنبي ﷺ؛ وذلك أنهم يقولون حتى النبي ﷺ لا يعلم المراد.

المحذور الثالث: فيه تجهيل للصحابة الذين أثنى الله عليهم، وامتدح هديهم.

المحذور الرابع: فيه فتح الباب للزنادقة.

كيف فتحوا الباب للزنادقة؟

الجواب: أن المفوضة فوّضوا المعنى، فيأتي الزنادقة ويقولون لهم: نحن نفهم المراد، فوقعوا في تأويل حتى أركان الإسلام.

إذاً فتحوا الباب للزنادقة أن يفسروا الكتاب والسنة بما يريدون.

ومذهب التفويض أشد وأعظم من مذهب أهل التأويل؛ لأنهم وقعوا

في محاذير المؤولة، وزادوا عليهم محاذير عظيمة، وقد تقدم ذكرها.
(18)

القسم الثالث : من توقف وأمسك، بمعنى لا يثبتون الظاهر ولا
ينفونه، بل يتوقفون ويقرؤون نصوص الصفات مجرد قراءة فقط.
ومذهبهم مخالف لما عليه أئمة السلف، مناقض لما دل عليه القرآن
الكريم، والسنة الصحيحة.
وليس هو من الاحتياط في شيء.

1 ومن أراد مزيد بسط في المفوضة فليرجع إلى رسالتي: "براءة أئمة السلف من
التفويض في صفات الله"



القاعدة الخامسة

((ظاهر نصوص الصفات ما يتبادر إلى العقل السليم من المعاني

وهو يختلف بحسب السياق))

هذه القاعدة مكملة للقاعدة التي قبلها، وهي توضح وتبين المراد بالظاهر الذي يجب أن تجرى النصوص على ضوئه.

والظاهر يراد به عدة معاني منها:

ظهور اللفظ من جهة السمع، فيسمعه السامع بسمعه، وهو ما إذا كان اللفظ مسموعا، نطق به ناطق.

ظهور اللفظ من جهة البصر، فيبصر الباصر اللفظ بعينه، وهو ما إذا كان مكتوبا.

ظهور معنى اللفظ للقلب، فيفهم القلب معنى اللفظ.

وظهور معناه للقلب هو الذي تتعلق به القاعدة، ووسيلته السمع أو البصر، فإما أن يكون اللفظ مسموعا أو مكتوبا.

مضمون هذه القاعدة:

الظاهر يعرف تارة من جهة أفراد الكلام، ويعرف تارة أخرى من جهة التركيب.

والمراد بالظاهر من جهة أفراد الكلام: أن يفهم الكلام من جهة أفراده من غير قرينة، ولا نظر في السياق والتركيب.

فهو فهم للنص بمجرد الوضع، بمعنى: دلالة اللفظ بعينه على

المعنى من غير قرينة.

مثال ذلك : قول الله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥

ما معنى ﴿اسْتَوَى﴾ ؟ هذا هو ظاهر النص من جهة أفراد الكلام، أن ينظر إلى إثبات الصفة لله جل على معناها في لغة العرب.

فنقول: استوى بمعنى: علا.

وأما معرفة الظاهر من جهة التركيب: وهو أن يفهم الكلام بحسب السياق، وتعلق الكلام بما قبله وبما بعده.

فإن الكلمة الواحدة قد يكون لها معنى في سياق، ويكون لها معنى آخر في سياق آخر.

كقوله سبحانه : ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ يوسف: ٨٢ وقوله سبحانه : ﴿ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ العنكبوت: ٣١

ما المراد بالقرية في قوله : ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ ؟

الجواب: أهلها.

وما المراد بالقرية في قوله : ﴿ أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ ﴾ ؟

الجواب: الجدران والحيطان.

فاختلف معنى القرية بحسب ما دل عليه السياق.

وعلى هذه القاعدة، فليس هناك نص على غير ظاهره؛ لأن ما



دل عليه السياق هو ظاهر الخطاب، وهو لا ينافي ما دل عليه اللفظ بالوضع.

فالظاهر من جهة السياق لا يعود على الظاهر من جهة اللفظ بالنقض.

لماذا كان ما دل عليه السياق هو الظاهر؟

لأن المقصود هو فهم مراد المتكلم، ومتى ما حصل فهم كلام المتكلم كان هو الظاهر، فالمتكلم إذا كان فصيحاً ناصحاً لا بد أن يبين مراده من كلامه أثناء الكلام، فإذا فهمت مراده كان هذا هو ظاهر الخطاب.

ولنضرب لذلك مثالا: قال تعالى: ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا

هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا﴾ المجادلة: ٧

ما معنى المعية في هذه الآية؟

الجواب: المعية هي: مطلق المقارنة والمصاحبة.

سؤال: تفسير معنى المعية بالعلم، هل هو مذهب السنة؟

الجواب: لا.

فإن قيل: جاء عن جمع من الأئمة كابن عباس، والإمام أحمد وغيرهم أنهم قالوا: في قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا﴾ بعلمه.

الجواب: أن تفسيرهم للمعية بالعلم ليس تفسيرا بالمعنى، وإنما هو

تفسير باللازم.

و**فرق بين التفسير باللازم وبين التفسير بالمعنى.**

فحقيقة المعية معناها: مطلق المصاحبة والمقارنة، ومن لوازم المصاحبة أن يكون معك بعلمه.

لو سأل سائل: ما معنى المعية؟

نقول: معناها: المصاحبة والمقارنة.

ولو سأل فقال: ما مقتضى المعية في قوله ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾

؟

نقول: العلم.

فهناك فرق بين المعنى وبين المقتضى - أو اللازم -.

وأهل الكلام فسروا المعية بالمقتضى وجعلوه هو المعنى، وهذا تأويل.

فمن قال : معنى المعية: العلم، نقول له أنت مؤول.

سؤال : من أين يفهم المقتضى؟

يفهم المقتضى من سياق الآية، ففي آية المعية ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ بدأها الله بالعلم وختمها بالعلم، فدل على أن مقتضى المعية في هذه الآية ((العلم)).

سؤال آخر : هل من فسرها من السلف بالمقتضى يكون قد تأول

النص؟

الجواب: لا؛ لأنه تفسير دل عليه السياق، ومن أنواع الظاهر ما



يعرف من جهة السياق والتركيب.

يعني: أن الغزالي لما قال: الإمام أحمد أول في ثلاث آيات، وذكر منها آية المعية.

نقول له: هذا ليس بتأويل، وإنما هو تفسير باللازم على حسب ما دل عليه سياق الآية، وما دل عليه سياق الآية هو ظاهر الخطاب.

والأنمة فسروا المعية بالمقتضى مع إثباتهم للمعنى الذي هو مطلق المصاحبة، وبهذا فارقوا أهل الكلام الذين يفسرون بالمقتضى مع نفي المعنى.

مثال آخر: ما جاء في قوله سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ القمر: ١٤ فسرها بعض السلف بقوله "بمرأى منا".

هل هذا تأويل منهم للعين؟

الجواب: لا؛ لأنهم يثبتون العين، لكن فسروا الآية بحسب السياق، فالسياق يدل على أن مقتضى العين في هذه الآية: الرؤية.

فتفسيرهم للعين بالرؤية تفسير باللازم، بحسب ما دل عليه سياق الآية.

وهم مع تفسيرهم للصفة باللازم يثبتون الصفة، والمعنى العام لها.

بينما أن متأخري الأشاعرة يفسرون الآية باللازم مع نفي الصفة.

قالوا في آية ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ بمرأى منا، هل يثبتون العين؟ **الجواب:** لا، فسروا الآية باللازم مع نفي الصفة.

وهذا هو الفرق بين أهل السنة ومتأخري الأشاعرة ومن وافقهم في تفسيرهم الصفة باللائم.



قاعدة

(الإجماع حجة في باب الأسماء والصفات)

مضمون هذه القاعدة:

هذه القاعدة فرع عن القاعدة الثانية من قواعد الاستدلال، وهي: "لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات"؛ ذلك أن الإجماع لا بد أن يكون مستندا إلى دليل من الكتاب والسنة، وإلا كان الإجماع قولاً في الدين بلا دليل، وهذا يقتضي إثبات شرع مستأنف بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يجوز.

لماذا أفردت هذه القاعدة؟

لأن الإجماع قد يصلنا في تقرير مسألة، ولا يصلنا الدليل الذي استند عليه الإجماع، أو قد يصلنا الإجماع ويكون سند الدليل الذي وصل إلينا ضعيفاً، ولهذا كان الإجماع حجة بنفسه.

فالإجماع حجة بنفسه في باب الأسماء والصفات نفياً وإثباتاً.

بمعنى: أننا نثبت الأسماء والصفات بالإجماع، وننفي كذلك

بالإجماع، وهذا مضمون هذه القاعدة.

ومعنى الإجماع الذي نقصده في هذا الباب: اتفاق مجتهدي الأمة

قولاً أو فعلاً أو سكوتاً من بعضهم وإقرار الآخرين في عصر على أمر بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

سؤال: كيف عرفنا إجماع السلف في إثبات الظاهر من نصوص

الأسماء والصفات؟

الجواب: عُرف إجماع السلف بثلاثة طرق:

الأول: أنهم نقلوا إلينا نصوص الكتاب والسنة نقل مصدق مؤمن، ولم يؤولوها، وإنما أجروها على ظاهرها، فدل هذا على أنهم مُجمعون على إجراء النصوص على ظاهرها، إذ لو أنهم أولوا لنقل إلينا.

الثاني: أن من الصحابة ومن اتبعهم من أجرى نصوص الصفات على حسب مقتضى لغة العرب، وأثبت حقيقتها، ولم يعرف له مخالف، فدل ذلك على إجماعهم.

قال الصحابي الجليل ابن عمر: ((خلق الله أربعة أشياء بيده: آدم، والعرش، والقلم، وجنات عدن. ثم قال لسائر الخلق: كن فكان)) أخرجه الأجرى في الشريعة (1182/3)

فأثبت اليد لله حقيقة على ما يقتضيه اللسان العربي، وأجراها على ظاهرها ولم يحملها على المجاز فَيُؤَوَّلُها على غير حقيقتها.

وقال الإمام أبو العالية رحمته عند قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَى﴾ [سورة البقرة آية: 29]: ((ارتفع)) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا

وقال الإمام مجاهد رحمته ﴿أَسْتَوَى﴾: ((علا)) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا

وغيرهم كثير، ولا يعرف لهم مخالف.

الثالث: أن الأئمة حكوا إجماع السلف في إثبات الصفات على



مقتضى لغة العرب.

قال الإمام إسحاق بن راهوية: ((الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)) ﴿٥﴾
 طه: ٥، إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى، ويعلم كل شيء في
 أسفل الأرض السابعة)) ذكره الذهبي في العلو (1128/2)

وقال الإمام ابن عبد البر: ((أهل السنة مجمعون على الإقرار
 بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على
 الحقيقة لا على المجاز))

فإن قيل: هل الإجماع تثبت به الصفة ابتداءً لله سبحانه؟

قيل له: نعم، إذا ثبت الإجماع فإننا نثبت به الصفات، وإن لم يصلنا
 مستند الإجماع.

فالإجماع محله في باب الأسماء والصفات إثبات اللفظ والمعنى.

**سؤال آخر: هناك فرق قد خالفوا فنفوا الصفات الثابتة لله، فهل
 هذه المخالفة تقدر في الإجماع؟**

الجواب: لا؛ لأن المخالفة كانت بعد وقوع الإجماع، ومعلوم أن
 القول الحادث بعد الإجماع لا يكون إلا خطأً وباطلاً.

**ثم إن مستند هذه الفرق في خرق الإجماع هو: العقل، وعقل
 فرقة من الفرق لا يقدر في الإجماع.**

وخالف هذه القاعدة: غلاة المتكلمين، فلا يحتجون بالإجماع في
 باب الأسماء والصفات؛ لأن الإجماع عندهم ظني، وباب الأسماء

والصفات قطعي يقيني، فلا يحتج بالظني على القطعي.

ونرد عليهم: بهذه القاعدة.

كذلك كثير من أهل الكلام يحتجون بالإجماع، لكنهم لا يعرفون إلا قولهم، وقول من يخالفهم فقط، ولا يعرفون مذهب السلف في ذلك، فيكون قول السلف خارجاً على ما ادعوه، بل إن المتكلمين إذا اعتقدوا قولاً حكوا عليه الإجماع؛ لأنهم يرونه حقاً .
ويكون الحق على خلاف قولهم.



قاعدة

{الفطر السليمة موافقة لما جاءت به الشريعة من إثبات

أسماء الله وصفاته}

معنى الفطرة: ما جبل الله عليه عباده من الإقرار به، ومعرفته،
والخضوع له.

فالله فطر عباده على أمرين:

الأول: الإقرار به، ومعرفته.

الثاني: محبته والخضوع له.

فليست المعرفة التي فطر عليها العباد معرفة مجردة، وإنما هي
معرفة مستلزمة لعمل القلب.

ونفس الفطرة مقرة بالصانع، ومقتضاها يحصل شيئاً بعد شيء
بشرطين:

الأول: كمال الفطرة.

الثاني: سلامة الفطرة من المعارض.

فالفطرة السليمة تقر بالله سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته، وتبقى
على ذلك إذا سلمت من المعارض، خلافاً لما تدعيه بعض الفرق
المخالفة لأهل السنة والجماعة، فإنها تزعم أن المولود يولد ساذجاً لا
يعرف توحيداً، ولا شركاً.

والله سبحانه قد كذبهم في محكم القرآن فقال سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ

لِلَّذِينَ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴿الروم:

٣٠

وأيضاً كذبهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يمجسانه..))
[أخرجه البخاري]

فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث أن الخلق كلهم مفطورون على الإقرار به، وإنما يحصل التغيير في الفطرة بعوامل خارجية: إما من البيئته، وإما من الأبوين، أو غير ذلك.

قد يقول قائل: أليس الله عز وجل يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ النحل: 78 ؟

نقول له: الإنسان مخلوق على الفطرة، لكنه لا يعلم الإسلام الشرعي، فالإنسان عندما يخرج من بطن أمه لا يعلم ذلك، لكن فطرته تقتضي أنه إذا عرّف بالإسلام فإنه يمثلته مباشرة.

كذلك لا يعرف أول ولادته الله بحيث يكون متعلقاً لذلك، لكن كلما قوي علمه وإرادته حصلت له معرفة الله بحسب قوة العلم والإرادة.

والفطرة دليل من أدلة أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات.

ومعنى هذه القاعدة: أن الفطرة تُدرك صفات الله جل وعلا من حيث الإجمال، ثم تأتي الشريعة فتُكمل ما عرفته الفطرة.



فالفطرة هي إحدى طرق الاستدلال في باب الأسماء والصفات من حيث الجملة.

مثلاً: الإنسان مفطور على علو الله، أي: أن الله متصف بصفة العلو، فتأتي الشريعة وتكمل ما عرفته الفطرة، وهو أن الله مستو على عرشه.

إذاً فالشريعة مكّلة للفطرة، فلا تستغني الفطرة عن الشرع.

ومن الأمور التي ينبغي التنبيه عليها: أن عقيدة أئمة السلف موافقة للفطرة مكّلة بالشريعة، أما الفرق المنحرفة فعقيدتهم مناقضة للفطرة، مخالفة للشريعة.

ومن أمثلة ذلك قولهم: إن الله عز وجل لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت.

سؤال: هل هذه العقيدة موافقة للفطرة؟

الجواب: لا، بل هي مناقضة للفطرة؛ لأن الإنسان مفطور على علو الله سبحانه وتعالى.

وقبل الخوض في ذكر المخالفين من أهل الكلام لهذه القاعدة لابد من التعريف ببعض المصطلحات المهمة، وهي على النحو الآتي:

الممكن: ما يجوز وجوده وعدمه، كالإنسان فيجوز عليه الوجود والعدم، ولهذا وجد بعد أن كان معدوماً.

المعدوم، وهو: ما لا يعقل إلا معدوماً، فهو ضد الموجود.

وهو على قسمين:

معدوم ممكن وهو: الذي يمكن وجوده .

معدوم ممتنع، وهو: الذي لا يمكن وجوده.

والمعدوم إذا أطلق فإنه ينصرف إلى ما يمكن وجوده.

الممتنع: الذي لا يوجد، وهو واجب العدم بذاته.

وهو على قسمين:

الممتنع لذاته، وهو: الذي لا يتصور وجوده في الخارج، ككون

الشيء موجودا معدوما في وقت واحد.

فعدم ذاته واجب، ووجوده ممتنع.

الممتنع لغيره، وهو: ما علم الله أنه لا يكون مع إمكانه في نفسه.

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ﴾ الأنعام: ١٠٧

فهذا يمتنع أن يكون لعدم إرادة الله له، لا لكونه ممتنعا في نفسه.

والممتنع إذا أطلق في باب الأسماء والصفات فإنه ينصرف إلى

الممتنع لذاته.

ومن ذلك:

قولهم: من الممتنع ثبوت ذات قائمة بنفسها لا داخل العالم ولا

خارجه.

-قولهم: من الممتنع ثبوت ذات مطلقة بلا صفات.



المحال وهو: ما يتمتع وجوده في الخارج.

وهو على قسمين: محال لذاته، ومحال لغيره، كما تقدم في الممتنع.

واجب الوجود، وهو: ما كان وجوده بنفسه، فلا يقبل العدم.

وما ذكر من مصطلحات هي باعتبار الوجود وعدم الوجود.

فباعتبار الوجود يدخل فيه واجب الوجود، والممكن.

وباعتبار عدم الوجود يدخل فيه المعدوم، والممتنع.

من المصطلحات المهمة أيضا:

-الضرورة أو العلم الضروري، وهو: ما لا يمكن دفعه، ولا يحتاج

فيه إلى نظر واستدلال.

فسبب كونه ضروريا: أنه لا يمكن للإنسان أن يدفعه عن نفسه.

ومنه: البدهي الأولي وهو: الذي يبتدئ في النفس فتضطر إليه، فلا

يمكن لها أن تدفعه.

وبعبارة أخرى، هي: العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء

بلا واسطة، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين.

-العلم النظري وهو: ما يحتاج فيه إلى نظر واستدلال.

نعود إلى ذكر من خالف القاعدة:

هذه القاعدة خالفها كثير من أهل الكلام: من جهمية ومعتزلة

ومتأخري الأشاعرة ومن وافقهم.

فهم يرون أن معرفة الله لا تحصل إلا من جهة النظر.

والمراد بالنظر عندهم: أن الأجسام لا تخلوا من الأعراض (أي: صفات)، والأعراض لازمة للأجسام، وهي حادثة، تبقى وتزول، وهذا يدل على حدوثها.

وكون الجسم لا ينفك عن العرض، والعرض حادث دل على أن الجسم حادث، والله منزه عن الحدوث.

فرتبوا دليلهم على مقدمة عسرة لا يحتاج إليها وهي؛ **إثبات حدوث الحوادث.**

فإثبات الصانع عندهم لا يكون إلا بإثبات حدوث الأجسام، وأنها مستلزمة للأعراض.

والحادث لا بد له من محدث.

ومعنى الحدوث هو: وجود الشيء بعد العدم.

فزعموا أنهم بهذه الطريقة أثبتوا وجود الله، وهو دليل باطل من وجوه:

الوجه الأول: هذا الدليل لا يحتاج إليه مع إثبات النبوة، فما تضمنته النبوات من إثبات الله أظهر وأسهل، ولم يأت نص واحد بالأمر أو الإرشاد على الاستدلال بدليل الأعراض على وجود الله، وإثبات الصانع.

أفيكون النبي قد قصر في التبليغ!؟

وإذا كان يجب عليه أن يبين الأحكام الشرعية في بيانه لما هو أعظم



وهو المعبود أولى، ومع ذلك لم يأت عنه نص واحد في دليل الأعراض.

وهذا يدل على أنه ليس مسلكا صحيحا في إثبات وجود الله.

الوجه الثاني: تضييع الوقت بمقدمات عسرة في إثبات ما هو متقرر ضرورة وهو: إثبات أن الحوادث حادثة، مما يجعل الدليل معقدا لا يحتاج إليه، هذا إن سلم أن المقدمات صحيحة.

الوجه الثالث: العلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين وأوضح من إثبات أن الحوادث حادثة، ومن استدل على الجلي بالخفي كان قد أبعده الطريق.

مع أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث - مع كونه دليلا صحيحا - أظهر منه العلم بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث، فعلم الإنسان بالجزئيات أقرب من علمه بالكليات؛ لأن العلم بالجزئيات يسبق إلى فطرته من العلم بالكليات، فإذا رأى مثلا نزول مطر علم بفطرته أن إنزاله المحدث لا بد له من محدث معين، من غير أن يستحضر القضية الكلية كل محدث لا بد من محدث، وقد يكون غير عارف بها.

فحتى القضية الكلية الصحيحة - وهي كل محدث لا بد له من محدث - تطويل لا حاجة إليها.

الوجه الرابع: أن استعمال مثل هذه الأقيسة إنما يكون صحيحا إذا كانت المسألة خفية لا تعلم إلا باستعمال القياس، أما في مسألة معلومة ومتقررة بالفطرة، فاستعمال القياس فيها باطل.

الوجه الخامس: هذا الدليل الصحيح وهو - كل محدث لا بد من

محدث - في الحقيقة لا يدل إلا على إثبات واجب الوجود مطلقاً من غير تعيين، فلا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه.

فالأقيسة العقلية في الغيبيات لا تفيد تعيين المعينات، بخلاف النصوص الشرعية.

فهذا المحدث لم يتعين بعد من هذا الدليل، فيأتي الطبائعون ويقولون: هذا المحدث هو: الطبيعة.

ويأتي قوم فرعون فيقولون هذا المحدث هو: فرعون.

ويأتي المجوس فيقولون: هذا المحدث هو: النور، وهكذا...

الوجه السادس: هذا الدليل الذي أوجبه بعض الأشاعرة كالجويني فإن إمامة الأشعري يحرمه كما في رسالته إلى أهل الثغر.

فلا أدري ما هذا التناقض العجيب، تناقض في طريقة إثبات وجود الله!

فهل يتبع الجويني؟ أو يتبع إمامه؟!

وأنبه هنا: أن هذه هي طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله، وهناك طريقة أخرى استعملها الفلاسفة الذين يزعم بأنهم إسلاميون - ويطلق عليهم: المتفلسفة؛ لتأثرهم بالفلاسفة الأصليين - كابن سينا حيث إنه قسم الموجود إلى: واجب وممكن، بخلاف المتكلمين فإنهم قسموا الموجود إلى: حادث ومحدث.

وتقسيم ابن سينا لا يعرف عن فلاسفة اليونان كأرسطو ونحوه؛ لأن



العالم عندهم واجب لا ممكن.

والخلاف بين ابن سينا والمتكلمين في سبب الافتقار، هل هو
الإمكان، أو الحدوث؟

وكلا القولين مبني على أصل فاسد، وهو البحث على دليل حدوث
الحوادث، وهذا لا يحتاج إلى تقرير، فالحوادث بذاتها مفتقرة إلى الله؛ إذ
إن فقرها ذاتي، وقد جعلها الله آيات عليه سبحانه، والآية لا تحتاج إلى
قياس، وإنما تدل على من جعلت آية عليه من غير قياس، ولا استحضار
قضية كلية.

فهذه الآيات متى ما تصورها العقل علم أنها لا توجد إلا بموجد لها،
فلم نحتج بعد ذلك إلى قياس.

ثم رتب المتكلمون على هذه المسألة - معرفة الله نظرية وليست
فطرية - مسألة أول واجب على المكلف؛ فمنهم من قال: أول واجب
معرفة الله، ومنهم من قال: النظر، ومنهم من قال: القصد إلى النظر،
ومنهم من قال: الشك.

وقولهم: إن أول واجب على المكلف معرفة الله، لا يناقض قولهم:
إن أول واجب على المكلف هو النظر؛ لأن النظر وجوبه وجوب
وسائل، ومعرفة الله وجوبها وجوب مقاصد، يعني: المقصد معرفة الله،
والوسيلة إليه النظر.

وأما من قال: أول واجب القصد إلى النظر فلا ينافي ما تقدم؛ وذلك

أن القصد إلى النظر هو من فعل الإنسان، وفعل الإنسان لا بد أن يكون بإرادة وقصد.

سؤال: من قال: أول واجب على المكلف الشك هل ينافي ما تقدم؟

لا؛ لأن النظر لا يقوم إلا بشك قبله، والشك يكون قبل النظر.

وإن تنوعت عبارات المتكلمين في أول واجب إلا أن مضمونها واحد.

وهل اكتفوا بهذا؟

لا، بل رتبوا على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي حكم التقليد في باب الاعتقاد.

واختلفوا فيها على أقوال: منهم من قال: لا يصح إيمان المقلد، بمعنى: من لم يعرف الله بالنظر فليس بمؤمن، والصبي إذا بلغ لا بد أن ينظر في وجود الله عز وجل، وإلا فإنه لا يصح منه أن يكون مسلماً، وإن كان أبواه مسلمين.

ومنهم من قال: إنه مؤمن عاص.

والذي ينقض هذه المسائل كلها أن معرفة الله فطرية وليست نظرية.

ولهذا جميع الأمم تقر بوجود صانع من غير أن يجمعهم عليه جامع، وإن اختلفوا في تعيينه، وتعيينه مبني على إثباته.

وهاهنا سؤال: هل يحتاج إلى النظر الصحيح المبني على الأدلة



العقلية الصحيحة في معرفة الله؟

والجواب: الأصل أنه لا يحتاج إليه؛ لأن كل مولود يولد على الفطرة، لكن إن حصل لبعض الناس ما أفسد فطرته، فلا بأس له ينظر النظر الصحيح؛ لإثبات معرفة الله في قلبه.

فقد نحتاج إلى النظر الصحيح؛ لإيقاظ الفطرة، وتنبئها.

والنظر الصحيح هو:

1- الاستدلال بالآيات الكونية، فهي دليل بعينها على وجود الرب، فوجودها مستلزم لوجود الرب؛ ذلك أن الآية تستلزم عين ما دلت عليه.

ولا نحتاج فيها إلى القياس، وإنما نفس وجودها مستلزم لوجود الله.

فجميع المخلوقات آية للخالق، فهي مستلزمة لذاته المعينة.

2- استعمال قياس الأولى.

تنبيه مهم: ما هو أصل دليل الأعراض عند المتكلمين؟

الجواب: أصله إثبات الجوهر الفرد، فالأجسام عندهم تنتهي إلى الجوهر الفرد - وهو: الذي لا يقبل القسمة -.

وإثبات الجوهر الفرد لا يعرف في النصوص الشرعية، ولا خطر على قلب الصحابة ومن اتبعهم بإحسان.

أفيكونون جهالا ضلالا، لا يعرفون كيف يثبتون وجود خالقهم؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

ثم إن جمعا من المتكلمين قد أبطل الجوهر الفرد كابن كلاب وغيره.

وليس هناك شيء لا يقبل الانقسام، بل عند أهل السنة كل شيء يقبل الانقسام إلى أن يستحيل.

والذي يدل على هذه الاستحالة: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ

خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ

خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا

فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

المؤمنون: ١٢ - ١٤

فالنطفة استحالت في العلقة، والعلقة في المضغة، حتى جعل الله

المضغة عظاما، وهذا دليل ظاهر بين في الاستحالة.



قاعدة

(كل ما اتصف به المخلوق من صفات كمال لا نقص فيها فالخالق

أولى بها،

وكل ما تنزه عنه المخلوق من صفات نقص لا كمال فيها

فالخالق أولى بالتنزه عنها)

بعد ذكر القواعد المتعلقة بالأدلة النقلية ناسب أن أذكر القواعد المتعلقة بالأدلة العقلية.

وهذه القاعدة متفرعة عن القاعدة الثانية وهي: "لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات"

كيف كانت متفرعة عن القاعدة الثانية؟

الجواب: لأن الكمال المشترك في هذه القاعدة لا بد أن يكون قد دل عليه النقل؛ لأن صفات الله توقيفية.

فالدليل العقلي لا بد أن يكون تابعا للدليل النقلية.

هذه القاعدة تعرف بقياس الأولى.

وقياس الأولى: لا بد فيه من طرفين أحدهما أعلى من الآخر يشتركان في معنى، فإذا ثبت في الأدنى كان ثبوته في الأعلى من باب أولى.

ومدار هذه القاعدة على صفات الكمال، يعني: إذا اتصف

المخلوق بصفات الكمال المطلق، فالخالق أولى بها من المخلوق؛ لأن المخلوق لو اتصف بصفات الكمال المطلق ولم يتصف بها الخالق لكان المخلوق أكمل من الخالق.

ولهذا كان الكمال الجائز في حق المخلوق واجبا في حق الله تعالى؛ لأنه لو لم يتصف بصفات الكمال المطلق مع اتصاف المخلوق بها لكان المخلوق أكمل من الخالق.

قد يقول قائل: المخلوق ناقص فكيف يتصف بصفات الكمال المطلق؟ وهل كمال اتصف به المخلوق يتصف به الرب؟

والجواب: مدار هذه القاعدة على الصفة من حيث هي، أي: الكمال الذاتي المطلق للصفة.

فكونها صفات كمال لا باعتبار إضافتها للمخلوق، وإنما كانت صفات كمال باعتبار نفسها.

فهي صفة كمال قبل أن يتصف بها المخلوق.

مثلا: السمع من حيث هو: كمال، من غير إضافته للمخلوق، والبصر من حيث هو: كمال.

سؤال: هل الولد، والأكل، والشرب من حيث هو كمال؟

الجواب: لا، كماله نسبي.

وتوضيح ذلك: أنه لما كان المخلوق محتاجا إلى الولد، والأكل والشرب كان كمالا في حقه، لكن كماله ليس ذاتيا، ولهذا كانت الملائكة



أعظم وأكمل من المخلوق؛ لأنها لا تحتاج إلى ولد، ولا إلى أكل وشرب.
فمدار هذه القاعدة على الكمال الذاتي.

وبالتالي هذه الشبهة ليست واردة على القاعدة أصلاً؛ لأن البحث ليس في كمال المخلوق، وإنما البحث في الكمال الذاتي.

هذا الكمال الذاتي إذا اتصف به المخلوق مع نقصه، فالخالق أحق به.

وهذا الكمال المطلق إذا اتصف به المخلوق ناسب ذاته، فيلحقه من النقص ما لحق المخلوق، مع أن هذا الكمال لا نقص فيه من جهة نفسه.

مثلاً: السمع، مع أنه كمال ذاتي، لكن عندما اتصف به المخلوق لحقه النقص الذي لحق المخلوق، فكان لا يسمع إلا من قريب ولا يسمع من بعيد، وهكذا.

فهذا الكمال الذاتي إذا لحق الناقص تأثر به، وإذا لحق الكامل تأثر به.

فإن قال قائل: كيف يعرف الكمال المطلق؟

الجواب: كل صفة اتصف بها الخالق، فهي من الكمال المطلق.

الشق الثاني من القاعدة: "وكل ما تنزه عنه المخلوق من صفات نقص لا كمال فيها" يعني: لا بد أن يكون النقص من جهة ذات الصفة، فالصفة من حيث هي ناقصة، لا باعتبار إضافتها إلى نوع من الأنواع.

مثلاً: التكبر من حيث هو كمال، وليس نقصاً، ولهذا اتصف به الله عز وجل، لكنه باعتبار إضافته للمخلوق نقص؛ لأن حال المخلوق حقيرة لا يناسبها التكبر، فكان نقصاً في حقه.

فمدار القاعدة على النقص من حيث هو، كالظلم، والموت، وغير ذلك.

قد يقول قائل: أنت قلت: كل ما اتصف به المخلوق من نقص، والمخلوق إذا اتصف بالتجبر والتكبر والتعالى كان نقصاً، والخالق متصف بها، فكيف تقول كل ما تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بالتنزه عنه؟

نقول: بحثنا في النقص المطلق، في النقص من حيث هو، كما قلنا في الكمال من حيث هو.

يعني مدار القاعدة على الكمال الذاتي، والنقص الذاتي.

ومن الأمور التي ينبغي التنبيه عليها: أن قياس الأولى هو المستعمل في حق الله تعالى، ولا يجوز استعمال قياس التمثيل ولا قياس الشمول.

سؤال: لماذا لا يجوز استعمال قياس التمثيل والشمول في حق الله تعالى؟

الجواب: أن قياس التمثيل والشمول لا بد فيهما من استواء الطرفين، أما قياس الأولى فلا يكون فيه استواء الأطراف، وإنما يكون أحدهما أعلى من الآخر، ولهذا كان قياس التمثيل والشمول لا يجوز



استعمالهما في حق الله تعالى.

ثم إن استعمال القياسين في المغيبات لا يحصل به تعيين المعينات، وإنما غاية ما يفيد - لو صح - إثبات موجود مطلق بلا تعيين.

وأقصد بقياس التمثيل، هو: القياس الذي عند الأصوليين، وهو: إلحاق فرع بأصل في حكم لعة جامعة بينهما.

وأما قياس الشمول فهو: استواء أفراده تحت قضية كلية، وهذه القضية تكون مكونة من مقدمتين أو أكثر ونتيجة.

وأهل الكلام استعملوا في حق الله قياس التمثيل وقياس الشمول، مما أداهم بعد ذلك إلى نفي الصفات.

مثال استعمالهم لقياس التمثيل: قالوا: بأننا لو أثبتنا أن الله مستو على عرشه للزم احتياج الله للعرش، كاحتياج المخلوق للشيء المستوي عليه، فقاسوا الله عز وجل بخلقه، فأداهم هذا القياس إلى التعطيل.

ومثال استعمالهم قياس الشمول: قالوا: كل مستو على شيء فهو جسم، والله منزّه عن الجسمية، النتيجة: الله غير مستو على العرش.

كل مستو على عرش، فهو جسم (هذه مقدمة أولى)

والله منزّه عن الجسمية (مقدمة ثانية)

فإنه إذاً غير مستو على العرش (هذه هي النتيجة)

فاستعملوا هذا القياس لإبطال ما وصف الله به نفسه، فقاسوا

صفات الله بصفات خلقه، وغفلوا عن قول الله ﷻ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
 وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الشورى: ١١

فالصفة المضافة إلى الله لا تماثل الصفة المضافة إلى المخلوق، كما
 أن ذاته لا تماثل ذواتهم.

وسياتي مزيد تفصيل فيما سيأتي من قواعد.



قاعدة

(دلالة الأثر على المؤثر حجة في باب الأسماء والصفات)

هذه أيضا من القواعد العقلية، وهذه القاعدة والتي قبلها إنما هي من باب تعضيد الأدلة؛ وذلك أن الحجة في باب الأسماء والصفات هي نصوص الكتاب والسنة، وإنما جيء بالأدلة العقلية من باب تعضيد الأدلة، فهي تابعة للنقل لا متبوعة.

مضمون هذه القاعدة:

الاستدلال بما وهبه وأعطاه الله لمخلوقاته من صفات الكمال على ما يجب له.

فكل ما في المخلوقات من صفات الكمال المطلق، كالقوة، والرحمة، ونحو ذلك فالخالق أحق بها.

والمخلوق إنما استفاد هذا الكمال من الخالق.

فهذه الصفات تجب في حق الله؛ لأن معطي الكمال أحق به.

فالذي جعل المخلوق كاملا أحق بهذا الكمال من خلقه، فلو لم يكن كذلك لكان المخلوق أكمل من الخالق.

فإن الله سبحانه أعطى الرحمة لعباده، والله أحق بالرحمة، لأنه هو الذي أعطاهم لمخلوقاته، ومعطي الكمال أحق به.

ويمتنع أن يكون كماله سبحانه استفاده من مخلوقاته؛ لأنه يلزم أن تكون مخلوقاته أكمل منه.

قد يقول قائل: من جعل غيره ظالما، ألا يكون ظالما؟ ومن جعل غيره كاذبا، ألا يكون كاذبا؟

والجواب: أن مدار هذه القاعدة على صفات الكمال لا على صفات النقص، فالقادر قد يُعجز غيره ولا يسمى عاجزا، والسميع والبصير قد يصم ويعمي غيره ولا يكون متصفا بهذه الصفات.

سؤال: ما الفرق بين هذه القاعدة والتي قبلها؟

قاعدة الكمال المتقدمة من جهة كونها أولى، يعني: إذا اتصف المخلوق بالكمال فالخالق أولى أن يتصف به؛ لأنه أكمل.

أما هذه القاعدة فهي من باب أن من جعل غيره كاملا، فلا بد أن يكون هو كاملا؛ لأن معطي الكمال أحق به.

فالقاعدة الأولى تعليلها: أنه أكمل، فالواجب أحق بالكمال من الممكن.

وهذه القاعدة تعليلها: أنه هو الذي أعطى الكمال لغيره، فمعطي

الكمال أحق به.



قاعدة:

(المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح)

فيما تقدم ذكرنا الأدلة النقلية ثم ذكرنا الأدلة العقلية، فناسب ختاماً لهذا القسم أن نذكر قاعدة نبين فيها عدم التعارض بين العقل والنقل بالقيود التي سيأتي ذكرها.

وهذه القاعدة تهدم مذاهب المتكلمين كلهم من أساسه؛ لأن مذاهبهم قائمة على إثبات التعارض بين العقل والنقل.

وقبل أن نخوض في معنى هذه القاعدة نقف وقفات مختصرة عند ماهية العقل عند أهل السنة والمتكلمين، ومنزلة العقل عند أهل السنة ومخالفهم.

أما ماهية العقل عند أهل السنة، فالعقل مصدر عَقِلَ يَعْقِلُ عقلاً، واسم العقل عند أهل السنة يتناول أربعة معاني:

- 1- العلوم الضرورية، يطلق عليها العقل.
- 2- العلوم المكتسبة، كذلك يطلق عليها العقل.
- 3- العمل بمقتضى هذه العلوم.
- 4- نفس الغريزة، أي: الشيء الذي تعقل به، وتميز.

وعند أهل الكلام كالباقلائي والجويني ومن وافقهم، العقل بمعنى: بعض العلوم الضرورية، وهو: كل علم لا يخلو العاقل منه، كالعلم

باستحالة المستحيلات، وتجويز الجائزات، ، ولا يثبتون الغريزة.

وأخرجوا أيضا العلوم النظرية بزعم أن العقل متقدم عليها.

سؤال: لماذا لا يثبتون الغريزة؟

الجواب: لأنه ليس عندهم شيء في الوجود يؤثر، أو يكون سببا في

غيره.

وهذا مبني على شبهة عند الجهمية والأشاعرة في باب القدر: أنه

ليس هناك سبب مؤثر، وإنما المؤثر الحقيقي هو الله، وبهذا ينفون

الحكمة والتعليل في أفعال الله سبحانه وتعالى، وينكرون الأسباب.

فلو أثبتوا الغريزة التي بها يتفكر، وبها يعقل، يكونون قد أثبتوا سببا

يؤثر في غيره.

فحتى لا يقعوا في هذا، نفوا بأن يكون المراد بالعقل الغريزة، وجعلوا

المراد بالعقل بعض العلوم الضرورية.

وأما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون سببا يؤثر في غيره، وأن

الأسباب مرتبطة بمسبباتها، لكنها داخلة تحت قدرة الله تعالى. (19)

وأما منزلة العقل عند أهل السنة والمخالفين:

فالعقل عند أهل الكلام هو العُمدة، وهو الذي يُحتج به، والشرع

يكون وراء العقل.

1 ومن أراد مزيد بسط فليرجع إلى رسالتي: "قواعد أهل الأثر في الإيمان بالقدر"



فالمعقولات أصول كلية قطعية يقينية يستغنى بها عن الكتاب والسنة، هكذا زعموا.

وخالفهم المتصوفة فإن كثيرا منهم أهملوا العقل، وجعلوا الكشف والذوق حجة، بل يمدحون السكر، وحقيقته: غياب العقل.

ناهيك عن المنامات التي يصدقونها بإطلاق، ومنها: ما يعلم بصريح العقل بطلانه.

أما أهل السنة: فيرون أن العقل شرط في معرفة العلوم، لكنه ليس مستقلا، وإنما يستنير بنور الشرع، فنور الشرع للعقل كنور الشمس للبصر.

نرجع لشرح القاعدة:

مضمون هذه القاعدة:

عدم التعارض بين العقل الصريح وبين النقل الصحيح.

وقد ثبت بالنقل الصحيح والعقل الصريح صفات الكمال لله سبحانه.

قد يقول قائل: ما هو العقل الصريح؟

قيل له: هو ما كانت مقدماته صحيحة.

وعلامته: متابعة ما جاءت به الرسل من عند الله سبحانه وتعالى.

وأما النقل الصحيح فهو: النقل الصحيح الثابت عن رسول الله صلى

الله عليه وسلم.

فيشترط فيه: أن يكون صحيح السند.

فالعقل إذا كان صريحاً، لا يمكن أن يعارض النقل الصحيح، لأن علامة صحة العقل: متابعة النقل، وبالتالي لا يمكن التعارض بينهما.

ولا تتصور إثبات المعارضة بين العقل الصريح والنقل الصحيح إلا على أصول الفلاسفة الذين يجعلون النبوة فيض من العقال الفعال، فالنبي تميز عن غيره بهذا الفيض فصار متبعاً، فإذا أخبرهم بخلاف ما يدل عليه العقل الصريح اعترضوا عليه، وقدموا ما دلت عليه عقولهم.

أما عند المسلمين فالنبوة وحي من عند الله، فما أخبرهم الله به وجب عليهم التسليم له، لا الاعتراض عليه.

ثم مما ينبغي أن يعلم: أن الشريعة تأتي بما تحار فيه العقول، لا بما تحيله العقول، بمعنى: أن الشريعة تأتي بأشياء لا تدركها العقول، فتحتار فيها، ولا تأتي بالأشياء الذي تستحيلها العقول، فما يعلم امتناعه عقلاً أو حساً لا تأتي به الشريعة، أما ما ليس له نظير فهذا تأتي به الشريعة.

فإذا جاءت الشريعة بشيء تحتار فيه العقول يكون واجب العقل فيه التسليم، والانقياد، لا الاعتراض والرد.

واعتماد التعارض بين العقل والنقل يكون مبنياً على ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أن يكون العقل غير صريح.

مثال ذلك، إنكار الصفات، زعمت المعتزلة أنه يلزم من إثبات الصفات تعدد القدماء أي: تعدد الآلهة.

هل هذا مبني على عقل صريح؟



لا؛ لأنه لا يلزم من تعدد الصفات، تعدد الذوات؛ لأن الذات المجردة عن الصفات لا وجود لها في الخارج، فالذات لا بد أن تكون متصفة بالصفات، فتعدد الصفات في الذات الواحدة لا يجعل الذات متعددة، فهل تعدد الصفات في الإنسان - عين، وفم، ووجه - يدل على تعدد ذاته؟! !

المقدمة الثانية: أن يكون النقل غير صحيح، وبالتالي يمكن أن يعارضه العقل الصريح.

المقدمة الثالثة: أن يكون النقل صحيحا لكن وجه الاستدلال خطأ.

هذه القاعدة خالفها: أهل الكلام: من جهمية ومعتزلة ومتأخري الأشاعرة ومن وافقهم، وقننوا قانونا وسموه بالقانون الكلي وهو: أنه إذا تعارض العقل مع النقل فلا يخلوا من أمور عندهم:

الأمر الأول: أن يصدق مقتضى العقل والنقل.

قالوا: وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه إثبات النقيضين.

مثلا: إذا جاء النقل بإثبات الحركة، وجاء العقل بنفي الحركة عن جسم واحد، فهل يمكن أن نثبت الأمرين؟ لا؛ لأن اجتماع النقيضين ممتنع.

الأمر الثاني: أن يكذب مقتضى النقل ومقتضى العقل، وهذا أيضا باطل؛ لأنه يلزم منه رفع النقيضين.

مثلا: يلزم رفع الحركة وعدم رفع الحركة في ذات واحدة، وهذا لا يمكن.

الأمر الثالث: أن يقدم النقل على العقل.

وقالوا (أي: أهل الكلام): وهذا أيضا باطل؛ لأن العقل أصل النقل؛ فإذا قَدِّمَ النقل على العقل بطلت حجة النقل.

فلم يبق إلا الاحتمال الأخير وهو **الأمر الرابع:** تقديم العقل على النقل.

وهذا هو القانون الكلي عند أهل الكلام (أي: إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل)

وسلفهم في هذا: إبليس، فهو أول من قاس قياسا فاسدا، وقدم قياسه على أمر الله فقال: ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ ص: ٧٦

فجاءت العقوبة من عند الله: ﴿ قَالَ فَأَخْرِجْ مِّنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴾ (٧٧) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴿٧٨﴾ ص: ٧٧ - ٧٨

وهذا جزاء من قاس قياسا فاسدا وقدمه على النصوص الشرعية.

وهذا القانون الكلي للمتكلمين باطل من وجوه منها:

الوجه الأول: أنه مبني على إثبات التعارض بين العقل والنقل، وقد تقدم نقض ذلك.

الوجه الثاني: قولهم: بأن العقل أصل النقل.

فنقول لهم لو سلمنا جدلا: أن العقل أصل علمنا بالنقل، - وإلا فالنقل ثابت في نفس الأمر وإن لم نعلمه -، فما مرادكم بالعقل؟



هل كل العلوم هي أصل النقل، أم العلوم التي ثبت بها النقل؟
فإن أردتم العلوم كلها فهذا باطل، لأنكم لم تثبتوا النقل إلا بعلوم
محدودة معينة.

وإن أردتم بالعقل، هذه العلوم المحدودة فلا يصح أن تكون هناك
قاعدة كلية أن العقل أصل النقل.

والعلوم المحدودة التي يقصدونها هي أن الشرع متوقف على إثبات
النبوة، وإثبات النبوة متوقف على إثبات وجود الصانع، فأثبتوا وجود
الصانع بدليل الأعراض، وقد تقدم نقضه.

فهي علوم متعلقة بإثبات الصانع، وإثبات الصانع عند أهل السنة أمر
فطري لا يحتاج إلى إثبات ونظر.

ثم إن القدح في هذه العلوم لا يلزم منه القدح في كل المعقولات.
وما احتجوا به من مقدمات عقلية هي في الحقيقة لا تعين الرب
المعبود، بل غاية ما تفيده - إن صحت - وجود واجب مطلقاً من غير
تعيين، كما تقدم تقرير ذلك.

فإذا كانت هذه العلوم فاسدة ولا توصل إلى المطلوب فكيف يعارض
بها مقتضى الشرع؟!

الوجه الثالث: نقل عليهم هذه القضية فنقول لهم: إذا تعارض العقل
والنقل قدم النقل؛ لأن العقل هو الذي دل على النقل، وصدّقه، فلو طعننا
في النقل لطننا في دلالة العقل، والطنن في دلالة العقل طعن في العقل،

فيلزم من ذلك تقديم الشرع على العقل.

وأيضاً من ضرورة تصديق العقل للنقل: أن يقبل ما جاء به الشرع، وإلا ما صح أن يكون مصدقاً.

وهذا من باب التنزل، وإلا فليس هناك تعارض بين العقل والنقل.

ثم إن العقل الذي يعارض النقل الصحيح ليس بعقل، وإنما هو جهل، فلا يصح أن يكون دليلاً في نفس الأمر.

الوجه الرابع: المعقولات التي أثبتوا بها الصانع في الجملة واحدة، ومع ذلك فالمتكلمون متناقضون فيما بينهم فيما يسمونه "عقليات"، فتزعم كل طائفة منهم أن ما أثبتوه أو نفوه هو مقتضى العقليات، فتجد الأشاعرة يضللون المعتزلة بحجة مخالفتهم مقتضى العقل، والمعتزلة يردون عليهم بمثل ذلك، فأى عقل نقدم؟!!

الوجه الخامس: دعواهم وجوب تقديم العقل مطلقاً باطل؛ لأنه قد يقال: نقدم القطعي فمتى ما كان القطعي هو النقل قدم، ومتى ما كان القطعي هو العقل قدم، فلا نسلم انحصار القسمة فيما ذكره، وهذا يبطل عليهم قانونهم.

وهذا أيضاً من باب التنزل، وإلا فليس هناك تعارض بين العقل والنقل.

وأخيراً: غاية ما ينتهي إليه من قدم العقل على النقل أربعة أوجه:

1- أن يكذب الخبر، وهو مقام التكذيب.



- 2- أن يدعي أن خطاب الخبر خطابا جمهوريا لا حقيقة له، بمعنى أنها مجرد أمور خيالية، وهو مقام التخيل.
- 3- أن يؤول الخبر، وهو مقام التأويل.
- 4- أن يعرض عن فهم الخبر، بمعنى: يفوض، وهو مقام التفويض.
- وهذا غاية ما ينتهي إليه من قدم العقل على النقل.

تنبيه:

بعض الناس قد يفهم مما تقدم أن أهل السنة لا يستدلون بالأدلة العقلية، أو يظن أنه ليس هناك دليل عقلي صحيح. وهذا ظن خاطئ، فالأدلة العقلية الصحيحة حق، ويستدل بها أهل السنة والجماعة، وهي عندهم تابعة للنقل.

لكن أهل السنة إنما ينكرون صحة الأدلة العقلية التي يزعم أنها معارضة للنقل الصحيح، ويبينون أنها ليست أدلة في نفس الأمر، فتنبه لهذا فإنه مهم.

فإن قيل: ما معنى كون الدليل عقليا؟

قيل له: الدليل الذي علم عن طريق العقل.

فكون الدليل وصف بأنه عقلي لا يدل على مدح أو ذم، وإنما ينظر في مقدمات الدليل، فإن كانت صحيحة كان الدليل صحيحا، وإن كانت مقدماته باطلة كان الدليل باطلا.

ومن وجوه بطلان الدليل العقلي: أن يستقل بنفسه في إثبات أمر

غيبى، فهذا لا يكون إلا باطلا؛ لأن الأمور الغيبة لا يمكن للعقل أن يثبتها لعدم وجود نظير لها حتى يقيس الغائب على الشاهد.

فإن قيل: إذا كان ما استدل به أهل الكلام من العقليات ليست بأدلة صحيحة، وإنما هي في الحقيقة جهل، فكيف انطلت على كثير من الناس؟

قيل له: لأن مقدماتها اشتملت على أمور مشتبهة مجملة، تحمل في طبيعتها عدة معاني، فهي ليست باطلا محضا، ولا حقا محضا، وإنما اشتملت على حق وباطل، فراجت على جمع من الناس.

فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المشتبهة المجملة؛ لأن فيها تلبيس الحق بالباطل.

وأختم بأمر يُتعجب منه، وما هو بأول عجائب أهل الكلام:

زعم بعضهم أن العقول واحدة متساوية، وإنما تختلف باعتبار كمية العلوم من جهة كثرتها وقلتها.



ثانياً: قواعد الأسماء الحسنى

وقواعد الأسماء تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : القواعد المتعلقة بإثبات الأسماء الحسنى وحصرها.

القسم الثاني : القواعد المتعلقة بأحكام الأسماء الحسنى.

1- القواعد المتعلقة بإثبات الأسماء الحسنى وحصرها.

القاعدة الأولى

((أسماء الله توقيفية))

وقبل الخوض في بيان هذه القاعدة، يجدر بي أن أذكر تعريف الاسم لغة واصطلاحاً.

الاسم: مشتق من السمو، فالألف في الاسم زائدة ونقصانه الواو، ولهذا إذا صغرت تقول: سُمِّيَ.

والسين والميم والواو أصل يدل على: علو.

تقول: سما بصري أي: علا .

وقيل: الاسم مشتق من السمة وهي: العلامة.

والأقرب: أنه مشتق من السمو؛ وذلك للاتفاق بين الاسم والسمو في الأحرف وترتيبها.

ووجه العلاقة بين الاشتقاق والأسماء الحسنى: أن الإنسان إذا ذكر

اسم الله أظهره وأعلاه، فالاسم يُظهر المسمى ويعليه.

وأما الاسم في حق الله: فهو اللفظ الدال على المسمى، وتضمن

صفة.

نرجع إلى شرح قاعدة: "أسماء الله توقيفية" أي: أننا نتوقف في

إثبات الاسم لله تعالى على الكتاب والسنة؛ فلا يسمى الله إلا بما سمى به

نفسه، أو سماه به رسوله صلى الله عليه وسلم؛ وذلك أن الله غيب، فلا



يعرف ما يستحقه من الأسماء إلا بدلالة الكتاب والسنة.

فهذه القاعدة متعلقة بإثبات اللفظ ونفيه، وليست متعلقة بمعنى الاسم.

وهاهنا أمر ينبغي التنبيه عليه، وهو: أنه لا يلزم من عدم العلم بالاسم: نفيه.

فالاسم الذي لم يأت دليل على إثباته ولا على نفيه: نتوقف فيه ونسكت.

إذاً لا يلزم من عدم العلم بالاسم نفيه.

وهذه القاعدة مدارها على باب الأسماء، أما باب الإخبار فلا يشترط فيه التوقيف، وإنما يشترط فيه الحاجة، وألا يكون معناه سيئاً.

وخالف هذه القاعدة: المعتزلة، فإنهم يقولون: إذا دل العقل على معنى وجب إثبات الاسم منه، فإذا دل العقل على أن الله عالم فوجب تسميته عالماً، وهكذا.

وكذلك خالفها: بعض الأشاعرة، فإن الأشاعرة اختلفوا واضطربوا فيما لم يرد إذن من الشرع في إطلاق الاسم أو نفيه.

فذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى تجويز أن يسمى الله بمقتضى العقل، بشرطين: أحدهما: ألا يمنع الشارع من تسميته بهذا الاسم، والثاني: ألا يكون معناه مستحيلاً.

وأما الجويني ومن وافقه كالأمدي وغيره فقد توقفوا فيما لم

يرد إثباته ولا نفيه من الأسماء، ومنهم من ذهب إلى أنها مسألة اجتهادية فقهية، وأكثر الأشاعرة على أن أسماء الله توقيفية.

ومن عجيب أمرهم أنهم يحتجون بخبر الأحاد في إثبات لفظ الأسماء؛ لأنه لا يشترط فيه القطع عندهم، فهي من باب المسائل الفقهية، والأحكام الشرعية.

قال الجويني: ((ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكانا مثبتين حكما دون السمع.

ثم لا نشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به في الشرع، ولكن ما يقتضي العمل وإن لم يوجب العلم فهو كاف ((الإرشاد (ص143)

فيجعلون اللفظ من باب الحكم الفقهي، وما تضمنه من معنى من باب المسألة العقدية، ففي الأول يستدل فيه بالشرع، وفي الثاني لا يحتج فيه إلا بالعقل.

وهذا نتاج عقولهم الفاسدة، فهو تفريق بلا حجة صحيحة، نسأل

الله العافية.



القاعة الثانية

((أسماء الله غير محصورة))

مضمون هذه القاعدة:

أسماء الله ليست محصورة بعدد معين نعلمه؛ لأن من أسماء الله ما استأثر الله به، وما استأثر الله به لا يمكن لأحد أن يحصره.

فأسماء الله باعتبار إخبار الله بها وعدم الإخبار بها على أقسام:

الأول: أسماء أعلمها بعض خلقه.

الثاني: أسماء أنزلها في كتابه، فعلمها خلقه.

الثالث: أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده.

يجمع هذه الأقسام أن الله هو الذي سمي بها نفسه.

والقول بأن أسماء الله محصورة يلزم منه إحصاء الثناء على الله، والله لا يحصي ثناء عليه أحد من خلقه؛ لعدم الإحاطة بأسمائه وصفاته لفظاً وحقيقة.

أما اللفظ؛ لأن منها ما استأثر الله به، فهذه الأسماء مجهولة لنا لفظاً ومعنى وحقيقة.

وأما الحقيقة وهي: الكيفية والكنه، فكل أسماء الله نجعل حقيقتها وكيفيتها.

قد يقول قائل: أليس النبي ﷺ قال: ((إن لله تسعة وتسعين

اسماً من أحصاها دخل الجنة))؟ فهذا يدل على أنها محصورة.

نقول: الحديث يدل على جزاء الإحصاء، بمعنى: أن من أحصى هذا العدد فإن جزاءه الجنة، وليس فيه الإخبار عن حصر الأسماء.

ونظير هذا أن تقول: إن لي مائة درهم، أعددتها للصدقة، فهل يفهم من هذا أنه ليس لك إلا هذا العدد من المال؟

الجواب: لا، وإنما هو إخبار عن المال الذي أعدتته للصدقة فقط.

وخالف هذه القاعدة: بعض المتكلمين، فإن منهم من قال: بأن أسماء الله محصورة وعددها ألف.

ومنهم من قال: عددها أربعة آلاف.

وذهب ابن حزم إلى أن أسماء الله لا تزيد على تسعة وتسعين اسماً.

وهذه كلها أقوال مخالفة لما تقدم في تقرير القاعدة.

تنبيه:

ابن حزم من متكلمة الظاهرية، كان متضلعا من علم المنطق، وهو أقرب إلى مذهب المعتزلة في صفات الله.

وهو مع أنه يقول بالظاهر في باب الفقه إلا أنه سلك مسلك التأويل في باب الصفات.



2-القواعد المتعلقة بأحكام الأسماء الحسنى.

القاعدة الأولى

((أسماء الله كلها حسنى))

الحسنى: على وزن فعلى، تأنىث الأحسن، ككبرى تأنىث الأكبر.

مضمون هذه القاعدة:

ليس في الأسماء اسم أحسن من أسماء الله سبحانه وتعالى، فأسماء الله لها الحسن التام، والكمال المطلق، فلا يعترها نقص بوجه من الوجوه، وليس لحسنها انتهاء، ولا يمكن لأحد أن يبلغ منتهى حسنها.

فهي أسماء متضمنة لصفات الكمال، فلو لم تكن متضمنة لصفات الكمال لما كانت حسنى؛ لأنها تكون أعلاما محضة، والعلم المحض لا يوصف بالحسن، فضلا أن يكون أحسن الأسماء.

ووجه الحسن في أسماء الله تعالى يظهر بأمور، منها:

الأمر الأول: أنها دلت على أعظم مسمى، وهو: الله سبحانه وتعالى.

الأمر الثاني: أنها دلت على صفات الكمال.

الأمر الثالث: أنه لا يعبر عن تلك المعاني بأحسن من هذه الألفاظ.

الأمر الرابع: كل اسم متضمن لصفة كمال، فإذا قرن به اسم

آخر ازداد كمالا وحسنا فوق ما كان.

الأمر الخامس: أن من حسن بعض الأسماء أنه يحمل معان

متعددة.

والحُسن في أسماء الله سبحانه وتعالى يظهر: تارة باعتبار كل اسم بمفرده، ويظهر تارة أخرى باعتبار إضافة كل اسم إلى اسم آخر.

فالعزیز بمفرده، حسنه ظاهر وواضح، ويظهر حسن آخر فوق هذا الحسن إذا أضفت إليه اسما آخر.

وكون الأسماء متضمنة لمعاني يدل عليه عدة وجوه:

الأول: أن الله وصف أسماءه بأنها حسنى، ولو كانت مجردة عن المعاني لما كانت حسنى.

الثاني: أسماء الرب كلها أسماء مدح وثناء، فلو لم يكن لها معاني لما كانت أسماء مدح.

الثالث: أن الله علل أحكامه وأفعاله بأسمائه، كقوله تعالى: ﴿

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرْبِصُ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾ البقرة: ٢٢٦ - ٢٢٧ فلو لم يكن لها معاني لما صح هذا التعليل.

الرابع: أن الله استدل على توحيدِهِ بأسمائه، كقوله تعالى: ﴿

وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ البقرة: ١٦٣ فلو لم



يكن لها معنى لما صح هذا الاستدلال.

الخامس: لو كانت أسماء الله مجردة عن المعاني لصح وضع اسم الرحيم مكان الجبار، والمتكبر مكان العليم، وهكذا مقرر بطلانه.

وخالف هذه القاعدة: المعتزلة، فإنهم يرون أن أسماء الله أعلام محضة، فالله سميع بلا سمع، وعليم بلا علم. أو هي ألفاظ مترادفة لا تدل على معنى.

وخالفها أيضا: الأشاعرة، فإنهم يقسمون أسماء الله إلى ثلاثة أقسام: ومن تلك الأقسام ما يدل على الذات، فيكون علما محضا، وبهذا يكونون قد وافقوا المعتزلة.

ومثلوا على ذلك: باسم الله، والحق.

فالله عندهم علم على الذات فقط، والحق كذلك.

القاعدة الثانية

((أسماء الله أعلام وأوصاف))

مضمون هذه القاعدة:

أسماء الله لها نوعان من الأدلة: دلالة باعتبار الذات، ودلالة باعتبار الصفات.

فأسماء الله باعتبار دلالتها على الذات: أعلام، وهي كالمترادفة بهذا الاعتبار، فالسميع والبصير والحكيم متفقة في دلالتها على الذات. فالسميع هو الله، والبصير هو الله، والعليم هو الله، والحكيم هو الله.

فأسماء الله باعتبار دلالتها على الذات كالمترادفة؛ لدلالاتها على مسمى واحد، وهو: الله سبحانه وتعالى.

وهي كالمتباينة باعتبار دلالتها على الصفات، فمعنى السميع مغاير لمعنى البصير، ومعنى البصير مغاير لمعنى العليم.

فباعتبار ما دلت عليه من الصفات كالمتباينة.

إذاً هي أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار دلالتها على الصفات.

فاسم الله يتناول نفسه مع الصفة التي تضمنها الاسم، فالسميع مثلاً يتناول نفسه مع صفة السمع، وهكذا.

وهاهنا أمر وهو: أن الوصف بها لا ينافي العلمية في ذات الله



سبحانه وتعالى، فإذا سميت الله بأنه سميع فلا بد أن يكون متصفا بصفة السمع، وإذا سميت الله بأنه بصير فلا بد أن يكون متصفا بصفة البصر، فالأسماء مشتقة من الصفات.

ثم إن الوصف يصح أن يجعل مميزا في حق الله ﷻ، لأنه مختص به سبحانه.

أما في المخلوق فإنه ينافي الوصف العلمية؛ لأن أوصافهم مشتركة، فلو قلت: إنسان متصف بصفة العلم فلا تستطيع أن تميز الناس بالعلم؛ لأن العلم مشترك، وإن كانوا متفاوتين فيما بينهم، بخلاف علم الله فهو مختص به.

ثم إن المخلوق قد يتسمى باسم يتخلف عنه وصفه، فقد يتسمى كريما ويكون بخيلا، ويستثنى من ذلك النبي ﷺ.

هذه المعاني التي تضمنتها أسماء الله ترجع إلى أمور:

الأول: المعاني، كالعليم فهو متضمن للعلم، والعلم معنى.

الثاني: الأفعال، كالخالق فهو متضمن للخلق، والخلق صفة فعلية.

الثالث: تنزيه الله عن النقص والعيب، كالسلام والقدوس فهي أسماء متضمنة لتنزيه الله عن العيوب والنقائص.

ودلالة الأسماء على الصفات: إما أن تكون مطابقة، أو

تضمنا، أو التزاما.

فالمطابقة: دلالة اللفظ على كامل معناه، وسميت مطابقة؛

للتطابق بين معنى اللفظ والفهم الذي استفيد منه.

والتضمن: دلالة اللفظ على بعض معناه، وسميت تضمنا؛

لأن اللفظ معنى آخر غير المعنى الذي فهم منه.

والالتزام: دلالة اللفظ على خارج معناه ويكون لازما له،

وسميت التزاما لأن المعنى لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكنه لا زم له.

مثلا اسم الخالق: إن أردت بالخالق كامل معناه وهو: الاسم

والذات والصفة، كانت مطابقة.

وإن أردت الصفة وحدها، أو الاسم وحده، كان تضمنا.

وإن أردت: العلم والقدرة كان التزاما؛ لأن الخلق لا بد أن يكون بعلم

وقدرة.

وهذه هي دلالة الأسماء على الصفات.

وخالف هذه القاعدة: المعتزلة، بقولهم: إن أسماء الله أعلام

محضة، فلا تكون متباينة باعتبار الصفات، فلا يدل عندهم إلا على

الذات فقط.

كذلك خالفها: الأشاعرة؛ وذلك في الأسماء التي يرجعونها إلى

الذات؛ لأنها عندهم أعلام محضة ليست متضمنة للصفات.

وكلك الأسماء التي تتضمن معاني زعموا أنها مستحيلة في حق

الله، فهذه الأسماء التي ورد بها الشرع لا يثبتون منها إلا الألفاظ، وأما

معانيها فيؤولونها على ما يستقيم على مذهبهم.



تنبيه :

لازم المذهب ليس مذهبا للإنسان، يعني : متصوفة الأشاعرة قالوا: إن الله موجود في كل مكان، يلزم من قولهم: إن الله سبحانه حل في مخلوقاته، فهل لي أن أقول بأن متصوفة الأشاعرة يقولون بأن الله حل في مخلوقاته؟

الجواب: لا يصح؛ لأنه لازم لمذهبهم، ولازم المذهب لا يكون مذهبا إلا إذا التزموه.

إلا في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، فلازم كلامهما لازم لهما؛ لأن لازم الحق لا يكون إلا حقا، وما يلزم من كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا حقا.

القاعدة الثالثة

((كل ما كان مسماه منقسما إلى كمال ونقص لم يدخل

اسمه في الأسماء الحسنى))

هذه القاعدة صيغت لبيان ما يصلح أن يكون اسما لله تعالى، وما لا يصلح أن يكون اسما لله تعالى.

وضابط ذلك: ما يقتضي المدح والثناء بنفسه، وجنسه.

وبهذا الضابط تتميز الأسماء عن الصفات والأفعال، ولهذا كان باب الأسماء أخص بهذا الاعتبار من باب الصفات والأفعال.

ومضمون القاعدة: أن الصفة التي يشتق منها الاسم إذا كان جنسها منقسما إلى مدح وذم لم يدخل اسمها في الأسماء الحسنى؛ لأن أسماء الله ﷻ لا يعترئها نقص بوجه من الوجوه، فهي كاملة من كل وجه.

ولهذا تميز باب الأسماء بالإطلاق فيقال: السميع، البصير، بخلاف باب الصفات، فإنه يأتي مقيدا فيقال: كلام الله، محبة الله.

ومما يوضح هذه القاعدة: أن الله ﷻ لم يسم نفسه بالمتكلم؛ لأن المتكلم مشتق من صفة الكلام، وصفة الكلام جنسها ينقسم إلى كمال ونقص؛ إذ إن المتكلم قد يتكلم بحق وصدق، وقد يتكلم بباطل وكذب، والله لا يتصف إلا بالمحمود، فلما كان جنس الصفة منقسما إلى كمال ونقص لم يدخل اسمها في أسماء الله سبحانه وتعالى.



وكذلك المرید لا يتسمى الله سبحانه بالمرید؛ لأن المرید مشتق من صفة الإرادة، والإرادة جنسها ينقسم إلى مدح وذم، فقد يريد خيرا وقد يريد شرا، ولهذا لم يدخل المرید في أسماء الله سبحانه وتعالى. **ولْيُعْلَم:** أن كل اسم تسمى الله به فاعلم أن صفته جنسها لا ينقسم إلى مدح وذم.

وهذا هو الضابط فيما هو جنسه منقسم، وفيما لا يكون جنسه منقسما.

قد يقول قائل: أليس السمع جنسه منقسما؛ لأن السامع قد يسمع خيرا، وقد يسمع شرا؟

قيل له: لا، هناك فرق بين السمع والكلام، فالكلام نفسه ينقسم إلى مدح وذم، بخلاف السمع، فالسمع نفسه لا ينقسم إلى مدح وذم، وإنما متعلق السمع هو الذي ينقسم، وبحثنا في الصفة نفسها لا في متعلقها.

ويتضح بهذه القاعدة: خطأ من اشتق لله اسما من كل صفة، أو من كل فعل أخبر الله به عن نفسه.

حتى اشتق بعضهم من الصفات التي جاءت على سبيل المقابلة أسماء، فسمى الله بالماكر، والخادع تعالى الله عن ذلك.

وهذا أمر عظيم تقشعر منه الأبدان، والله المستعان.

فإن سأل سائل: لماذا يتصف الله بما جنسه منقسما، ولا يتسمى

بما جنسه منقسما إلى مدح وذم؟

والجواب: أن الاسم يدل على مطلق جنس الصفة، فيشترك فيه المحمود والمذموم، بخلاف الصفة فإنها لا تدل إلا على المحمود إذا أضيفت إلى الكامل.

فمثلاً: لا يتسمى بالمتكلم؛ لأن المتكلم يدل على مطلق الكلام، فيشترك فيه الكلام المحمود والكلام المذموم.

بخلاف الصفة فلا يتصف من الكلام إلا بالمحمود.



القاعدة الرابعة

((لا يدعى الله بالأسماء التي ليس فيها

ما يدل على المدح))

مضمون هذه القاعدة:

لا يدعى الله إلا بالأسماء الحسنى، الذي تقدم ذكر ضابطها.
ففرق بين باب الأسماء وبين باب الإخبار، فما نخبه به عن
الله ﷻ لا يصح لنا أن ندعوه.

فلا نقول: يا موجود اشف مريضى، أو يا شيء، أو يا ذات،
وإنما الدعاء يكون بالأسماء الحسنى فقط.

والناظر في مثل هذه العبارات يجد أنها تعم كل موجود، وكل
ذات، وكل شيء، فلا يصح دعاء الله بها.

ثم إن الداعي في مقام تذلل وخضوع، فالواجب أن يخاطب
من يدعوه بأحسن الأسماء، وأكملها، وأحبها للمدعو، وأسماء الله هي
أحسن الأسماء، وأكملها، وأحبها إلى الله سبحانه.

فيفرق بين باب الإخبار وبين باب المخاطبة والنداء.

ففي باب المخاطبة والنداء لا يصح إلا بالأسماء الحسنى،
وفي باب الإخبار يصح بغير الأسماء الحسنى، بشرطيه كما تقدم.

ونظير هذا في المخلوق: النبي ﷺ، فإن الله فرق بين

مخاطبته وبين الإخبار عنه، فقال: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ

كُدْعَاءَ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴿النور: ٦٣﴾

فإذا أراد العبد أن ينادي النبي ﷺ فلا يناديه باسمه، وإنما يقول يا رسول الله، أو يا نبي الله، لكن في حال الإخبار يصح أن يخبر عن النبي ﷺ باسمه .

فإذا كان هذا في المخلوق ففي الخالق من باب أولى.

ويستثنى من هذه القاعدة من لم يستطع النطق بالاسم إلا بلغته، فهذا يسوغ له؛ للضرورة، فهو لا يعرف الله إلا بهذا الاسم.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن الإنسان يدعو بأسماء الله بما يناسب مطلوبه، فإذا طلب من الله أن يتجاوز عن سيئاته فيناسب أن يدعو الله باسمه العفو والرحيم والغفور، ونحو ذلك.

فلا يكون مطلوبه أن يتجاوز عن سيئاته فيدعوه باسمه الجبار، ونحوه.

وهذا من الفقه في باب الدعاء.



القاعدة الخامسة

((أسماء الله لا تتضمن الشر بوجه من الوجوه))

مضمون هذه القاعدة :

الشر لا يدخل في ذات الله سبحانه، ولا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ لأن الله كامل من كل وجه.

فذاته لا يعترئها نقص بوجه من الوجوه، ولا يدخل فيها شر بوجه من الوجوه.

وكذلك أسماؤه وصفاته وأفعاله، وإنما يدخل الشر في مفعولاته، فالله عَلَيْهِ لا يفعل إلا خيرا، ولا يتسمى إلا بالأسماء الحسنى التي لا يعترئها نقص بوجه من الوجوه.

وهذه القاعدة تؤكد الضابط الذي ذكرناه سابقا، وهو: أن الأسماء الحسنى تقتضي المدح والثناء بنفسها وجنسها، فإذا كان الله لا يتسمى بما جنسه ينقسم إلى كمال ونقص، قطعنا أن أسماء الله لا تتضمن الشر بوجه من الوجوه.

فالشر لا يدخل أسماء الله من عدة وجوه منها:

الأول: أنها أسماء دالة على أكمل مسمى، وبالتالي فلا يدخلها الشر؛ لكمال المسمى بها.

الثاني: أنها حسنى في ذاتها وما تضمنته من معاني، ومقتضى كونها حسنى يمنع دخول الشر فيها.

الثالث: أنها تقتضي المدح بنفسها وجنسها، فلا يدخلها الشر.

الرابع: الشر المحض عيب ونقص، فلا يدخل في الأسماء؛ لكونها

كمالا من كل وجه.



القاعدة السادسة

((وجوب إجراء الأسماء المزدوجة مجرى الاسم الواحد))

مضمون هذه القاعدة:

الأسماء المزدوجة هي: التي لا تطلق على الله بمفردها وإنما تطلق مقرونة بمقابلها.

هذه الأسماء تجرى مجرى الاسم الواحد، ويمتنع فصل بعضها عن بعض.

يعني مثلاً: القابض الباسط، فلا تقول القابض وتسكت، ولا يصح لك أن تقول: يا قابض، أو تقول: يا عبد القابض، وإنما تجرى مجرى الاسم الواحد، فلا بد من اقتران القابض بالباسط؛ لأن كمال الأسماء المزدوجة في اقترانها.

فإن سأل سائل: لم لم تأت في النصوص مفردة؟

والجواب: أن كمالها في اقترانها.

وسبب وجوب إجرائها مجرى الاسم الواحد؛ لأن هذا مقتضى كونها حسنى، فهي إنما كانت حسنى باقترانها، فإذا فصل كل اسم منها عن الآخر امتنعت أن تكون حسنى، وبالتالي خرجت عن أن تكون من أسماء الله سبحانه.

ومدار هذه القاعدة على الاسم الذي فيه نقص، فكمالها في

اقترانه.

القاعدة السابعة

((أسماء الله غير مخلوقة))

مضمون هذه القاعدة:

الله ﷻ لم يزل بأسمائه، فلم يستفد أسماءه من خلقه، بل هو الذي سمي نفسه، ولم يسمه خلقه.

فلم يستفد مثلاً: اسم الخالق من الخلق، وإنما هو متصف بصفة الخلق أزلاً، ومن زعم أن أسماء الله مخلوقة فقد زعم أن الله مخلوق، وهذا كفر بالله جل وعلا.

وأسمائه من كلامه، فإذا كان كلامه غير مخلوق كانت أسمائه كذلك غير مخلوقة.

وإذا كانت أيضاً صفاته أزلية، فتكون أسمائه كذلك أزلية؛ لأن أسماءه مشتقة من صفاته.

ثم إن أسماءه علم على ذاته، وذاته أزلية، فتكون أسمائه كذلك أزلية.

فظهر مما تقدم أن أسماء الله غير مخلوقة من وجوه:

الأول: أنها علم على ذاته، وذاته أزلية غير مخلوقة، فتكون أسمائه كذلك.

الثاني: الله هو الذي سمي نفسه، وتسميته لنفسه كان أزلاً، فتكون أسمائه أزلية غير مخلوقة.



الثالث: أسماؤه مشتقة من صفاته، فإذا كانت صفاته أزلية غير مخلوقة كانت أسماؤه كذلك.

الرابع: أسماء الله من كلامه، وكلامه غير مخلوق، فتكون أسماؤه كذلك غير مخلوقة.

الخامس: أن أسماء الله ليست من تسميات خلقه حتى تكون مخلوقة.

السادس: يلزم على من زعم أن أسماء الله مخلوقة لوازم باطلة منها:

أولاً: أن الله كان مجهولاً لا يُعرف له اسم حتى سماه خلقه.

ثانياً: أن الله محتاج إلى مخلوقاته حتى يسموه.

ثالثاً: أن الله يعجز عن تسمية نفسه حتى خلق خلقه فسموه - تعالى الله عن قولهم -.

وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

هذه القاعدة خالفها: أهل الكلام، فذهبت الجهمية والمعتزلة

إلى أن أسماء الله مخلوقة، وأن الخلق هم الذين سموا الله.

قد يقول قائل: قد نجد في كلام الجهمية والمعتزلة أنهم

يقولون: تكلم الله بها، وسمى نفسه بها، فكيف تقول: إنهم يقولون: إن أسماء الله مخلوقة؟

والجواب: قولهم تكلم بها وسمى نفسه بها أي: خلقها في

غيره، فأضافوا التسمية له من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، كما أنهم أضافوا الكلام إليه من باب إضافة المخلوق إلى خالقه.

فأسماء الله عندهم مخلوقة، كما أن كلامه مخلوق.

وأصل شبهتهم: أن كلام الله مخلوق، وأسماء الله من كلامه، فتكون أسماؤه مخلوقة.

وأما الأشاعرة فإنهم يوافقون أهل السنة في اللفظ، ويخالفونهم في المعنى، فالأشاعرة يقولون: أسماء الله غير مخلوقة، فيكونون بهذا قد وافقوا أهل السنة في اللفظ.

سؤال : ما مراد الأشاعرة بالاسم؟

الأشاعرة يريدون بالاسم عين المسمى، أي: أن الله بذاته ليس مخلوقاً، وهذا المعنى لا يمتاز عنهم فيه الجهمية والمعتزلة، وبهذا يكونون موافقين لهم.

فالأشاعرة يفرقون بين الاسم والتسمية.

فالاسم عندهم ليس مخلوقاً؛ لأنه عين المسمى، والتسمية عندهم مخلوقة، والمراد بالتسمية هو: المراد بالاسم عند أهل السنة وهو: اللفظ الدال على المسمى.

هذه هي التسمية عند الأشاعرة.

وبالنسبة لمسألة الاسم والمسمى.

فالجهمية والمعتزلة يرون أن اسم الله غير الله، وما كان غيره فهو



مخلوق.

وأما الأشاعرة فيرون أن الاسم هو عين المسمى، فـ "اس-م" معناه: عين الشيء ونفسه، وهذا لا يقوله عاقل، ويلزم عليه أن من قال "نار" احترق لسانه؛ لأنه عين المسمى.

ولهذا هم يقولون "نار" هذه تسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو مدلول التسمية.

لكن يلزم على قولهم أمور باطلة منها :

- أن "اس-م" معناه: عين الشيء ونفسه، وهذا مخالف لما يعلمه جميع الناس.

لفظ الاسم الذي تكلم الله به مخلوق.

وقد تقدمت الوجوه في كون أسماء الله ليست مخلوقة.

والحق في مسألة الاسم والمسمى: أن الاسم للمسمى، كما قال

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف: ١٨٠

ثالثاً: قواعد باب الصفات.

وهي اثنتا عشرة قاعدة:

قاعدة "الرَّبُّ مَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ التُّبُوتِيَّةِ الْمُتَضَمِّنَةِ لِكَمَالِهِ
وَمَوْصُوفٌ بِالصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ لِكَمَالِهِ "

قاعدة " طَرِيقَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ الْإِتْبَاتُ
الْمَفْصَلُ وَالنَّفْيُ الْمُجْمَلُ "

قاعدة " صِفَاتُ الْكَمَالِ تَنْبُتُ لِلَّهِ عَلَى وَجْهِ لَا يُمَاتِلُهُ فِيهَا مَخْلُوقٌ "

قاعدة " نَفْيُ مَا نَفَاهُ اللَّهُ عَنِ نَفْسِهِ أَوْ نَفَاهُ عَنْهُ رَسُولُهُ مَعَ اعْتِقَادِ تَبُوتِ
كَمَالِ صِدِّهِ لِلَّهِ "

قاعدة " تَبُوتُ الْكَمَالِ لِلَّهِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ نَقِيضِهِ "

قاعدة " لَمْ يَزَلِ اللَّهُ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ "

قاعدة " الْإِقْرَارُ بِالصِّفَاتِ وَحَمْلُهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ "

قاعدة " الصِّفَاتُ مَعْلُومَةٌ لَنَا بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى مَجْهُولَةٌ لَنَا بِاعْتِبَارِ
الْكَيفِيَّةِ "

قاعدة " وُجُوبُ الْإِيمَانِ بِنُصُوصِ الصِّفَاتِ سِوَاءِ عَرَفْنَا مَعْنَاهَا أَمْ لَمْ
نَعْرِفْ مَعْنَاهَا "

قاعدة " صِفَاتُ اللَّهِ ذَاتِيَّةٌ وَفِعْلِيَّةٌ "

قاعدة " أَفْعَالُ اللَّهِ تَقُومُ بِذَاتِهِ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ "

قاعدة " اللَّهُ مَوْصُوفٌ بِالْفِعْلِ الْلازِمِ وَالْمُنْعَدِيِّ "



القاعدة الأولى

((الله موصوف بالصفات الثبوتية المتضمنة لكماله وموصوف

بالصفات السلبية المستلزمة لكماله))

قبل أن ندخل في مضمون هذه القاعدة، نقف وقفات في مسائل

متعددة متعلقة بالصفات :

المسألة الأولى : تعريف الصفة.

الصفة لغة : ترجع إلى تحلية الشيء.

فالواو والصاد والفاء أصل يدل على تحلية الشيء (أي:

تحليته بالوصف)

الصفة اصطلاحاً : هي معنى أو وصف قائم بالذات.

أو نعرفها بـ: ما قام بالذات.

فيكون التعريفان شاملين للمعنى، كالعلم، ولما ليس بمعنى،

كالوجه، واليد.

فإن سأل سائل: ما الفرق بين الاسم والصفة؟

كان جوابه: الاسم: ما دل على الذات، والصفة: ما قام

بالذات.

مع ملاحظة أن الاسم في حق الله هو ما دل على الذات

وتضمن صفة، كما تقدم في قواعد الأسماء، فأسماء الله أعلام وأوصاف.

ثم إن باب الأسماء تميز بالإطلاق فيقال: السميع، البصير؛ لأنه

يقتضي المدح بنفسه، بخلاف باب الصفات، فإنه يأتي مقيدا فيقال: كلام الله، محبة الله.

فإن قيل: كيف نميز بين الصفة والخبر؟

قيل: الصفة: وصف لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بموصوف، وتكون كمالا، ولها معنى.

سواء كان من الأمور الذاتية أو الفعلية.

ومورد التقسيم: ما قام بالذات، وهذا الذي يقوم بالذات إما أن يكون صفة ذات، أو صفة فعل.

وأما الخبر فيؤخذ من النص الشرعي إما مطابقة فيما يراد به الموجود، والإخبار به عن الذات، كالشيء، وشخص.

أو يؤخذ تضمنا مما أثبت وأضيف إلى الله، كموجود، فكون الرب حيا يتكلم، وله سمع يدل على وجوده.

أو يؤخذ التزاما؛ إذ إن لازم الحق حق.

أو يكون من باب الترجمة واستعمال المرادف لما ثبت.

أو يشتق مما ثبت اسما أو صفة مما لم يرد في النصوص بصيغة الاسم والصفة، كالصانع.

فما يخبر به عن الله لابد أن يكون معناه صحيحا أخذ من دلالات النصوص، على الوجه الذي تقدم.

المسألة الثانية: هل الوصف والصفة بمعنى واحد؟



والجواب: عندنا قاعدة: "المصدر يطلق على الفعل تارة، وعلى المفعول أخرى"، فالصفة والوصف كلاهما مصدر يطلقان: تارة على الكلام الذي يعبر به عن الموصوف، كما قال ذلك الصحابي الذي كان يقرأ في كل ركعة سورة الإخلاص: "لأنها صفة الرحمن" [أخرجه البخاري]

فقد أراد كلامه الذي يعبر به عن الله .

ويطلقان تارة أخرى على المعنى الذي عبر به المتكلم (أي: المعنى أو الوصف القائم بالذات).

فكلا اللفظين يطلقان تارة على هذا، وتارة على هذا.

وخالف في هذا الجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

أما الجهمية والمعتزلة فيطلقان الوصف والصفة على الكلام الذي يعبر به عن الموصوف فقط؛ لأن الصفة عندهم مخلوقة، وكذلك الوصف عندهم مخلوق.

مثلا: عندما تقول: الله متصف بالعلم، فيقول المعتزلة والجهمية: من صفات الله العلم، أو من أوصاف الله العلم، لكن ما مرادهم بالصفة أو الوصف؟

مرادهم: هو الكلام المخلوق الذي يعبر به عن الموصوف.

أما الأشاعرة فيفرقون بين الوصف والصفة، فيقولون: الوصف، المراد به القول -أي: الكلام المخلوق الذي يعبر به عن

الموصوف-.

والصفة هي المعنى القائم بالذات.

المسألة الثالثة : هل تسمى الصفات أعراضاً؟

أهل السنة والجماعة يرون أن لفظ الأعراض لفظ مجمل، لا بد من الاستفصال في المعنى، فإن أرادوا بالأعراض: ما يزول عن المحل، أو ما يعرض للمحل من الآفات، والأمراض، فلا شك أن هذا باطل .

وإن أرادوا بالأعراض: الصفات، فهذا المعنى حق، ويعبر عن المعنى الحق بالألفاظ الشرعية.

وخالف في هذا الجهمية والمعتزلة والكرامية والأشاعرة.

فالجهمية والمعتزلة يسمون صفات الله أعراضاً؛ لأن الصفات عندهم أعراض تقوم بالأجسام، فهي لا تقوم إلا بمحدث ومتحيز، والله منزّه عن ذلك.

وأما الكرامية فإنهم يسمون الصفات أعراضاً، وأنها قائمة بذات الله، كما يقولون: الله جسم لا كالأجسام.

وأما الكلابية والأشاعرة فلا يسمون الصفات أعراضاً - أعني: الصفات التي يثبتونها-، لأن العرض عندهم لا يبقى زمانين، وإنما يعرض ويزول، وصفات الله لازمة له، فلا يسمون الصفات أعراضاً؛ لأنها لازمة لذاته.



والصفات عند الكلايية ومتقدمي الأشاعرة التي لا يسمونها أعراضاً، هي: الصفات الذاتية، فالصفات الذاتية لا تسمى أعراضاً؛ لأن الصفة الذاتية لا تنفك عن الذات، والعرض يبقى ويزول، وأما الصفات الفعلية فهي عندهم مخلوقة، ويصح أن تسمى أعراضاً.

المسألة الرابعة: مسائل الصفات ترجع إلى أمرين:

الأول: الحكم، وهو الخبر بأن الله حي، وعليم، ونحو ذلك.

الثاني: ما قام بالذات.

وأما ما يسمى أحوالاً، وهي: نسبة بين الوجود والعدم، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، كالعالمية، والقادرية، ونحو ذلك.

فأبو هاشم والباقلاني، والجويني - في أول قوليه - يثبتونها.

وأكثر المتكلمين ينفونها.

وأما أهل السنة فيثبتون الصفات، ولا يثبتون أحوالاً.

المسألة الخامسة: الصفات في حق الله من جهة الوجوب والجواز

والامتناع تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: واجبة، وهي صفات الكمال، فدخل فيها: الصفات الذاتية،

ونوع الصفات الفعلية.

الثاني: جائزة، وهي آحاد الصفات الفعلية؛ لتعلقها بالمشيئة.

الثالث: ممتنعة، وهي صفات النقص.

المسألة السادسة: الصفات الثابتة لله من حيث الإطلاق والتقيد على

قسمين:

الأول: صفات كمال مطلقة، كالحياة والعلم، والقدرة، ونحو ذلك.

الثاني: صفات مقيدة، كالمكر، والخداع، والاستهزاء، فهي مقيدة بمن يمكر، ويخدع، ويستهزئ.

المسألة السابعة: هذه مسألة مهمة لها علاقة بدلالة الالتزام، وهي: ما يلزم الصفة من حيث هي يجب إثباته ولا يصح نفيه؛ إذ نفيه نفي للصفة ذاتها.

مثلا: صفة الكلام لله سبحانه وتعالى، من لوازم إثبات صفة الكلام إثبات الحرف والصوت، فلو نفي الحرف والصوت نفي الكلام، فلا يقوم كلام إلا بحرف وصوت، فالحرف والصوت من لوازم الكلام من حيث هو.

مثال آخر: يقول الله سبحانه: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ ﴾ ص: ٧٥ من لوازم إثبات خلق الله لأدم بيديه: إثبات المماسمة والمباشرة، فلو نفيت ارتفعت الصفة في قوله تعالى، ﴿ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ ﴾ فالبراء دالة على المباشرة والمماسمة.

فما يلزم الصفة من حيث هي لا باعتبار إضافتها للخالق أو للمخلوق: يجب إثباته.

أزيد مثالا آخر: السمع؛ فمن لوازم إثبات صفة السمع: إدراك المسموعات، فلو نفي إدراك المسموعات نفيت الصفة.



سؤال : هل نقول: إنه لما كان يلزم من إثبات صفة السمع للمخلوق الأذن أن يثبت هذا في حق الله سبحانه وتعالى؟

الجواب: لا؛ لأنه لا يلزم الصفة من حيث هي، وإنما يلزم باعتبار إضافتها للمخلوق.

نعود إلى مضمون قاعدة: " الله موصوف بالصفات الثبوتية المتضمنة لكماله وموصوف

بالصفات السلبية المستلزمة لكماله " :

مضمون هذه القاعدة :

الصفات تنقسم بحسب ورودها في النصوص الشرعية إلى قسمين: صفات ثبوتية، وصفات سلبية.

والصفات الثبوتية هي: الصفات التي أثبتها الله لنفسه، أو أثبتها له رسوله ﷺ من صفات الكمال.

وهذه الصفات تنوعت طرق إثباتها في القرآن.

ومن ذلك ما يأتي:

- تارة يضيف الله الصفة بصيغة المصدر إلى الاسم الظاهر، كقوله

تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (٢٧) الرحمن: ٢٧

- تارة يضيف الله الصفة بصيغة الفعل إلى الاسم الظاهر، كقوله

تعالى: ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَمَحْنٌ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ دُونُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾ (١٨١) آل

عمران: ١٨١

تارة يضيفها بصيغة المصدر إلى الضمير، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ الأنعام: ٥٢

تارة يضيفها بصيغة الفعل إلى الضمير الظاهر، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ الزمر: ٧

تارة يضيفها بصيغة الفعل إلى الضمير المستتر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ آيَاتِ النَّهَارِ﴾ الأعراف: ٥٤،

تارة يضيفها الله إلى "ذو" بمعنى صاحب، كقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ الكهف: ٥٨

تارة يكتب الصفة على نفسه، كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ الأنعام: ٥٤

تارة يضيف إلى نفسه الجملة الاسمية، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آل عمران: ٢٩

تارة يضيف إلى نفسه الجملة الفعلية، كقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ المجادلة: ١

ونحو ذلك من الإضافات.

والصفات السلبية هي: الصفات التي نفاها الله عن نفسه، أو

نفاها عنه رسوله ﷺ، من صفات النقص والعيب.



وهذه الصفات تنوعت طرق نفيها في القرآن.

ومن ذلك ما يأتي:

تارة ينفيها بـ"لا النافية"، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾

البقرة: ٢٥٥

تارة ينفيها بـ"ما"، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ ق: ٣٨

تارة ينفيها بـ"لم"، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

الإخلاص: ٤

تارة يستبعدها بـ"أنى"، كقوله تعالى: ﴿أَنْزَى يَكُونُ لَهُ، وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ

صَاحِبَةً﴾ الأنعام: ١٠١

تارة ينفيها بما تضمنه الاسم من نفي العيب والنقص، كقوله تعالى:

﴿الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ الحشر: ٢٣، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾

الحديد: ٣، أي: لا أول له، ولا آخر.

وكون الصفات الثبوتية متضمنة لكماله؛ لأنها صفات كمال،

وصفات الكمال هي في نفسها كمال.

وأما كون السلبية مستلزمة لكماله؛ لأن النفي المحمود لا بد

أن يكون مستلزماً للكمال، ولهذا كانت الصفات السلبية في حق الله

مستلزماً للكمال، كما سيأتي تفصيل ذلك.

وقد جمع الله بين الصفات الثبوتية والصفات السلبية في آية واحدة.

ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ ﴿ق: ٣٨﴾

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ ﴿البقرة: ٢٥٥﴾

فأثبت لنفسه صفات الكمال، ونفى عن نفسه صفات النقص.

فإن قال قائل: إثبات الصفات لله يلزم منه احتياجه إليها؟

قيل له: جوابك من وجوه:

الوجه الأول: هذا سؤال من لم يقدر الله حق قدره، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ﴿الزمر: ٦٧﴾

الوجه الثاني: الله سبحانه هو الذي أضاف الصفات إلى نفسه، فليس في إضافتها إليه ما ينافي التعظيم.

الوجه الثالث: ثبوت الصفات لله ليس الباعث عليها الحاجة، فالله قادر على كل شيء، والله إنما كان إليها بصفاته، وهو غني بصفاته، فصفاته ليست خارجة عن مسمى اسمه.

الوجه الرابع: أن يلزم من ذكر هذه المقولة الجائرة بما يثبتته من



الصفات، فإذا كان إثبات اليد يلزم منه الحاجة فيقال للأشعري: وكذلك إثبات الإرادة، ويقال للجهمية والمعتزلة: وكذلك إثبات الوجود.

فما كان جوابا لبعضهم على بعض كان جوابا لنا في أصل شبهتهم.

الوجه الخامس: يلزم على هذا السؤال إثبات واجب الوجود مجردا عن الصفات، وهذا لا حقيقة له خارج الذهن، وهو ممتنع ببدائه العقول، فلا يصح أن يكون ربا ولا إلهًا.

وها هنا سؤال: لماذا لا يوصف الله بالصفات السلبية فقط؟

والجواب: لا يوصف بذلك لأمر :

الأول: أن الصفات السلبية متضمنة للعدم، ولهذا يصح أن يوصف بها المعدوم، فيقال للمعدوم: ليس بميت، وليس ببصير، وهكذا.

الثاني: الصفات السلبية لا تمنع المماثلة؛ لأنها سلب محض.

الثالث: الصفات السلبية لا يلزم منها التباين؛ للاشتراك في السلب.

الرابع: لو كان الله متصفا بالصفات السلبية فقط لكان العدو كفوا له.

ولهذا لا يوصف الله بالصفات السلبية فقط، بل الأصل في وصف الله

بالصفات الثبوتية، والصفات السلبية فرع لها، ومكملة لها.

القاعدة الثانية

((طريقة الكتاب والسنة في أسماء الله وصفاته الإثبات المفصل
والنفي المجمل))

مضمون هذه القاعدة:

نصوص الوحيين تأتي بنفي مجمل للنقائص والعيوب عن الله سبحانه وتعالى، وتأتي بإثبات مفصل لصفات الكمال.

والنفي الذي جاءت به النصوص ليس محصوراً في أن يسبق العيب أو النقص المجمل بحروف النفي أو الاستفهام الذي في معنى النفي، أو الاستبعاد، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

﴿الإخلاص: ٤﴾

وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ ﴿مريم: ٦٥﴾

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿الشورى: ١١﴾

وإنما قد يكون النفي تضمنه اسم، أو اسم مصدر، ونحو ذلك.

-الاسم، في مثل قوله تعالى: ﴿الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ فهو متضمن نفي كل عيب ونقص.

-اسم مصدر، في مثل قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

﴿الصفات: ١٨٠﴾

فقد نزه نفسه عن كل نقص.

كما أن إثبات الحمد والكمال المطلق لله متضمن لنفي مجمل



للنقص.

ومنه: قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة: ٢

هذه هي طريقة الكتاب والسنة، الإثبات المفصل لصفات الكمال، والنفي المجمل لصفات النقص.

وهذا هو الأصل في طريقة الكتاب والسنة، وقد يخرج عن هذا الأصل لسبب وحكمة اقتضت ذلك.

فما خرج عن هذا الأصل في النفي يكون لأسباب منها:

- أن يكون لرفع توهم نقص، كقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ ق: ٣٨

وهذا التوهم هو: أنه قد ارتاح من التعب، فجاءت النصوص بنفيه على سبيل التفصيل.

- أن يكون لرد دعوى ادعائها المكذبون، كقوله تعالى: ﴿مَا

أَتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لُدَّهِبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١١﴾ المؤمنون: ٩١

لما وصفوا الله بأن له ولدا، جاءت النصوص بنفي ذلك عنه.

وهاهنا سؤال: لماذا كانت طريقة القرآن في الإثبات

التفصيل؟

والجواب: لأنه كلما أخبر الله عن نفسه، وتعددت صفاته ظهر

من كمال الموصوف ما لم نكن نعلمه قبل ذلك، ولهذا كانت الصفات

الثبوتية أكثر من الصفات المنفية.

فإنه غيب، ولا مجال لمعرفة صفاته على التفصيل إلا بالخبر، ولهذا جاءت النصوص مفصلة في الإثبات.

والمراد بالإثبات المفصل: تعيين الصفات وتفصيلها وتخصيصها، كما جاءت النصوص بإثبات العلم، واليدين، والوجه، وغير ذلك.

سؤال آخر: لماذا كانت طريقة القرآن في النفي الإجمال؟

والجواب: لأنها الأبلغ في تعظيم الموصوف، والأكمل في التنزيه، فتفصيلها لغير سبب يقتضي السخرية.

ولهذا لو جئت لملك من ملوك الدنيا، فقلت له: أنت لست كأحد الناس، ظهر التعظيم والإجلال له، لكن لو قلت له: أنت لست كناس، وسميت له المهن الحقيرة، لكنك ساخرًا منه، لا مادحًا له.

والمراد بالنفي المجمل: هو نفي النقائص والعيوب على سبيل الإجمال من غير تعيين وتخصيص، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، ونحوها.

هذه القاعدة خالفها المتفلسفة وأهل الكلام، فإن طريقتهم ضد طريقة القرآن من كل وجه. فهم يفصلون في الصفات السلبية، ويجملون في صفات الكمال.

فعاليتهم ذهبوا إلى نفي النقيضين، لا موجود ولا معدوم، ولا



حي ولا ميت.

قالوا: لأننا إذا وصفناه بالإثبات كنا قد شبهناه بالموجودات والمخلوقات، وإذا وصفناه بالسلبيات كنا قد شبهناه بالمعدومات، ففروا من تشبيهه بالموجود والمعدوم ووقعوا في تشبيهه بالمتنع.

ويرد هنا سؤال: أيهما أشد: التشبيه بالمعدوم أو التشبيه بالمتنعات؟

والجواب: لا شك أن التشبيه بالمتنعات أشد وأنقص من التشبيه بالموجودات والمعدومات.

فالممتنع لا يوجد، بخلاف المعدوم فقد يوجد.

ثم قاربتهم طائفة أخرى: فوصفوه بالسلوب والإضافات.

سؤال: ما معنى السلوب والإضافات؟

السلوب: أن تقول ليس بكذا، ليس بميت، ليس بأعمى، وهكذا.

والإضافات: أن تضاف الصفة لله باعتبار مخلوقاته.

يعني أنهم يقولون: بأن الله خالق؛ لأن له مخلوقا، يعني: لما كان له مخلوق صح أن تضاف الصفة إليه، لا أن الخلق قائم بذاته.

كالأبوة، فالأب إنما كان أبا؛ لأن له ابنا، فليست الأبوة صفة قائمة ملازمة للذات.

ووصف الله بالسلوب والإضافات غاية ما يفيد إثبات موجود من غير صفات.

ومما ينبغي أن يعلم: أن غاية ما عند نفاة الصفة هو إثبات وجود مطلق.

وهذه العبارة يراد بها أحد أمرين:

الأول: وجود كلي.

وهم يقررون - إلا من شذ - أن الكليات لا تكون إلا في الذهن، فيلزم أن الله لا وجود له خارج الذهن، وأي تعطيل لله أعظم من هذا؟! فلا يكون ربا، ولا يستحق أن يكون إلها.

الثاني: وجود مجرد عن الصفات، وهذا يمتنع وجوده في الخارج، أن توجد ذات غير متصفة بالصفات.

فهو تعطيل من أعظم أنواع التعطيل، فإلههم الذي يعبدونه ليس هو الإله الذي يعبده المسلمون، ويتوجهون إليه.

ومن عجيب أمرهم: أنهم جعلوا الصفة هي عين الصفة الأخرى، وجعلوا الصفة هي عين الموصوف.

وهذا أمر باطل بالضرورة شرعا ولغة وعقلا وحسا.

أما الشرع؛ فالله قد غاير بين الصفات كما قال تعالى: ﴿ قَالَ لَا تَخَافَا ۗ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ (٤٦) طه: ٤٦

وأما اللغة؛ فإن معاني الصفات متغايرة، فمعنى العلم مغاير لمعنى القدرة، ومعنى القدرة مغاير لمعنى السمع، وهكذا.

وأما العقل؛ فإذا كان الصفة هي عين الصفة الأخرى للزم أن تكون



كل صفة في الموصوف هي عين الصفة الأخرى، وهذا لا يقوله عاقل.
وأما الحس؛ فحقائق الصفات متغايرة، فحقيقة كل صفة ليست هي
حقيقة الصفة الأخرى، وهذا معلوم بالمشاهدة، فإذا كان هذا في المخلوق
ففي الخالق من باب أولى.

وأيضاً قولهم: الصفة هي عين الموصوف، معلوم رده ضرورة،
فالموصوف ليس هو الصفة، فليس العلم هو العالم، فالصفة لا تقوم
بنفسها وإنما تقوم بغيرها، والموصوف هو الذي تقوم به الصفات، وليس
هو عينها.

القاعدة الثالثة

((صفات الكمال تثبت لله على وجه لا يماثله فيها مخلوق))

لما ذكرت في القاعدة الأولى أن الله موصوف بالصفات الثبوتية والسلبية ناسب أن أذكر بعدها الطريقة الصحيحة في الإثبات، ثم الطريقة الصحيحة في النفي.

مضمون هذه القاعدة :

الله موصوف بصفات الكمال التي لا يماثله فيها مخلوق، فيوصف الله ﷻ بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ من غير تمثيل.

وأصل هذه القاعدة: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى: ١١

فإثبات التماثل في الصفات يلزم منه إثبات التماثل في الذوات؛ لأن الصفة تابعة للموصوف.

والصفة لما أضيفت إلى الله اختصت به، وناسبت ذاته.

ونفي التمثيل إنما يكون حال الإضافة، فإثبات الصفات لله تعالى يكون على وجه الاختصاص.

وهذه الجملة المتقدمة ينبغي أن تحفظ برسمها؛ لأنها فيصل بين أهل السنة وبين المعطلة والمشبهة.

فمجرد إضافة الصفة لله يمنع المماثلة.

ونفي المماثلة حال الإضافة لا يمنع من إثبات المشاركة حال



عدم الإضافة.

بل إننا لو قلنا: علم زيد، وعلم عمرو، فدلالة الإضافة تفيد أن علم زيد مغاير لعلم عمرو من كل وجه، لولا القياس، فإن القياس قد دلنا على أن حقيقة علم زيد هو نظير حقيقة علم عمرو، وإنما قد يختلفان في المقدار.

فالقياس هو الذي جعل الحقائق واحدة في الإنسان.

وأما الرب فليس هناك قياس؛ لعدم وجود النظير، ولنفي الرب عن نفسه الكفو والسمي.

نفى أن تكون حقائق صفات الرب هي حقائق صفات المخلوق

من وجوه:

الأول: الإضافة.

الثاني: نفي النظير عنه.

الثالث: نفي القياس، وهو مترتب على نفي النظير.

فخلص مما تقدم: أن الصفات المضافة إلى الله والمضافة إلى

المخلوق لها قدر مشترك، وقدر مميز.

يتضح هذا بأمر مهم، وهو: أن الصفات - التي تطلق على الله

وعلى المخلوق - ينظر إليها بثلاثة اعتبارات.

1. باعتبار المعنى العام.

2. باعتبار إضافتها للخالق.

3. باعتبار إضافتها للمخلوق

فالصفة باعتبار المعنى العام، فيها تشابه واشتراك بين الخالق والمخلوق.

مثلا السمع معناه العام: إدراك المسموعات، يشترك فيه الخالق والمخلوق، فلا نقول هنا من غير تمثيل.

وإنما نفي التمثيل يكون عند إضافتها إلى الله، أي: حال اختصاصها بالله، لا للنظر للصفة من حيث المعنى العام.

وسياتي مزيد بسط في القاعدة المتعلقة بالأسماء المتواطئة.

سؤال : لماذا كان المثل مستحيلا في حق الله ﷻ؟

والجواب: أن المثليين يتماثلان في الجواز والوجوب والامتناع، فيجوز لأحدهما ما يجوز للآخر، ويجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويمتنع لأحدهما ما يمتنع على الآخر.

فإذا كان لله مثل، فإنه يجب عليه الوجود، ولا يلحقه الفناء والعدم، فيلزم من هذا أن يكون المخلوق واجب الوجود مع كونه مسبوقا بعدم.

وهل يجتمع هذان في ذات واحدة؟!!

من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها: أن نفي المثل متضمن إثبات جميع صفات الكمال على وجه الإجمال؛ لأن نفي المثل لا يكون إلا بعد إثبات صفات الكمال، فلا ينفي المثل إلا عن اتصف بصفات



الكمال.

فمن ليس له صفات لا يقال: لا مثل له، فالمعدوم لا يقال:
بأنه لا مثله له؟

ومن هنا يتضح: أن نفي المثل عند المعطلة لا حقيقة له؛ لأنه
مبني على تعطيل الصفات.

وخالف هذه القاعدة: المعطلة والمشبّهة.

فالمعطلة والمشبّهة كلاهما أهل التمثيل.

أما المشبّهة فتمثيلهم ظاهر؛ لأنهم قالوا: يد الله كيد المخلوق.

وأما المعطلة فإنهم لم يعطلوا إلا بعد أن مثلوا، فإنهم ظنوا أن
ظاهر نصوص الصفات التمثيل، فلم يفهموا من قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ
وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن: ٢٧ إلا وجه المخلوق، ففروا من
ذلك إلى التعطيل.

فالمعطلة تعطيلهم محفوف بتمثيلين:

1. تمثيل قبل التعطيل.

2. تمثيل بعد التعطيل.

فالمعطلة ما عطلوا إلا بعد ما مثلوا، يعني: مثلوا أولاً، ثم عطلوا
ثانياً، ثم مثلوا ثالثاً، لأنهم لما عطلوا الله عن صفاته شبهوه بالمعدومات،
وهذا هو تمثيلهم بعد التعطيل.

فهم ينفون التشبيه ومع ذلك يقولون به لزوماً.

والتشبيه عند المعطلة يريدون به:

1-خفي التمثيل.

2-خفي التشابه من بعض الوجوه.

فيريدون به الأمرين معا.

فاشتمل مرادهم على حق وباطل، أما الحق ففي نفي التمثيل، وأما الباطل ففي نفي التشابه من بعض الوجوه.

ونفي هذا التشابه من بعض الوجوه يلزم منه أن يكون معدوما.

المسألة الأخيرة المتعلقة بهذه القاعدة : هل الأولى نفي

التشبيه أو التمثيل؟ بمعنى: هل نقول من غير تمثيل أو أن نقول من غير تشبيه؟

والجواب: الأولى أن نقول من غير تمثيل؛ لأن هذا هو تعبير

القرآن، والحفاظ على تعبير القرآن أولى؛ لأنه لا يدخله نقص ولا عيب،

والله عَلَّمَ يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى: ١١

ثم إن الناس قد تنازعا في مسألة الشبه والمثل هل هما بمعنى

واحد أو لا؟

فذهب طائفة من النظار إلى أن التشبيه والمثل بمعنى واحد.

وذهب أكثر الناس إلى أن هناك فرقا بين الشبه والمثل لغة

وعقلا وشرعا.

أما في العقل: فإن العقل يرى أن الألوان متشابهة لكن هل هي



متمائلة؟

الجواب: لا، فالعقل يدرك تشابه الألوان مع نفيه للتمائل بينها، فالبياض ليس كالسواد، لكن اشتركا في اللون.

وأما في اللغة والشرع: ففرق بين قولنا هذا شبه لهذا وبين قولنا هذا مثل لهذا، فالشبه إنما يكون في بعض الوجوه، وأما المثل فيكون في الوجوه كلها.

والله عَلَيْهِ يقول ﴿ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا ﴾ البقرة: ٢٥ فهل نعيم الجنة مشابه لنعيم الدنيا؟

الجواب: هناك تشابه في الاسم مع اختلاف في الحقيقة، فهو يشبه نعيم الدنيا لكن لا يماثله.

فاذاً هناك فرق بين التشبيه والتمثيل، والأولى أن نعبر بما عبر به القرآن، فنقول من غير تمثيل؛ لأنه هو الذي عبر به القرآن، هذا من وجه.

ومن وجه آخر: أن نفي التشبيه فيه مزلق وقع فيه أهل الكلام وهو: أنهم لا يثبتون الاشتراك في المعنى العام للصفة بين الخالق والمخلوق، فنفي التشبيه قد يفهم منه نفي القدر المشترك، وهذا باطل.

وسياتي تفصيل ذلك بإذن الله في قاعدة "الأسماء المتواطئة".

القاعدة الرابعة

((نفي ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه

وسلم

مع اعتقاد ثبوت كمال ضده لله سبحانه وتعالى))

هذه القاعدة تبين وتوضح الطريقة الصحيحة في النفي،
فالطريقة الصحيحة في النفي أن يكون مع إثبات كمال ضد المنفي.

مضمون هذه القاعدة:

كل صفة نفاها الله سبحانه وتعالى عن نفسه فهي متضمنة لأمر،
ومستلزمة لأمر آخر:

متضمنة لـ: انتفاء تلك الصفة التي نفاها الله سبحانه عن نفسه.

مستلزمة لـ: ثبوت كمال ضدها لله سبحانه وتعالى.

فنفي السنة والنوم مثلا: متضمن لنفي السنة والنوم، ومستلزم
لإثبات كمال الحياة والقيومية، ونفي العجز: متضمن لنفي العجز،
ومستلزم لإثبات كمال القدرة.

هذا هو النفي الصحيح في باب الأسماء والصفات.

والنفي الصحيح يرجع إلى أمرين:

الأمر الأول: نفي النقائص والعيوب عن الله سبحانه وتعالى.

الأمر الثاني: نفي المماثلة في صفات الكمال .



ومن تأمل النقائص التي نفاها الله عن نفسه وجدها ترجع إلى العدم، فهي صفات متضمنة لأمر عدمية، وهي ليست متعلقة بالوجود المحض.

يوضح هذا المثال: السنة والنوم صفتان متضمنتان للعدم، وليساهما أحكاما للوجود المحض، بدليل أن أهل الجنة لا ينامون، فلو كان النوم من أحكام الوجود المحض لكان أهل الجنة ينامون. فالنقص هو ما تضمن أمورا عدمية.

ولهذا لما نفى الله عن نفسه النقائص لم يكن نفيه لها نفيا محضا؛ لأن النفي المحض يقتضي العدم. والله لا يوصف بالعدم، ولا ينفى عنه العدم المجرد.

فلا يصح أن يكون النفي في باب الأسماء والصفات مجردا عن كمال الضد لوجوه منها:

الوجه الأول: أن النفي المحض نفي لأمر عدمية فهو عدم، والعدم لا يوصف بالكمال ولا بالنقص، فالعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فإنه ليس بشيء.

الوجه الثاني: أن النفي المحض ليس فيه مدح، ولهذا يوصف به المعدوم والممتنع، وما كان وصفا للمعدوم والممتنع فإنه لا يكون كامالا. **الوجه الثالث:** أن النفي المحض قد يكون للعجز عنه، فلا يكون مدحا وكمالا.

مثال ذلك: ما جاء في قول الشاعر:

قُبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ... وَلَا يَظْلَمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ

فنفى الظلم عنهم؛ لأنهم عاجزون عنه، ولهذا صغرهم، فليس في

هذا مدح لهم.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الأصل في معرفة الله يكون بصفات

الإثبات، وإنما جيء بصفات النفي لتكميل الإثبات، ولهذا كل صفة نفي

فهي مستلزمة لصفة الكمال.

وهاهنا سؤال: ما هي طريقة أهل الكلام في النفي؟

والجواب: أن أهل الكلام سلكوا مسلكين في النفي:

1 مجرد نفي التشبيه.

2 مجرد نفي التجسيم.

فيقولون مثلاً: لا نثبت هذه الصفة؛ لأن إثباتها يقتضي التشبيه،

أو لأن إثباتها يقتضي التجسيم، فاعتمدوا في النفي على مجرد نفي

التشبيه، أو نفي التجسيم .

واعتمادهم على مجرد النفي التشبيه مردود من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الطريقة لم تأت بها نصوص الكتاب

والسنة، ولم يسلكها أحد من أئمة السلف الصالح.

الوجه الثاني: أن يقال لهم: ماذا تريدون بالتشبيه المنفي؟

إن أردتم بنفي التشبيه: نفي المماثلة من كل وجه، فهذا لا شك



أنه حق، ولا يلزم من إثبات الصفة التي أضافها الله إلى نفسه هذا المعنى.

وإن أردتم بنفي التشبيه: إثبات المشابهة من وجه دون وجه- أي: في القدر المشترك- فلا شك أن هذا باطل، فلا يصح نفي التشبيه في المعنى العام، كما سيأتي تقريره في قاعدة " الأسماء المتواطئة "

ثم إننا نلزمهم بما أثبتوه من صفات، فمثلا لو جاءنا أشعري متأخر وقال : إثبات الاستواء يلزم منه التشبيه فوجب نفيه، ويريد بالتشبيه نفي التشبيه في أصل المعنى وهو: العلو.

نقول له: كذلك أنت لما أثبت القدرة لله فإننا نلزمك فيها بما ألزمتنا في الاستواء، فيجب عليك نفيها.

فإن قال لك: القدرة المضافة إلى الله لا تماثل القدرة المضافة للعبد، فلا يلزم من الاشتراك في المعنى العام التماثل حال الإضافة.

قلنا له: وكذلك الاستواء المضاف إلى الله، فلا يلزم من الاشتراك في المعنى العام التماثل حال الإضافة.

الوجه الثالث: أن مجرد نفي التشبيه لا يدل على نفي صفات النقص؛ لأنه لو قال قائل: الله متصف بالأكل والشرب لكن من غير تشبيه، لما أمكن أن يرد عليه بهذا المسلك؛ لأن علة النفي انتفتت، ولا شك أن هذا باطل، يقدح في هذا المسلك، ويبطله.

إذاً اعتمادهم على مجرد نفي التشبيه ليس حقا؛ من جهة نفسه، ومن جهة لوازمه؛ فإنه يلزم عليه لوازم باطلة، ومن تلك اللوازم إثبات

صفات النقص.

المسلك الثاني : اعتمادهم على مجرد نفي التجسيم.

يقولون: لو أثبتنا الاستواء للزم من ذلك التجسيم، فينكرون

صفات الكمال بناء على هذا المسلك، وهذا المسلك باطل من وجوه:

الوجه الأول: أنه لم يأت في نصوص الكتاب والسنة، ولم ينطق

به أحد من سلف الأمة.

الوجه الثاني: أن لفظ الجسم، لفظ مجمل يحتمل حقا وباطلا، فلا

يصح إثباته ولا نفيه، كما سيأتي في ذكر الألفاظ المجملة.

الوجه الثالث: أن هذا المسلك لا يمنع من إثبات صفات النقص

الله تعالى.

الوجه الرابع: أن ثبوت الصفات في الجملة لله سبحانه أمر

مقطوع به، متواتر تواترا معنويا، فكل شبهة تعارض هذا الأمر

المقطوع به فإنها تكون فاسدة، ونفي التجسيم يريدون به نفي الصفات،

فيكون باطلا قطعاً.

الوجه الخامس: لو سلم لهذه الشبهة أن تقدر فيما علم تواتره،

وعلم بالفطرة جاز أن يستدل به الملاحدة على نفي وجود الله سبحانه.

الوجه السادس: أن هذا المسلك - لو سلم بصحته جدلاً - فإنه

يلزم منه نفي ما أثبتته المتكلمون من صفات.

فلا تثبت لله على هذا المسلك صفة، ويحصل التناقض بين



المتكلمين، فما يثبتته الأشعري يأتي المعتزلي وينقضه بهذا المسلك، وما يثبتته المعتزلي يأتي الأشعري وينقضه بهذا المسلك، وهكذا. فظهر بهذا بطلان المسالك التي اعتمد عليها المتكلمون في النفي.

القاعدة الخامسة

((ثبوت الكمال لله عز وجل يستلزم نفي نقيضه))

هذه القاعدة فيها بيان للطريقة الصحيحة الأخرى للنفي، فالطريقة الصحيحة في النفي إما أن تكون بإثبات كمال الضد كما في القاعدة المتقدمة، وإما أن تكون بنفي نقيض الكمال كما في هذه القاعدة.

مضمون هذه القاعدة:

إثبات الكمال يلزم منه نفي ما يناقضه، فثبوت الحياة لله سبحانه وتعالى يستلزم نفي الموت، وثبوت القدرة لله سبحانه وتعالى يستلزم نفي العجز.

فلو لم يوصف الله بصفات الكمال لاتصف بأضدادها؛ لأن إثبات إحدى الصفتين المتقابلتين يلزم منه نفي الأخرى؛ لعدم اجتماعهما في ذات واحدة.

فلو لم يكن حيا لكان ميتا، ولو لم يكن موجودا لكان معدوما.

وخالف هذه القاعدة: أهل الكلام في مثل قولهم: الله سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه، حيث إنهم نفوا الصفتين المتقابلتين.

فاعترض عليهم أهل السنة بهذه القاعدة: فلو قلت: " ليس بداخل العالم ولا خارجه" لزم منه نفي النقيضين، ونفي النقيضين مستحيل كما أن رفعهما مستحيل، فلا بد أن يكون إما داخل العالم، وإما خارجه، لأنها صفتان متقابلتان يلزم من إثبات إحدهما نفي الأخرى.



القاعدة السادسة

((لم يزل الله بأسمائه وصفاته ولا يزال كذلك))

مضمون هذه القاعدة:

الله مستحق لأسمائه وصفاته أزلا وأبداً، فلم يزل الله بأسمائه وصفاته، وكذلك لا يزال بأسمائه وصفاته.

فأسماءه وصفاته أزلية وأبدية.

- أزلية بمعنى: لا أول لها.

- أبدية بمعنى: لا آخر لها.

وكون صفات الله أزلية؛ لأنها صفات كمال، فلو لم يكن متصفاً بها في الأزل لكان متصفاً بالنقص، ولو اتصف بها بعد أن لم يكن متصفاً بها لكان متصفاً بالكمال بعد أن كان متصفاً بالنقص، وهذا ينزه الله عنه، ولهذا كانت صفاته أزلية.

وإذا كانت ذاته أزلية فكذلك أسماءه وصفاته أزلية، فإن القول في الصفات كالقول في الذات.

وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً؛ لأن صفات الله دوامها كمال، وما كانت كمالاً فدوامها كمال.

ولا يجوز أن يعتقد أن الله قد اتصف بالصفات بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأنه يلزم من ذلك النقص.

سؤال: الصفات الفعلية هل هي أزلية؟

والجواب: أن الصفات الفعلية أزلية باعتبار نوعها، متجددة باعتبار آحادها.

فصفة الكلام مثلا: نوعها أزلي، فالله لم يزل متصفا بصفة الكلام، لكن تكليمه لموسى مثلا كان كاملا وقت تكليمه، فهو فرد من أفراد كلامه سبحانه.

فكل الصفات الفعلية لازمة للذات باعتبار نوعها، فلو لم يكن متصفا بها لكان متصفا بالكمال بعد نقص.

أما آحاد الصفات الفعلية فكمالها وقت حدوثها، وقبل حدوثها لا تكون كمالات.

قد يقول قائل: ماذا تقول: في استواء الله على العرش، هل هو أزلي؟

والجواب: أن استواء الله على العرش ليس أزليا؛ لأنه آحاد، وليس بنوع، ولهذا قيد بالعرش.

وكذلك النزول إلى السماء الدنيا ليس نوعا، وإنما هو فرد من أفراد النزول.

فالاستواء والنزول هو النوع، وأما استواؤه على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا فهذه آحاد.

فيجب التفريق بين النوع والآحاد.

هذه القاعدة خالفها: أهل الكلام، فمذهب الجهمية والمعتزلة: أن



أسماء الله وصفاته مخلوقة؛ لأن أسماء الله وصفاته لو كانت أزلية للزم من ذلك تعدد الآلهة، فأخص وصف الله سبحانه عند المعتزلة القدم، فلو شاركت صفات الله في القدم لكانت آلهة مع الله.

وأصل شبهتهم: أن الصفات مخلوقة منفصلة عن الله.

والرد عليهم من جهة السمع ومن جهة العقل:

أما من جهة السمع: فالله سبحانه قد وصف نفسه بصفات متعددة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ (١٣) إِنَّهُ هُوَ يَبْدِئُ وَيَعِيدُ (١٣) وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ (١٤) ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (١٥) فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ (١٦) البروج: ١٢ - ١٦
فوصف نفسه بصفات متعددة، ولا يلزم من ذلك ألا يكون واحدا سبحانه، فهو واحد بصفاته.

فالأحدية لا تنافي اتصافه بالصفات أزلا وأبدا.

وأما من جهة العقل: فإن الأسماء والصفات ليست ذواتا بائنة مخلوقة منفصلة، حتى يقال: إنها إذا كانت أزلية فإنه يلزم منها تتعدد الآلهة، بل الصفات لا تقوم إلا بموصوف، فهي تقوم بغيرها ولا تقوم بنفسها.

فإنه لم يزل بصفاته إلهها واحدا، لا أنه كان ولا صفات حتى خلق صفات.

فهم تصوروا ذاتا في الخارج بلا صفات، وهذا لا حقيقة له خارج الذهن، فليس هناك ذات إلا بصفاتها، والله أزلي بصفاته.

وهنا أنبه إلى أن الإمكان على قسمين: ذهني، وفي الخارج.
 أما الإمكان الذهني، فهو: تصور الذهن لما يعلم أنه غير ممتنع.
 وأما الإمكان الخارجي، فهو: هو ما وجد خارج الذهن بعينه، أو
 بوجود نظيره، أو ما كان أولى مما وجد.

ووجود ذات الله متصفة بالصفات لا يعلم امتناعه بالإمكان
 الذهني، فضلا عن الإمكان الخارجي.
 ومعلوم أن اتصاف الذات الواحدة بصفات متعددة ثابت
 للموجودات المخلوقة في الخارج، وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالى
 من باب أولى.

فإن قالوا: الذهن لا يمنع من وجود ذات ليست متصفة بالصفات.
 قيل له: عدم العلم بالامتناع غير العلم بالإمكان في الخارج، فإن
 الذهن قد يفرض أشياء هي في الخارج ممتنعة.
 فلا يصح إثبات الإمكان الخارجي بالإمكان الذهني، كما سلكه أهل
 الكلام، بل لابد من بيان إمكانه في الخارج.
 ولا وجود في الخارج لذات ليست متصفة بالصفات.

وخالف هذه القاعدة أيضا: الكلابية والأشاعرة، فإنهم لا
 يثبتون تجددًا في الصفات الفعلية، فينفون قيام الصفات الفعلية المتجددة
 بالله، ويجعلونها إما أزلية، مع نفي التجدد، وإما يؤولونها بما يثبتونه
 كالإرادة، وإما يجعلونها مخلوقة منفصلة.



مثلا الرضا: فالرضا إما أن يجعلوه أزليا فليس هناك تجدد في الرضا، وإما أن يقولوا: المراد بالرضا: إرادة الثواب، فيؤولونه، وإما أن يقولوا: المراد بالرضا: الثواب المخلوق.

فهم لما ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ظنوا أن الأفعال حادثة؛ لأنها لو كانت قديمة للزم منها قدم العالم، فعطلوا الله عن أفعاله في الأزل، وربما يقولون: كان قادرا في الأزل على الفعل فيما لا يزال. فجعلوا الفعل على الله ممتنعا في الأزل؛ فرارا من القول بقدم العالم، ثم صار بعد ذلك ممكنا.

فتناقضوا؛ إذ وصفوه بالقدرة على الفعل في الأزل مع امتناع الفعل، ثم صار بعد ذلك الممتنع ممكنا.

وهم لم يهتدوا للفرق بين النوع والآحاد.

فالعالم آحاد، وخلقه آحاد، والآحاد لا يكون أزليا.

فلما قرروا هذا التقرير الفاسد، وجعلوها أزلية تنبهوا إلى أن حدوث الحوادث لا بد لها من تجدد الصفات المتعلقة بها، كالإرادة والقدرة، ونحوها، وإذا أثبتوا هذا التجدد انتقض عليهم أصلهم في الصفات الفعلية.

فجاءوا ببدعة منكرة، عند التحصيل هي مجرد وهم لا حقيقة لها، وهي التعلق بين القديم والمحدث، فما حدث من حوادث تعلق بالصفة الأزلية، ولم تتجدد الصفة في نفسها.

فهناك تعلق مثلا بين الإرادة القديمة والمراد، وبين السمع الأزلي والمسموع المحدث، والبصر والمرئي المحدث، وهكذا.

ومنهم من اصطلح على ذلك بإثبات التعلق الصلوحى القديم، والتعلق التجيزي، فالتعلق التجيزي هو إظهار للقديم.

ويجب على هذا التأصيل الباطل من وجوه:

أولاً: بنقص أصله، وهو نفي قيام الصفات الاختيارية بالله، وسيأتي في القواعد المتعلقة بالأفعال.

فإذا انتقض الأصل انتقض ما تفرع عنه.

ثانياً: لا يعرف في الشرع والعقل أن توجد جميع المحدثات بإرادة قديمة.

ثالثاً: لا يعرف عن الإرادة أنها ترجح أحد المتماثلين من كل وجه، بل لا بد من اختصاص أحدهما بما يوجب الترجيح.

رابعاً: أن هذا التعلق إما أن يكون وجودياً أو عدمياً، فإن كان عدمياً فهو ليس بشيء، فتكون هذه المحدثات حدثت بلا محدث لها، وهذا ممتنع.

وإن كان وجودياً، فإما أن يقوم بذات الله، وإما أن يقوم بغيره.

فإن قام بغيره كان ذلك الغير هو المتصف بالصفة، فيكون هو المرید والقادر والذي يسمع، وإذا بطل هذا تعين أن يكون قائماً بذات الله.

كذلك خالف هذه القاعدة: الكرامية، فالكرامية يقولون: بأن



الله اتصف بالصفات الفعلية بعد أن لم يكن متصفا بها، فإن الله تكلم بعد أن لم يكن متكلمًا.

وهو لم يزل متكلمًا بمعنى: القدرة على الكلام، فيلزم على قولهم أن الله قد اتصف بصفات الكمال بعد أن كان متصفاً بالنقص.

وأصل شبهتهم: أنهم لو جعلوا نوع الصفات الفعلية أزليا لانتقض عليهم أصلهم الذي أثبتوا به وجود الله، وهو نفي التسلسل في الأزل.

القاعدة السابعة

(الإقرار بالصفات وحملها على الحقيقة لا على المجاز)

مضمون هذه القاعدة:

نثبت الصفات لله سبحانه وتعالى على الحقيقة مع نفي المجاز عنها،
فإنه سبحانه سميع حقيق، متصف بصفة السمع حقيقة، بصير حقيقة،
مستو على العرش حقيقة.

ومعنى الحقيقة: هو المعنى المتبادر إلى العقل السليم من ظاهر
اللفظ.

وأما المجاز الذي يجب نفيه عن صفات الله سبحانه وتعالى، فإن
القائلين به اختلفوا: فمنهم من قال: مورد التقسيم بين الحقيقة والمجاز
اللفظ، ومنهم من قال: مورد التقسيم المعنى، ومنهم من قال: مورد
التقسيم الاستعمال.

وهم مطالبون بتعيين مورد التقسيم.

ومن المعلوم أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز: إما أن يكون تقسيما
عقليا، أو شرعيا، أو لغويا، أو اصطلاحيا.

فلا يخلوا من هذه الأمور الأربعة.

سؤال: تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز هل هو عقلي؟

الجواب: لا؛ لأن العقل لا مجال له في معاني الألفاظ،
وتخصيصها بمدلول معين، وإلا كانت اللغات متحدة.



سؤال آخر: هل هو شرعي؟ بمعنى: هل جاءت النصوص الشرعية بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز؟

الجواب، لا، لم تأت الشريعة بذلك، ولا حتى أشارت إليه.
هل هو لغوي؟

الجواب: لا، لم يثبت عن أحد من أئمة اللغة أنه قسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، بل ولا حتى عن العرب المحتج بهم.
ومن زعم غير ذلك فليأتنا ببين واحد عنهم فيه التصريح بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

فلم يبق إلا أن يقال: هو اصطلاحي؟
ما معنى الاصطلاحي؟

الجواب: تعارف واصطلاح عليه بعض الناس.

إذاً تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز هو تقسيم اصطلاحي، وهذا الاصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة، فلم يكن يعرف لا في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين ولا في عهد أتباع التابعين، ولو كان خيراً لسبقونا إليه.

فهو مصطلح حادث، إنما نشأ من جهة المعتزلة.

وليته وقف عند كونه مصطلحاً؛ لكنهم عدوا ذلك إلى أن حكموا به على اللغة العربية، فصاروا يحكمون على معاني الألفاظ على حسب هواهم؛ بدعوى المجاز.

ولهذا عبثوا في اللغة، ونقلوها عن أصلها.
حتى لو بعث الله أعرابيا فقرأ ما أحدثه المعتزلة لما عرف لغته،
ولاحتماح أن يراجع قواميس المعتزلة ومن تأثر بهم حتى يفهم معاني
الألفاظ.

فمصطلح نشأ من جهة المعتزلة أيكون حقا؟

لا يكون حقا، ويكفي في بطلانه أنه نشأ من جهة المعتزلة، وهي
فرقة غير مأمونة، أدخلت في لغة العرب ما ليس منها من أجل خدمة
عقيدتهم.

وسبب إحداثهم للمجاز: أنهم لما رأوا أن النصوص الشرعية
معارضة لعقائدهم الفاسدة لجئوا إلى اللغة، فأحدثوا فيها ما لا يعرفه
العرب، ولا خطر لهم على بال.

حتى صار ما أحدث في اللغة عند كثير من الناس هو اللغة؛ نظرا
لأنه لم يعرف في الجملة من ألف في اللغة إلا من كان معتزليا، أو
متأثرا بهم.

هذا المجاز الذي اصطلح عليه المتكلمون ما تعريفه عندهم؟

عرفوه بقولهم: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا.

شرح التعريف: المجاز مبني على وضعين؛ وضع أول، ووضع
ثاني، بمعنى: أن العرب اجتمعوا فاتفقوا فيما بينهم على أن هذا اللفظ
يستعمل في كذا.



مثلاً: الأسد يستعمل في الحيوان المفترس.

فهذا يسمى وضعاً أولاً.

ثم اجتمعوا بعد ذلك فاستعملوا اللفظ الأول في معنى آخر.

مثلاً: استعملوا الأسد في الرجل الشجاع.

وهذا هو وضع ثان.

فالمجاز مبني عندهم على إثبات وضعين، انبنى عليهما

الاستعمال.

نقض هذا التعريف: ما قالوه غير متصور، وهو غير واقع.

يتضح ذلك بسؤالنا لهم: متى اجتمع العرب؟ وأين اجتمعوا؟

ومن حضر الاجتماع؟ ومن نقله؟

هل هناك جواب على هذه الأسئلة؟

الجواب: لا.

هل العرب اجتمعوا فوضعوا وضعاً أولاً ثم ثانياً؟

الجواب: لا.

وهذه الأسئلة تنقض المجاز من أصله، وتبين أنه مجرد وهم

وخيال لا حقيقة له.

وإنما المعروف عن العرب أنهم استعملوا الألفاظ فيما عنوه من

معاني، من غير أن يسبقه وضع.

ثم ما هي علامات هذا المجاز الذي اصطلحتم عليه؟

قالوا: ما سبق إلى الذهن أولاً فهو حقيقة، وما سبق إلى الذهن ثانياً فهو مجاز.

مثلاً: إذا قلنا: الأسد، فالذي يتبادر إلى الذهن أولاً منه: الحيوان المفترس، فهذا حقيقة، والذي يتبادر إلى الذهن ثانياً: الرجل الشجاع، وهذا مجاز.

وبنوه على أصل فاسد وهو: تجريد اللفظ عن القرائن، والنطق به وحده، يعني: أن العرب يطلقون الأسد هكذا من غير سباق ولا لحاق. **ويرد عليهم هذا السؤال:** هل هذا موجود في لغة العرب؟ هل العربي يطلق الأسد ويسكت؟

الجواب: لا، بل لابد أن يسوقه في كلام مفيد.

إذاً لا يكون الكلام مفيداً إلا إذا تركبت بالألفاظ مع غيرها.

ولا يعرف عن العرب أنهم تكلموا بألفاظ ليست مركبة، فالعرب لا يتكلمون إلا بكلام مفيد.

فالمجردات اللفظية لا وجود لها في لغة العرب، بل لا وجود لها إلا في الذهن، فرجع تقريرهم إلى مسألة ذهنية لا حقيقة لها في الخارج.

إذا كان ذلك كذلك؛ فهل هذه العلامة التي ادعواها صحيحة؟

الجواب: لا، لأنه لم يتبادر إلى الذهن إلا ما دل عليه السياق، وبالتالي ينقض عليهم دعوى المجاز، ويبين أنه أمر وهمي، مبني على



أمور وهمية.

مثلاً: لو قلت: رأيت أسدا يركب حصانا.

ما الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الأسد هنا؟

الجواب: الرجل الشجاع، لا يتبادر إلى الذهن إلا الرجل

الشجاع، فيكون حقيقة، وليس هناك مجاز.

هم ماذا يقولون؟

يقولون: لا، الذي يتبادر إلى الذهن من الأسد أولاً الحيوان

المفترس، إلا أن هناك قرينة استدعت صرف اللفظ عن ظاهره إلى
المجاز.

ونرد عليهم: أن هذا ليس بصحيح، لأن الذي يتبادر إلى الذهن

هو ما دل عليه السياق، وهو حقيقة وليس بمجاز.

قد يقول قائل: الخلاف هنا لفظي؟

والجواب: ليس لفظياً؛ لأنهم على هذا صاروا يتحكمون بمعاني

الألفاظ على أهوائهم، بدليل أنهم أدخلوا في القرائن القرينة العقلية، وبها
نفوا صفات الله، وحرّفوها عن معانيها.

فما لم يوافق أهواءهم يدعون فيه المجاز، ثم يصرفونه عن

ظاهره، فليس هناك صارف في الحقيقة إلا الهوى، وما استقرت عليه
عقولهم الفاسدة.

كذلك جعلوا من علامة المجاز: صحة نفيه.

يعني لو قلت: رأيت أسدا يمشي، ثم قلت: لم أر أسدا، فماذا أعني بقولي لم أر أسدا؟

الجواب: نفي الوضع الأول، وهو الحيوان المفترس، لكنني رأيت رجلا شجاعا.

فيقال ردا عليهم: هذه الصحة؛ هل هي صحة أهل اللسان؟ هل العربي هو الذي نفى؟

الجواب: لا، لم يثبت ذلك عن أئمة أهل اللغة.

هل هو راجع للشرع؟

الجواب: لا.

إذاً ما بقي إلا أن يكون اصطلاحا، والاصطلاح لا يكون حكما على الألفاظ.

أضف على ذلك أن النفي قد يكون راجعا للقرينة العقلية.

فلعبوا في الألفاظ وخصوصا الشرعية على حسب عقولهم وأهوائهم.

فهذا المجاز الذي كثر الكلام حوله: إنما أنشأه المعتزلة من أجل رد نصوص الصفات؛ بحجة القرينة العقلية.

فالمجاز مطية اتخذها أهل الكلام؛ لنفي صفات الله سبحانه وتعالى.

قد يقول قائل: أليس هو أسلوبا من أساليب العرب؟ فلماذا لا



نقول: الخلاف بيننا وبينهم لفظي؟

نقول: ليس الخلاف لفظيا لما تقدم من كونه مبنيًا على قضايا وهمية.

فالمجاز عندهم مبني على الوضع الأول والوضع الثاني، وهذا خيال لا حقيقة له في لغة العرب.

ومبني أيضا على المجردات اللفظية، وهذا وهم أيضا.

وبالتالي لا يصح أن يكون الخلاف لفظيا، وإنما الخلاف جوهري، فهذا لا حقيقة له في لغة العرب، وإنما كلام أهل اللغة يعرف باعتبار السياق؛ لأن العرب لا يتكلمون إلا بكلام مفيد، بينوا فيه مرادهم بحسب السياق.

وكثير ممن يدافع عن المجاز في لغة العرب من أهل السنة لم يتصور أقوالهم حق التصور، ولم يدرك المقدمات الخيالية التي بنوها على إثبات المجاز.

ولهذا نقول لهم: إذا أثبتتم لنا من لغة العرب الوضعين، والمجردات اللفظية، وجواز استخدام القرينة العقلية فيما دل عليه اللفظ نسلم لكم أن الخلاف لفظي في غير باب الصفات.

فهذه أمور ثلاثة يتوقف عليها صحة المجاز من عدمه.

فإن قال قائل: ألم يؤلف أبو عبيدة كتابا سماه "مجاز القرآن"، وهو أحد أئمة السلف؟ وكذلك ألم يقل الإمام أحمد في كتابه الرد على

الزنادقة والجهمية في قوله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَحْيِ الْمَوْتِ ﴾ يس: ١٢:
هذا مجاز؟

والجواب: مرادهم بإطلاق لفظة مجاز؛ ليس المجاز الذي
اصطلح عليه المعتزلة ومن وافقهم، وإنما مرادهم بالمجاز؛ ما تجوزه
اللغة، ففرق بين معنى المجاز عند أئمة السلف وعند المعتزلة.

فإن قيل: أليس الله عز وجل يقول ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ
يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ ﴾ الكهف: ٧٧ فهل للجدار إرادة؟

قيل له: نعم، للجدار إرادة، لكن هناك مسألة لا بد أن نفهمها،-
وهي التي غفل عنها أهل الكلام، وغيرهم،- وهي: أنه ما من لفظ إلا وله
معنى عام، يشترك فيه كل من تسمى بذلك اللفظ.

فالمعنى العام للإرادة: الميل، والميل يوجد في الإنسان، ويوجد
في غيره، لكن الميل في الإنسان يناسب ذاته، والميل في الجماد يناسب
ذاته.

فالإرادة في الجماد حقيقة وليست مجازا.

**وغلط على لغة العرب من زعم أن حقيقة الإرادة خاصة
بالإنسان؛ وإنما المعنى الكلي يدخل فيه الإنسان، ويدخل فيه غير
الإنسان من الجمادات وغيرها.**

**وقس على هذا المثال بقية الأمثلة التي تذكر في باب المجاز،
واستصحب هذا الأصل فإنه مهم.**



إذاً المجاز الاصطلاحي لا حقيقة له في لغة العرب، ولا في القرآن، فضلاً أن يكون له حقيقة في صفات الله جل وعلا.

وهاهنا فائدة: لو سلمنا جدلاً أن اللغة فيها مجاز، وأن القرآن فيه مجاز، فصفات الله لا يدخلها المجاز؛ لأن المجاز يدخل على الظاهر دون النص.

وكون الألفاظ نصاً؛ تعرف بشيئين:

(1) المعنى الذي لا يحتمل غيره بالوضع، مثل: عشرة، لا تحتمل غيرها.

(2) ما استطرده على طريقة واحدة في إثبات مدلول واحد، فهذا لا يدخله المجاز.

وكما ذكرنا سابقاً في (العلو)، جاء مرة بالإشارة، ومرة بالتصريح بالاستواء على العرش، ومرة بسؤال الجارية إلى غير ذلك. فالمدلول واحد وتنوعت الطرق في إثباته، فهذا المدلول لا يدخله المجاز؛ لأنه أصبح نصاً، والنص لا يدخله المجاز.

وهكذا صفات الله، فهي نص، فلا يدخلها المجاز.

وخالف هذه القاعدة: أهل الكلام كلهم، فإنهم بنوا عقيدتهم على أصول عقلية، هذه الأصول العقلية لما أرادوا أن يطبقوها على القرآن؛ وجدوا أن القرآن يناقضها من كل وجه. فلو أثبتوا ما دل عليه القرآن لانتقضت عليهم أصولهم، فتحيروا ولم يجدوا حلاً لهذا المأزق إلا أن

يؤولوا، وجعلوا مطية التأويل المجاز؛ لأنهم لو أولوا مباشرة لكفرهم أهل الإسلام، لكن قالوا: إن في اللغة مجازاً، فدخلوا من طريق المجاز إلى التأويل، وتوصلوا بذلك إلى نفي الصفات.

وأختم بأمر مهم:

عرفنا فيما تقدم أن المجاز الاصطلاحي مبني على إثبات وضعين: أول، وثاني، لا يقوم المجاز إلا عليهما.

وعليه فإثبات المجاز في القرآن مبني على إثبات أن كلام الله مخلوق؛ إذ إنه لا يتصور على من يثبت أن كلام الله غير مخلوق أن يثبت الوضعين؛ لأن كلام الله أزلي، وليس فيه أنه وضع ألفاظاً لمعاني ثم نقلها إلى معاني أخرى، ولم يكن أيضاً كلامه تابعا لأوضاع خلقه.

بل لا يستقيم حتى على أصل الأشاعرة الذين يزعمون أن كلام الله معنى واحد لا يتعدد، وإن تعددت العبارات، إلا أن هذه العبارات هي دالة على المعنى القائم في نفس الله، وليس فيها وضع أول، ولا ثاني.

فلا بد أن ينتبه أهل السنة لهذا المعنى، حتى لا يأتي أحد ويدعي أن في القرآن مجازاً.



القاعدة الثامنة

(الصفات معلومة لنا باعتبار المعنى

مجهولة لنا باعتبار الكيفية)

مضمون هذه القاعدة:

الصفات التي أخبر الله بها عن نفسه؛ معناها معلوم لنا، وكيفيتها مجهولة لنا.

معناها معلوم لنا؛ لأنها نزلت بلغة العرب، فتفهم على مقتضى هذه اللغة.

فهذه المعاني هي معلومة، وتترجم إلى لغات أخرى.

والمراد بالمعنى هو: المفهوم الكلي للفظ، وهو: ذهني.

فكل لفظ له معنى كلي ذهني يتميز به عن غيره من الألفاظ، إلا أنه قد يعسر في بعض الأحيان التعبير عنه باللفظ، وإن كان مستقرا في الذهن.

وأقرب مثال على ذلك: المحبة، فالمحبة لها معنى يدركه الذهن، ويتميز بهذا المعنى عن الغضب، والرضا، وغيرها من الألفاظ.

لكن يعسر التعبير عنه، ولهذا كل من عرف المحبة إنما عرفها بآثارها، وثمراتها.

وصفات الله لها معنى كلي، ويخطئ خطأ عظيما من يفسر معاني الألفاظ بحقائقها الموجودة في الخارج، كمن يفسر الوجه بوجه الإنسان،

ويتصور أنه لا معنى له إلا هذا.

وهذا الخطأ البين أوقع المتكلمين في الضلال في باب الأسماء والصفات.

فجعلوا الصفات المضافة إلى الله معانيها من جنس ما عرفوه بالمشاهدة، ففسروا الوجه بوجه المخلوق، ثم عطلوا الله عن صفاته.

وأما كيفية الصفات فهي مجهولة لنا؛ لأن الله سبحانه أخبرنا عن صفاته ولم يخبرنا عن كيفيتها، والله غيبٌ، لم نره، ولا نظير له، فلم يبق إلا الخبر الصادق عنه، ولم يخبرنا الله جل وعلا عن كيفية صفاته، فبقيت غيبا لا يمكن الإحاطة بها.

فإن قيل: هل لصفات الله كيفية؟

قيل له: صفات الله سبحانه لها كيفية، لكن لا نعلمها؛ لأن الله سبحانه لم يخبرنا بها.

فلو لم تكن لها كيفية، لكانت عدما لا حقيقة لها.

ونفي الكيفية عن صفات الله يلزم منه نفي الصفة، فتكون أمرا ذهنيا لا حقيقة لها في الخارج.

وممن خالف هذه القاعدة: المفوضة، والتفويض هو أحد مسلكي الأشاعرة.

هم يقولون: إن صفات الله ليس لها معنى، الله أعلم بمراده.

وهذا مخالف لإجماع أئمة السلف، ومناقض لمقتضى نصوص



الكتاب والسنة.

كما خالف هذه القاعدة أيضا: المعطلة، فإنهم نفوا المعنى الذي دل عليه اللفظ؛ لأنهم فسروه بما عليه المخلوق، وزعموا أيضا أنه ليس لصفات الله كيفية أصلا، وهذا تعطيل للصفة.

وخالفها أيضا المشبهة الذين يزعمون أنهم يدركون كيفية صفات الله، ويقولون: كيفية يد الله مثلا ككيفية يد المخلوق.

القاعدة التاسعة

(وجوب الإيمان بنصوص الصفات سواء عرفنا معناها

أو لم نعرف معناها)

هذه قاعدة إيمانية مضمونها:

يجب وجوب شرعياً الإيمان بما أخبر الله به عن نفسه في كتابه سواءً عُرف المعنى أو لم يُعرف؛ وذلك أنه لا يُشترط في الإيمان المجمل أن نعرف معنى كل ما أخبر الله به، بل يصح الإيمان المجمل مع عدم العلم بالمعنى الذي أخبر الله به.

فيجب أن نؤمن بكل ما أخبر الله به؛ لأن خبر الله صادر عن علم تام، وقوله صدق لا شك فيه، ويريد لعباده الخير والنصح، وكذلك خبر رسوله صلى الله عليه وسلم.

والقاعدة: أن المتكلم إذا كمل علمه وصدقه وإرادته وجب

قبول خبره، ولا أحد أصدق من الله سبحانه وتعالى، ولا أحد أعلم من الله سبحانه وتعالى، فيجب علينا أن نقبل ونؤمن بخبره سبحانه، وكذلك خبر نبيه صلى الله عليه وسلم.

سؤال: هل هذه القاعدة تؤصل التفويض؟

والجواب: لا، فهناك فرقٌ بين هذه القاعدة وبين قول المفوضة،

فالمفوضة يقولون: كل النصوص التي جاءت في صفات الله سبحانه وتعالى لا يُعرف معناها، فالاشتباه عندهم حقيقي.



أما هذه القاعدة فتقرر أن الاشتباه نسبي، إذ قد يخفى على بعض الناس دون بعض، فالذي خفي عليه من المعنى يجب علينا أن يؤمن به.

سؤال آخر: هل هناك لفظ شرعي لا يعلم أحد من الأمة معناه؟

الجواب: ليس هناك لفظ لا يعلم أحد من الأمة معناه، وإنما قد يخفى على بعض الناس دون بعض، فما خفي عليه ذلك المعنى فيجب عليه الإيمان به.

فإن قيل: ألا يشكل على هذا التقرير الحروف المقطعة؟

قيل له: لا؛ لأن الحروف حروف يُصوّت بها، ليس لها معنى، وإنما حديثنا عن الألفاظ، والحروف غير الألفاظ.

فظهر مما تقدم أن الاشتباه قسمان:

الأول: أن يكون سببه المستمع أو القارئ، وهذا يجب عليه أن يؤمن بما اشتبه عليه.

الثاني: أن تكون في الآية نفسها نوع اشتباه لكن لا بد أن يقرنه الله بما يزيله؛ لأن القرآن محكم كله، وهو هدى وشفاء.

وخالف هذه القاعدة: النفاة من المعطلة، فإنهم يرون أن نصوص الصفات من المتشابه الحقيقي الذي لا يعرفه إلا الله، أو الراسخون في العلم.

ومرادهم بالراسخين في العلم: من كان موافقاً لهم في أصولهم.

فكل طائفة من طوائف أهل الكلام جعلوا النصوص التي

تضمنت ما ينفونه من الصفات من النصوص المتشابهة.

ولما جعلوا نصوص الصفات من المتشابه الحقيقي ترتب على ذلك:

- إما أن يعرضوا عنها، بل زعموا أنه لا يجوز الاستدلال بها في الإلهيات والنبوات، ولم يشغلوا الزمان بإيرادها - زعموا -⁽²⁰⁾.

- وإما أن يصرفوها عن ظاهرها.

فإن قيل: أيهما أضل، المفوضة والمؤولة أم الخوارج؟

قيل له: المفوضة والمؤولة؛ لأن الخوارج اتبعوا المتشابه من

القرآن وتركوا المحكم، فهم لم يخرجوا عن نصوص الوحي.

أما المفوضة والمؤولة فإنهم تركوا النصوص، وجعلوا المحكم

هو العقل، ونصوص الصفات متشابهة، فردوا المتشابه - النصوص -

إلى المحكم - العقل -.

فإذا كانت الخوارج أخف ضللاً مع نزول الوعيد الشديد فيهم،

فكيف بالمفوضة والمؤولة؟!!

1 وانظر أقوالهم الفاسدة في رسالتي: "تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في

الاستدلال بكلام الله والرسول صلى الله عليه وسلم"



القاعدة العاشرة

((صفات الله ذاتية وفعلية))

إن أئمة السلف المتقدمين لم يعرف عنهم أنهم قسموا الصفات، وإنما قسم الصفات من جاء بعدهم اضطراراً؛ وذلك لما خاض المتكلمون في باب الأسماء والصفات، وقسموا تقسيمات، أدت هذه التقسيمات إما إلى إثبات ما لم يثبتته الله، أو إلى نفي ما أثبتته الله، فاقترضى ذلك من الأئمة المحققين أن يقسموا التقسيم الصحيح المبني على نصوص الكتاب والسنة، ورد التقسيمات الباطلة التي أحدثها أهل الكلام.

ومن تلك التقسيمات التي اعتمدها الأئمة المحققون، تقسيم الصفات باعتبار تعلقها بذات الله سبحانه وتعالى إلى قسمين :

1. صفات ذاتية.

2. صفات فعلية.

والمراد بالصفات الذاتية هي: التي لا تنفك عن الذات مطلقاً، كالوجه، واليدين، ونحو ذلك.

وأما الصفات الفعلية فهي: المتعلقة بمشيئة الله سبحانه وتعالى من جهة أفرادها، كالرزق، والخلق، ونحو ذلك.

وكلاً من الصفات الذاتية والفعلية لم يزل الله ﷻ متصفاً بها .

فالصفات الذاتية لم يزل الله متصفاً بها مطلقاً، وأما الصفات الفعلية فمن جهة نوعها لم يزل الله متصفاً بها.

فإن قيل: من العلاقة بين الصفة والفعل؟

قيل: الفعل يكون صفة باعتبار المصدر الذي تضمنه، ويكون فعلا باعتبار الزمن والتجدد، وهذه هي العلاقة بين الفعل والصفة.

فالمصدر أحد مدلولي الفعل.

والفعل ملازم للذات باعتبار المصدر.

وهنا مسألة، وهي: هل يشتق من الفعل صفات الله سبحانه؟

والجواب: كل ما ذُكر بصيغة الفعل على سبيل الإطلاق، فتشتق الصفة منه. قال قال البخاري في خلق أفعال العبد: ((ففعل الله صفة الله))

وأما كون باب الأفعال أوسع من باب الصفات؛ فلأن الأفعال منها أفعال مطلقة، ومنها أفعال مقيدة، والصفة المطلقة إنما تشتق من الأفعال المطلقة، لا المقيدة، ولهذا كان باب الأفعال أوسع من باب الصفات.

والفعل في نصوص الكتاب والسنة يأتي مطلقا، ومقيدا، ومضافا.

ومثال المطلق: (وكلم الله موسى) فتؤخذ منه صفة: التكليم.

ومثال المقيد: (الله يستهزئ بهم)، فتؤخذ منه صفة: المستهزئ بالمنافقين.

ومثال المضاف: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ)، فتؤخذ منه صفة:

مخادعة من يستحق الخداع.



فما رد مطلقا فإنه يشتق منه صفة مطلقة، وما ورد مضافا فإنه يشتق منه صفة مضافة، وما ورد مقيدا فإنه يشتق منه صفة مقيدة.

والمراد بالصفة في قول بعض أهل السنة: "باب الأفعال أوسع من باب الصفات": الصفة المطلقة.

فإن قيل: الأئمة لم ينصوا على كل صفة اشتقت من الفعل؟

قيل: الأئمة لم ينصوا على كل صفة جاء بها النص؛ لأن قاعدتهم إجراء النص على ظاهره، فيثبتون ما دل عليه النص لفظا ومعنى من غير كيف.

ولأنهم يفهمون أن الفعل يشتمل على حدث وزمن، والحدث هو الوصف.

ونكتة المسألة: أن الفعل يكون صفة باعتبار المصدر الذي تضمنه، ويكون فعلا باعتبار الزمن والتجدد، وهذه هي العلاقة بين الفعل والصفة.

فالمصدر أحد مدلولي الفعل.

والفعل ملازم للذات باعتبار المصدر، كما تقدم.

ولا يشترط في إثبات الصفة من النص الشرعي أن ينص عليها السلف بعينها.

وهذا الذي فهمه أئمتنا وعلماؤنا من صنيع الأئمة فنصوا على إثبات صفات أخذوها من الأفعال، ولم ينص السلف على إثباتها صفة لله.

ومن ذلك:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (14/3) : ((ووصف نفسه بالعمل فقال {أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ}))

ولم يأت عن السلف التنصيص على أن الله وصف نفسه بالعمل. وقال ابن أبي العز الحنفي (463) : ((ومذهب السلف وسائر الأئمة إثبات صفة الغضب والرضى والعداوة والولاية والحب والبغض ونحو ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة))

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم في الفتاوى (209/1) : (((فإنَّ الله لا يَمَلُّ حتى تملُّوا)) : من نصوص الصفات، وهذا على وجه يليق بالباري، لا نقص فيه؛ كنصوص الاستهزاء والخداع فيما يتبادر)) .

وخالف هذه القاعدة: الجهمية والمعتزلة، فإنهم ينكرون قيام الصفات الذاتية والفعلية بالله سبحانه وتعالى، بناء على أصلهم الفاسد: أن الله سبحانه لا تقوم به صفة؛ لأنه لو قامت به صفة للزم تعدد القدماء.

كما زعموا أيضا أن الله لو قامت به الحوادث، لكان حادثا. والمعتزلة الذين ينكرون الصفات هم معتزلة بغداد، أما معتزلة البصرة فإنهم يثبتون بعض الصفات، ولكنهم يرجعونها إلى الذات.

وخالف هذه أيضا القاعدة: الكلائية والأشاعرة، فإنهم نفوا



الصفات الفعلية التي تتعلق بالمشيئة؛ لكونها حادثه، والله لا تقوم به الحوادث.

وزاد متأخروا الأشاعرة على متقدمي الأشاعرة بنفي الصفات الذاتية إلا الصفات السبع.

وأول من نفي الصفات بدعوى أن الله منزّه عن الأعراض وحلول الحوادث: الجهمية والمعتزلة.

ومرادهم بنفي الأعراض: نفي الصفات الذاتية.

ومرادهم بنفي حلول الحوادث: نفي الصفات الفعلية.

قد يقول قائل: إن المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم يقسمون الصفات إلى ذاتية وفعلية، فدل ذلك على إثباتهم لها.

قيل له: هذا التقسيم لا حقيقة له؛ لأن إضافة الصفات إلى الله من باب ما يعبر به عن الله، لا باعتبار ما يقوم به من صفات.

فما يعبر به عن الله إما أن تكون صفات ذاتية، أو فعلية.

كما تقوله المعتزلة في الصفات الذاتية والفعلية، والأشاعرة في الصفات الفعلية.

والأشاعرة على ما استقر عليه المذهب في الجملة يقسمون الصفات إلى أربعة أقسام:

الأول: صفة نفسية، وهي صفة الوجود، وهي لازمة للذات، لا تعقل إلا بها، فالوجود هو نفس الذات، لا معنى زائد على الذات.

الثاني: صفات معاني، وهي معاني زائدة على الذات، وهي العلم والحياة والكلام والقدرة والإرادة والسمع والبصر.

الثالث: صفات معنوية، وهي ملازمة للمعاني، فالعلم يكتسب منه حال هو كونه عالما، والقدرة كونه قادرا، إلى آخر الصفات السبع. والحال واسطة بين الوجود والعدم.

وقد اختلف الأشاعرة في إثبات الحال، فأثبتته الباقلاني ومن وافقه، ونفاه الأشعري.

فمن أثبت الحال جعل الصفات المعنوية أحوالا . ومن نفى الحال جعل الصفات المعنوية قيام المعنى بالذات، فمعنى كونه قادرا: قيام القدرة بالذات.

وعليه فمن أثبت الحال كانت أقسام الصفات عنده أربعة، ومن نفى الحال كانت أقسام الصفات عنده ثلاثة.

الرابع: صفات سلبية، وهي ما كان مدلولها نفي ما لا يليق بالله وهي خمسة: القدم، البقاء، الوجدانية، القيام بالنفس، مخالفة الحوادث.

فهذه كلها ترجع إلى سلب لا إلى معنى قائم بالذات.

فالقدم مثلا يرجع إلى سلب العدم السابق عن الله.

والبقاء: انتفاء العدم اللاحق.

ومخالفة الحوادث: نفي المشابهة.

والقيام بالنفس: نفي الاحتياج.



والوحدانية: نفي التعدد.

فكلها تعود إلى سلب، وليس فيها إثبات معنى زائد على الذات.

فإن سأل سائل: كم عدد الصفات عند الأشاعرة؟

الجواب: سبعة؛ ذلك أن الوجود هو: الذات، وليس معنى زائد على

الذات، وكذلك الصفات السلبية ليست هي معاني زائدة على الذات، وأما

المعنوية فهي تعود إلى المعاني.

هذه الصفات السبع اختلفوا في طرق إثباتها.

فسلك الرازي مسلك العقل في إثبات العلم والقدرة والإرادة والحياة،

وأثبت السمع والبصر والكلام بالسمع.

وأما الجويني وهو متقدم على الرازي أثبتها جميعها بالعقل

القاعدة الحادية عشر

((أفعال الله تقوم بذاته بمشيئته وقدرته))

مضمون هذه القاعدة :

أفعال الله ﷻ قائمة به، ومتصف بها، بمشيئته وقدرته.

فإثبات أفعال الله متوقف على أمرين، لا يصح الإثبات إلا بهما:

الأول: قيام الأفعال بذاته، فهي ليست منفصلة عنه.

الثاني: تعلقها بالمشيئة، وهذا من جهة آحاد الأفعال لا نوعها.

وأما المفعول فهو مخلوق منفصل بائن عن الله.

فهذه القاعدة متعلقة بالصفات الاختيارية.

ومعنى الصفات الاختيارية: هي الصفات التي تقوم بالله بقدرته

ومشيئته.

سؤال : هل هناك فرق بين الصفات الاختيارية والصفات

الفعلية؟

الجواب: لا فرق بينهما.

فإن قال قائل: ما معنى الفعل؟

قيل له: أن الفعل في لغة العرب يرجع إلى إحداث شيء.

والحدوث في لغة العرب بمعنى: التجدد، يقال: حدث أمر بعد أن

لم يكن.



ولا يأتي في لغة العرب بمعنى: المخلوق.

فالإحداث من الخالق ليس بمخلوق، ومن المخلوق مخلوق.

والفعل المضاف إلى الله، هو: إحداث الشيء.

فتكلم بمعنى: أنه أحدث لنفسه كلاما.

وخلق بمعنى: أنه أحدث خلقا قائما بذاته، غير المخلوق

المنفصل.

خالف هذه القاعدة: الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، فإنهم

يرون أن أفعال الله سبحانه لا تقوم بذاته بمشيئته واختياره.

وإنما فعله بمعنى: مفعوله.

فسمي الله ﷻ خالقا عند الأشاعرة لأمرين:

الأول: أن له مخلوقا، لا أن صفة الخلق قائمة بذاته سبحانه

وتعالى.

الثاني: أن المخلوقات صدرت عن قدرته.

وأما الكلائية فيجعلون الأفعال أزلية لا تعلق لها بمشيئة الله

وقدرته، فلم يزل الله راضيا، ونحو ذلك.

ويقولون: بأن الخلق هو: عين التخليق، ولا يثبتون نوعا، فعين

التخليق قديم أزلي لازم للذات.

وأما الكرامية فيجعلون نوع الأفعال حادثا بعد أن لم يكن.

وأما الماتريديّة فيثبتون التكوين صفة أزلية بمعنى: إخراج

المعدوم من العدم إلى الوجود، وهي غير المكوّن.
وهناك تعلق بين التكوين الأزلي والمكون الحادث، وقد تقدم
الكلام في التعلق.

أما أهل السنة فإنهم يفرقون بين الفعل والمفعول، ففعل الله قائم
بذاته، وأما مفعوله فهو مخلوق منفصل بائن عن الله ﷻ.
ويفرقون بين النوع والآحاد، فيجعلون النوع أزليا، والآحاد
متعلقا بالمشيئة.

والشبهة التي أدت إلى نفي الصفات الفعلية عند الجهمية
والمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم هي: نفي حلول الحوادث.
ويعنون بحلول الحوادث: حلول الصفات الفعلية المتعلقة
بالمشيئة.

فهم لما ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ظنوا أن الأفعال
حادثه؛ لأنها لو كانت قديمة للزم منها قدم العالم، فعطلوا الله عن أفعاله
في الأزل، وربما يقولون: كان قادرا في الأزل على الفعل فيما لا يزال.
فالفعل على الله ممتنع في الأزل؛ فرارا من القول بقدم العالم، ثم
صار بعد ذلك ممكنا.

فتناقضوا؛ إذ وصفوه بالقدرة على الفعل في الأزل مع امتناع الفعل،
ثم صار بعد ذلك الممتنع ممكنا.

وهم لم يهتدوا للفرق بين النوع والآحاد.



فالعالم آحاد، وخلقه آحاد، والآحاد لا يكون أزليا.

ونقض هذه الشبهة - حلول الحوادث - من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الشبهة تناقض النصوص الشرعية التي أثبتت اتصاف الله بالصفات الفعلية، وما ناقض الشرع فإنه لا يكون إلا فاسدا.

الوجه الثاني: أنه لا يلزم من قيام الحوادث به -وهي الصفات الفعلية - أن يكون حادثا، بل هذا من تمام كونه جل وعلا فعلا لما يريد.

الوجه الثالث: إذا كان قيام الصفات التي تثبتونها بالله لا يلزم منه أن يكون حادثا، فكذلك قيام الأفعال به لا يلزم أن يكون حادثا.

الوجه الرابع: الموجود الذي يفعل متى ما شاء أكمل من الموجود الذي لا يفعل متى ما شاء، والله سبحانه أكمل من خلقه.

الوجه الخامس: يلزم على هذه الشبهة لوازم باطلة منها:

-حدوث حوادث بلا سبب حادث، وهذا ممتنع؛ لأن الحادث الممكن لا بد له من مرجح.

-ألا يكون للحوادث محدث، فلا يكون الرب محدثا لشيء من الحوادث، فيعطل الصنع عن صانعه.

-قولهم: حدوث حوادث بلا سبب حادث وإنما بمجرد القدرة القديمة، أو القدرة والإرادة التي لم تنزل، باطل قد تقدم نقضه، وهو ما يعرف عندهم بالتعلق.

وأنبه هنا: إلى أن صفات الفعل، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وجمعها اسم التكوين عند الأشاعرة ليست أزلية، ولا تقوم بذات الله، بل هي حادثه؛ لأنها إضافات تعرض للقدرة، وهي تعلقاتها بوجود المقدورات لأوقات وجوداتها، ولا محذور عندهم في اتصاف البارئ بالإضافات.

فكون الرب فاعلا إضافة محضة، والإضافات هي: القلبية والمعينة والبعدية.

وأقرب هذا بمثال: الاستواء إضافة محضة، بمعنى: أن الله فعل فعلا في العرش صار به مستويا، وهذا الفعل هو: أن الله خلقه تحته فصار مستويا عليه من غير أن تقوم به صفة الاستواء.

مثال آخر: الإنسان إذا صعد على السرير كان فوقه، وإذا جلس عليه كان تحته من غير أن يقوم في السرير صفة أو يتغير.

وأزلية أسمائه الراجعة إلى صفات الأفعال من حيث رجوعها إلى القدرة لا الفعل.

وصفات الفعل يطلق عليها: التكوين، وهو عندهم متجدد، بخلاف الماتريدية فهو عندهم أزلي، وهو شيء واحد، غير المكوّن.

والصفات عند الأشاعرة كالرازي باعتبار ما تلزمه الإضافة وما لا تلزمه ثلاثة أقسام:

١- ما يكون عاريا عن الإضافة.



٢- ما تلزمه الإضافة، كالقدرة، فالقدرة القديمة عندهم لا بد أن تتعلق بمقدور، فالإضافة عرضت للقدرة، لا أن نفس القدرة إضافة.

ويقسمون التعلق هنا إلى: صلوعي، وتنجيزي، فتعلق القدرة بالمقدور صلوعي وتنجيزي.

٣- ما تكون الإضافة محضة، ككون الشيء قبل غيره أو معه أو بعده، أو يمينا أو يسارا، فيحصل التغير في هذه الإضافات.

ولما كانت صفات الأفعال غير قائمة بذات الله عندهم كانت حادثة متجددة، ويجعلون الأسماء التي تدل على الفعل مخلوقة، وأنها غيره سبحانه، وإنما تكون أزلية باعتبار رجوعها إلى القدرة .

ومنشأ النزاع: هل الخلق بمعنى المخلوق أو لا؟، وهل الفعل بمعنى المفعول أو لا؟

فمثلا: عند خلق الله لآدم هل قام به فعلٌ هو الخلق، أو ذلك راجع إلى قدرته من غير أن يقوم به خلق، أو هي نسب وإضافات؟

وهذا يرجع إلى أصل ، وهو: نفي قيام الحوادث بذات الله.

قالوا: لو كانت صفات الأفعال قائمة بذاته وهي متجددة للزم أن يكون حادثا، وإذا كان حادثا فإنه يحتاج إلى محدث، فلا يكون ربا.

والفرق بين كلامهم وكلام أهل السنة والجماعة: أن أهل السنة يرون أن صفات الأفعال قائمة بذات الله، متعلقة بالمشيئة من جهة أحادها لا من جهة نوعها.

ويرون أن الحوادث التي توجد شيئاً بعد شيء يمتنع أن تكون بفعل قديم أزلي.

ويرون أن كمال الأحاد حين وجودها لا قبل ذلك.

فمثلاً: خلق الله لأدم، والسماوات، والجبال يمتنع أن يكون ذلك أزلياً؛ لأنها مسبوقة بالعدم، ويمتنع أن تكون بفعل قديم؛ لأنه لا بد لها من سبب حادث، ومن الممتنع أن توجد بلا مرجح، فالمحدثات لا تترجح إلا بمرجح؛ إذ الأوقات متساوية.

وهي وجدت بفعل حادث، وإلا إذا كان الفاعل لا يتجدد فيه شيء، ثم وجدت المحدثات في وقت مخصوص كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح، وهو ممتنع.

وكمال الفعل المحدث حين وجوده لا قبل، فكمال خلق آدم حين خلق آدم، لا قبل.

والفاعل الذي يفعل باختياره ومشيبته أكمل من الذي لا يفعل باختياره ومشيبته.

والرد على الأشاعرة في مذهبهم الباطل من وجوه، منها:

الوجه الأول: قولهم: لو أن الله خلق المخلوق بخلق، فلا يخلو: إما أن يكون قديماً، أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم المخلوق، وإن كان حادثاً لزم أن يكون الله حادثاً؛ لقيام الحوادث به.

والرد عليهم ب: منع هذه المقدمات.



الوجه الثاني: أن الحجج التي احتج بها الأشاعرة على امتناع قيام الحوادث بالله قد ضعفها أحد أئمة الأشاعرة، وهو الأمدي في الأبيكار، وكذا الإيجي.

وقال الإيجي في المواقف عن المقدمات الثلاث الأول: ((مشكلة؛ إذ لا دليل على صحتها)).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في جامع الرسائل (2 / 41): ((وفحول النظر " كأبي عبد الله الرازي وأبي الحسن الأمدي " وغيرهما ذكروا حجج النفاة " لحلول الحوادث " وبينوا فسادها كلها . فذكروا لهم أربع حجج :

(إحداهما) : " الحجة المشهورة " وهي أنها لو قامت به لم يخل منها ومن أضدادها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . ومنعوا المقدمة الأولى ؛ والمقدمة الثانية ؛ ذكر الرازي وغيره فسادها وقد بسط في غير هذا الموضع .

و (الثانية) : أنه لو كان قابلاً لها في الأزل لكان القبول من لوازم ذاته فكان القبول يستدعي إمكان القبول ووجود الحوادث في الأزل محال وهذه أبطلوها هم بالمعارضة بالقدرة : بأنه قادر على إحداث الحوادث والقدرة تستدعي إمكان المقدور و " وجود المقدور " وهو الحوادث في الأزل محال .

و " هذه الحجة " باطلة من وجوه :

(أحدها) أن يقال " وجود الحوادث دائماً " إما أن يكون ممكناً وإما

أن يكون ممتنعا ؛ فإن كان ممكنا أمكن قبولها والقدرة عليها دائما وحينئذ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعا ؛ بل يمكن أن يكون جنسها مقدورا.

مقبولا ؛ وإن كان ممتنعا فقد امتنع وجود حوادث لا تنتهي ؛ وحينئذ فلا تكون في الأزل ممكنة ؛ لا مقدورة ولا مقبولة ؛ وحينئذ فلا يلزم من امتناعها في الأزل امتناعها بعد ذلك . فإن الحوادث موجودة ؛ فلا يجوز أن يقال بدوام امتناعها ؛ وهذا تقسيم حاصر يبين فساد " هذه الحجة " .

(الوجه الثاني) : أن يقال : لا ريب أن الرب تعالى قادر ؛ فإما أن يقال إنه لم يزل قادرا ، وإما أن يقال بل صار قادرا بعد أن لم يكن . فإن قيل : لم يزل قادرا - وهو الصواب - فيقال : إذا كان لم يزل قادرا فإن كان المقدور لم يزل ممكنا أمكن دوام وجود الممكنات فأمكن دوام وجود الحوادث ؛ وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلا لها في الأزل .

وإن قيل : بل كان الفعل ممتنعا ثم صار ممكنا . قيل : هذا جمع بين النقيضين ، فإن القادر لا يكون قادرا على ممتنع ، فكيف يكون قادرا مع كون المقدور ممتنعا ؟ ثم يقال : بتقدير إمكان هذا كما قيل : هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال ، قيل : وكذلك في القبول ، يقال : هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال .

(الحجة الثالثة) لهم : أنهم قالوا : لو قامت به الحوادث للزم " تغيره " والتغير على الله محال وأبطلوا هم " هذه الحجة " الرازي وغيره ؛ بأن قالوا : ما تريدون بقولكم : لو قامت به للزم تغيره ،



أتريدون بالتغير نفس قيامها به أم شيئاً آخر ؟ فإن أردتم الأول كان المقدم هو الثاني والملزوم هو اللازم وهذا لا فائدة فيه فإنه يكون تقدير الكلام لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث وهذا كلام لا يفيد .

وإن أردتم بالتغير معنى غير ذلك فهو ممنوع فلا نسلم أنها لو قامت به لزم " تغير " غير حلول الحوادث فهذا جوابهم ...

(الحجة الرابعة) : قالوا : حلول الحوادث به أقول ؛ والخليل قد قال : { لا أحب الآفلين } و " الآفل " هو المتحرك الذي تقوم له الحوادث فيكون " الخليل " قد نفى المحبة عن تقوم به الحوادث فلا يكون إلها .

و (الجواب) : أن قصة الخليل حجة عليهم لا لهم ؛ وهم المخالفون لإبراهيم ولنبينا ولغيرهما من الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - وذلك أن الله تعالى قال : { فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين } { فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين } { فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون } { إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين } .

فقد أخبر الله في كتابه : أنه من حين بزغ الكوكب والقمر والشمس وإلى حين أفولها لم يقل الخليل : لا أحب البازغين ولا المتحركين ولا المتحولين ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة حتى أفل الكوكب والشمس والقمر .

و " الأقول " باتفاق أهل اللغة والتفسير : هو المغيب والاحتجاب ؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن وهو المراد باتفاق العلماء ...))

الوجه الثالث: قيام الحوادث: مصطلحُ أحدثه أهل الكلام، وهو لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب الله ولا سنة رسول الله، وفيه إجمال: فإن أريد بنفي قيام الحوادث: أنه سبحانه لا يحلُّ في ذاته المقدسة شيءٌ من مخلوقاته المحدثه، فهذا نفيٌ صحيحٌ.

وإن أريد به: نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول، والاستواء، والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفيٌ باطلٌ، وهذا هو مرادهم.

الوجه الرابع: ما سموه إضافات لا يخلو: أن يكون أمرا وجوديا أو عدميا:

فإن كان عدميا فلا فرق بين حاله قبل أن يخلق وبعد أن يخلق؛ لأنّ العدم لا يجعله خالقا.

وان كان وجوديا فإما أن يقوم بذات الله أو بغيره؛ فان قام بغيره كان هو المتصف بصفات الأفعال دون الله، فيكون غير الله هو الذي خلق ورزق، وإن قام بذاته كان هو الذي يخلق.

الوجه الخامس: تناقض الأشاعرة؛ فقد ردوا على المعتزلة استدلالهم بقيام الصفات على حدوثه، وأن تكون الصفة التي أضيفت إلى الله قد



اتصف بها غيره، كالكلام، ووقعوا في الاستدلال بقيام الأفعال به على حدوثه، وجعلوا الفعل المضاف إلى الله غير قائم بالله، وهذا تناقض واضطراب؛ إذ يلزمهم إثبات ذلك في الأمرين، أو نفيهما في الأمرين، وجوابهم على المعتزلة جواب لنا عليهم.

الوجه السادس: تناقض الأشاعرة في استحالة قيام الحوادث بالله، فالرازي في "الأربعين" نقض ما ادّعاه الجويني في "الإرشاد" من استحالة قيام الحوادث لله، وذكر أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن كانوا يتبرئون عنه، ثم جاء التفتازاني في "شرح المقاصد" ونقض ما ذكره الرازي.

ثم إن الأمدي في "الأبكار" ضَعَّف المسالك الذي استدل به أئمة الأشاعرة على استحالة قيام الحوادث بذات الله، كما بينت ذلك ونقلت أقوالهم في رسالتي: "تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول صلى الله عليه وسلم".

وهذا دليل واضح في أن كلا منهم يزعم أنه يعلمُ بضرورة العقل، أو بنظره ما يدّعي غيره من الأشاعرة أنَّ المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، وهذا يدل على تهافت مذهبهم وبطلانه.

وأخيراً فهذه المسألة من أدق المسائل التي خاض فيها المتكلمون، واضطربوا فيها غاية الاضطراب، وسلم مذهب السلف من التناقض والاضطراب؛ إذ إن قاعدتهم واحدة، وهي: مأخوذة من كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم.

القاعدة الثانية عشر

((الله موصوف بالفعل اللازم والمتعدي))

أفعال الله ﷻ تنقسم باعتبار لزومها وتعديتها إلى قسمين:

الأول: لازمة.

الثاني: متعدية.

والفعل اللازم هو: الذي لا يتعدى إلى مفعول، كالاستواء،
والنزول، ونحوهما.

والفعل المتعدي هو: الذي يتعدى إلى مفعول، كالخلق،
والرزق، ونحوهما.

وكلاهما متعلق بمشيئة الله ﷻ من جهة أحاده.

والفعل اللازم والمتعدي لا بد أن يكون قائما بالفاعل؛ لأن الفعل
لا بد له من فاعل يقوم به.

سؤال : ما قول الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة في
تقرير هذه القاعدة؟

والجواب: هؤلاء ينفون الأفعال اللازمة والمتعدية المتعلقة
بالمشيئة؛ لأن الأفعال حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

فالأفعال اللازمة عندهم منتفية، وأما المتعدية فهي بمعنى
المفعول.

إلا أن المعتزلة منهم من يقول: الفعل بمعنى المفعول، ومنهم من



يقول: غيره، وهذا الغير إما خلق آخر، وإما نفس الإرادة.
والمآل واحد أن الفعل المتعلق بالمشيئة لا يقوم بذات الله.
وأما الكلائية ومتقدمو الأشاعرة فيرون أن الأفعال اللازمة أزلية،
فيجعلونها صفة ذات.

رابعاً: قواعد الرد والمناظرة في باب الأسماء والصفات.

وفيه ست عشرة قاعدة:

قاعدة "الأسماء المئوطة تقتضي أن يكون بين الأسمين قدرٌ
مُشترَكٌ وإن كان المُسمَّيانِ مُختلفينِ أو مُتضادينِ "

قاعدة "الاشتراك في الأسماء وأسماء الصفات لا يستلزم تماثل
المُسمَّياتِ والموصوفاتِ "

قاعدة " الله بآئن من خلقه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في
ذاته شيء من مخلوقاته "

قاعدة " ما أضيف إلى الله من الصفات فهو صفة له غير مخلوقة،
وما أضيف له من الأعيان فهو بائن عنه مخلوق "

قاعدة "العدول بأسماء الله وصفاته عن معانيها وحقائقها الثابتة لها
إلحادٌ يجب تركه"

قاعدة "امتناع صرف دلالة الكتاب والسنة عن ظاهرها المتبادر منها
إلا بدليل شرعي"

قاعدة "جحد الأسماء والصفات يلزم منه إنكار الذات "

قاعدة "وجوب السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ "

قاعدة "القول في بعض الصفات كالقول في بعض "

قاعدة "القول في الصفات كالقول في الذات "

قاعدة "الصفة تدخل في مسمى الاسم "



قاعدة "صِدْقُ الْمُشْتَقِّ لَا يَنْفَكُ عَنْ صِدْقِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ "

قاعدة "الصِّفَةُ إِذَا قَامَتْ بِمَحَلِّ عَادَ حُكْمُهَا عَلَى ذَلِكَ الْمَحَلِّ "

قاعدة " اسْمُ الصِّفَةِ يَقَعُ تَارَةً عَلَى الصِّفَةِ وَيَقَعُ تَارَةً أُخْرَى عَلَى

مُتَعَلِّقَهَا "

قاعدة "وَجُوبُ التَّوَقُّفِ فِي الْأَلْفَافِ الْمُجْمَلَةِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ اثْبَاتُهَا وَلَا

نَفْيُهَا "

قاعدة " مُخَاطَبَةُ أَهْلِ الْأَصْطِلَاحِ بِأَصْطِلَاحِهِمْ وَلُغَتِهِمْ سَائِغٌ عِنْدَ

الْحَاجَةِ "

القاعدة الأولى

((الأسماء المتواطئة تقتضي أن يكون بين الاسمين قدر مشترك

وإن كان المسميان مختلفين أو متضادين))

هذه القاعدة أهم قواعد باب الرد والمنظرة، بل من أهم قواعد باب الأسماء والصفات.

مضمون هذه القاعدة:

الألفاظ وضعت لمعاني عامة، ولم توضع للحقائق عند الإطلاق، إلا أن هذه الألفاظ إذا أضيفت اختصت.

وإذا كانت إنما وضعت للمعاني العام، فمن الخطأ البين أن تجعل حال إضافتها لمعين هي المعنى العام.

فالعلم مثلا: معناه تناول للخالق والمخلوق عند الإطلاق، ولا يصح أن يجعل معنى العلم ما عرف عند المخلوق؛ لكونه هو المشاهد. وهذه القاعدة تبين أن أسماء الله وصفاته من قبيل الأسماء المتواطئة.

ومعنى الأسماء المتواطئة هي: الأسماء التي لها معنى كلي، يصدق على أفرادها.

وأسماء الله ﷻ من هذا الباب؛ فإن الله سمي نفسه بأسماء، ووصف نفسه بصفات، وسمى خلقه ببعض تلك الأسماء وببعض تلك

الصفات. كما قال تعالى: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (١١) الشورى: ١١



وقال سبحانه عن الإنسان : ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ
فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (٢) الإنسان: ٢

فهناك قدر مشترك بينها، وهناك قدر مميز.

والاشتراك في القدر المشترك، والاختصاص في القدر المميز،
فلا يلزم من الاشتراك في القدر المشترك الاشتراك في القدر المميز.
هذا لب باب الأسماء والصفات وأساسه.

ومعنى القدر المشترك : هو المفهوم الكلي الذهني للفظ.

والكلي: لا يمنع من تصويره وقوع الشركة فيه.

فالمعنى الكلي للسمع مثلا: هو إدراك المسموعات، وللبصر:
إدراك المبصرات، فإِنَّهُ عَجَلٌ يَشْتَرِكُ مَعْ خَلْقِهِ فِي الْمَعْنَى الْكَلِي وَهُوَ
إِدْرَاكُ الْمَسْمُوعَاتِ فِي السَّمْعِ، وَإِدْرَاكُ الْمُبْصِرَاتِ فِي الْبَصْرِ.
وهذا الاشتراك إنما هو في الذهن، وأما في الخارج فليس
هناك اشتراك.

فالأسماء المتواطئة لا بد أن يكون لها معنى كلي، هذا المعنى
الكلي لا حقيقة له خارج الذهن .

سؤال: السمع: إدراك المسموعات هذا المعنى الكلي هل هو
خارج الذهن؟

الجواب: لا، وإنما يوجد في الخارج قائما بذات.

فإن قيل: ألا يلزم من الاشتراك بين الخالق والمخلوق في المعنى

العام النقص؟

قيل له: لا يلزم، فالنقص ليس لازما للصفة من جهة معناها العام، وإنما يحصل النقص إذا أضيفت للناقص، فالنقص يحصل حال الإضافة للناقص، لا من حيث المعنى العام.

ثم إن المعنى العام هو أمر ذهني ، ولا اشتراك فيه في الخارج.

سؤال : ما فائدة القدر المشترك؟

والجواب: فائدته ترجع إلى أمرين في الجملة:

الأول: أن يفهم العباد ما خاطبهم الله به، وإلا فلو خاطبوا بما لا يعرفون معناه، لجهلوا معنى ما أخبر الله به.

الثاني: أن يقع في قلوب العباد إيمان بالله، وحب له.

فمثلا لو قلنا: ليس هناك معنى كلي بين رمان الجنة ورمان الدنيا، وأخبرك الله أن في الجنة رمانا، فلن تفهم معنى الرمان، ولن تتشوق النفس له، ولن يحصل إيمان به، وحب له، وبالتالي فلن تحرص على العمل.

كذلك لو أن الله أخبر باسم لا يعلم معناه، فلا يمكن أن يؤمن به، ولا يمكن أيضا أن يتعبد الله ﷻ بمقتضى اسم يجهل معناه.

فظهر بهذا فائدة القدر المشترك.

فإن قيل: لم لم يخاطب الله عباده بحقائق المغيبات؟

قيل له: لم يخاطبهم بذلك لأمرين:



الأول: عقول بني آدم تقصر عن إدراكها، ولربما لو أخبروا بذلك لأنكروا.

ويتضح هذا في قول الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۗ ﴾ (٨) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴿٩﴾ الأنعام: ٨ - ٩

الثاني: أنه غيب امتحن الله به عباده.

وكون أسماء الله وصفاته من الأسماء المتواطئة عجلا يدل عليه أمور :

الأمر الأول : أسماء الله وصفاته لها معنى كلي، وهذا هو حقيقة الأسماء المتواطئة، فإن الأسماء المتواطئة لا بد أن يكون لها معنى كلي.

الأمر الثاني : أن من علامات الأسماء المتواطئة أنها تقبل التقسيم والتنويع، والأسماء التي يوصف الخالق والمخلوق تقبل التقسيم والتنويع.

بمعنى تقول : وجود واجب ووجود ممكن، هذا التقسيم في الوجود يدل على أن الوجود من الأسماء المتواطئة، وتقول سمع أزلي وسمع محدث، فالسمع يقبل التقسيم، وهكذا.

الأمر الثالث: علم بالضرورة أن الوجود ينقسم إلى واجب ومحدث، فاتفقا في الوجود بالمعنى العام، وتميز كل موجود بوجود يخصه حال الإضافة، فمن لم يثبت القدر المشترك والمميز لزمه أن

تكون الموجودات إما كلها واجبة، وإما كلها محدثة.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الأسماء والصفات - التي تطلق على الخالق وعلى المخلوق - ينظر إليها بثلاثة اعتبارات:

1. ينظر للاسم أو للصفة من حيث هو، بقطع النظر عن الإضافة، بمعنى: أن ينظر للمعنى الكلي للاسم من غير إضافة للخالق ولا للمخلوق.

هذا النظر يشترك فيه الخالق والمخلوق.

2. النظر للصفة باعتبار إضافتها للخالق، فلا يبقى بهذا النظر هناك اشتراك بوجه من الوجوه. فسمع الله مختص به، وبصر الله مختص به.

3. النظر للصفة باعتبار إضافتها للمخلوق فلا يبقى هناك اشتراك بهذه الاعتبار بين الخالق والمخلوق.

سؤال : هل سمع الله مشترك بينه وبين سمع المخلوق؟

الجواب : لا؛ لأنه أضيف إليه فاختص به.

سؤال آخر : هل السمع من حيث هو مشترك بين الخالق

والمخلوق؟

الجواب : نعم؛ لأنه لم يُضف.

وخالف هذه القاعدة المعطلة والمشبهة.

أما المعطلة فإنهم نفوا أن يكون بين صفات الخالق وبين

صفات المخلوق قدر مشترك.



فيلزم على قولهم: تعطيل معنى الصفة، إذ لو لم يكن بينهما قدر مشترك لم يكن للصفة معنى.

فوقعوا في الإلحاد، وفي إنكار صفات الله ﷻ.

وأما المشبهة فإنهم أثبتوا القدر المشترك، وعدوا ذلك إلى القدر المختص.

فسمع الله مثلا كسمع المخلوق عندهم.

فالمعطلة نفوا القدر المشترك، والمشبهة نفوا القدر المميز.

والخلل في باب الأسماء والصفات راجع إلى نفي هذين الأمرين.

ومن العجيب أن المعطلة ينفون القدر المشترك وهم يقولون به، فتجدهم يقسمون الوجود إلى قديم ومحدث، وهذا يقتضي أن القديم والمحدث اشتركا في مسمى الوجود.

سؤال: المعطلة لماذا وقعوا في التعطيل؟

الجواب: حذرا من الوقوع في تمثيل المشبهة، فوقعوا في شر مما فروا منه.

كذلك خالف هذه القاعدة من زعم من أهل الكلام: أن أسماء الله وصفاته من قبيل الأسماء المشتركة لا من قبيل الأسماء المتواطئة.

ومعنى الاشتراك هو: اتحاد اللفظ واختلاف المعنى.

تقول مثلا: رأيت عينا، وتعني بذلك عين الماء وتقول: لك عين وتعني: بذلك عين الجارحة.

إذا عين البئر مع العين التي نبصر بها اتفاقاً في اللفظ واختلفا في المعنى.

سؤال : هل بينهما قدر مشترك؟

والجواب: ليس بينهما اشتراك من جهة المعنى، وإنما هو مجرد اتحاد في اللفظ.

فيتضح من هذا أن الصفات لو كانت من باب الألفاظ المشتركة: لما عرفنا معنى صفات الله ﷻ؛ لأن صفات الله ليست كصفات المخلوق في المعنى العام الكلي الذهني.

وهذا يلزم منه لوازم باطلة:

أولاً: تعطيل المعنى، وأن لها معاني أخرى غير ما دلت عليه النصوص.

ثانياً: تعطيل الصفة، وهو لازم لتعطيل المعنى.

ففرّوا من التشبيه إلى التعطيل، مع نفي القدر المشترك.



القاعدة الثانية

((الاشتراك في الأسماء وأسماء الصفات لا يستلزم

تماثل المسميات والموصوفات))

هذه القاعدة متممة للقاعدة التي قبلها.

مضمون هذه القاعدة:

الاتفاق في الاسم والمعنى العام- أي: الاتفاق في القدر المشترك - لا يلزم منه المساواة والمماثلة في المسميات والموصوفات- أي: في القدر المميز-.

فإن قيل: أليس هذا الاشتراك في المعنى العام هو التمثيل الذي نفته النصوص؟

قيل له: النصوص لم تنف الاشتراك في المعنى العام، وإنما نفت التماثل في الحقائق، وحال إضافة الصفة.

ثم إن الخالق والمخلوق اشتركا في الوجود، من غير أن يكون وجود الرب هو عين وجود المخلوق، وإنما كان الاشتراك في الاسم، والمعنى العام.

ومن استدل بالاتفاق في المعنى العام على الاتفاق في الحقائق لزم منه اتحاد وجود الله ووجود المخلوق، وهو عين ما ذهب إليه أهل وحدة الوجود.

ومن المعلوم أن وجود الرب مباين لوجود المخلوق أعظم مباينة.

فتبين أن الاشتراك في المعنى العام لا يلزم منه تماثل المشتركين فيه عند الإضافة والتخصيص.

وتأمل هذا في المخلوق: فالفيل له يد، والإنسان له يد، ومع هذا الاشتراك في اسم اليد ومعناها العام، فليست يد الفيل كيد الإنسان.

فإذا كان هذا بين مخلوق ومخلوق، فكيف بين الخالق والمخلوق

!؟

وإذا كان الرب مباينا لخالقه في ذاته فإنه يكون مباينا لخالقه في أسمائه وصفاته.

وهذا يدل على سفاهة عقول المعطلة والمشبهة؛ لأن المعطلة والمشبهة كلاهما مثل في القدر المشترك وعدى ذلك للقدر المميز.

واختلفت النتيجة بينهم، لكن المقدمة واحدة وهي: اعتقاد التشبيه في القدر المشترك، وتعديته للقدر المميز.

فإذا كانت عقولهم تعقل أن هناك فرقا بين مخلوق ومخلوق، فكيف لا تعقل فرقا بين الخالق والمخلوق!؟

لكن من أعرض عن نصوص الكتاب والسنة أتى بما يضحك عليه العقلاء؛ جزاء وفاقا.

فالمعطلة والمشبهة، كلاهما اعتقد أن الاتفاق في الاسم



والمعنى العام: يقتضي التشبيه.

ولو كان الاتفاق في الاسم والمعنى العام يوجب التماثل لتماثلت الأشياء كلها؛ لاشتراكهم في اسم الشيء.

ولو كان الاتفاق في الاسم والمعنى العام يوجب التماثل لتماثلت الموجودات كلها؛ لاشتراكهم في اسم الوجود.

فأين عقول هؤلاء؟!!

فإن قالوا: اشتراكهم في الوجود لا يوجب التماثل.

قلنا لهم: وكذلك الاشتراك في السمع، والبصر، واليد، والوجه، والاستواء، والنزول، لا يوجب التماثل.

القاعدة الثالثة

((الله بائن من خلقه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته،

ولا في ذاته شيء من مخلوقاته))

مضمون هذه القاعدة:

المخلوقات منفصلة بئنة عن الله عز وجل، ليس حالا فيها، ولا ذاته محلا للمخلوقات.

فلو لم يكن الله مبانيا لكان إما حالا في مخلوقاته، أو محلا لها. وهاهنا الإمام أحمد ذكر قاعدة عقلية مضمونها هذه القاعدة، لما حاجَّ المعطلة، الذين يقولون: بأن الله في كل مكان.

قال لهم- ما مضمونه- : لما خلق الله المخلوقات لا يخلوا: إما أن يكون خلقها في ذاته، وهذا باطل؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون خلق الشياطين والجن في نفسه، وهذا باطل. فنفي أن يكون محلا للخبائث من الذوات.

وإما أن يكون خلق المخلوقات ثم حلَّ فيها، وهذا أيضا باطل؛ لأنه يلزم من ذلك أن يحل هو في الأماكن القذرة، وأن تحيط به. فنفي أن تكون الأماكن الخبيثة محلا له.

وإذا كان العبد يتنزّه عن القاذورات فالخالق أولى بالتنزّه عنها. فهو سبحانه يتنزّه عن مجامعة الخبائث: من الذوات كالشياطين، ومن الأمكنة كالحشوش.



وإما أن يكون خلق المخلوقات منفصلة عنه خارجة عن ذاته وهي: كذلك، وهذا هو الحق.

هذا هو تقرير هذه القاعدة: أن الله منفصل بائن عن خلقه.

فإنه إما أن يكون بائنا من مخلوقاته أو داخلا في مخلوقاته، فهما صفتان متقابلتان يلزم من نفي إحداهما إثبات الأخرى، فإذا نفينا المباينة أثبتنا المداخلة، وهذا باطل بلا شك.

فتعين أن يكون مباينا لخلقه.

والله بائن من مخلوقاته بذاته وصفاته.

فإن قال قائل: الأمور التي باين الله بها خلقه هل يمكن حصرها؟

قيل له: لا يمكن للعبد أن يحصرها لأمرين:

الأول: لعدم إمكان إحصائها، وهذا متعلق بصفات الله التي استأثر الله بها، فيكون العبد جاهلا لمعناها وحقائقها.

الثاني: لعدم الإحاطة بها، وهذا متعلق بما يشاهده العبد في الآخرة، وبما عرف لفظه ومعناه في الدنيا، فالعبد في الآخرة يرى ربه ولا يحيط به.

وهذه القاعدة فيها رد على المعطلة، فإن المعطلة يقولون:

تارة بما يستلزم الحلول – وهو: أن يحل شيء في شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر –.

وتارة بما يستلزم الإتحاد – وهو: اختلاط شيئين حتى يصيرا شيئا

واحدا - كقولهم: إن الله في كل مكان.

وتارة يقولون: بما يستلزم الجحود والتعطيل، كقولهم: لا داخل العالم ولا خارجه.

فلما أصلوا نفي المباينة، رجع قولهم إلى أحد أمرين:

الأول: أن الله معدوم أو ممتنع، لا وجود له خارج الذهن.

الثاني: أن الله هو عين الموجودات.

وهذه القاعدة فيها رد على كلتا الطائفتين؛ لأن الله إما أن

يكون بائنا أو داخلا، ولا يصح رفع النقيضين، فلا يصح أن نقول: ليس بائنا ولا داخلا؛ إذ هذا تشبيه له بالمتنعات.

فالمعطلة والحلوية اشتركا في أصل وهو نفي مباينة الله للعالم

بالجهة، ثم اختلفوا في النتيجة.

فالمعطلة نفوا أيضا المداخلة، وأما الحلوية فأتثبتوا المداخلة.



القاعدة الرابعة

((ما أضيف إلى الله من الصفات فهو صفة له غير مخلوقة

وما أضيف له من الأعيان فهو بائن عنه مخلوق))

مضمون هذه القاعدة :

المضاف إلى الله ﷻ نوعان :

1. إضافة الصفة إلى الموصوف.

2. إضافة المخلوق إلى خالقه.

فإذا كان المضاف معنى لا يقوم بذاته، أو صفة، فإن الإضافة

هنا تكون من باب إضافة الصفة للموصوف؛ لأن المعنى أو الوصف لا يقوم بذاته، وإنما يقوم بموصوف.

مثالاً ذلك : العلم، هل العلم يقوم بذاته؟

الجواب: لا، فإذا أضيف إلى الله ﷻ دل على أنه صفة له

سبحانه وتعالى.

وأما إذا كان المضاف عينا تقوم بذاتها، أو ما يقوم بالعين

كالروح، فإن الإضافة هنا تكون من باب إضافة المخلوق إلى خالقه.

ولا يضيف الله إلى نفسه من مخلوقاته إلا ما كان فيه شرف،

ومزية اختصه الله بها.

وهذه الإضافة على نوعين:

الأول: إضافة لاسم الله، وهذه الإضافة تقتضي المحبة

والتشريف.

الثاني: إضافة لاسم الرب، وهذه الإضافة تقتضي الخلق.

وخالف هذه القاعدة: الجهمية والمعتزلة، فإنهم يرون أن إضافة الصفات إلى الله ﷻ من باب إضافة المخلوق إلى خالقه؛ لأن الصفات عندهم أعيان قائمة بذاتها، فإضافتها إلى الله عندهم من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، ويسمون آيات الصفات بـ"آيات الإضافات"

ولهذا قالوا : لو كانت صفات الله أزلية لتعددت الآلهة.

كما خالف أيضا هذه القاعدة : الأشاعرة، فإنهم خالفوها في الصفات الفعلية، فإضافة الصفات الفعلية لله ﷻ عندهم من باب إضافة المخلوق إلى خالقه.



القاعدة الخامسة

قاعدة " العدول بأسماء الله وصفاته عن معانيها وحقائقها الثابتة

لها إلحاد يجب تركه"

هذه القاعدة فيها رد على المعطلة والمشبهة.

مضمون هذه القاعدة:

وجوب ترك الإلحاد في أسماء الله وصفاته.

والإلحاد في اللغة: هو الميل والعدول عن الشيء.

ومنه سمي اللحد: لحداً؛ لأن اللحد هو شق في جانب القبر.

وأما الإلحاد اصطلاحاً فهو: العدول عن الصواب في أسماء الله جل

وعلا وصفاته.

والإلحاد له صور شتى، منها:

1- تسمية الله جل وعلا أو وصفه بما لم يسم ويصف به نفسه .

ووجه كونه إلحاداً: أن أسماء الله وصفاته توقيفية، هذا هو الحق

والصواب في الإثبات والنفي ، فمن أثبت ما لم يثبت الله لنفسه، كان قد

مال وعدل عن الحق الذي يجب أن يتخذ في باب الأسماء والصفات.

2- جحد معاني أسماء وصفات الله جل وعلا .

وهذا مذهب المعطلة، لأن الواجب هو إجراء النصوص على

ظاهرها، وإثبات معانيها كما يليق بالله جل وعلا، فمن نفاها وأنكرها

كان ملحداً في أسماء الله جل وعلا وصفاته.

3- تمثيل صفات الله بصفات المخلوقين، كما عليه المشبهة، وكذلك المعطلة.

ووجه كونه إحادا: أن الواجب نفي التماثل بين أسماء الله وصفاته وبين أسماء وصفات خلقه، فمن شبه الله بخلقه كان ملحدا في أسماء الله جل وعلا وصفاته .

4- تسمية الأصنام بأسماء الله جل وعلا، وأن يشتق للأصنام أسماء من أسمائه جل وعلا كما سميت اللات وهي اشتقاق من الإله.

ووجه كونه إحادا: أنه عدلوا بأسمائه تعالى إلى أوثانهم، فأثبتوا الله فيها المشاركة.



القاعدة السادسة

"امتناع صرف دلالة الكتاب والسنة عن ظاهرها

المتبادر منها إلا بدليل شرعي"

مضمون هذه القاعدة:

ما سمي ووصف الله به نفسه فإنه يجب أن يحمل على ظاهره المتبادر منه، ولا يجوز صرفه عن ظاهره إلا إذا دل على ذلك دليل شرعي.

فالمتاؤل عليه وظائف:

الوظيفة الأولى: أن يقيم الدليل الموجب للصرف، يعني لا بد من أن يقيم الدليل الذي يصرّف ذلك النص عن ظاهره.

الوظيفة الثانية: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي أول إليه في ذلك السياق، فقد يحتمل اللفظ المعنى الذي أول إليه بالوضع، ولا يحتمله بالسياق.

فمثلا قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ المائدة: ٦٤، فهذا السياق يمنع من حمل اليد على القدرة، أو النعمة، وإن كان لفظ اليد مطلقا يأتي بمعنى النعمة، والقدرة.

الوظيفة الثالثة: أن يجيب على الاعتراضات التي ترد على الدليل الموجب للصرف.

فإن قال قائل: الدليل الصارف هو: العقل، أو ما يعبر عنه بـ"القرينة العقلية" أو "الاستحالة العقلية".

قيل له: لا يصح أن يكون العقل دليلاً صارفاً، **للووجه الآتية:**

الوجه الأول: أن الله أخبر أن كتابه هدى ورحمة، وإذا كان كذلك، فلا بد أن يكون الله قد بيّن مراده أثناء كلامه، وإلا لم يكن كتابه هدى ورحمة.

سؤال متعلق بهذا الوجه: لو كان كتاب الله جل وعلا لا يفهم إلا بالقرينة العقلية، أيكون هدى؟

الجواب: لا، بل يكون ظاهره الضلال، فيكون الله جل وعلا - تعالى عن ذلك - لبس على الخلق وأضلهم؛ لأنه أخبر بما ظاهره الضلال والكفر.

فإذا كان القرآن ظاهره الضلال، ولا يفهم الحق إلا بالعقل، أيكون القرآن في ذاته هدى ورحمة؟

الجواب: لا يكون هدى ورحمة، وهذا مخالف لوصف القرآن، وهو كفر.

الوجه الثاني: أن العقل لا ينافي مدلول القرآن، وقد ذكرنا هذا سابقاً في قاعدة "المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح".

فإذاً العقل موافق لظاهر القرآن، وبالتالي لا يصح أن يكون العقل صارفاً، بل يكون تابعا.



الوجه الثالث: فيه فتح الباب للزنادقة، أن يعارضوا نصوص الكتاب والسنة بعقولهم الملوثة الفاسدة.

الوجه الرابع: لو سلمنا أن العقل صارف، فبأي عقل نزن الكتاب والسنة؟!

أهو عقل الفيلسوف الذي يزعم قيام القاطع العقلي على إنكار حشر الأجساد؟! .

أم عقل الباطني الذي يقول: إن القرآن له ظاهر وباطن؟! .
 أم عقل المعتزلي الذي يزعم قيام القاطع العقلي على إنكار رؤية الله في الآخرة؟! .

فكلٌ منهم يزعم أن القاطع العقلي معه في صرف النصوص عن ظاهرها، فما أنتم فتحتم باب شر عظيم على الأمة.

الوجه الخامس: يلزم على من جعل العقل صارفا لوازم باطلة منها:

-عدم الجزم بما أخبر الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم حتى يعرض على العقل.

-أن يكون العقل حاكما على الكتاب والسنة.

-عزل الناس عن أخذ الهدى من الكتاب والسنة.

وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

ومما يجب أن يلاحظ في التأويل: أن التأويل لا يكون صحيحا

إلا إذا كان بيانا لمراد المتكلم، لا النظر في ما يحتمله اللفظ.

يعني في قولنا مثلا: استواء الماء والخشبية.

فأقول الاستواء هنا بمعنى: العلو، هل يصح هذا؟

لا؛ لأن التأويل لا يكون صحيحا إلا إذا كان بيانا لمراد المتكلم.

فإن قيل: أليس الاستواء في اللغة بمعنى العلو؟

الجواب: نعم، لكن ليست وظيفة المتؤول بيان ما يحتمله اللفظ

من المعنى، وإنما بيان مراد المتكلم.

مثال آخر: في قول الله جل وعلا: ﴿ قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ

لِمَا خَلَقْتُ بِدَيِّكَ ﴾ ص: ٧٥ يأتي المتكلم ويقول: إن المراد باليدين في الآية: النعمة.

نقول: لفظ اليد في اللغة تأتي بمعنى النعمة، كقولك: لفلان

عليّ يد، أي: نعمة، وهذا شائع في لغة العرب.

لكن هل مراد الله جل وعلا في هذا السياق النعمة؟

الجواب: لا.

فأهل الكلام لا ينظرون إلى مراد المتكلم، وإنما ينظرون إلى ما

يحتمله اللفظ من معنى، وهذا لا يكون تأويلا صحيحا.

ثم إن الكلام ينقسم إلى أقسام:

الأول: النص، وهذا لا يدخله التأويل، وقد تقدم بيان أن نصوص

الصفات من باب النص.



الثاني: الظاهر، وهذا الأصل فيه أن يحمل على ظاهره إلا إذا دل على صرفه دليل شرعي كما تقدم
الثالث: المجمل.

والناظر فيما تقدم يتضح له جلياً: خلاف المقصد من التأويل بين السلف وأهل الكلام.

فالسلف مقصدهم هو فهم مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا الفهم يقود إلى أمرين:

الأول: الإيمان بالأخبار، والتصديق بها.

الثاني: العمل بالأحكام.

وأما أهل الكلام فمقصدهم رد النصوص التي تخالف ما تقرر عندهم من أصول عقلية، زعموا أنها قطعية!.

وهذا يقود إلى أمرين:

الأول: عدم الإيمان بما أخبر الله به.

الثاني: رد النصوص.

فشتان بين المقصدين، والله المستعان.

وهاهنا سؤال: إذا كان التأويل الصحيح بيان مراد المتكلم فهل هناك نص على خلاف ظاهره؟

الجواب: لا؛ فإن ظاهر اللفظ يعرف إما من جهة أفراد الكلام، أو يعرف من جهة السياق والتركيب، أو يعرف بضم النصوص بعضها

إلى بعض.

فهذا كله ظاهر؛ لأن ضم النصوص بعضها إلى بعض يفهم منه مراد المتكلم.

فإذا استعملت أحد هذه الطرق فإنه لم يخرج بها عن ظاهر الخطاب.

لكن لا يصح أن يسمى تأويلاً، بمعنى: صرف اللفظ عن ظاهره من معناه الراجح إلى معناه المرجوح، وقد يصح أن يسمى تأويلاً بمعنى التفسير؛ لأن التأويل جاء بمعنيين:

- بمعنى التفسير.

- بمعنى ما تؤول إليه حقيقة الشيء، فإن كان طلباً (أمراً أو نهياً) فتأويله فعله، وإن كان خبراً فتأويله وقوعه، كقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ. ﴾ الأعراف: ٥٣. أي: وقوعه.

سؤال آخر: إذا لم يكن هناك نص على خلاف ظاهر فلماذا ذكرنا هذه القاعدة؟

والجواب: ذكرناها من باب التنزل مع الخصم؛ لإفحامه، ولكي نقنعه بالحق الذي عندنا.

وخالف هذه القاعدة: المؤولة، فإنهم حرفوا اللفظ عن ظاهره بالقرينة العقلية، كما حرفوا قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَتَكْبَرُتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ ص: ٧٥، فقالوا: المراد



باليد هنا: النعمة.

ما القرينة؟

قالوا: الاستحالة العقلية، فلو كان الله متصفاً باليد لشابه خلقه، وهذا يستحيل في حق الله، فلا بد إذًا من التأويل.

وأهل الكلام لا يستطيعون أن يقيموا فرقاً صحيحاً بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

وأظهر حجة على ذلك: تناقضهم فيما بينهم، بل تناقض الفرقة الواحدة فيما بينها.

القاعدة السابعة

(جدد الأسماء والصفات يلزم منه إنكار الذات)

مضمون هذه القاعدة:

نفي الأسماء والصفات يلزم منه نفي الذات؛ لأنه ليست هناك ذات في الخارج إلا وهي متصفة بالصفات.

فمن نفي الصفات نفي الموصوف؛ لأن ما لا صفة له هو المعدوم.

فنفي الأسماء والصفات هو وصف للمعدوم لا للموجود.

وإثبات الصفات لا ينافي الأحدية، فالله أحد بصفاته.

وفي هذه القاعدة ردُّ على المتفلسفة والجهمية ومن وافقهم الذين يثبتون وجودا مطلقا بشرط الإطلاق، أي: من غير إثبات أن يكون متصفا بالصفات.

وهذا في الحقيقة يرجع إلى إثبات وجود ذهني لا حقيقة له في الخارج.

فجمع هذا القول بين التعطيل والتمثيل، فالتعطيل في إنكار الصفات الذي يلزم منه إنكار الذات.

والتمثيل في تشبيهه بالمعدومات والممتنعات.

واحتج هؤلاء لنفي الصفات بحجة واهية صدرت من أطفى



طاغية على وجه الأرض، وهي سؤال فرعون لموسى، ﴿وَمَارَبُّ الْعَالَمِينَ﴾؟

قالوا: فرعون سأل موسى عن حقيقة الرب وماهيته، فلما لم يكن للرب حقيقة، عدل موسى عن جوابه إلى جواب آخر فقال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ مُوقِنِينَ﴾ (٢٤) الشعراء: ٢٤، فنذكر أشياء أخرى غير حقيقته.

والجواب: أن فرعون سأل سؤال استنكار ووجد، فهو ينكر وجود الله، فبين له موسى أن الرب معروف، وأثاره سبحانه موجودة في خلقه، لا ينكرها إلا جاحد.

ثم إن فرعون لم يسأل بمن، التي يسأل بها عن الأعيان، لم يقل ومن رب العالمين؟، بل قال: ﴿وَمَارَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الشعراء: ٢٣ - ٢٤.

ثم إن مما ينبغي أن يعلم: أن ما يستدل به النافون للصفات من أدلة تستلزم نفي الصفات، كدليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل التركيب، ونحوهما فهي في الحقيقة نفي للرب، وتعطيل لوجوده خارج الذهن.

ودليل الأعراض قد تقدم بيانه.

وأما دليل التركيب فهو: أن المركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه.

أو يراد به: أنه ركبه مرگب.

وهذا الدليل مبني على إثبات ذات في الخارج لا صفات لها.
وهذا من المعلوم ببداهة العقول امتناعه، فلا توجد ذات في
الخارج إلا وهي متصفة بالصفات، وهذا يرجع إلى أصلهم بالنقض.
ثم كون الرب مركبا ركبه غيره، فهذا من أعظم الأمور كفرا،
ولا يقوله مسلم. (21)

وهنا لا بد من التنبيه على أصل مهم، وهو: أن النافي لا يصح
له نفي إلا ما كان متصورا له، كما أن المثبت لا يصح له أن يثبت إلا ما
كان متصورا له من جهة المعنى العام.
فمن نفى الصفات عن الله نفى شيئا لا يمكن تصوره، فلا يمكن
تصور ذات في الخارج ليس لها صفات.
فيكون النفي المبني على غير المتصور نفيا باطلا فاسدا في نفسه.

1 وقد تكلمت عن دليل التركيب في رسالتي: "الأجوبة السنية على افتراءات الأشعري

سعيد فودة في كتابه نقض التدمرية"



القاعدة الثامنة

القاعدة: ((وجوب السكوت عما سكت الله عنه

ورسوله صلى الله عليه وسلم))

هذه القاعدة متعلقة بالقاعدة الثانية من قواعد الاستدلال وهي:
"لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات"، فهي مكملّة
ومتّمة وموضحة لها.

مضمون هذه القاعدة:

لما كان باب الأسماء والصفات توقيفياً، فلا يثبت إلا ما أثبتّه
الله لنفسه، أو أثبتّه له رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا ينفي إلا ما نفاه
الله عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم كان الواجب
وجوباً شرعياً السكوت عما لم يرد إثباته ولا نفيه.

إذاً الأقسام ثلاثة:

- 1- ما علم ثبوته نثبته.
- 2- ما علم نفيه ننفيه.
- 3- ما لم يعلم ثبوته ولا نفيه وجب السكوت عنه.

سؤال: ما يناقض صفات الكمال هل نسكت عنه فلا ننفيه؟

والجواب: ننفيه؛ لأنه إذا وصف بإحدى الصفتين المتقابلتين
وجب نفي الأخرى.

وقد تقدمت قاعدة ((ثبوت الكمال يستلزم نفي نقيضه))

فمثلاً: الله جل وعلا متصف بصفة الحياة ما الذي يناقض الحياة؟ الموت، هل ننفي الموت أم نسكت؟

الجواب: وجب علينا أن ننفيه؛ لأنه يناقض صفة الكمال، فهو صفة نقص.

فما يناقض صفات الكمال لا يدخل تحت تقرير هذه القاعدة، بل يجب نفيه، ولا نقول: نسكت .

فإن قال قائل: لم لا نعتمد في النفي على مجرد عدم الخبر؟

والجواب: أن عدم الخبر هو عدم دليل معين، فعدم الإخبار لا يلزم منه انتفاؤه في نفس الأمر.

وخالف هذه القاعدة: أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة، ومن وافقهم ، فإن مدار الإثبات والنفي عندهم على العقل، فما دل العقل على إثباته أثبتوه، وما دل على نفيه نفوه، وما لم يدل العقل على إثباته ولا نفيه: فمنهم من نفاه، ومنهم من توقف.

وبعضهم يزعم أنه لما كان إثبات الصفات مبنياً على القطع كان انتفاء القاطع دالاً على نفيها.

والرد عليه: نفي ما لم يعلم من باب التخرص، والكلام بالظن، فرجع إلى عدم القطع، فكما أن إثباتها لم يدل عليه قاطع، كذلك نفيها لم يدل عليه قاطع.



القاعدة التاسعة

" القول في بعض الصفات كالقول في بعض "

هذه القاعدة من أهم القواعد في بيان تناقض المتكلمين، وهي مبنية على أصل وهو: وجوب التسوية بين المتماثلات.

فنصوص الكتاب والسنة لم تفرق بين الصفات من جهة الإثبات أو النفي، فلا فرق بين السمع والبصر والاستواء والرحمة في نصوص الكتاب والسنة؛ لأن دلالة نصوص الكتاب والسنة على هذه الصفات واحدة.

مضمون هذه القاعدة:

عدم التفريق بين صفات الله جل وعلا من جهة الإثبات والنفي، فمن أثبت صفة ألزم بإثبات الباقي، ومن نفى صفة ألزم بنفي الباقي؛ لوجوب التسوية بين المتماثلات.

ونخاطب بهذه القاعدة: أهل الكلام كلهم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم.

فإن الجهمية وإن كانوا ينفون الأسماء والصفات، فإنهم يثبتون الوجود، فنقول لهم: القول في الصفات كالقول في الوجود.

ويحكى عن الجهم أنه يثبت أن الله فاعل قادر؛ لأنه جبري، فالقول في الصفات كالقول في أن الله فاعل قادر.

كذلك المعتزلة، فإننا نخاطبهم بأن القول في الصفات كالقول في

الأسماء.

كما أن معتزلة البصرة يثبتون بعض الصفات كالسمع والبصر،
فيلزمهم فيما يثبتونه ما ألزموا غيرهم فيما نفوه.

وكذلك الأشاعرة نقول لهم: القول في بعض الصفات التي
تثبتونها كالقول في البعض الآخر الذي تنفونه.

فمن أثبت صفة ونفى صفة كان متناقضاً.

ولهذا نسأل من يفرق بين الصفات، ما الفرق بين ما أثبتته وبين
ما نفيته؟

وجوابه: لا يخلوا إما أن يكون الفارق سمعياً أو عقلياً.

أما من جهة السمع فالنصوص لم تفرق بين الصفات، فدلالة
النصوص على السميع والبصير كدالاتها على الاستواء والنزول، فليس
عند المتكلمين حجة سمعية.

بقيت الدلالة العقلية، فنقول لهم: ما الفرق بين ما أثبتموه وبينما

نفيتموه؟

يقول لك الأشعري في جواب هذا السؤال: الحجة هي: التشبيه

والتجسيم.

فلو قلت له: لماذا نفيت الاستواء؟

يقول لك: لأننا لو أثبتنا الاستواء لله جل وعلا لزم من ذلك أن

يشبه استواؤه استواء المخلوقين.



ولو قلنا له: لماذا نفيت الرحمة؟

لقال: لأن الرحمة ميل ورقة، وهذا يتنزّه عنه الرب عز وجل؛ لوجودها في المخلوق.

فنقول له: لا فرق في الحجة العقلية التي ذكرتها بين ما أثبتته وبينما نفيتّه، فما جعلته حجة في نفي الصفات يلزمك فيما أثبتته من صفات.

بمعنى لما قال الأشعري: إن الرحمة ميل ورقة.

فنقول له: وكذلك الإرادة التي تثبتها.

فلا تبقى لهم حجة حتى في الدلالة العقلية؛ لأن الدليل العقلي الذي يزعمونه يلزمهم فيما يثبتونه.

ولهذا الأشعري لو أراد أن يناقش المعتزلي أو الجهمي لن يجد حجة؛ لأن كل إلزام يلزم به المعتزلي أو الجهمي، فإن الجهمي والمعتزلي يعيده على الأشعري في الصفات التي يثبتها الأشعري.

فلم تسلّم إلا عقيدة السلف.

القاعدة العاشرة

"القول في الصفات كالقول في الذات"

مضمون هذه القاعدة:

هذه القاعدة توضح لنا أمرا مهما، وهو: أن الصفات فرع عن الذات، وتبع لها، فإذا كانت ذات الله جلا و علا لا تماثلها الذوات، فكذلك الحكم على الصفات؛ لأن الصفات فرع عن الذات.
ومن فرّق بين الصفات والذات تناقض؛ لأن الصفات لا تكون إلا تبعا للذات.

فالقول في الصفات كالقول في الذات من جهة نفي المماثلة، ونفي العلم بالكيفية.

والمخاطب بهذه القاعدة هم: المعطلة والممثلة.

فالمعطلة والممثلة لا يمثلون ذات الله جل جلاله بذوات المخلوقين، فإذا كانوا لا يمثلون في الذات، فكذلك يجب عليهم ألا يمثلوا في الصفات.

فالمعطلة ما عطلوا إلا بعد أن مثلوا صفات الله جل و علا بصفات المخلوقين، وكذلك الممثلة مثلوا صفات الله جل و علا بصفات المخلوقين.

والحجة عليهم: أنهم إذا كانوا لا يمثلون في الذات، فكذلك في الصفات؛ لأن الصفات فرع عن الذات، والقول في الصفات كالقول في



الذات.

القاعدة الحادية عشر

قاعدة: الصفة تدخل في مسمى الاسم.

مضمون هذه القاعدة:

الصفة داخلة في مسمى اسم الله، فصفاته سبحانه داخلة في مسمى اسمه، وليست خارجة عن مسمى اسمه.

بمعنى: أنك إذا قلت: "الله" فإنه يشمل الذات والصفات.

فعلم الله من الله، ورحمة الله من الله، وكلام الله من الله.

فإذا قلت: عبدت الله، يعني: ذاته المتصفة بالصفات.

فالصفات داخلة في مسمى اسم الله جل وعلا.

سؤال: هل الصفات زائدة عن الذات؟

الجواب: أن الصفات ليست زائدة عن اسم الله جل وعلا؛ لأن

الصفة تدخل في مسمى اسم الله.

لكن قد يقال: إن الصفات زائدة عن الذات التي أثبتها أهل

الكلام، فإن الذات التي أثبتها أهل الكلام ذات مجردة عن الصفات، وهي

لا حقيقة لها خارج الذهن، وإنما هي ذات مقدره في الذهن، وليس هناك

ذات خارج الذهن مجردة عن الصفات، لكن الذهن قد يقدر ذاتا ليست

متصفة بالصفات.

فإن أرادوا بالذات: الذات المقدره في الذهن، فنقول: بأن

الصفات زائدة عن الذات؛ فالذهن قد يقدر ذاتا من غير صفة، أما في



الحقيقة فليس هناك ذات مجردة عن الصفات.

إذاً قولنا: أن الصفات زائدة عن الذات هي من باب التنزل مع الخصم، وإلا في الحقيقة فليس هناك ذات في الخارج إلا وهي متصفة بالصفات.

والذات تأنيث: "ذو" و "ذو" لا بد فيها من إضافة، فتقول: ذو مال، ذو حكمة، وهذا يدل على أن الذات لا بد أن تكون متصفة بالصفات.

فلما كانت نفس الرب ذات علم، وذات سمع، أتى بـ (أل) في الذات للتعريف، وصار التعريف يقوم مقام الإضافة.

فإن قيل: هل اتصاف الذات بالصفات يوجب افتقار الذات إلى الصفات؟

قيل له: هذا السؤال خطأ، وهو ضلال بين؛ لأن الله بصفاته، وليست صفاته بآئنة عن ذاته، فهو إنما كان إليها بصفاته، وهو واجب الوجود بصفاته، فيمتنع وجود ذات في الخارج بلا صفات.

فحقيقة الرب ذات متصفة بالصفات، فالذات ملازمة للصفات، والصفات ملازمة للذات.

وثمة سؤال مهم: إذا كانت الصفة داخلة في مسمى الاسم، فهل يجوز دعاؤها؟

الجواب، لا؛ لأن الصفة ليست هي عين الذات، وإنما هي

معنى قائم في الذات، وإنما يدعى الله الذي هو متصف بالصفات.

سؤال آخر: هل لنا أن نتوسل بالصفة؟

الجواب: نعم، فهناك فرق بين دعاء الصفة وبين التوسل بالصفة، فدعاء الصفة لا يجوز، والتوسل بها يجوز، كما جاء في الحديث: ((برحمتك أستغيث)).

فقد توسل النبي صلى الله عليه وسلم برحمة الله جل وعلا .

فإن قيل: لماذا لا يجوز دعاء الصفة؟ ويجوز الدعاء بالصفة، وكذلك الاستعاذة بالصفة؟

والجواب: لأن الصفة ليست هي عين الله، وإنما هي معنى قائم في ذات الله عز وجل، والدعاء إنما يكون لله لا للصفة.

وأما لماذا يجوز الدعاء بالصفة، وكذلك الاستغاثة، والاستعاذة، والحنف بها؛ فلأن التوسل والحنف والاستعاذة والاستغاثة إنما يكون بمعظم، وصفات الله كذلك.

تنبيه:

التوسل والاستعاذة بالمعظم يكون وفق المشروع.

سؤال: هنا عبارتان إحداهما صحيحة والأخرى باطلة، فأيهما هي الصحيحة، ولماذا؟

العبرة الأولى: الله وعلمه، الله ورحمته، الله وغضبه.

العبرة الثانية: الله بعلمه، الله برحمته، الله بغضبه.



الجواب: العبارة الثانية هي الصحيحة؛ لأن الواو في العبارة الأولى تقتضي المغايرة، يعني الله غير علمه، الله غير رحمته، الله غير غضبه، لكن الباء في العبارة الثانية تقتضي المصاحبة، يعني: الله يصاحبه العلم، وتصاحبه رحمته، ويصاحبه غضبه، فالصفة داخلة في مسمى الاسم، وليست خارجة عن مسمى الاسم.

وخالف هذه القاعدة: الجهمية والمعتزلة؛ فإن الصفات عندهم خارجة عن ذات الله جل وعلا، وهي عندهم مخلوقة. وكذلك الكلايية والأشاعرة في الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة.

القاعدة الثانية عشر

((صدق المشتق لا ينفك عن صدق

المشتق منه))

الألفاظ عموماً تنقسم إلى مشتقة، وجامدة.

والمراد بالمشتقة، هي التي: أخذت من كلمة أخرى للتناسب بينهما في اللفظ والمعنى.

والاشتقاق على ثلاثة أقسام:

الأول: الاشتقاق الأصغر، وهو: أخذ كلمة من كلمة مع الاتفاق في الحروف وتأليفها.

الثاني: الاشتقاق الأوسط، وهو: أخذ كلمة من كلمة مع الاتفاق في الحروف لا في الترتيب.

الثالث: الاشتقاق الأكبر، وهو: أخذ كلمة من كلمة مع الاتفاق في بعض الحروف والباقي في جنس الحروف دون أعيانها.

بمعنى متفقة في مخارج الحروف.

والمشتق في القاعدة: الاسم.

والمشتق منه: الصفة.



ومضمون هذه القاعدة:

الاسم يشتق من الصفة، فإذا صدق على الله الاسم فلا بد أن يصدق عليه الصفة التي اشتق منها الاسم.

مثلاً: اسم الله السميع، مشتق من صفة السمع، فإذا صدق وصلاح أن يسمى سميعاً فلا بد أن يكون متصفاً بالصفة التي اشتق منها الاسم وهي: صفة السمع، وكذلك العليم مع العلم، والرحيم مع الرحمة، ونحو ذلك.

فالاسم تابع للصفة التي اشتق منها في الإثبات والنفي، فإذا سميت الله سميعاً فلا بد أن يكون متصفاً بالسمع، وإذا سميته بصيراً فلا بد أن يكون متصفاً بالبصر؛ لأن السميع مشتق من السمع، والبصير مشتق من البصر.

وهذه الأسماء المشتقة إنما يتسمى بها من قام به مسمى المصدر، فلا يتسمى بالحي إلا من قام به مسمى المصدر وهو الحياة. فمن نفي مسمى المصدر وأثبت الاسم، فهو في الحقيقة لم يثبت الاسم.

والمراد بالمصدر: الوصف الذي اشتقت منه تلك الصفة.

وهذه القاعدة فيها رد على المعتزلة، فالمعتزلة يقولون: سميع بلا سمع، بصير بلا بصر.

وكذلك فيها رد على الأشاعرة في الصفات الفعلية، فإنهم

يسمون الله خالقا، لا لأنه متصف بصفة الخلق، وإنما لأن له مخلوقا.
 فالأسماء التي تدل على فعل كالخلق والرزق يرون أنها مشتقة لله
 من فعل، والفعل عندهم بمعنى المفعول.

فهي إذن مشتقة من فعل بائن منفصل عن الله.

فإن قيل: إثبات الاشتقاق في أسماء الله يستلزم مادة يشتق منها،
 وهذا ينافي أن تكون أسماء الله أزلية؟

قيل له: ليس هذا هو مرادنا بالاشتقاق، وإنما مرادنا منه أنها
 متفقة مع مصادرها في اللفظ والمعنى، فهناك مناسبة بين اللفظين في
 اللفظ والمعنى.



القاعدة الثالثة عشر

"الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على

ذلك المحل"

مضمون هذه القاعدة:

الصفة إذا قامت بمحل ، فإن المتصف بها هو ذلك المحل دون غيره، ويعود حكمها على ذلك المحل دون غيره.

فالعليم هو من يقوم به العلم، والمتكلم هو من يقوم به الكلام، وهكذا..

وتعدد الصفات لا يلزم منه تعدد المحل، بل كلها تقوم بمحل واحد.

وما تقدم أمر معلوم بالفطرة، والضرورة العقلية، ومركوز في كل لغة.

والصفة إذا أضيفت إلى الله جل وعلا، فإن الله يكون متصفا بها، ويعود حكمها على الله جل وعلا.

مثلا: قال الله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ النساء:

١٦٤ فمن المتكلم؟

الجواب: الله جل وعلا هو المتكلم؛ لإضافة الصفة إليه، فيعود حكم صفة الكلام على الله جل وعلا ، ولا يصح أن يعود الحكم والوصف على غيره؛ إذ لو جاز ذلك، لكانت كل صفة اتصف بها

المخلوق صح أن تضاف إلى الله عز وجل، وهذا باطل.

وهذه القاعدة فيها رد على الجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

فالصفات عند الجهمية المعتزلة مخلوقة أوجدها الله في غيره سبحانه، ثم نسبها إليه، يعني قوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾ المتكلم: الشجرة.

وفيها رد أيضا على الأشاعرة في الصفات الفعلية؛ لأن الصفات الفعلية عندهم مخلوقة، فالخلق بمعنى مخلوق، مع أن الله أضافها إليه.

فالصفة لا يرجع حكمها عندهم إلى الله جل وعلا، وإنما سمي خالقا؛ لأن له مخلوقا، وسمي رازقا لأن له مرزوقا.



القاعدة الرابعة عشر

"اسم الصفة يقع تارة على الصفة ويقع تارة

أخرى على متعلقها"

مضمون هذه القاعدة:

اسم الصفة أو المصدر يقع تارة على الفعل، ويقع تارة
أخرى على المفعول.

والذي يحدد ذلك هو السياق، وما احتف به من قرائن.

مثاله: الأمر، فالأمر تارة يراد به فعل الله الذي هو صفة له،
وتارة يراد به المفعول المأمور، فيعبر باسم الصفة عن الفعل تارة،
وعن المفعول تارة أخرى.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾

الأحزاب: ٣٨

فالمراد بأمر الله هنا: هو المخلوق المأمور.

ويقول سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾

الأعراف: ٥٤ فالمراد بالأمر هنا: صفته سبحانه، ولهذا غاير بينها
وبين الخلق بحرف الواو.

سؤال: في قوله جل وعلا في الحديث القدسي، يخاطب الجنة:

((أنت رحمتي أرحم بك من أنشاء من عبادي)) ما المراد بقوله أنت

رحمتي؟

الجواب: المخلوق، لأنه يخاطب الجنة، فسمى الجنة رحمة.
 أما في قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الأعراف:

١٥٦

فالمراد بالرحمة هنا: صفة الله سبحانه.

وخالف هذه القاعدة: الجهمية والمعتزلة، فإنهم قالوا اسم الصفة لا يطلق إلا على المخلوق المفعول.

ولهذا الصفات عندهم كلها مخلوقة؛ لأن اسم الصفة عندهم لا يطلق إلا على المخلوق.

وكذلك الأشاعرة في الصفات الفعلية.

وها هنا سؤال متعلق بالقاعدة: هل لفظنا بالقرآن مخلوق؟؟

والجواب: "اللفظ" مصدر، يطلق على الفعل وعلى المفعول.

فنقول: إذا أردت باللفظ: الفعل الذي هو حركة لسان الإنسان فهو: مخلوق.

وإذا أردت باللفظ: المفعول أي: الملفوظ، فهذا كلام الله ليس مخلوق.

سؤال آخر: هل التلاوة بالقرآن مخلوقة؟

والجواب: نقول إن أردت بالتلاوة: الفعل فهي مخلوقة، وإن أردت بالتلاوة: المفعول أي: المتلو فليس بمخلوق.

وسيأتي تفصيل ذلك في شرح ضوابط صفات الله.



القاعدة الخامسة عشر

"وجوب التوقف في الألفاظ المجملة التي

لم يرد إثباتها ولا نفيها"

هذه القاعدة متعلقة بالقاعدة الثانية من قواعد الاستدلال بباب الأسماء والصفات وهي: لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات.

مضمون هذه القاعدة:

لما كان باب الأسماء والصفات توقيفياً، وجب أن لا نخرج عن ألفاظ الكتاب والسنة، فما ثبت نصاً من الكتاب والسنة وجب إثباته بلفظه ومعناه، وما ورد نفيه من الألفاظ في الكتاب والسنة وجب نفيه بلفظه ومعناه.

وأما الذي لم يرد إثباته ولا نفيه من جهة اللفظ، ويحتمل حقا وباطلا، فهذا هو الذي تدور عليه القاعدة.

ومعنى الألفاظ المجملة هي: الألفاظ التي لم ترد في الكتاب والسنة، ولا اتفق عليها سلف الأمة - من جهة الإثبات أو النفي -، وتحتمل حقا وباطلا.

ولما كان للفظ المجمل معنيان: أحدهما صحيح، والآخر باطل

كان أصل ضلال بني آدم في استعمال هذه الألفاظ.

والناس اختلفوا في طريقة التعامل مع هذه الألفاظ: فمنهم من

أثبتها مطلقاً، ومنهم من نفاها مطلقاً، ومنهم من استفصل في المعنى وتوقف في اللفظ.

ما هو مذهب أهل السنة من هذه الأقوال الثلاثة؟

الجواب: الاستفصال في المعنى، والتوقف في اللفظ؛ لأن الألفاظ المجملة تحتل حقا وباطلا ، فإذا نفيناها نفينا الحق الذي فيها، وإذا أثبتناها أثبتنا الباطل الذي فيها.

مثاله: هل الله في جهة؟ هل الجهة جاءت مثبتة أو منفية في الكتاب والسنة؟ هل نطق بها أحد من سلف الأمة؟

الجواب: لا.

هل تحتل حقا وباطلا؟

الجواب: نعم.

إذاً نستفصل في المعنى : إن أردت بالجهة: الجهة المكانية- جهة المخلوقات- فالله منزه عن ذلك.
وإن أردت بالجهة: الجهة العدمية - ما وراء العالم - فهذا حق.

فإن الله فوق المخلوقات، مستو على عرشه، وفوق العرش ليس هناك مخلوقات .

قلنا بأنهم لو أرادوا بالجهة: الجهة العدمية، فإن المعنى حق، لكن هل نقول: إن الله في جهة، ونريد بالجهة: الجهة العدمية؟

الجواب: لا ، بل نتوقف في اللفظ، ونعبر عن المعنى الحق



بالمصطلح الشرعي، فنقول: مستو على عرشه.

مثال آخر: نفي التجزؤ والتبعض والانقسام عن الله، فهذه كلها ألفاظ مجملة.

فإن أريد بهذا النفي: أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، فهذا لا شك أنه حق.

وإن أريد به: نفي الصفات، فهذا لا شك في بطلانه.

مثال آخر: قول المتكلمين: "الله ليس مركبا"

فنفي التركيب من الألفاظ المجملة، فإن أريد به: أنه سبحانه ركه مركب، أو كان متفرقا فتركب، فالله منزه عن ذلك.

وإن أريد به: أنه موصوف بالصفات فهذا حق، فلا يصح أن ينفي بهذا المعنى.

سؤال: لماذا أحدث المتكلمون هذه الألفاظ المجملة؟

والجواب: غرضهم هو نفي صفات الله جل وعلا، فاستخدموا هذه الألفاظ؛ لنفي صفات الله التي أثبتتها لنفسه، ودفع إنكار الناس عليهم.

فمثلا:

-أحدثوا الحيز؛ لنفي استواء الله على عرشه، والناس إنما يفهمون من نفي الحيز نفي أن تحصره المخلوقات، فلبسوا على الناس.

-أحدثوا الأعراض؛ لنفي أن يكون الله متصفا بالصفات، والناس إنما يفهمون من نفي الأعراض نفي الآفات والأمراض، فلبسوا

على الناس.

-أحدثوا حلول الحوادث؛ لنفي قيام الصفات الفعلية بالله،
والناس إنما يفهمون من نفي الحوادث نفي أن يكون محلا للتغيرات التي
تحدث للمخلوقين، فلبسوا على الناس.

فأهل الكلام ينفون الصفات التي أخبر الله بها عن نفسه بالألفاظ
المجملة.

تنبيه في غاية الأهمية:

هناك فرق بين الألفاظ المجملة، والمصطلحات الحادثة.

فالألفاظ المجملة قد تقدم موقف أهل السنة منها.

وأما المصطلحات الحادثة فهي التي لا تحتمل حقا وباطلا، ولم

ترد في الكتاب والسنة.

وهذه المصطلحات يجوز استعمالها بشرط الحاجة، وتكون من

باب الخير عن الله، كبائن، وذاته، وغير ذلك.



القاعدة السادسة عشر

"مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم

ولغتهم سائغ عند الحاجة"

هذه القاعدة أصل عظيم في بيان رحمة أهل السنة بالخلق كلهم، فأهل السنة هم أعرف الناس بالحق، وأرحمهم للخلق.

ومقصود أهل السنة والجماعة هو هداية الناس، لا مجرد إقامة الحجة عليهم؛ لأنهم يعلمون أن الله سبحانه يحب من الخلق كلهم أن يطيعوه، فإذا كان هذا هو مراد الله جل وعلا فمن تمام محبة الله عز وجل أن تحب ما يحب، وإلا كان هناك نقص في محبة الله جل وعلا.

لا شك أن الشدة في موطنها حسن، والرفق واللين في موطنهما حسن، فإن النبي صلى الله عليه وسلم هجر وتألف.

لكن تغليب الشدة على الرفق في أكثر المواطن ليس من السنة في شيء.

وتأمل في أطفى طاغية على وجه الأرض، الذي ادعى الربوبية وهو: فرعون، ماذا قال الله سبحانه لموسى وهارون؟

قال لهما: ﴿فَقُولَا لَهُ، قَوْلًا لِّئِنَّا عَلَّمَهُ، يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ طه: ٤٤

مع أنه سبحانه يعلم أنه سيموت على الكفر، لكن يرسم الله لنا منهجا نسير عليه في دعوة غيرنا.

فينبغي على كل طالب علم أن يكون همه هداية الناس، وقد يسلك مع

المخالفين الهجر والشدة إذا اقتضى الأمر ذلك، لكن ينبغي أن يكون حكيمًا يعرف متى يوظف البغض والهجر، ومتى يوظف الرفق واللين.

هذه القاعدة هي أصل في هذا الباب وهو أن السني إذا احتاج لهداية الخصم أن يستعمل معه مصطلحاته، فإنه يخاطبه باصطلاحه ولغته، لكن على المعنى الحق، حتى يفهم ذلك الشخص ما يريد، فلو لم يستعمل معه هذه المصطلحات لما فهم كلامه.

وها هنا مقامات:

المقام الأول: مقام تقرير العقيدة وشرحها، في هذا المقام لا يجوز لنا أن نستخدم إلا الألفاظ التي جاءت به نصوص الكتاب والسنة، أو نطق بها سلف الأمة، كذلك المعاني المأخوذة من الكتاب والسنة.

إذا كنت تشرح وتقرر باب الاعتقاد فلا تشرحه وتقرره إلا بالألفاظ الشرعية، والألفاظ المأخوذة من المعاني الشرعية.

المقام الثاني: إذا كان المخالف يأمرنا أن نتكلم بهذه المصطلحات، ويدعونا إليها، ويلزمنا بها، وكان في مقام دعوة الناس إلى قوله، فهنا لا يجوز أن نستخدم هذه المصطلحات، وإنما نعتصم بألفاظ الكتاب والسنة، كما فعل مع الإمام أحمد بين يدي (الوائق أو المعتصم) فيقول الإمام: إئتوني بكتاب أو بسنة، فتمسك بالألفاظ التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة.

المقام الثالث: إذا كان المناظر أو المخالف لا يفقه إلا مصطلحاته، ولا يمكن أن نرده إلى الشريعة وألفاظها، فيجوز لنا أن



نستخدم مصطلحاته ولغته على المعنى الحق؛ حتى نقنعه، ونبلغه حجة
الله عز وجل.

ضوابط صفات الله

إن صفات الله عظيمة القدر؛ لعظم المتصف بها وهو الله، فالصفات تابعة للموصوف، فكل ما يقال في الموصوف يقال أيضًا في صفاته.

والصفات المضافة إلى الله نقطع أن المتصف بها هو الله؛ لأنها لا تقوم بنفسها، ولأن الذي أضافها إلى الله هو الخبير العليم ﷻ.

فمن نفاها عنه كان في حقيقة الأمر مكذبًا لله في خبره، مستدرجًا عليه في وصفه.

فإن زعم أنها تقتضي التشبيه، كان هذا سوء ظن بالله؛ لأن الله هو أعلم بنفسه وبخلقه، يعلم جل وعلا- أن الصفة التي أضافها إلى نفسه قد اتصف بها المخلوق، ومع ذلك أضافها إلى نفسه.

فعلم قطعًا أنه لا يلزم من اتصاف المخلوق بها أن تكون صفة الخالق كصفة المخلوق.

وهذا أمر معلوم ضرورة لما تقرر شرعًا وفطرة وعقلًا من مباينة الخالق للمخلوق، ولهذا لم ينقدح في أذهان أئمة السلف التشبيه، وإنما أثبتوا صفات الله مختصة به، وصفات المخلوق مختصة به.

وعرف هذا الاختصاص من مجرد الإضافة، ويدخل في الإضافة إضافة الصفة إليه، أو إسناد الفعل إليه.

إذا كان ذلك كذلك؛ فإضافة الصفات إلى الله تفيد قطعًا أنه هو



المتصف بها، وهي تمنع التأويل والمجاز، فمجرد الإضافة من الله سبحانه إليه يجعلها قطعية نصية في اتصاف الله بها.

وهذا يجب أن يكون متقررًا عند كل مسلم مصدقًا لله في أخباره، مستسلمًا لأوامره.

فالله الذي قال: (وَبَعَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ) [الرحمن:27].

هو القائل سبحانه: (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [النحل:74].

وهو القائل: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى:11].

وما يدعى من تأويلات في نصوص صفات الله، فإن الناظر فيها يجد أنها في غاية البعد، وهي في حقيقتها تنول إلى تكذيب الله، وحمل النصوص على غير مراد الله، ومراد رسوله ﷺ.

فيجب البعد عنها، وعدم الاشتغال بها، فتفسير لا يُعرف عن سلف الأمة قطعًا لا يكون إلا خطأ، وجزمًا لا يكون إلا كذبًا على الله ورسوله

ﷺ

بعضًا من صفات الله بالوقوف عند ضوابطها، وما لم يُذكر من صفات الله فهو في حكم ما ذُكر؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

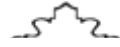
والصفات، هي: صفة العلو، والاستواء، واليدين، والنزول، والقرب، والكلام، والقرآن، والرؤية.

وأما الضابط الذي عنونت به في العنوان فهو أخص من القاعدة.



أول ما نبدأ به من ضوابط صفات الله -جلّ وعَلا-؛ هو ما يتعلق بصفة عظيمة وهي صفة:

«العلو»



وضابط هذه الصفة هو:

العلو صفة ذاتية لم يزل ولا يزال الله متصفاً به

معنى هذا الضابط:

مما ذكرناه في قواعد باب الأسماء والصفات: أن الصفات معلومة لنا من جهة المعنى، مجهولة لنا من جهة الكيفية. وفهم صفات الله من جهة المعنى إنما يكون بحسب مقتضى لغة العرب.

إذا كان ذلك كذلك؛ فإن للعلو معنى في لغة العرب.

قد يقول قائل: فما هو هذا المعنى؟

قيل له: العلو في لغة العرب يدور معناه على «السمو والارتفاع».

فالعين واللام والحرف المعتل ياءً كان أو واوًا أو ألفًا، أصل واحد يدل على السمو والارتفاع، لا يشذ عنه شيء، كما قاله ابن فارس في «مقاييس اللغة».

وقولنا في الضابط «العلو»: نريد به: العلو المطلق؛ فإن (أل) في

العلو للاستغراق، فيدخل في قولنا (العلو) جميع مراتب العلو؛ ذاتًا وقدرًا وشرفًا بالوضع، وبعموم (أل).



إذن عندما نقول: العلو، هل يحصر في معنى واحد دون غيره؟
الجواب: لا، وإنما يدخل فيه: علو الذات، وعلو القدر، وعلو الشرف.

وصفة العلو تضمنت أيضًا أن الله -جل وعلا- عالٍ عن كل ما لا يليق به، فتضمنت صفة العلو أن الله عالٍ عن الشرك، وعن الشركاء، وعن الأضداد، هذا كله وغيره تضمنته صفة العلو.

فإن سأل سائل: هل صفة العلو من الصفات الذاتية أو الفعلية؟
قيل جوابًا عن سؤاله: صفة العلو من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الذات، فلم يزل الله عاليًا؛ أي: في الماضي، ولا يزال عاليًا؛ أي: في المستقبل، فلا أول لعلوه، ولا آخر.

فصفة العلو لا تنفك عن ذات الله مطلقًا، لا في الماضي ولا في المستقبل.

وهي أظهر صفات الله -جل وعلا- وأوضحها، فقد جاء بيانها في الكتاب والسنة بيانًا واضحًا وشافياً.

ولهذا اشتد نكير أهل السنة على من أنكر صفة العلو؛ بل كَفَرُوهُ.

ومن وضوحها أنه قد دلَّ عليها:

1- الشرع.

2- الفطرة.

3- العقل.

4- إجماع السلف.

فتنوع طرق الاستدلال لصفة العلو يدلك على وضوحها وجلائها.

أولاً: أدلة الشرع على علو الله تعالى.

فالأدلة في الشرع على علو الله تعالى كثيرة قد تجاوزت ألف دليل، وقد ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى - أنواعها، فأوصلها إلى ثمانية عشر نوعاً، وفي بعض كتبه كالنونية أوصلها إلى واحد وعشرين نوعاً.

ومعلوم أن هناك فرقاً بين النوع وبين الأفراد والآحاد، فالآحاد تدخل في الأنواع، فهي من جهة الأفراد تجاوزت ألف دليل.

وأما من جهة النوع فوصلت إلى واحد وعشرين، وسأذكر شيئاً

منها:

أحدها: التصريح بالفوقية مقرونة بأداة (مِنْ)، كما قال جل وعلا:-
(يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ) [النحل:50].

فصرح بالفوقية وقرنها بـ(مِنْ) التي تمنع التأويل والمجاز، فهي صريحة في فوقية الله جل وعلا- فوقية ذات وقدر وشرف.

الثاني: ذكر الفوقية مجردة من الأداة (مِنْ)، كما قال جل وعلا:-
(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) [الأنعام:18].

فقوله: (فَوْقَ عِبَادِهِ) دل على إثبات أن الله تعالى عالٍ على خلقه.

ولا يصح أن تؤول الفوقية هنا بفوقية القهر كما زعم المتكلمون؛ لأن ظاهر قوله: (فَوْقَ) الفوقية المطلقة، والأصل هو عدم جواز صرف



النص عن ظاهره.

الثالث: التصريح بالعروج، كما قال جل وعلا-: (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ) [المعارج:4].

والعروج هو: الارتقاء من سفلى إلى علو.

فصعود الملائكة والروح إلى الله، فالهاء في (إِلَيْهِ) تعود إلى الله، فدل ذلك على أن الله في علو.

الرابع: التصريح بالصعود إليه، كقوله تعالى: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) [فاطر:10].

الخامس: التصريح برفعه بعض مخلوقاته إليه، كما قال تعالى لعيسى: (وَرَأْفِعْكَ إِلَى) [آل عمران:55].

سؤال: لو لم يكن الله في العلو أيصح أن يقول: (وَرَأْفِعْكَ إِلَى)؟

الجواب: لا.

السادس: التصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو ذاتاً وقدرًا وشرفاً، كقوله تعالى: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) [سبأ:23].

(وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) [الشورى:4].

أتى بـ (أل) الدالة على الاستغراق، وهي تفيد العموم.

السابع: التصريح بتنزيل الكتاب منه، مثل قول الله تعالى: (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) [الزمر:1].

وحقيقة التنزيل: من العلو إلى السفل، وهذا دليل من الأدلة على إثبات علو الله.

الثامن: التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كما قال جل وعلا: (**إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ**)؛ أي: عنده في العلو، فتخصيص بعض المخلوقات بالعندية يدل على أنه في العلو.

التاسع: التصريح بأنه سبحانه في السماء، (**ءَأْمِنُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ**) [الملك: 16].

والمراد بالسماء هنا: العلو، فكل ما علاك فهو سماء، والله جل وعلا - في العلو.

(في) هنا على بابها، وليس بمعنى (على).

العاشر: التصريح بالاستواء مقرونًا بأداة (على) مختصًا على العرش، قال تعالى: (**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**) [طه: 5]، والعرش في العلو فهو أعلى المخلوقات.

الحادي عشر: التصريح برفع الأيدي إلى الله، قال رسول الله ﷺ: « **إن الله يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه** ». [أخرجه أبو داود في سننه].

سؤال: (إليه) هل هو في الأرض؟



الجواب: قطعًا لا، وإنما في العلو، فدل ذلك على أن الله متصف بصفة العلو.

الثاني عشر: التصريح بنزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا، وحقيقة النزول من العلو إلى السفلى.

الثالث عشر: الإشارة إليه حسًا، كما فعل ﷺ في حجة الوداع، فقد أشار إلى العلو.

الرابع عشر: التصريح بلفظ (أين)، كما جاء في حديث الجارية، لما سألها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» فأجابت: في السماء. [أخرجه مسلم في صحيحه].

الخامس عشر: شهادته ﷺ للجارية بأنها مؤمنة، لما أجابت بأن الله في السماء، ولا أصدق من شهادة رسول الله ﷺ، لأنها وحي من عند الله -جل وعلا-.

السادس عشر: إخباره سبحانه عن فرعون أنه أراد أن يصعد إلى السماء ليطلع إلى إله موسى، قال تعالى: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صِرَاحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ) [غافر: 36-37].

ففرعون قالها على وجه التحكم والتكبر، من أين أخذها؟

الجواب: من موسى ﷺ.

ففرعون أنكرها علوًا واستكبارًا، وموسى أقر بها.

فمن أقر بالعلو كان موسويًا، ومن أنكر العلو كان فرعونيًا!!

السابع عشر: إخباره ﷺ فيما أخرجه ابن حبان في صحيحه في حديث المعراج أنه تردد بين موسى وبين الله، فقال ﷺ: «فرجعت فمرت على موسى. فقال: بِمَ أمرت؟ قال: أمرت بخمسين صلاة كل يوم. قال: إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم، وإني قد جربت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلى ربك فسله التخفيف لأمتك، فرجعت، فوضع عني عشرًا، فرجعت إلى موسى، فقال مثله، فرجعت، فوضع عني عشرًا...» الحديث.

فهذا يدل على علو الله جل وعلا.

الثامن عشر: إخباره تعالى عن نفسه وإخبار رسوله ﷺ عنه أن المؤمنين يرونه عيانًا كما يرون الشمس والقمر، ورؤية الشمس والقمر تكون منك بالنظر إلى العلو، وكذلك رؤية الله جل وعلا - تكون بالنظر منك إلى العلو، وهذا فيه دليل على إثبات علو الله جل وعلا.

هذه ثمانية عشر نوعًا، وأفراد الأدلة تحت هذه الأنواع تتجاوز ألف

دليل.

قال ابن القيم: «فهذه أنواع من الأدلة السمعية المحكمة، إذا بسطت أفرادها كانت ألف دليل على علو الرب على خلقه واستوائه على عرشه، فترك الجهمية ذلك كله وردوه».



ثانياً: أدلة الفطرة على علو الله تعالى.

من الأدلة الدالة على علو الله: دليل الفطرة، وقد دلت الفطرة على علو الله من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن هذا أمر مستقر في الفطرة، معلوم بالضرورة، فقد جبل الله العباد على أنه في العلو، وكل مولود يولد على ذلك.

الوجه الثاني: الناس مضطرون في قصدهم لربهم عند طلب حاجاتهم أن تتوجه قلوبهم وأيديهم إلى العلو، وهذا مقتضى الفطرة، ولهذا لا يُفَرَّق في ذلك بين مسلم وكافر، بل لا يفرق فيه بين إنسان وحيوان.

وقد رأيت بعيني بعض النصارى الذين يقولون: إن الله ثالث ثلاثة! إذا أَلَمَّتْ بهم حاجة، أو حققوا نجاةً نظروا إلى السماء.

لماذا ينظرون إلى السماء؟

والجواب: لأن هذا أمر فطري، تتوجه قلوبهم وأبصارهم إلى العلو، وليس هذا في الثقلين فحسب، بل حتى في الحيوانات، فقد جاء في قصة سليمان عليه السلام وفي إسنادها ضعف، أنه لما أراد أن يستسقي وخرج بقومه إلى المكان الذي يريد أن يستسقي فيه قال لقومه: «ارجعوا فإني رأيت نملة مستلقية على ظهرها رافعة قوائمها إلى السماء تدعو الله جل وعلا-».

فمن الذي علمها أن ترفع قوائمها إلى السماء؟ الله جل جلاله.

فيا سبحان الله نملة تدرك ما لا يدركه أهل الكلام!

الوجه الثالث: اتفاق الناس على إثبات العلو من غير تواطؤ منهم، وهذا راجع إلى ما استقر في فطرهم.

ثالثاً: أدلة العقل على علو الله تعالى.

أما العقل فقد دل على علو الله تعالى من وجوه:

الوجه الأول: أن كل مَوْجُودَيْنِ: إما أن يكون أحدهما مبايناً للآخر، أو مداخلًا فيه؛ لأنهما صفتان متقابلتان، فإذا أثبت إحدى الصفتين المتقابلتين لزمك أن تنفي الأخرى، فإذا أثبت أنه مباين لزمك أن تنفي أنه مداخل، وإذا أثبت أنه مداخل لزمك أن تنفي أنه مباين، والله لا شك أنه مباين لمخلوقاته.

وإذا كان مبايناً فلا يخلو: إما أن يكون عاليًا، وإما أن يكون مسامتًا، وإما أن يكون أسفل، وأين الكمال في هذه الأمور الثلاثة؟

الجواب: الكمال في العلو، والله لا يتصف إلا بالكمال.

إذن دلَّ العقل على أن الله متصف بصفة العلو.

الوجه الثاني: وهي حجة عقلية، ذكرها الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه «الرد على الزنادقة والجهمية»، ملخصها: الله حين خلق المخلوقات لا يخلو: إما أن يكون خلقها في نفسه أو خارجة من نفسه؟ فإنه يسير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها.

إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه فقد كفر؛ لأنه يلزم على قوله



هذا أن الله خلق الشياطين والجن في نفسه، وهذا كفر بالله -جل وعلا-.

فنفى أن يكون محلاً للخبائث من الذوات.

إن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم حلّ فيهم، فإنه يكون أيضاً كفر؛ لأنه يلزم عليه أن الله قد حل في الأماكن القذرة، تعالى الله -جل وعلا- عن ذلك.

فنفى أن تكون الأماكن الخبيثة محلاً له.

وإذا كان العبد يتنزّه عن القاذورات فالخالق أولى بالتنزّه عنها.

فهو سبحانه يتنزّه عن مجامعة الخبائث: من الذوات كالشياطين، ومن الأمكنة كالحشوش.

بقي أن الله خلقهم خارجاً عن نفسه، وبقي كذلك لم يدخل فيهم ولم يدخلوا فيه، وهذا هو الحق.

فإذا كان خلقهم خارجاً من نفسه، أيكون في علو أم يكون في سفلى؟

والجواب: أنه في علو؛ لأن العلو هو الكمال.

الوجه الثالث: أن العالم كروي، والله مباين للعالم، فيلزم أن يكون في العلو؛ لأن السفلى في الكرة مركزها.

الوجه الرابع: إذا كان السفلى يتنزّه عنه المخلوق، فتنزّه الله عنه من باب أولى.

الوجه الخامس: ذات الله لا تخلو إما أن تكون قابلة للعلو أو ليست قابلة؛ فإن لم تكن قابلة كان القابل أكمل منها.

وإن كانت قابلة ولم تتصف به كانت متصفة بضده وهو السفل.
والسفل ينزه الله عنه؛ لأنه نقص.

فبقي أن تكون قابلة للعلو، وهي متصفة به.

رابعًا: إجماع السلف.

فإن السلف مجمعون على أن الله متصف بصفة العلو، بل هو إجماع
الناس كلهم إلا شردمة من الجهمية، ومن وافقهم.

وها هنا سؤال: إذا كان الله متصفًا بصفة العلو وهي لا تنفك عن
ذاته، وأن العلو يدخل فيه علو الذات والقدر والشرف، فهل يصح لنا أن
نقول بأن الله عالٍ بذاته؟

والجواب: هذه اللفظة ابتداء لا نحتاج إليها؛ لأننا إذا قلنا بأن الله عالٍ
على خلقه، دخل في العلو: علو الذات، فهي ابتداء لا يحتاج إليها، لكن
لما جاء من نفي علو الذات احتجنا أن نقيد العلو بعلو الذات.

فكلمة «بذاته» من المصطلحات الحادثة التي يجوز استعمالها عند
الحاجة، فهي من الألفاظ التي تكلم بها السلف لتوضيح عقيدة أهل السنة،
بل حكى الإجماع عليها جماعة منهم.

قال السجزي: «وأئمتنا كسفيان الثوري ومالك وحماد بن سلمة
وحماد بن زيد وسفيان بن عيينة وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله
سبحانه بذاته فوق العرش، وعلمه بكل مكان».

وقال الظلمكي المالكي: «أهل السنة والجماعة متفقون على أن الله



استوى بذاته على عرشه».

وقال الكرجي: «عقائدهم أن الإله بذاته على عرشه مع علمه بالغوائب».

إذن كلمة (بذاته) قد اتفق عليها السلف، وإنما ساغ استعمالها لما أحدث الجهمية ومن وافقهم ما أحدثوا.

وهنا أنبه على أمر متعلق بالجهات، وهو: أن الجهة نوعان:

1- إضافية متغيرة بحسب الحيوان، وهي: الجهات الست، وهذه ليست ثابتة، فما يكون أمام الحيوان قد يكون خلفه، فتتبدل بتبدل حركته.

2- ثابتة لازمة، وهي جهتا العلو والسفل.

فالعلو ما فوق العالم، والسفل قعر العالم وجوفه.

والله سبحانه في العلو.

سؤال: من المخالفون لأهل السنة والجماعة في هذه الصفة؟

والجواب: خالف في هذه الصفة طوائف:

الطائفة الأولى: من تنكر العلو مطلقاً وهم الجهمية والمعتزلة وجماعة من الأشاعرة - وهو ما استقر عليه المذهب الأشعري-، وهي في الجملة قسمان:

أ- معطلة: القائلون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا

تحت...

ب- حلولية: القائلون: إن الله في كل مكان.

وممن قال بقول الحلوية: الثلجي، وهو أحد أئمة أهل الكلام، وقد ردَّ عليه الدارمي في النقض، وهذا مذهب النجارية من المعتزلة.

قال ابن فورك في كتابه «مشكل الحديث» عن الثلجي: «وكان يذهب مذهب النجار... وهذا التأويل عندنا منكر؛ لأجل أنه لا يجوز أن يقال إن الله تعالى في مكان أو في كل مكان، من قبل أن ظاهر معنى (في)، وما وضع له في اللغة هو الوعاء والظرف، وذلك لا يصح إلا في الأجسام والجواهر».

سؤال: هل الأشاعرة يقولون: إن الله في كل مكان؟

والجواب: نظار الأشاعرة لا يقولون: إن الله في كل مكان، كما تقدم في قول ابن فورك في رده على الثلجي.

وإنما يقولون بقول المعطلة: لا داخل العالم ولا خارج العالم...

وغالب أهل الكلام يجمعون بين النوعين، ففي حال بحثه ونظره يأخذ بقول المعطلة، وفي حال تعبه يأخذ بقول الحلوية؛ لأن العبادة مبنية على القصد والإرادة، ولا يمكن أن يتوجه القصد إلى المعدوم.

فقول المعطلة مؤداه إلى العدم، وبالتالي لا يمكن أن يُتعبد الله بمقتضى نظرهم، فيلجأ إلى قول الحلوية في التعبد.

الطائفة الثانية: من قال: إن الله فوق العرش وفي كل مكان، وهو موجود في كلام طائفة من الصوفية.

هذه هي أقوال المخالفين في الجملة، وسنرد على كل طائفة من هذه



الطوائف.

أولاً: الرد على معطلة الجهمية، وذلك من وجوه.

الوجه الأول: قولهم هذا: مخالف لظاهر النص، قال الله: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ).

فظاهر النص أن الله في العلو، وكما ذكرت أن أفراد الأدلة تجاوزت ألف دليل.

وقد تقدم في شرح قواعد الأسماء والصفات شرح قاعدة «وجوب إجراء النصوص على ظاهرها».

فصفة العلو تُجرى على ظاهرها بحسب مقتضى لغة العرب.

الوجه الثاني: قولهم مخالف لإجماع السلف.

وقد تقدم في شرح قواعد الأسماء والصفات شرح قاعدة: «الإجماع حجة في باب الأسماء والصفات».

الوجه الثالث: قولهم مخالف لمقتضى لغة العرب، والواجب أن نحمل اللفظ على مقتضى لغة العرب، كما قال الله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) [الشعراء: 193-195].

الوجه الرابع: لا يجوز صرف النص عن ظاهره إلا بدليل شرعي، وليس هناك دليل شرعي يمنع من حمل النص على ظاهره.

وقد تقدم في شرح قواعد الأسماء والصفات شرح قاعدة: «امتناع

صرف دلالة الكتاب والسنة عن ظاهرها المتبادر منها إلا بدليل شرعي».

وهذه الوجوه الأربعة استحضرها في كل تأويل لأهل الكلام، فهي قاصمة ظهر لهم، وهي عصمة لك -بإذن الله تعالى- من كل تأويل لأهل الكلام.

فحتى لو لم تعرف تفاصيل الرد على كل شبهة يوردونها، فتكفيك هذه الأمور الأربعة.

الوجه الخامس: قولهم: لا داخل العالم ولا خارجه... إلخ، يقتضي التعطيل والعدم، بل ليس هناك وصف للممتع أقرب من هذا الوصف.

فحقيقة قولهم: أنه ليس هناك إله يعبد؛ لأن العدم لا يُعبد، وكذا ما كان أشد من العدم وهو الممتع.

الوجه السادس: أن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه خارج الذهن يُعلم بالضرورة امتناعه وعدم وجوده.

فإن قيل: لا نسلم أن هذه قضية ضرورية؛ بدليل أننا نعقل الكليات كالإنسانية، وليست داخل العالم ولا خارجه.

قيل له: إن الكليات أمور ذهنية لا حقيقة لها في الخارج، فالإنسانية في الخارج لا توجد إلا في الأعيان.

ثم إنه يلزم على هذا أنهم جعلوا وجود الله وجودًا ذهنيًا، وهذا غاية في التعطيل.



فإن قيل: كان الله قبل خلق الخلق موجودًا ولم يكن عاليًا وهو الآن كما كان قبل خلق الخلق.

قيل له: هذا مخالف للنصوص؛ فإنها دلت على أن الله عالٍ على خلقه، كما يلزم عليه إنكار الصفات التي يثبتوها، ومنها الوجود.

والعلو والسفل أمور ملازمة للإضافة فإمّا أن يكون عاليًا أو سافلًا.

الوجه السابع: شبهتهم في إنكار العلو زعمهم أنه يلزم منه أن يكون جسمًا ومتحيزًا.

فإن قيل: هو عالٍ من غير أن يكون جسمًا ولا متحيزًا فلا يبقى لهم دليل.

فنفاة العلو على هذا بين أمرين:

1- أن يسلموا أن الله عالٍ بدون جسم أو تحيز، فيثبتون كل دليل يدل على العلو.

2- أن يقولوا: يلزم منه إثبات الجسمية والتحيز لا محالة، فيقال لهم: إثبات العلو من غير أن يكون جسمًا أو متحيزًا أقرب في العقول من إثبات ذات

لا داخل العالم ولا خارجه.

ثم إننا نقول: إن الله عالٍ، والكلام في كونه جسمًا أو متحيزًا ألفاظ مجملة لا نثبتها ولا ننفيها كما تقدم في شرح القواعد.

فنكون بهذا قد أبطلنا وهم الجهمية.

الوجه الثامن: أن علو الله من العلم الضروري، وما احتج به المعطلة -إن سلم لهم- من العلم النظري، ولا يجوز نقض الضروريات بالنظريات؛ لأن الضروريات أصل النظريات، فإذا قدحنا في الضروريات بالنظريات كنا قد قدحنا في أصل النظريات، فنبتل بذلك الضروريات والنظريات.

ثانيًا: الرد على حلوية الجهمية (القائلين: إن الله تعالى في كل مكان) من وجوه:

الوجه الأول: قولهم هذا: مخالف لظاهر النص.

الوجه الثاني: قولهم: مخالف لإجماع السلف.

الوجه الثالث: قولهم: مخالف لمقتضى لغة العرب.

الوجه الرابع: التأويل حتى يكون صحيحًا لأبد فيه من وجود دليل شرعي، ولا دليل يوجب التأويل.

الوجه الخامس: لو كان الله في كل مكان لصح أن يُرغَبَ إليه وهو في الأرض، وهذا لا يقوله أحد.

فلو كان في الأرض لوجدنا ضرورة في القلب تتجه إلى السفلى كما نجدها في الاتجاه إلى العلو.

الوجه السادس: قولهم هذا مخالف للفطرة التي فطر الله عليها عباده.

ومما يذكر في هذا المقام من الشواهد التي يستأنس بها، وليست

هي العمدة عندنا: ما جاء في قصة الهمذاني مع الجويني، لما كان



الجويني يقرر وهو على المنبر أن الله ليس في العلو، فقال له الهمذاني: حدّثنا عن الضرورة التي نجدها في قلوبنا أننا إذا دعونا الله ارتفعت قلوبنا إلى العلو.

فنزل الجويني من على المنبر وهو يقول: حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني..

الوجه السابع: يلزم على قولهم لوازم باطلة؛ منها:

أن يكون الله في الأماكن القذرة؛ لأنهم عمموا ولم يستثنوا مكاناً، وهذا اللازم كفر؛ لأنه لا يليق بالله تعالى.

ولو فرض أنهم خصصوا كقول النصارى، فلا شك أن المخلوق ناقص، فحلول الكامل في الناقص يجعل الكامل ناقصاً.

يلزم أن يكون الله T في مخلوقاته، ومنها ما هو قدر أو تكون الخبائث داخلة فيه، وهذا كله كفر.

يلزم أن تكون مخلوقاته محيطة به، والله لا يُحاط به شيء.

وهذا يدل على بطلان قولهم.

فإن قالوا: عندنا أدلة وهي قول الله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ) [الزخرف:84].

فذكر الله أن هناك إلهًا في السماء وإلهًا في الأرض، فدل ذلك على أن الله تعالى في كل مكان.

والرد عليهم: أن (إله) بمعنى مفعول؛ أي: معبود (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ)؛ أي: يُعْبَدُ فِي السَّمَاءِ وَيُعْبَدُ فِي الْأَرْضِ، وهذا هو ظاهر النص، فلا يبقى لهم في هذا الدليل حجة.

وأيضًا؛ فإن النصوص تجمع بعضها إلى بعض، فإن الذي قال: (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ)، هو القائل: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه:5]، وهو القائل: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) [الشورى:4].
وأخبار الله لا تتناقض.

فإن قالوا: عندنا دليل آخر، وهو قول الله تعالى: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) [الحديد:4]، فالمعية هنا ذاتية تقتضي الاختلاط.

والرد عليهم: أن النص يجب أن يفهم على مقتضى لغة العرب، وأيضًا يفهم مع جمعه مع غيره من النصوص.

فإن الله تعالى قد جمع بين كونه على العرش وبين معيته مع خلقه في آية واحدة كما في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) [الحديد:4].



فإذا كانت آيات الله لا تتناقض فكيف بالآية الواحدة؟ هذا من وجه.
ومن وجه آخر: فإن المعية في لغة العرب هي مطلق المصاحبة،
ومنه قول القائل: «ما زلت أسير والشمس معي»، فهل الشمس تمازجه
أو تخالطه؟

والجواب: لا، ولو كان كذلك لاحترق، فالمقصود بالمعية معية
المصاحبة، ولا يلزم منها الاختلاط.

فقول الله تعالى: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ)، معية مصاحبة لا مخالطة.
والذي دل عليه من الشرع مع دلالة اللغة: قول الله تعالى: (الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى).

وقوله: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ).

ثم لو كانت المعية هي معية الاختلاط لكانت المعية الخاصة مناقضة
للمعية العامة، قال الله تعالى لموسى وهارون: (إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ
وَأَرَى) [طه:46].

والسؤال الذي يرد على الحلولية هل هو مع الخلق جميعاً أو مع
موسى وهارون فقط؟ لأنه إما أن يكون مع موسى وهارون، أو مع
الخلق كلهم.

فدل ذلك على أن معنى المعية هو مطلق المصاحبة، ولكن سياق
الآية يحدد المقتضى، فالمعية في الآية: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) تقتضي
العلم والإحاطة، وفي قوله: (مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى) تقتضي التأييد

والنصرة.

وليست المعية بمعنى العلم، أو بمعنى النصر، وإنما هذا مقتضاها بحسب السياق، فتنبه.

ثالثاً: الرد على الطائفة الأخرى: التي تزعم أن الله فوق العرش وفي كل مكان، من عدة وجوه، منها:

الوجه الأول: هذا جمع بين النقيضين، فكونه في العلو وفي كل مكان أمران متناقضان.

فهم جمعوا بين مباينته لخالقه بعلوه، وكونه داخلاً فيهم بطولوه، والجمع بين المتناقضين ممتنع في بدائه العقول.

الوجه الثاني: مخالف لما دلت عليه الأدلة من علوه T، فإن النصوص دلت على أن الله عالٍ على خلقه، وأنه مباين لهم.

وقبل أن أختم: أشير إلى بعض تأويلات المعطلة للأدلة الدالة على علو الله سبحانه.

تأول المعطلة الأدلة الدالة على إثبات العلو وأرجعوها إلى علو الشرف والمنزلة والرتبة.

قال ابن فورك: «ويتأول قوله: (ءَأْمِنُكُمْ مِّنْ فِي السَّمَآءِ) [الملك:16]. أن المراد بذلك من فوقها، واعلم أننا إذا قلنا: إن الله -عز ذكره- (فوق ما خلق) لم نرجع به إلى فوقية العلو والارتفاع... بل قولنا إنه فوقه يحتمل وجهين:



أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها مستولٍ عليها...

والوجه الثاني: أنه يراد به فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت... ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة):

فتأمل كيف حصروا العلو في بعض أنواعه، مع القطع بنفي علو الذات.

والعلو في لغة العرب كما تقدم يرجع إلى السمو والارتفاع، فقولهم هذا مناقض لمقتضى اللغة، والواجب حمله على مقتضى لغة العرب، ثم إنه ليس لقولهم دليل صحيح، وقد تقدّم الرد على المعطلة.

كذلك من تأويلاتهم:

قال ابن فورك في حديث الجارية: «ظاهر اللغة يدل من لفظ (أين) أنها موضوعة للسؤال عن المكان... وهذا هو أصل معنى هذه الكلمة، غير أنهم استعملوها في غير هذا المعنى؛ توسعاً أيضاً تشبيهاً بما وضع له؛ وذلك أنهم يقولون عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعلمه «أين فلان منك؟»، و«أين فلان من الأمير؟».

وقد يستعملونه أيضاً في استعلام الفرق بين الرتبتين بأن يقولوا: «أين فلان من فلان»، وليس يريدون المكان والمحل...

احتمل أن يقال: إن معنى قوله: «أين الله»، استعلامًا لمنزلته وقدره عندها وفي قلبها، فأشارت إلى السماء، ودلت بإشارتها على أنه في السماء عندها على قول القائل إذا أراد أن يخبر عن رفعة وعلو منزلة: «فلان في السماء»؛ أي: رفيع الشأن عظيم المقدار».

وهذا من أغرب التأويلات، فبحثنا معهم في الأينية المطلقة.

عند إطلاق «أين» ماذا يراد بها؟ هل يراد رفعة المنزلة؟

الجواب: لا.

وما أورده إنما هو أينية مقيدة كقولهم: «أين فلان من الأمير؟»، والذي يفهم من هذا السياق والتقييد غير ما يفهم من قول القائل: أين فلان؟

وسؤال النبي ﷺ إنما كان عن الأينية المطلقة.

ومن التأويلات أيضًا ما ذكره ابن فورك لما قال: «وإنما أشارت إلى السماء لأنها كانت خرساء».

والرد عليه: أنه لم تأت في رواية من روايات الحديث أنها كانت خرساء، بل هذا من وضع أهل الكلام، وإنما الذي جاء في مسند أحمد من رواية المسعودي أنها أعجمية.

والمسعودي مختلط، والراوي عنه روى عنه بعد الاختلاط.

فهل يصح بعد ذلك أن يكون دليلًا؟!



فائدة متعلقة برد تأويلات أهل الكلام:

إذا أردت أن تعرف بطلان قول أهل الكلام فاعرض تأويلاتهم على النصوص الشرعية، فستجد أن سياق النصوص يأبى تأويلهم، ويرده.

ومن تأويلاتهم المستهجنة لصفة العلو: أنهم زعموا أن سبب كون القلوب مفطورة عند الدعاء إلى العلو: أن العلو قبلة الدعاء.

والجواب من وجوه:

الأول: أن قولهم هذا: مخالف لمقتضى النصوص، وإجماع السلف، فقد جعلوا ارتفاع القلوب والأيدي إلى العلو دليلاً على علو الله.

الثاني: لو لم يكن رفع الأيدي إلى السماء دليلاً على علو الله لما كان هناك فرق بين أن يرفع العبد يديه إلى السماء أو يخفضهما نحو الأرض.

الثالث: الساجد يضع جبهته على الأرض وهو يدعو، فدل ذلك على أن العلو ليس هو قبلة الدعاء.

الرابع: أن المسلمين مجتمعون على أن قبلة الدعاء الكعبة، وليس العلو.

الخامس: كون العرش قبلة الدعاء لا يثبت إلا بدليل من الكتاب والسنة، وليس هناك دليل.

وأختم بذكر لوازم فاسدة متعلقة بالعبادة- لمن نفى صفة العلو، وهي على النحو الآتي:

الأول: الإله المعبود إن لم يُفطر العباد على مكانه فإنه لا يمكن أن

تتوجه إليه القلوب بالعبادة، يوضحه الأمر الثاني.

الثاني: العبادة تتضمن القصد والإرادة، والقصد والإرادة لا يكونان إلا بعد معرفة مكان المقصود، فلو لم يكن الله في العلو لامتنع أن يكون هناك قصد وإرادة، فقصد الله متوقف على معرفة مكانه.

الثالث: حقيقة قول نفاة صفة العلو منع أن يكون هناك إله يعبد.

الرابع: كون العبد يؤمر بقصد من لا يكون في جهة منه يعلم امتناعه شرعاً؛ لكونه ممتنعاً لذاته؛ لأن عبادة من يمتنع أن يعبد ممتنع لذاته.

الخامس: كون الرب لا داخل العالم ولا خارجه يلزم منه عبادة العدم، بل الممتنع.

وهل هناك كفر أعظم من هذا الكفر؟!!

السادس: كون الرب في كل مكان لا يمكن أن تتوجه إليه القلوب، وإن زعموا أن القلوب تتوجه إلى كل الأمكنة فقد خلطوا بين ممتنع وكفر، والله المستعان.

* * *



صفة
الاستواء

صفة الاستواء

لما انتهينا من صفة العلو ناسب أن نذكر بعدها صفة الاستواء؛ لأن لها ارتباطاً بالعلو، فاستواء الله على عرشه دليل من أدلة علوه سبحانه، ولأن الاستواء علو خاص.

ومن الفروق بين العلو والاستواء: أن العلو من الصفات العقلية الخبرية، وأما الاستواء على العرش فهو صفة خبرية محضة، كذلك العلو صفة ذاتية لا تنفك عن الذات، أما الاستواء على العرش فهو صفة فعلية متعلقة بالمشيئة.

وهذه الصفة - الاستواء - يتعلق بها ضابطان:



الضابط الأول: «الاستواء المقيد ب (على)» يراد به في جميع موارد ومواضعه: العلو والارتفاع»

معنى هذا الضابط:

الاستواء في لغة العرب أصله من: سَوِيَ، و«السين والواو والياء» أصل يدل على استقامة واعتدال.

قال الليث: «الاستواء فعل لازم، من قولك: سويته فاستوى».

فلفظ «الاستواء» متضمن لأمرين لابد منهما، إذا تخلف أحدهما لم يكن استواء:

الأول: علوه على ما استوى عليه.

الثاني: اعتداله.

والثاني هو: ما عبر عنه جماعة من السلف بالاستقرار، فلا يصح استواء بدون استقرار، فمن نفى الاستقرار فقد نفى الاستواء.

فالاستواء علو وزيادة، وهي: الاستقرار.

قال ابن عبد البر في «التمهيد»: «الاستواء: الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله وقال: (لِستُوا عَلَى ظُهُورِهِ) [الزخرف:13].

وقال: (وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ) [هود:44].

وقال ابن تيمية: «قال عبد الله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم وهم كثير: إن معنى استوى على العرش: استقر، وهو قول الفتيبي».

وقال الشوكاني: «والاستواء في لغة العرب هو: العلو والاستقرار، قال الجوهري: استوى على ظهر دابته؛ أي: استقر».

فإن قيل: هل استقراره كاستقرار المخلوق؟

قيل له: قطعاً لا، فاستقراره سبحانه ليس كاستقرار المخلوق، كما أن علوه ليس كعلو المخلوق.

فإن قيل: ما يلزم استقرار المخلوق من الاحتياج ونحوه هل هو لازم لاستقرار الرب؟

قيل له: ما يلزم استقرار المخلوق ليس بلازم في حق الله سبحانه؛ لأنه استقرار مضاف إلى الله فاخص به، وناسب ذاته.

ومن هنا يظهر لنا خطأ من أنكر الاستقرار في معنى الاستواء من أهل السنة والجماعة.

وهاهنا سؤال: هل جاءت النصوص الشرعية بذكر الاستواء؟

الجواب: نعم، والنصوص في ذلك على نوعين:

الأول: مطلق: وهو ما لم يوصل إلى معناه بحرف جر، ومعناه: كمل وتم، كما قال الله: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ، وَأَسْتَوَىٰ) [القصص: 14]. فمعناه: كمل وتم، مع ملاحظة أن فيه معنى العلو والاعتدال.

الثاني: مقيد: وهو على ثلاثة أقسام:

1- أن يقيد بـ (إلى)، كقوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ)

[البقرة: 29].



وهو بمعنى: العلو والارتفاع، وقد حكي عليه الإجماع.

2- أن يقيد بـ (على): (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) [الأعراف:54].

وهو بإجماع أهل العلم يراد به: العلو والارتفاع.

3- أن يقيد بالواو؛ كقولك: استوى الماء والخشبة؛ أي: تساويا.

ومعنى ضابط: «الاستواء المقيد بـ (على) يراد به في جميع موارد ومواضعه العلو والارتفاع»: أن الاستواء إذا قيد بـ (على) فليس له إلا معنى العلو والارتفاع، مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الاستواء في لغة العرب.

وقد جاء عن السلف أربعة معانٍ في الاستواء كلها ترجع إلى ما سبق وهي:

ارتفاع، وعلا، وصعد، واستقر.

قال ابن القيم في النونية:

فلهم عبارات عليها أربع
 وهي استقر وقد علا وكذلك ار
 وكذاك قد صعد الذي هو رابع
 يختار هذا القول في تفسيره
 قد حصلت للفراس الطعان
 تفع الذي ما فيه من نكران
 وأبو عبيدة صاحب الشيباني
 أدرى من الجهمي بالقرآن

ولما سئل الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن كيفية الاستواء قال: «الاستواء

معلوم...»؛ أي: من جهة اللغة، فيجب أن يُفهم على مقتضى لغة العرب.

ولا يكاد عجبي ينقضي من تأويل أهل الكلام لكلام الإمام مالك،
فإنهم أولوه بأن السائل سأل مالكا هل الآية موجودة في القرآن أم لا؟

فأجاب: الاستواء معلوم؛ أي: في القرآن.

والجواب: أن السؤال لم يكن عن الآية، وإنما السؤال كان عن
الكيفية، وقد ذكر السائل الآية في سؤاله فقال: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)
[طه:5]. كيف استوى؟

فإن قيل اعتراضاً على أن الاستواء بمعنى العلو: أنه قد جاء عن
ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «استولى على جميع بريته، فلا يخلو منه مكان».

قيل له: قد ذكر ابن عبد البر هذا الأثر في «التمهيد» من طريق عبد
الله بن داود الواسطي عن عبد الوهاب بن مجاهد به.

وعبد الله بن داود قال البخاري عنه: «فيه نظر».

وقال أبو حاتم: «ليس بقوي، حدّث بحديث منكر، وفي حديثه
مناكير».

وأما عبد الوهاب بن مجاهد فقد قال وكيع: «كانوا يقولون: لم يسمع
من أبيه».

وقال الثوري: «كذاب».

وقال ابن حجر: «متروك، قد كذبه الثوري».

فكيف يكون الأثر بعد هذا صحيحاً؟! وكيف يكون حجة؟!!

قال ابن عبد البر عقب هذا الأثر: «فهذا الأثر منكر عن ابن عباس،



ونقلته مجهولون ضعفاء».

سؤال: من المخالفون لأهل السنة والجماعة في هذا الضابط؟

الجواب: خالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشاعرة، فحملوا الاستواء المقيد بـ (على) على الاستيلاء فقالوا: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)؛ أي: استولى.

وهؤلاء ينفون صفة العلو.

واستدلوا على ذلك ببيت من الشعر:

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيف أو دم مهراق

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: زعمهم أن تفسيره بالاستيلاء مستقيم في اللغة يرده

أمران:

الأول: أن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف، لا من الصحابة ولا

من التابعين.

فلو كان هذا مستقيماً في اللغة والشرع لكان الأولى أن يأتي عن

الصحابة والتابعين، والذي جاء عنهم خلافه، فقد فسروا الاستواء: بالعلو

والارتفاع.

فبأي التفسيرين نأخذ؟

أبتفسير الصحابة والتابعين الذين هم أعرف من غيرهم بمقتضى

اللغة والشرع، أم بتفسير الجهمية ومن وافقهم الذين هم أجهل من غيرهم

بمقتضى اللغة والشرع؟

الثاني: لم يثبت أن لفظ الاستواء يراد به الاستيلاء في لغة العرب، وليس لهم حجة إلا البيت الذي ذكروه، فإذا كان في اللغة أن استوى بمعنى: استولى، فهل يعقل أنه لا يوجد إلا بيت واحد يدل على هذا المعنى؟!

وهذا البيت الذي ذكروه لا يعرف قائله، وكان جماعة من الأئمة يقولون: هو بيت مصنوع.

قال الخطابي الأشعري في كتابه «شعار الدين»: «وزعم بعضهم أن الاستواء هاهنا بمعنى الاستيلاء، ونزع فيه بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله...».

والعجيب أن أهل الكلام يردون خبر الأحاد الثابت عن النبي ﷺ بالسند الصحيح، ثم يستدلون ببيت لا يُعرف له إسناد ولا قائل.

إنه الهوى، والله المستعان.

ثم إن قوله في البيت: «**قد استوى بشر**»، المراد به بشر بن مروان وهو: أحد جنود عبد الملك بن مروان، فكيف ينسب الاستيلاء إلى بشر مع أن الملك هو: عبد الملك؟!



هذا يدلك على أن المراد بالاستواء في هذا البيت: العلو؛ لأن الذي جلس على عرش العراق هو بشر، وليس عبد الملك.

فيكون معنى البيت: قد علا بشر على العراق، فلا يبقى لهم فيه حجة.

الوجه الثاني: أن الاستواء سواء كان بمعنى القهر أو الاستيلاء؛ فإنه عام لجميع المخلوقات، فإن الله T عالٍ على مخلوقاته كلها بربوبيته، فإذا كان كذلك، فلماذا خص الله الاستواء بالعرش!؟

فلو كان بمعنى الاستيلاء لجاز أن يقال: استوى على السموات، واستوى على الأرض، وعلى البحار، وغيرها.

والمسلمون كلهم متفوقون على أنه تعالى لم يستو إلا على العرش، فلما حصر الاستواء على العرش دل على أن معناه: العلو والاستقرار عليه.

الوجه الثالث: أن الله T أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) [الحديد:4]. فاستواؤه كان بعد خلق السموات والأرض.

فلو سلمنا جدلاً أن الاستواء بمعنى الاستيلاء، فـ (ثم) في اللغة العربية للتراخي، فيكون المعنى: لم يكن مستولياً ثم استولى على العرش.

وهذا لا يقوله مسلم؛ لأن معناه أنه لم يكن في ملكه، ثم صار في ملكه

بعد غلبة.

قال أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»: «وليس استواؤه على العرش استيلاء، كما قال أهل القدر -أي: المعتزلة-؛ لأنه T لم يزل مستوليًا على كل شيء...».

الوجه الرابع: قهره سبحانه لغيره أزلي، وأما استواؤه فليس أزليًا، فيمتنع تفسيره بالاستيلاء.

الوجه الخامس: ما زعمه الرازي -أكثر أئمة الأشاعرة شكًا- في «أساس التقديس»: «أن المراد به القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع».

والرد عليه: أن هذا لا يعرف في لغة العرب، فقد روى جماعة من أهل اللغة أنه لا يجوز إطلاق لفظ استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزًا، ثم ظهر، والله لا يعجزه شيء، والعرش لم يغالبه عليه أحد. فقد أتى رجل عند ابن الأعرابي -أحد أئمة اللغة-، فقال له: ما معنى قول الله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)؟

فقال: «هو على عرشه كما أخبر».

فقال: «يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه إنما معناه استولى».

قال: «اسكُت ما أنت وهذا، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مُضَادٌّ، فإذا غلب أحدهما قيل: استولى».

فظهر مما تقدم أن الاستواء المقيد بـ(على) لا يراد به إلا العلو، وأن



الله مستوٍ على عرشه حقيقة، كما يليق به سبحانه.

الضابط الثاني: «الاستواء متعلق بالمشيئة»

معنى هذا الضابط:

المقصود بهذا الضابط: أفراد الاستواء لا نوعه، فأفراد الاستواء متعلقة بالمشيئة، ومنها استواء الله على عرشه؛ وذلك أنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويًا عليه.

والاستواء على العرش صفة خبرية محضة، فلا يتعدى فيه الكتاب والسنة.

فإن قيل: ما الدليل على أن الاستواء على العرش متعلق بالمشيئة؟

قيل له: الدليل على أن الاستواء على العرش متعلق بالمشيئة من

جهتين:

الأولى: أن الله خصه بزمن وهو بعد خلق السموات والأرض، والتخصيص بزمن يدل على أنه متعلق بالمشيئة.

الثانية: تخصيص الاستواء بمكان وهو العرش، فتخصيصه بمكان يدل على أنه متعلق بالمشيئة؛ وذلك أن العرش حادث، وقد استوى عليه بعد خلقه.

وهناك ثلاث أحوال في الاستواء:

1- قبل خلق السموات والأرض.



2- حين خلق السموات والأرض.

3- بعد خلق السموات والأرض.

أما قبل خلق السموات والأرض فلم ترد النصوص بشيء، لكن جاء عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ذكر له قوم يتكلمون في القدر، فقال: «إن الله T استوى على عرشه قبل أن يخلق شيئاً، وكان أول ما خلق القلم، وأمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة». [أخرجه الفريابي في القدر].

فنقول بما قال به ابن عباس، فما قاله مما لا سبيل إليه بالاجتهاد، ولم يكن يعرف عن ابن عباس أنه يأخذ عن الإسرائيليات، فله حكم الرفع.

وأما حين خلق السموات والأرض فإنه لم يكن مستويًا، ولذلك قال: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) [الحديد: 4]. فأخبر أن استواءه كان بعد خلق السموات والأرض.

وهل يلزم من عدم استوائه على العرش حين خلق السموات والأرض أن يكون شيء علا عليه؟

الجواب: لا؛ لأن الاستواء علو خاص، ونفي الأخص لا يدل على نفي الأعم.

ثم إن العلو صفة ذاتية لا تنفك عن الذات.

وأما بعد خلق السموات والأرض فإنه استوى على العرش، كما جاء في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى

العرش).

هذا ما عليه أهل السنة والجماعة وقد دلت عليه النصوص الشرعية.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

الجواب: خالف أهل السنة والجماعة كل أهل الكلام الذين ينفون الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة: من جهمية ومعتزلة وكلاية وأشاعرة وماتريدية ومن وافقهم.

ولإنكارهم في الجملة هذه الصفة ثلاث طرق:

أن يجعلوا الاستواء صفة ذات، وهذا قول الكلاية، وبعض متقدمي الأشاعرة.

وهذا تأويل من يثبت صفة العلو مع نفيه للصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة؛ أن يجعلوه فعلاً يفعلُه الله بالعرش، والفعل عندهم بمعنى: مفعول، وحكي هذا عن الأشعري كما في الأسماء والصفات للبيهقي، وغيره.

أو يحدث في العرش قرباً فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم به.

وهذا أيضًا تأويل من يثبت صفة العلو مع نفيه للصفات الفعلية.

أن يجعلوا الاستواء بمعنى: الاستيلاء، وهو مذهب المعتزلة ومتأخري الأشاعرة.

وهذا تأويل من ينفي صفة العلو، وكذلك الصفات الفعلية.

فالقائلون إن الاستواء صفة ذات قولهم ضعيف من وجوه:



الوجه الأول: أن الله T قال: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) [الحديد:4].

و«ثم» تفيد التراخي، فلو كان أزلياً لم يأتِ بـ «ثم».

الوجه الثاني: أن الله عطف فعلاً على فعل وهو «خلق، استوى»، فدل على أنه متعلق بالمشيئة.

الوجه الثالث: أنه لو كان ذاتياً لما اختص بالعرش، ولَمَا كَانَ فَرَقَ بَيْنَ الْعَرْشِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ الْمَخْلُوقَاتِ - فَهَذَا لَا يَنْفِي ثَبُوتَهُ لغيره، والاستواء باتفاق المسلمين خاص بالعرش.

فلما رأى بعض أهل الكلام أن قولهم: إنه صفة ذاتية قول بعيد، لجئوا إلى تأويل النصوص، فقالوا: قوله: (ثُمَّ)؛ بمعنى الواو، فلا تكون «ثم» تفيد التراخي.

والجواب: أن حمل «ثم» على معنى الواو حمل للفظ على غير حقيقته؛ لأنها عند العرب تفيد التراخي.

فإن قيل: قد تأتي «ثم» لترتيب الخبر لا لترتيب المخبر، فيجوز أن يكون ما بعدها سابقاً لما قبلها، كقوله: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ)

[الأعراف:11]؛ فإن الله T أمر الملائكة بالسجود قبل خلق البشر كلهم، فدل ذلك على أن «ثم» لا تفيد الترتيب.

والجواب: أن المراد بالآية آدم، وإنما جاء بصيغة الجمع؛ لأن خلق آدم خلقٌ لذريته، فإنه أصلهم وهم فروعه، وبه فسر السلف هذه الآية.

وبهذا ظهر بطلان من جعل الاستواء صفة ذات.
وقد تقدم الرد على من أوّل الاستواء بالاستيلاء في الضابط الأول.
وأما من جعل الاستواء فعلاً يفعلُه الله بالعرش، والفعل عندهم
بمعنى: مفعول، فقد تقدم الرد عليهم في شرح قواعد الصفات.



صفة اليد

الضابط الأول: «تنوع النصوص الشرعية في إثبات اليد يستوجب إثبات اليد صفة لله حقيقة»
معنى هذا الضابط:

اليد في لغة العرب: يرجع معناها إلى المقبض.

قال الليث: «يد الفأس ونحوها: مقبضها، ويد السيف: مقبضه». اهـ
ومنه سميت يد الباب يدًا؛ لأن بها يقبض، ويد الإنسان سميت يدًا؛
لأن بها يقبض.

فالمرجع إلى المقبض سواء كان يقبض أو يقبض.

فإن قيل: ما الدليل على إثبات اليد صفة لله؟

قيل له: قد دلت نصوص كثيرة على إثبات اليد صفة حقيقية لله T:

قال الله تعالى: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَتَسْتَكْبِرُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ) [ص:75].

وقال تعالى: (تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ) [الملك:1].

وقال تعالى: (أَوْلَوْا بِرُؤُوسِ آدَامِ خَلْقِنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا) [يس:71].



وقد تنوعت النصوص في إثباتها: فمرة جاءت بالإفراد، ومرة بالثنائية، ومرة بالجمع.

مثال الإفراد: قوله الله تعالى: (بِيَدِهِ الْمُلْكُ).

ومثال الثنائية: قوله تعالى: (لَمَّا خَلَقَتْ بِيَدَيْ^ط).

ومثال الجمع: قوله تعالى: (عَمِلْتَ أَيَّدِيَّ).

وهذا التنوع يدل على إثباتها صفة حقيقية لله T.

فإن سأل سائل: هل بين هذه النصوص تعارض؟

والجواب: ليس بينها تعارض؛ لأن الإفراد والجمع لا ينافيان الثنائية في لغة العرب؛ فإن الإفراد جاء مضافاً، والمفرد إذا أضيف فإنه يفيد العموم.

وأما الجمع «أيدينا» فهو لا ينافي الثنائية أيضاً؛ لأن الجمع قد يأتي للتعظيم، قال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ) [مريم: 40].

وقد يأتي الجمع للمناسبة بين المضاف والمضاف إليه، كما في قوله تعالى: (إِن نُّوَبِّأَ إِلَى اللَّهِ فَقَدَ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا) [التحریم: 4].

لم يقل: قلباكما؛ لأن النطق بلفظ الجمع أسهل، مع إضافته لضمير الثنائية.

ففي قوله تعالى: (عَمِلْتَ أَيَّدِيَّ) قد أضيف إلى ضمير الجمع، فجاء على لفظ المضاف إليه، وهو أولى من قوله: (قُلُوبُكُمَا)؛ لأنه أضيف إلى ضمير الجمع، بخلاف قوله: (قُلُوبُكُمَا) فقد أضيف إلى ضمير الثنائية.

سؤال: هل وصفت اليد المضافة إلى الله بصفات في نصوص الكتاب والسنة؟

والجواب: قد وصفت اليد بصفات متعددة:

فقد وصفت بالقبض، والبسط، والإنفاق، والطي، والإمساك، والأخذ، والخلق بها، والكتابة بها، والغرس بها، والتقليب، والحثو، والهز، والحمل.

فكل هذا يدل على أنها يد حقيقية؛ فإن التنوع يجعلها نصًا قطعياً لا يحتمل المجاز والتأويل -إن قيل بالمجاز والتأويل-

فالقَبْض: في قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) [الزمر: 67].

والبسط: في قوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) [المائدة: 64].

وفي «صحيح مسلم» من حديث أبي موسى رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار...» الحديث.

والإنفاق: في قوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) [المائدة: 64].

والطي: في قوله تعالى: (وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ) [الزمر: 67].

والإمساك: ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «جاء حبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا محمد -أو: يا أبا القاسم-؛ إن الله تعالى



يمسك السموات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً مما قال الحبر، تصديقاً له، ثم قرأ: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) [الزمر: 67].

والأخذ: ثبت في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن؛ حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله». ومعنى **الأخذ:** خلاف العطاء، وهو حوز الشيء وتناوله.

والخلق بها: في قوله تعالى: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي) [ص: 75].

وفي حديث الشفاعة عند البخاري ومسلم: «فيأتونه فيقولون: يا آدم، أنت أبو البشر خلقك الله بيده...».

والكتابة بها: ثبت في «صحيح البخاري» عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقتي بأربعين سنة، فحج آدم موسى، فحج آدم موسى... ثلاثاً».

والغرس: ثبت في «صحيح مسلم» قوله ﷺ: «قال: رب، فأعلاهم منزلة؟ قال: أولئك الذين أردت غرست كرامتهم بيدي، وختمت عليها، فلم تر عين، ولم تسمع أذن، ولم يخطر على قلب بشر...».

والتقليب: ثبت في «صحيح البخاري» عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يتكفؤها الجبار بيده، كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر، نزلًا لأهل الجنة».

وكفأ الشيء؛ أي: قلبه.

والتربية: ثبت في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله».

والحثو: ثبت في جامع الترمذي عن أبي أمامة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفًا لا حساب عليهم ولا عذاب، مع كل ألف سبعون ألفًا، وثلاث حثيات من حثياته».

وحثا الشيء؛ أي: رماه.

والهز: ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: جاء حبر إلى النبي ﷺ، فقال: «يا محمد -أو: يا أبا القاسم- إن الله تعالى يمسك السموات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على



إصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً مما قال الحبر، تصديقاً له، ثم قرأ: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) [الزمر: 67].

والحمل: ثبت في مسند أحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: جاء حبر إلى رسول الله ﷺ، فقال: «يا محمد -أو: يا رسول الله-، إن الله T يوم القيامة يحمل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع...» الحديث.

فكل هذا التنوع دليل على أنها صفة حقيقية قطعية.

وهناك صفات متعلقة باليد جاءت بها النصوص، مثل: الكف، واليمين، والأصابع، والأنامل.

فالكف: ثبت في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلؤه أو فصيله».

والأصابع: ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «جاء حبر إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد -أو: يا أبا القاسم-، إن الله تعالى يمسك السموات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله

تَعْجَبًا مِمَّا قَالَ الْحَبْرُ، تَصَدِيقًا لَهُ، ثُمَّ قَرَأَ: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) [الزمر: 67].

ومن التأويلات الغريبة التي يرد لها ظاهر النص، وكذلك مقتضى اللغة، وإجماع السلف:

ما قاله أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري رَحِمَهُ اللهُ: «إنا لا ننكر هذا الحديث ولا نبطله لصحة سنده، ولكن ليس فيه أنه يجعل ذلك على إصبع نفسه، وإنما فيه أنه يجعل ذلك على إصبع، فيحتمل أنه أراد إصبعًا من أصابع خلقه قال: وإذا لم يكن ذلك في الخبر لم يجب أن يجعل الله إصبعًا». [انظر: الأسماء والصفات للبيهقي].

والمتأمل في ظاهر النص أدنى تأمل يرى بُعد هذا التأويل المذموم، فإن ظاهر النص دل على أن الله هو الذي يمسك السموات والأرض، وهو الذي يضعها على أصابعه سبحانه، فهي أصابعه سبحانه، وليست أصابعه كأصابع خلقه تعالى.

وها هنا سؤال: كم لله من أصبع؟

والجواب: نسكت عن الحصر؛ لوجوب السكوت عما سكت الله عنه

ورسوله ﷺ.

فنثبت أن لله أصبعين، وأن له خمسًا كما وردت بذلك النصوص.



والأنامل: ثبت في جامع الترمذي أن النبي ﷺ قال: «أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة: أني قمت من الليل فتوضأت فصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي فاستثقلت، فإذا أنا بربي تبارك وتعالى - فـ في أحسن صورته، فقـال: يا محمد، قلت: لبيك رب، قال: فيم يختصم الملائكة الأعلى؟ قلت: لا أدري رب، قالها ثلاثاً.

قال: فرأيته وضع كفه بين كتفي؛ حتى وجدت برد أنامله بين ثديي، فتجلى لي كل شيء وعرفت...».

والساعد: ثبت في مسند أحمد قال ﷺ: «فإن ما آتاك الله T لك، وساعد الله أشد». [حديث صحيح].

فدل على إثبات الساعد لله T من غير كيفية، وليس ساعده كساعدهنا، والقول في الساعد كالقول في بقية الصفات.

ومن الصفات المتعلقة باليد: اليمين: قال الله تعالى: (وَأَلْسَمَوْا مَطَوَّيَاتُ يَمِينِهِ) [الزمر: 67].

وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يمين الله ملىء لا يغيضها، سحاء الليل والنهار، أرايتم ما أنفق مذ خلق السماء والأرض، فإنه لم يغيض ما في يمينه».

وفي «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن T، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا».

ولله T يد أخرى: ففي «صحيح البخاري» عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «عرشه على الماء، وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع».

فإن قال قائل: هل نثبت لله T الشمال؟

والجواب: اختلف أهل السنة على قولين:

القول الأول: إثبات الشمال لله T، وممن ذهب إليه الدارمي في رده على بشر، وغيره.

واحتجوا: بما جاء في «صحيح مسلم» عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يطوي الله T السموات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون، ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟».

كما احتجوا أيضاً بمفهوم المخالفة لقوله صلى الله عليه وسلم قال: «وبيده الأخرى الميزان».

فالأخرى في مقابلة اليمين هي الشمال.

واحتجوا بما جاء في السنة لابن أبي عاصم عن أبي موسى رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يوم خلق آدم قبض قبضتين، فوقع كل طيب بيمينه، وكل خبيث بشماله».

وهذا من طريق يزيد بن أبان الرقاشي، قال فيه النسائي والحاكم:



«متروك الحديث». وقال ابن حجر: «ضعيف».

القول الثاني: كلتا يديه يمين، ولا توصف الأخرى بالشمال، وممن ذهب إليه ابن خزيمة وابن القيم، وغيرهما.

واحتجوا: بما جاء في مسلم عن ابن عمرو رضي الله عنه: «**إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن T، وكلتا يديه يمين**».

والراجح: أننا نثبت لله T يدين: إحداهما توصف باليمين، وتوصف الثانية باليد الأخرى.

وهذا بالاتفاق.

وأما لفظ الشمال فالأقرب أنها شاذة، رواها أبو أسامة عن عمر بن حمزة عن سالم عن ابن عمر به.

وخالفه محمد بن العلاء عن حمزة فرواه بلفظ: «الأخرى» كما عند أبي داود.

وعمر بن حمزة، قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: «أحاديثه مناكير».

وضعه النسائي وابن معين كما في الميزان.

فالعلة من عمر بن حمزة، وقد خالفه عبيد الله بن المقسم، فقد روى عبيد الله بن مقسم الحديث عن ابن عمر كما في «صحيح مسلم» من غير ذكر الشمال، وإنما فيه: «**يأخذ الجبار T، سمواته وأرضيه بيديه**».

فلفظ الشمال شاذة، وبالتالي لا نثبت لله الشمال.

والثابت هو وصف اليد باليد الأخرى.

فإن قال قائل: ألم يقل النبي ﷺ: «وكلتا يديه يمين»؟ فكيف نثبت اليد الأخرى؟

والجواب: أن قوله: «وكلتا يديه يمين» دفع لتوهم النقص والعيب؛ لأن الأخرى قد يتوهم منها النقص، فدفع ذلك التوهم بقوله: «كلتا يديه يمين».

فأثبت اليد الأخرى مع نفي توهم النقص.

وليس هذا بتأويل، وإنما هو فهم لظاهر النص باعتبار جمع النصوص بعضها إلى بعض.

وهاهنا سؤال متعلق بما سبق: أيهما أفضل: اليمين أو اليد الأخرى؟
والجواب: اليمين أفضل من اليد الأخرى.

وهذه المسألة ترجع إلى مسألة التفاضل بين صفات الله T، فإن صفات الله تتفاضل، وهو تفاضل بين كامل وكامل، وليس تفاضلاً بين كامل وناقص.

ودليل التفاضل بين صفاته: قوله ﷺ: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك...» [أخرجه مسلم في صحيحه].

ومما يدل على أن اليمين أفضل:

- ما جاء في جامع الترمذي عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال: الحمد لله، فحمد الله



بإذنه، فقال له ربه: رحمك الله يا آدم، اذهب إلى أولئك الملائكة، إلى ملاً منهم جلوس، فقل: السلام عليكم، قالوا: وعليك السلام ورحمة الله، ثم رجع إلى ربه، فقال: إن هذه تحيتك وتحية بنيك، بينهم، فقال الله له ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت، قال: اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين مباركة...».

فاختار اليمين، وهذا مما يدل على فضلها عن اليد الأخرى.

وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يمين الله ملأى لا يغيضها، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماء والأرض، فإنه لم يغيض ما في يمينه».

وقال: «عرشه على الماء، وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع».

فبين أن الفضل بيده اليمنى والعدل بيده الأخرى، والفضل أعلى من العدل.

وفي «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن T، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا».

فقد أكرم الله المقسطين فجعلهم عن يمينه، وهذا يدل على أن اليمين أفضل.

شبهة متعلقة بصفة اليد والجواب عنها:

فإن قال قائل: قال الله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) [الذاريات: 47]،

بإجماع المفسرين أنها بمعنى: قوة! وهذا يدل على أن اليد تضاف إلى الله ويراد بها القوة؟

قيل له: أن الأيد هنا ليس جمع يد، وإنما هي من أد بمعنى: القوة.

قال الخليل الفراهيدي كما في «العين»: «الأيد: القوة، وبلغة تميم: الأد، ومنه قيل: أد فلان فلاناً؛ إذا أعانه وقواه.

والتأييد: مصدر أيدته؛ أي: قويته. وقوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ)؛ أي: بقوة». اهـ

وجاء في «مختار الصحاح»: «قوله تعالى: (بِأَيْدٍ)؛ أي: بقوة، وهو مصدر: أد يئيد؛ إذا قوي، وليس جمعاً ليد؛ ليذكر هنا، بل موضعه باب الدال.

وقد نص الأزهري على هذه الآية في الأيد بمعنى المصدر، ولا أعرف أحداً من أئمة اللغة أو التفسير ذهب إلى ما ذهب إليه الجوهرى من أنها جمع يد». اهـ

وقال أبو الحسن الأشعري في «الإبانة» عند رده على المعتزلة: (وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ): «قالوا: الأيد: القوة، فوجب أن يكون معنى قوله تعالى: (بِأَيْدٍ) [ص: 75]. بقدرتي.

قيل لهم: هذا التأويل فاسد من وجوه:

أحدها: أن الأيد ليس جمع اليد؛ لأن جمع يد أيدي، وجمع اليد التي هي نعمة: أيادي، وإنما قال تعالى: (قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ



بِيدَيَّ ([ص:75] ، فبطل بذلك أن يكون معنى قوله: (بِيدَيَّ)؛ معنى قوله:
(بَيْنَهَا يَأْيِدُ)». اهـ

أختم هذا الضابط بتأويلات ذكرها أهل الكلام، وأرد عليها:
قال ابن فورك في «مشكل الحديث»: «فأما تأويل الكف فقد تأوله
 الناس على وجهين: أحدهما أن يكون بمعنى القدرة ...

والوجه الثاني: أن يكون المراد بالكف: النعمة والمنة والرحمة.
 وقد استعملت العرب لفظ اليد والإصبع والكف في معنى النعمة؛
 وذلك سائغ كثير في اللغة، وذلك أنهم يقولون: (لفلان عندي إصبع
 حسن)، و(لي عند فلان يد بيضاء)».

والرد عليه: أن هذا باطل؛ لأنه تأويل تأباه سياق النصوص
 الشرعية؛ وذلك أن الكف أضيف إلى الله T، والصفة إذا أضيفت إلى الله
 T كانت صفة حقيقة.

وقوله: «إن العرب قد استعملت الكف والأصبع بمعنى النعمة».
جوابه: أن العرب استعملوها بمعنى النعمة عند عدم الإضافة، فإذا
 أريد بالكف والأصبع النعمة فإنها لا تضاف، لكن في حق الله أضيفت،
 فهي صفة حقيقية لله T.

* * *



الضابط الثاني: «لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة»

معنى هذا الضابط:

لفظ اليدين قد جاء في النصوص الشرعية بلفظ التثنية، والتثنية نصٌ في مسماها، فهي تدل على العدد المحصور لا غير.

فلا يسوغ لك أن تقول: جاء رجلان، وتعني به رجلاً واحداً، ولا يجوز لك أن تقول: جاء رجلان، وتعني: رجلاً.

فالتثنية نص في المسمى لا يتجاوز بها.

فلما عبر الله جل وعلا - باليدين بصيغة التثنية دلّ ذلك على أن الله يدين اثنين، قال الله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) [المائدة: 64].

وقال تعالى: (قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيَئِي)، فالتعبير بالتثنية دليل على أنه يريد بها اليد الحقيقية.

فإن قيل: هل يجوز أن يراد باليدين القدرة؟

قيل له: لا يجوز أن يراد باليدين: القدرة أو القوة، لأن القدرة أو القوة واحدة

لا تتعدد، وبالإجماع أن القدرة والقوة لا تثني ولا تجمع في ذات واحدة.

لكن قد تجمع القوة باعتبار تعدد من قامت به القوة، فلما تعددت من ذوات متعددة صح جمعها، كما يصح تثنية قوة إذا كانت من شخصين، تقول: رأيت قوتين، وتعني بها قوتين من ذاتين، لكن ذات واحدة ليس

فيها إلا قوة واحدة، وليس فيها إلا قدرة واحدة.

فلفظ التثنية نص في المسمى، فلو كان يجوز تأويل قوله تعالى: (قَالَ يَتَابِلِيسُ مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي) بالقدرة أو بالقوة لكان المعنى: (لما خلقت بقدرتي).

وهذا باطل لا يجوز، لأن القدرة واحدة.

فإن قيل: هل يجوز أن يراد باليدين النعمة؟

قيل له: لا يجوز تأويل اليدين بالنعمة، لأن نعم الله لا تُحصَى، قال تعالى: (وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) [النحل:18]، فلا يجوز لك أن تقول: (لما خلقت بإيدي)؛ أي: نعمتي؛ لأن هذا مخالف للواقع، فنعم الله متعددة.

فظهر بهذا أن لفظ اليدين بصيغة التثنية لا يصح أن يستعمل في القدرة ولا في النعمة.

فإن قال قائل: جاء في «صحيح مسلم» في قصة خروج يأجوج ومأجوج، أن النبي ﷺ قال: «فيوحي إلي عيسى أنني قد بعثت عبداً لا يدان لأحد بقتالهم»، وبإجماع أهل العلم أن المراد بقوله: «لا يدان»؛ أي: لا قوة، فهل هذا يقدر في الضابط؟

قيل له: إن هذا لا يقدر في الضابط؛ لأن اليدين في الحديث لم تضاف، فـ_____

«لا يدان»، وقد ذكرنا فيما سبق أن يد النعمة ويد القوة ضابطها أنها لا تضاف.



وهو كقول الرجل: ما لي بهذا الأمر يد، ولا يدان.

أما إذا أضيفت اليد بصيغة التثنية فلا يراد بها إلا حقيقتها، كما قال: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)، (لَمَّا خَلَّطْتُ يَدَيَّ) فأضاف اليد إليه، وبحثنا في اليد المضافة لا في اليد المطلقة.

فاليد المضافة لا تستعمل إلا في اليد الحقيقية.

سؤال: مَنْ المخالفون لهذا الضابط؟

خالف هذا الضابط: أهل الكلام، فإن أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة والماتريديّة، يؤولون اليدين في الآية بالقدرة أو بالنعمة.

وهذا يمنع منه التثنية.

ثم إن أبا الحسن الأشعري إمام الأشاعرة ومؤسس مذهبهم قد رد على من تأوّل اليدين فقال: «وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي ويعني بهم النعمة، وإذا كان الله T إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني: النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: (بِئَدَى) النعمة؛ وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يدي، بمعنى لي عليه نعمتي، ومن دافعنا عن استعمال اللغة، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دافع أن تكون اليد بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه ألا يفسر القرآن

من جهتها، وألا يثبت اليد نعمة من قبلها، لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: (بِيَدَيَّ) نعمتي إلى الإجماع.

فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعني: نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سأله عنه، ولن يجد له سبيلاً.

ملخص قوله: ما عندهم في هذا التأويل لإجهتان:

- أن يَدَّعُوا أن مستندهم اللغة.

- أن يَدَّعُوا أن مستندهم الإجماع.

ولا لغة ولا إجماع، فاللغة لا تُسَعِّفُهُمْ؛ أي: لا يجوز بلسان العرب أن يراد بقوله: (بِيَدَيَّ) النعمة أو القدرة.

وكذلك لا إجماع عندهم.

فهو بذلك يرد على المعتزلة ابتداءً، ويرد أيضاً على من انتسب إليه من متأخري الأشاعرة؛ لأن متأخري الأشاعرة مالوا إلى مذهب المعتزلة في باب الصفات.



الضابط الثالث: «يد القدرة والنعمة
لا يعرف استعمالها إلا في حق من له اليد الحقيقية»

معنى هذا الضابط:

هذا الضابط وجه من وجوه الرد على من تأول اليد المضافة إلى الله
T بالقدرة أو بالنعمة.

فلو سلمنا لهم جدلاً أن معنى قوله: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) القدرة أو
النعمة، فإن اليد التي يراد بها القدرة أو النعمة لا يعرف استعمالها في
لغة العرب إلا في حق من كانت له اليد حقيقة.

فلو قلنا: إن المراد بها يد القدرة والنعمة يلزم من ذلك إثبات اليد
الحقيقية لله؛ وذلك أنه لا يعرف في لغة العرب أنه يقال: (يد القدرة
والنعمة) لمن ليس له يد أصلاً، بل لا يتجاوز بها إلا لمن كانت له يد.

وسر ذلك: أن النعمة والعطاء وسيلتها اليد، فإنها هي التي تباشر، فقد
يعبرون بالغاية عن اليد الحقيقية، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد.

فإن قال قائل: ألا يشكل على هذا التقدير قول القائل: يد الباب، ويد
الليل؟ فإنه ليس لهما يد حقيقية.

والجواب: أن الليل يدًا حقيقية من جنسه، كما أن الباب يدًا حقيقة من
جنسه، فإن لليد معنى كلي، وهو حقيقة في كل من أضيف إليه.

فلا يتبادر إلى ذهنك أن المراد باليد يد الإنسان، وأنه لا معنى لها إلا
ذلك، وإنما كانت من دم ولحم؛ لأن جسم الإنسان من دم ولحم.

صفة النزول



الضابط الأول: الله ينزل متى شاء وكيف شاء

معنى هذا الضابط:

النزول: يرجع معناه في لغة العرب إلى الإتيان من علو إلى سفلى، هذه هي حقيقة النزول، وكذلك التنزيل، ف(ن-زل) يدل على هبوط الشيء ووقوعه.

الأدلة على إثبات النزول صفة لله جل وعلا:-

قوله سبحانه: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) [الفجر:22].

وقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) [البقرة:210].

قد يقول القائل: هذا دليل في الإتيان والمجيء فما علاقتها بالنزول؟
قيل له: إن مجيء الله وإتيانه متضمن للنزول؛ لأن الله في العلو فوق خلقه، فلا مجيء له ولا إتيان إلا بالنزول.

وفي «الصحيحين» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر».

فأثبت أن الله ينزل، ونزول الرب إلى السماء الدنيا متواتر، رواه نحو ثمانية وعشرين نفساً من الصحابة.

وقد أضاف النبي صلى الله عليه وسلم النزول إلى الله T، فدل ذلك على أن الله ينزل حقيقة نزولاً يليق بجلاله تعالى.

وهاهنا سؤال: هل من لوازم النزول الحركة؟

اختلف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: من أثبت لفظ الحركة، فقال: إن الله يتحرك؛ لأن من لازم نزوله وإتيانه ومجيئه الحركة، فأثبت لفظ الحركة، وهو قول الدارمي، وذكره حرب الكرمانى لما ذكر عقيدة أهل السنة والجماعة.

القول الثاني: من نفى الحركة.

القول الثالث: التوقف، وهذا اختيار كثير من أهل الحديث، واختاره ابن بطة، ومال إليه ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ.

والذين توقفوا انقسموا إلى قسمين:

الأول: من توقف في اللفظ دون المعنى، فقالوا: المعنى صحيح؛ لأنه لا نزول إلا بحركة، لكن لا نقول: إن الله يتحرك، وهذا ما ذهب إليه ابن عبد البر في «التمهيد».

الثاني: التوقف في اللفظ والمعنى.

والصواب: أن لفظ الحركة لفظ مجمل، فهو يطلق على المعنى اللغوي، وعلى المعنى الاصطلاحي.

فعلى المعنى الاصطلاحي يطلق على الحركة المكانية: وهي انتقال من مكان يفرغ منه وشغله لمكان آخر، وهذا المعنى منفي في حق الله تعالى.

وهذه إحدى المعاني التي ذكرها الفلاسفة، فالحركة عند أصحاب



أرسطو ثلاثة أنواع، وزاد ابن سينا نوعاً رابعاً، وهي:

الحركة في الكيف: وهي تحول الشيء من صفة إلى صفة كالتحول من الإيمان إلى الكفر.

الحركة في الكم: وهي امتداد الشيء، صغر ثم كبر، أو كان قصيراً ثم طال.

الحركة في الوضع: وهي دوران الشيء في موضع واحد.

الحركة في الأين: وهي الحركة المكانية: انتقال مكان يفرغ منه وشغل مكان آخر.

وأما أهل اللغة فيطلقون الحركة على جنس الفعل، فكل من فعل الفعل فقد تحرك، وهي تكون في الأعراض والنوات.

النوات معروفة، وفي الأعراض تقول: تحرك فيه الغضب.

وفي قراءة ابن مسعود ومعاوية بن قرة وعكرمة: (وَلَمَّا سَكَنَ عَن مُوسَى الْغَضَبُ) [الأعراف: 154].

والحركة بالمعنى اللغوي صحيحة، وهي من لوازم نزوله سبحانه.

أما الحركة التي ذكرها أهل الكلام؛ فإنما هي اصطلاح وتفسير لما يشاهدونه عند المخلوق.

فالراجح: أن معنى الحركة صحيح، وهو ما ذكره أهل اللغة، وهذه الحركة من لوازم فعله سبحانه، لكن نقف في اللفظ؛ لعدم ورود النص به، وإنما نقول: ينزل ويجيء.

سؤال: ما الذي دل على أن النزول إلى السماء الدنيا من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة؟

والجواب: تخصيصه بوقت، وتخصيصه بحدّ، وهذا يدل على أنه من الصفات الفعلية.

فالوقت: الثالث الأخير من الليل.

والحد: السماء الدنيا.

فالله لا ينزل إلى السماء الدنيا في كل وقت، وإنما في الثالث الأخير، فتخصيصه في وقت دون وقت، دليل على أنه من الصفات الفعلية.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

خالف هذا الضابط كل من نفى الصفات الفعلية، وقد تقدم الكلام عن الذين نفوا الصفات الفعلية في شرح قواعد باب الصفات.

فالكلائية ومتقدمو الأشاعرة الذين يثبتون العلو يجعلون النزول صفة ذات، أو يقولون: يخلق أعراضاً يسميها نزولاً.

وقد تقدم الرد عليهم في صفة الاستواء.



الضابط الثاني: «إثبات النزول لله لا يلزم منه خلو العرش»

معنى هذا الضابط:

الله ينزل من غير أن يخلو منه العرش، فالله مع نزوله مستوٍ على عرشه.

واختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ينزل ويخلو منه العرش؛ لأن حقيقة النزول هي هبوط من علو إلى سفلى، وهو قول طائفة قليلة من أهل الحديث.

القول الثاني: ينزل من غير أن يخلو منه العرش، وهو قول كثير من أهل الحديث.

القول الثالث: التوقف، وهو قول جماعة من أهل الحديث.

والصواب: أنه ينزل من غير أن يخلو منه العرش؛ لأنه لو لزم أن يخلو منه العرش لكان حال نزوله هناك شيء فوقه، والعلو صفة ذاتية لا تنفك عن الذات.

فجمعاً بين أدلة النزول وأدلة العلو نقول: ينزل من غير أن يخلو منه العرش، وأخبار الله لا تتناقض.

فلو قلنا: «يخلو منه العرش»، لنفينا عن الله صفة العلو.

ثم إن الله خصَّ نزوله حين ثلث الليل الآخر، وهو يختلف من بلد إلى بلد، فلو كان ينزل مع خلو العرش لكان دائماً في السماء الدنيا؛

لاختلاف الثلث الأخير من بلد إلى بلد.

فإن قال قائل: كيف يكون نزوله تعالى بدون أن يخلو منه العرش؟

قيل له: لا يجوز السؤال عن الكيفية، وإنما الواجب الإيمان بنصوص الشريعة مما يتعلق بالغيب بلا كيف.

فإن قيل: حقيقة النزول من علو إلى سفلى، فيلزم منه أن يفرغ منه مكان ويشغل آخر؟

قيل له: إن هذا لازم في المخلوقين، أما الرب تعالى فأعظم من ذلك.

تأويلات أهل الكلام للنزول والرد عليها:

قال ابن فورك في تأويل نزول الله: «إما أن يراد به إقباله على أهل الأرض بالرحمة...»

ويحتمل أن يكون ذلك فعلاً يظهر بأمره فيضاف إليه كما يقال: (ضرب الأمير اللص)... وإنما أمر بذلك...؛ فإذا كان محتملاً لذلك لم ينكر أن يكون لله -عزَّ ذكره- ملائكة يأمرهم بالنزول إلى السماء الدنيا... وزعم أن مما يؤيد ذلك رواية جاءت بالضم: (يُنزَل).

قال القاضي أبو يعلى في الرد على هذه الرواية: «لا يُحفظ عن أحد من أصحاب الحديث أنه روى ذلك بالضم.»

وتأويلهم نزول الله بنزول رحمته أو نزول ملك مردود من وجوه:

الوجه الأول: إن أريد أنه مع نزوله تحلُّ رحمته وينزل الملك، فهذا حق، ولكنهم لا يريدون هذا.



وإن أرادوا أنه لا ينزل إلا الملك أو الرحمة فهذا باطل، ويظهر بطلانه مما يأتي من الوجوه.

الوجه الثاني: أن الله أضاف النزول إلى نفسه، ولا أصدق من الله، فلو أراد بالنزول نزول ملك أو رحمة لقال: إن الذي ينزل الملك أو الرحمة.

الوجه الثالث: قولهم: الذي ينزل هو الرحمة، نقول لهم: أتعنون الصفة القائمة بالله أو الرحمة المخلوقة المنفصلة؟

فإن أرادوا الصفة القائمة بالذات فلا يمكن تصور نزولها إلا بنزول الموصوف، وهذا لا يعنونه.

وإن أرادوا الصفة المخلوقة، فكيف أن يصح أن تقول: «من يدعوني فأستجيب له»، وأن تقول: «ولا أسأل عن عبادي غيري».

فلو جاز هذا لكانت مُدَّعِيَةً للربوبية، فإجابة الداعي من أفراد الربوبية.

وكذلك الملك لا يقوله.

إن؛ فالذي ينزل هو الله T.

فإن قيل: جاء في رواية عند النسائي: «أنه يأمر منادٍ ينادي: من يدعوني فأستجيب له» فتحمل تلك الروايات على هذه.

والجواب من جهتين:

أن هذه من رواية السبيعي، وقد اختلط.

وقال الألباني في «الإرواء»: «رواه النسائي بلفظ منكر ليس فيه ذكر النزول».

لو صح هذا الحديث؛ فإن الأولى في النصوص الجمع، والجمع أولى من الترجيح.

ويمكن الجمع بأن نقول: مرة يأمر منادياً ينادي، ومرة أخرى يقول ذلك بنفسه.

الوجه الرابع: أن نزول الملك أو الرحمة ليس مختصاً بحد، وقد جعل النبي ﷺ حد النزول إلى السماء الدنيا، فما الفائدة إذن أن يكون حد نزول الملك أو الرحمة هو السماء الدنيا؟!

فإن قيل: الرحمة يُنزلها الله في قلوب قوام الليل فيحصل لهم من اللذة والمناجاة ما يحصل.

قيل له: إنه لو كانت الرحمة يُراد بها ما يحصل في قلوب قوام الليل؛ فإن منتهاها يكون الأرض لا السماء الدنيا.

وما يوجد في قلوب قوام الليل إنما هو من أثر نزول الله تعالى.

فإن قالوا: عندنا أقوال عن أئمة السلف: «أن الذي ينزل الرحمة أو الملك».

فقد جاء عن الأوزاعي أنه لما سئل عن النزول قال: «يفعل ما يشاء».

قال ابن فورك: «وهذا إشارة منه إلى أن ذلك فعل يظهر منه -عزَّ ذكره-».



والرد عليهم: أن هذا تأويل في غاية البعد، فإن النزول فرد من أفراد فعله.

ومراد الأوزاعي أن الله يفعل ما يشاء، ومما يفعله نزوله، والفعل لا يقوم بغير المضاف إليه.

قالوا: عندنا أثر آخر: عن حبيب كاتب مالك قال: قال مالك في هذا الخبر: «ينزل أمره في كل سحر، فأما هو فهو قائم لا يزول».

والرد عليهم: أن هذا الأثر له إسنادان:

الأول: ذكره ابن فورك من طريق حبيب، وحبيب قد كذبه أحمد وأبو داود وابن عدي وتركه النسائي وأبو حاتم.

الثاني: من طريق فيه محمد بن علي الجبلي، قال الخطيب: قيل لي: إنه كان رافضياً شديداً الترفض، وقال ابن القيم: مجهول.

فلهذا لا تصح نسبته إلى الإمام مالك، والإمام مالك يثبت الصفات لله سبحانه.

فإن قالوا: عندنا أثر آخر: جاءت رواية عن أحمد في قوله: (وَجَاءَ رَبُّكَ) [الفجر:22]. قال: «إنما تأتي قدرته».

والرد عليهم من وجوه:

أن هذا غلط لا يصح عن أحمد، فإنها من رواية حنبل وقد تفرد بها، وحنبل إذا تفرد بما يخالف المشهور عنه؛ فإن الخلال وصاحبه عبد العزيز لا يثبتونها عن أحمد، وإن كان هناك من يثبتها.

أن هذه شاذة؛ لأنها مخالفة لما عليها مذهب أحمد، فإنه يثبت الصفات لله سبحانه.

أنه لو صحت هذه الرواية فإن أحمد قد رجع عنها كما هو صريح في الروايات الأخرى، فقد جاءت عن حنبل نفسه أنه قال: «قيل لأبي عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلت: نزوله بعلمه أمًاذا؟ فقال: اسكت عن هذا، وغضب غضبًا شديدًا، وقال: ما لك ولهذا؟».

* * *



صفة القرب

ضابط: «قرب الرب جَلَّالاً من عباده متعلق بمشيئته جل وعلا»

معنى هذا الضابط:

القرب لغة: خلاف البُعد، وهو في معنى الدنو.

فإن قيل: ما الدليل على إثبات القرب صفة لله؟

قيل له: قد دلت على ذلك النصوص الشرعية، منها ما يأتي:

قال الله تعالى: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) [البقرة: 186].

والمراد بالقرب في هذه الآية: قربه بنفسه، فيقرب سبحانه بذاته،

ويتبين ذلك من وجوه:

الأول: أنه أضاف القرب إلى نفسه، والإضافة إليه يدل على أنه هو

الذي يقرب بنفسه.

الثاني: أن السؤال كان عن ذات الله، فأجاب أن هذه الذات المسئول

عنها هي التي تقرب، فالقريب هو المسئول عنه.

الثالث: قوله: (أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ) وهو الله T، فأضاف الإجابة إلى

نفسه، كما أضاف القرب إلى نفسه، فالضمانر كلها تعود إليه تعالى.

وقال الله تعالى: (قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ

رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ) [سبأ: 50].

فأثبت اسم القريب لله تعالى.



عن أبي موسى رضي الله عنه قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر، فجعل الناس يجهرون بالتكبير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أيها الناس، اربعوا على أنفسكم، إنكم ليس تدعون أصمَّ ولا غائبًا، إنكم تدعون سميعًا قريبًا، وهو معكم» [أخرجه مسلم في صحيحه].

وفي رواية عند مسلم: «والذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم».

والنصوص في إثبات القرب كثيرة، ومنها النصوص التي أثبتت المجيء والإتيان والنزول، فإن من لازمها القرب، وكذلك النصوص التي صرحت بالدنو، وهو في معنى القرب.

فإن قيل: ما هي أقسام القرب؟

قيل له: ينقسم القرب بحسب من قام به إلى قسمين:

الأول: قرب الرب، وهو على ثلاثة أنواع:

قرب الرب بنفسه، كما في قوله تعالى: (فَاتِيَّ قَرِيبًا)، وهذا ينفيه كل من ينفي الصفات الفعلية؛ لأن القرب صفة فعلية.

ولا يلزم من إثبات هذا القرب أن يخلو منه العرش، فهو يقرب من عبادته من غير أن يخلو منه العرش.

قربه الذي هو من لوازم ذاته وهو: قرب العلم والقدرة.

وهذا القرب يثبته عامة الطوائف إلا من أنكر العلم كالتقديرية الأول، أو من أنكر كمال القدرة كالمعتزلة الذين ينكرون القدرة على فعل

الحيوان؛ لأنه هو الذي يخلق فعله.

تقريب ذات العبد إلى ذات الله تعالى.

قد ثبت في «الصحيحين» من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «يدنو أحدكم من ربه حتى يضع عليه كنفه، فيقول: أعملت كذا وكذا؟ فيقول: نعم، ثم يقول: إني سترت عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم».

وفي لفظ: «يؤتى المؤمن يوم القيامة فيدنيه الله منه، فيضع عليه كنفه».

وهذا النوع يثبت الكلاية وأبو الحسن الأشعري.

الثاني: القرب المضاف إلى عبده.

ففي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أقرب ما يكون العبد من ربه، وهو ساجد، فأكثرُوا الدعاء».

وقرب العبد من الله يستلزم قرب الله منه ضرورة من غير أن يكون منه فعل.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أنه إذا كان الله عالٍ ويقرب منه خلقه، فكل ما كان من المخلوقات في علو فهو أقرب إليه سبحانه.

قال ابن المبارك: «رأس المنارة أقرب إلى الله من أسفلها».

وقال الدارمي: «كل من آمن بالله يقيناً علم أن رأس الجبل أقرب إلى

الله من أسفل الجبل».



وهذا القرب قرب العبد من الله- يُقَرُّ به جميع من يقول: إنه فوق العرش، سواء قالوا مع ذلك: إنه تقوم به الأفعال الاختيارية أو لم يقولوا.

وأما من ينكر العلو:

فمنهم من يفسر قرب العباد بكونهم يقاربونه ويشابهونه من بعض الوجوه، فيكونون قريبين منه، وهذا تفسير المتفلسفة، وأبي حامد الغزالي؛ فإنهم يقولون: الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة.

ومنهم من يفسر قربهم: بطاعتهم، ويفسر قربهم: بإثابته، وهذا تفسير جمهور الجهمية؛ فإنهم ليس عندهم قرب ولا تقرب أصلاً.

وهذا تفسير مخالف للغة والشرع والإجماع.

وهاهنا سؤال: هل القرب ينقسم إلى عام وخاص كالمعية؟

والجواب: لم يقل أحد من المسلمين: إن ذات الله قريبة من كل شيء -القرب الذي هو فعل قائم به-، إلا الحلولية.

وهذا محل اتفاق لا بد من استصحابه عند الكلام عن هذه المسألة.

وأهل السنة اختلفوا في انقسام القرب إلى عام وخاص على قولين؛ بناء على اختلافهم في توجيه الآية: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا بُصُرُونَ)، وهل هي من آيات الصفات أو لا:

قربه لا يكون إلا خاصاً، وهو اختيار ابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، فلا يكون قربه إلا من الداعي أو العابد.

واحتجوا بالنصوص: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ

دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (البقرة: 186). فخصه بالداعي.

والحديث المتقدم: «والذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته». فخصه بالداعي والعابد.

فإن قيل لهم: «ألم يقل الله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَاتُوسُّوسٍ بِهِ نَفْسُهُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (ق: 16).

وقال: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ) [الواقعة: 85]. وهنا قرب عام؟

قالوا: المراد بذلك قرب الملائكة، وأن هذه الآية ليست من آيات الصفات، كما ذكره ابن تيمية لما قال: «وهذا هو المعروف عن المفسرين المتقدمين من السلف، قالوا: ملك الموت أدنى إليه من أهله، ولكن لا تبصرون الملائكة».



والدليل: أن الله قيده بزمن وهو ساعة الاحتضار، وزمن تلقي المُنْقَلَبَيْنِ، وفي الآية الأخرى ب: قعيد عن اليمين، وقعيد عن الشمال، وهما الملكان الحافظان للذان يكتبان كما قال: (مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) [ق:18].

فلو كان المراد قرب ذات الرب لم يختص ذلك بهذه الحال، ولم يكن لذكر القَعِيدَيْنِ والرقيب والعتيد معنى مناسب.

وكذلك قوله في الآية الأخرى: (فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ نَنْظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا بُصْرُونَ)، فلو أراد قرب ذاته لم يخص ذلك بهذه الحال، ولا قال: (وَلَكِنْ لَا بُصْرُونَ)؛ فإن هذا إنما يقال إذا كان هناك من يجوز أن يبصر في بعض الأحوال ولكن نحن لا نبصره، والرب تعالى لا يراه في هذه الحال، لا الملائكة ولا البشر.

أن القرب ينقسم إلى عام وخاص، ولا يقصدون بالعام قرب الذات، وإنما يريدون به: العلم والقدرة، وهو قول جماعة من أهل الحديث منهم: أحمد، والدارمي، والظلمنكي، والسمعاني وغيرهم.

لماذا قالوا المقصود العلم والقدرة؟

الجواب: لأنهم فهموا من قوله: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ) أنه قرب عام، ومتقرر عندهم أن الله لا يقرب من كل مخلوقاته بذاته، فحملوه على العلم والقدرة.

قال أبو عمرو الظلمنكي: «ومن سأل عن قوله: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) [ق:16]. فاعلم أن ذلك كله على معنى العلم به والقدرة عليه.

والدليل من ذلك صدر الآية، فقال الله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَّمُ
مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)؛ لأن الله لما كان عالمًا
بوسوسته، كان أقرب إليه من حبل الوريد، وحبل الوريد لا يعلم ما
توسوس به النفس».

قالوا: الله قد أضاف القرب إليه كما أضاف الخلق والعلم.

ففسروا القرب بالعلم والقدرة بدلالة السياق، وجمع النصوص
بعضها إلى بعض.

أما الذين جعلوا القرب خاصًا فقط فلا يحتاجون إلى تفسير الآية
بالعلم والقدرة.

وأجاب أصحاب القول الأول بأجوبة:

الأول: لا يحتاج إلى هذا التفسير؛ لأن القرب لا يكون إلا خاصًا.

الثاني: قوله: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) لا يجوز أن يراد به مجرد
العلم؛ فإن من كان بالشيء أعلم من غيره لا يقال: إنه أقرب إليه من
غيره لمجرد علمه به، ولا لمجرد قدرته عليه.

الثالث: الله ﷻ عالم بما يسر من القول وما يجهر به، فلا معنى
لتخصيصه بحبل الوريد، بمعنى: أنه أقرب إلى العبد منه؛ فإن حبل
الوريد قريب إلى القلب ليس قريبًا إلى قوله الظاهر، وهو يعلم ظاهر
الإنسان وباطنه.

الرابع: في قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَّمُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ،



[ق:16].

فأخبر أنه أعلم بما توسوس به نفسه، ثم قال: (وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) فأثبت العلم والقدرة في أول الآية، وجعلهما شيئاً واحداً ثم قال: (وَمَنْ أَقْرَبُ) والأصل أن الواو للمغايرة، فلا يحمل القرب على العلم والقدرة؛ لأنه سيكون تكراراً في الآية.

الخامس: قيد القرب بوقت مخصوص، والعلم والقدرة عامتاً التعلق.

السادس: أن الملائكة تعلم ما توسوس به نفس الإنسان، فيكون المعنى: (وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) المراد: الملائكة.

سؤال مهم: الذين فسروا القرب بالعلم والقدرة، أو بالملائكة هل هذا من باب صرف النص عن ظاهره الذي يسميه أهل الكلام تأويلاً؟

والجواب: أن هذا ليس تأويلاً لأمر:

أنهم فسروا بما دل عليه سياق الآية، فيكون هو الظاهر، ولا يسمى تأويلاً على اصطلاح المتكلمين.

إن فرض أنه ليس بظاهر الخطاب من جهة السياق، فهو ظاهر الخطاب من جهة ضم النصوص بعضها إلى بعض، وقد جاءت النصوص الأخرى بأن الله على عرشه، وأنه لا يقرب من كل خلقه، فدل على أن مراده بالقرب هنا قرب العلم مع ما قرنه الله بهذه الآية من العلم، أو قرب الملائكة.

ومما ينبغي أن يعلم: أن القرب الوارد في النصوص الشرعية: تارة

يضاف إلى صيغة المفرد، كما في قوله: (فَإِنِّي قَرِيبٌ) [البقرة: 186].
وتارة يُضَافُ إلى صيغة الجمع، كما في قوله: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ
وَلَكِن لَّا نُبْصِرُونَ) [الواقعة: 85].

فما جاء بصيغة المفرد فلا يراد به إلا قربه بنفسه، وأما ما أضيف
إلى صيغة الجمع فقد يرجع إلى الذات، وقد يرجع إلى كونه أمر به.

ونظير ذلك في الصفات الأخرى: قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ
صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ
السَّاجِدِينَ) [الأعراف: 11]. فرجع الضمير إلى الذات.

وقد يرجع إلى كونه أمر به، كما في قوله تعالى: (فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَمِعْ لَهُ) [القيامة: 18].
لأنه هو الذي أمر جبريل بالقراءة، فلذلك أضيفت إلى الله
تعالى.

والأصل فيما أضيف إلى صيغة الجمع: أنه يرجع إلى الذات إلا إذا
دل على خلافه دليل سمعي لا عقلي، وهذا ليس تأويلاً، بل هو الظاهر؛
لأن الظاهر يعرف من جهة ضم النصوص بعضها إلى بعض، فيظهر
بذلك مراد المتكلم، كما تقدم في شرح قواعد الصفات.

وقد تقدم الخلاف في قوله تعالى: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ).

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

خالف هذا الضابط: الحلوية، فقالوا: يقرب الله من المخلوقات كلها،
وقربه يقتضي الاختلاط.



والجواب من عدة وجوه:

الأول: أن الله أضاف القرب إلى نفسه كما أضاف العلو، وأخبار الله لا تتناقض.

الثاني: أن القرب لا يكون إلا خاصاً.

الثالث: أنه لا يلزم من القرب الاختلاط؛ لأن الله محيط بكل شيء، فلا يلزم من قربيه أن يختلط بخلقه.

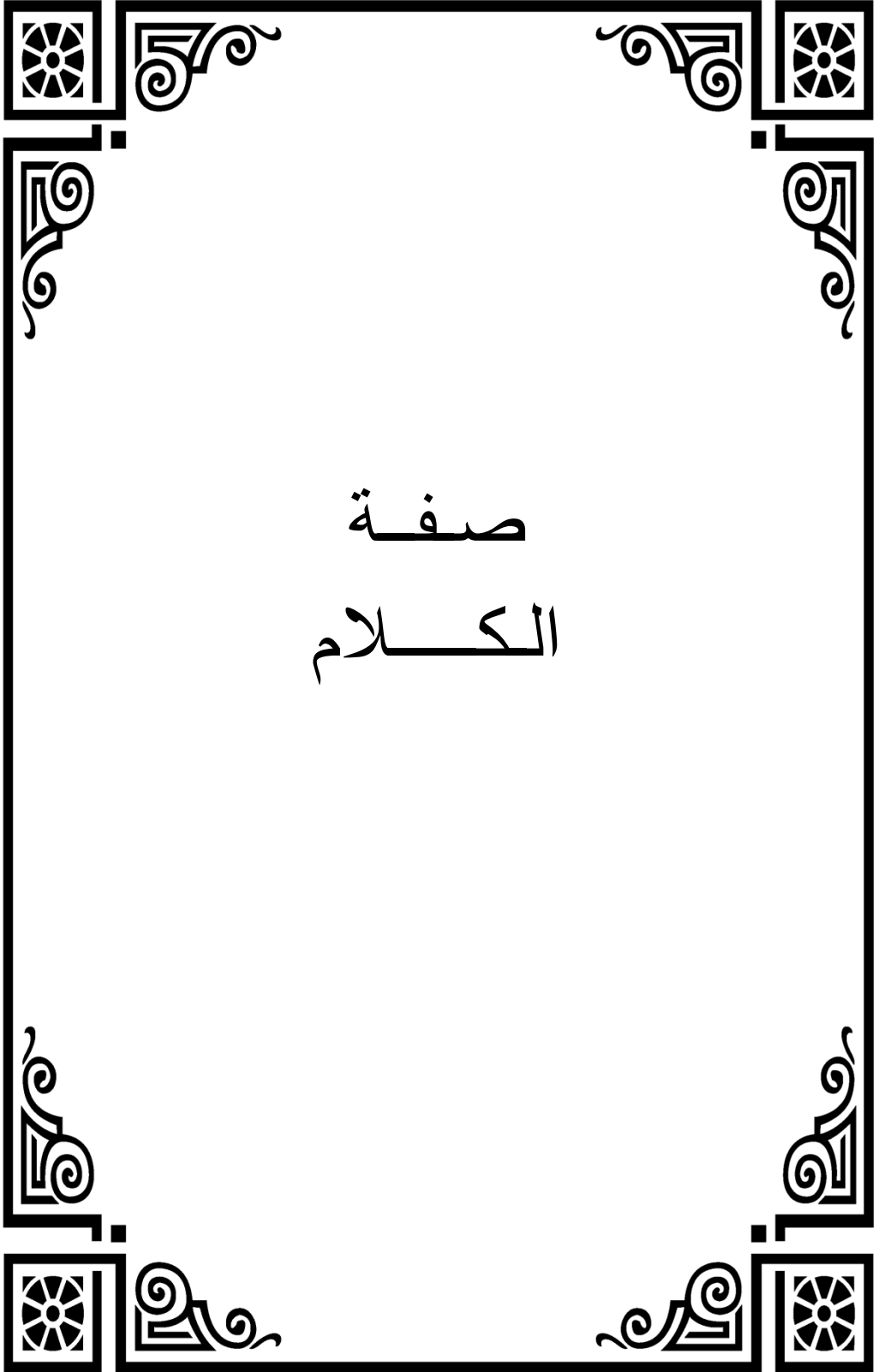
الرابع: لو كان قربيه يقتضي الاختلاط لَحَلَّ في الأماكن القذرة، وهذا كفر.

وما تقدم من الرد على الحلولية في صفة العلو هو رد عليهم في هذا المقام.

تنبيه مهم:

تفسير القرب بالإجابة والإثابة تأويل، وليس قولاً لأهل السنة، وإنما الإجابة والإثابة هما مقتضى قربيه، وليست هما قربيه.

* * *



صفة
الكلام

صفة الكلام

قد وقع خلاف شديد بين أهل السنة والجماعة وبين مخالفيهم في هذه الصفة، ولهذا كثر حولها الكلام، وتشعبت فيها المسائل.

ولهذه الصفة ضوابط:

الضابط الأول: «الكلام إذا أضيف إلى موصوف اتصف به دون غيره»

معنى هذا الضابط:

الكلام لغة: هو ما يدل على نطق مفهم، فالكلام لا يكون كلامًا إلا إذا كان نطقًا، والنطق يتعلق باللفظ.

ولا يكون كلامًا إلا إذا كان مفهمًا، والمفهم يتعلق بالمعنى.

فإن سأل سائل: هل الكلام يقوم بنفسه؟

والجواب: لا بد أن يقوم الكلام بمحل، فإذا أسند الكلام إلى محل كان هو المتصف به.

وكلام الله لما أضيف إلى الله كان هو الموصوف به سبحانه دون غيره.

فإن قيل: ما الدليل على أن الله متصف بصفة الكلام؟

قيل له: صفة الكلام قد دل عليها الشرع والعقل:

أما الشرع فقوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) [النساء: 164].

وقوله تعالى: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ

[البقرة: 253].



فقد أضاف الله الكلام إلى نفسه، والكلام لا يقوم بذاته، بإضافته إلى الموصوف يدل على أن الموصوف الذي أضيف إليه الكلام هو المتصف به دون غيره.

والناظر في النصوص الشرعية يجد أن إضافة الكلام إلى الله قد تنوعت على النحو الآتي:

- مرة بصيغة الماضي، كقوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا).
 - مرة بصيغة المستقبل، كقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) [الشورى: 51].

- مرة بلفظ القول، وهو: إما بصيغة الماضي: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [البقرة: 30].

وإما بصيغة المستقبل: (قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ) [البقرة: 68].

وإما بذكر المصدر، كقوله تعالى: (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا) [النساء: 122].

وقوله تعالى: (مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَىٰ وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ) [ق: 29].

- مرة بصيغة الأمر الذي يُراد به الفعل، كقوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [الأعراف: 54].

- مرة يجيء التعبير عن الكلام بالوحي، كما في قول الله تعالى: (وَمَا

كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ
بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ [الشورى: 51].

وهذا التنوع يدل على إثبات صفة الكلام لله ﷻ حقيقة، كما يدل على
قطعيتها، وأنها لا تقبل تأويلًا ولا مجازًا.

وأما العقل:

فقد دل العقل على إثبات صفة الكلام من وجوه:

* أن الكلام صفة كمال، وما دام أنه صفة كمال فالله متصف به؛ لأن
الله يتصف بالكمال المطلق.

* أن الحي إذا لم يتصف بالكلام فإنه يكون متصفًا بضده وهو
الخرس، فهما صفتان متقابلتان لا يخلو من أحدهما الحي، وضد الكلام
من الخرس ونحوه نقص، فتعين أن يكون الله متصفًا بالكلام.

* أن الناقص العاجز الذي لا يستحق أن يكون إلهًا هو المتصف بعدم
الكلام، ولهذا عاب الأصنام بأنها لا تتكلم؛ فدل ذلك على أن الله الكامل
متصف بصفة الكلام.

* أن المتكلم أكمل من الذي لا يتكلم، فتعين أن يكون الله متكلمًا.



ومن اللوازم الباطلة التي تلزم من أنكر صفة الكلام:

إنكار الربوبية والألوهية؛ ذلك أن الربوبية والألوهية متوقفة على صفة الكلام.

فالربوبية تقوم على صفة الخلق، والخلق يقوم على صفة الكلام، كما قال تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [يس:82].
فنفي كلام الله هو نفي لربوبيته.

والألوهية أيضاً مبنية على صفة الكلام؛ لأن الألوهية متوقفة على الوحي، والوحي إنما يكون بالكلام، فإنكار الكلام إنكار للألوهية.

* * *

الضابط الثاني: «مسمى الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً»

معنى هذا الضابط:

الكلام لا يكون كلاماً إلا إذا تناول اللفظ والمعنى جميعاً، كما أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا كان بجسد وروح، فالكلام ليس اللفظ وحده، ولا المعنى وحده، بل لا بد منهما جميعاً.

فلما أقول: فلان تكلم؛ أي: بلفظ ومعنى.

وكذلك القول، والحديث، والأمر، والنهي، ونحو ذلك.

ومدار هذا الضابط على الكلام المطلق لا المقيد، والحديث المطلق، والقول المطلق، فتنبه لهذا فإنه مهم.

وقد دل على أن مسمى الكلام هو اللفظ والمعنى: اللغة والشرع.

أما اللغة: فقد تقدم الكلام عن ذلك.

وأما الشرع:

فقال الله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا) [الكهف:5].

فسمى الله ما يخرج من الفم كلمة، والذي يخرج من الفم هو: اللفظ، ثم وصف الكلمة بأنها كذب، والمعنى هو: الذي يوصف بالصدق والكذب، فدل ذلك على أن الكلام يُطلق على اللفظ والمعنى معاً.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تجاوز لأمتي ما



حدثت به أنفسها ، ما لم يتكلموا، أو يعملوا به». [رواه البخاري
ومسلم].

فقد غاير النبي ﷺ بين حديث النفس وبين الكلام، فدل ذلك على أن ما
في النفس لا يسمى كلامًا.

سؤال: من المخالف في هذا الضابط؟

والجواب: خالف في هذا أهل الكلام: فإن المعتزلة عندهم أن مسمى
الكلام عند الإطلاق هو اللفظ وحده، فاللفظ هو الكلام.

وأما المعنى فهو المدلول، ولذلك قالوا: إن كلام الله مخلوق.

والرد على من زعم أن كلام الله مخلوق من وجوه:

الوجه الأول: كونه مخلوقًا لا يخلو:

- إما أن يكون خلقه قائمًا بنفسه سبحانه.

- وإما أن يكون خلقه في غيره.

- وإما أن يكون خلق الكلام قائمًا بنفسه.

فإذا خلقه قائمًا بنفسه سبحانه صارت نفسه محلًّا للمخلوقات، وهذا
ينزه الله عنه.

وإذا خلقه في غيره لم يصح أن يضاف إلى الله، وصار المتصف
بالكلام ذلك المتكلم، وإلا كان كل كلام في الوجود هو كلام الله، فالشعر،
والكلام القذر الفاحش، ونحو ذلك هو كلام الله، وهذا محال، وقائله كافر.

وإذا خلق الكلام قائمًا بنفسه فإن هذا باطل؛ لأن الكلام لا يقوم بنفسه

وإنما يقوم بغيره، فلا يقوم إلا بموصوف.

فبطل بذلك أن يكون كلام الله مخلوقاً.

الوجه الثاني: يلزم من كون كلام الله مخلوقاً نفي صفة الكلام عنه، فيكون قد اتصف بما عاب به عبدة العجل في قوله: (وَاتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَّهُمْ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ) [الأعراف: 148].

فيكون الله تعالى ناقصاً لا يستحق أن يُعبَد.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ كان يستعيز بكلمات الله، وبالإجماع أن الاستعاذة لا تكون بمخلوق، فتكون كلمات الله ليست مخلوقة، وهذا مناقض لمذهب المعتزلة.

الوجه الرابع: قولهم معارض لقول الملائكة: (حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) [سبأ: 23].

فالملائكة قالوا: (مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ) ولم يقولوا: ماذا خلق ربكم؟

الوجه الخامس: أن الله قد غاير بين الكلام والخلق في قوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) [الأعراف: 54]. فدل ذلك على أن الأمر ومنه القرآن ليس بمخلوق.

وأما الكلابية والأشاعرة؛ فإنهم يرون أن مسمى الكلام هو المعنى

فق

ولا يسمى اللفظ عندهم كلاماً، فإطلاق اللفظ على الكلام هو على سبيل



المجاز.

وأما حقيقة الكلام فهو المعنى فقط.

ورتبوا على هذا أن لفظ القرآن، هو عبارة عن كلام الله، فهو مخلوق.

وقولهم باطل مخالف لما دلت عليه اللغة، والنصوص الشرعية، كما سيأتي.

الضابط الثالث: «الكلام إنما يضاف إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً»

معنى هذا الضابط:

لما تكلمنا عن مسمى الكلام وأنه هو اللفظ والمعنى جميعاً، ناسب في هذا الضابط أن نذكر إلى من يُنسب الكلام.

فالكلام إنما ينسب إلى من أنشأه لا إلى من بلغه، فإذا قلت: «إنما الأعمال بالنيات...»؛ فإن هذا الكلام ينسب إلى النبي ﷺ؛ لأنه هو الذي أنشأه.

سؤال: هل ينسب الكلام إلى غير من أنشأه؟

الجواب: من حيث الإنشاء لا ينسب إلا إلى قائله؛ لأن المتكلم ابتداءً بالكلام واحد، ولا يمكن أن يكون كلاماً واحداً لمتكلمين في حال واحدة. وقد ينسب إلى غيره من جهة التبليغ.

ومنه قوله تعالى: (فَلَا أُقِيمُ بِمَا بُصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا بُصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا نُؤْمِنُونَ) [الحاقة: 38-41].

وقوله: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ) [التكوير: 19-

. [20]

فالقرآن أضيف إلى النبي ﷺ تارة، وإلى جبريل تارة أخرى، وليس هذا تناقضًا؛ لأنه إضافة تبليغ، فالنبي ﷺ مبلغ كما أن جبريل مبلغ، فأضيف إليهما إضافة تبليغ وليس إضافة إنشاء.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

الجواب: خالف هذا الضابط أهل الكلام.

فالمعتزلة ينسبون الكلام إلى غير من أنشأه على جهة الإنشاء، فيقولون: إن الشجرة هي التي كلمت موسى، وليس الله.

وأما الكلابية والأشاعرة؛ فإنهم ينسبون القرآن من جهة لفظه إما إلى النبي ﷺ، أو إلى جبريل، أو غير ذلك.

وهذا كله مخالف لما تضمنه هذا الضابط الموافق للغة، والشرع، والعقل.

* * *

الضابط الرابع:

«لم يزل الله متكلمًا إذا شاء وبما شاء»

معنى هذا الضابط:

صفة الكلام أزلية من جهة نوعها، متجددة من جهة آحادها، فالله لم يزل متصفاً بصفة الكلام، وأفراد الكلام متعلقة بالمشيئة، فمتى شاء أن يتكلم تكلم، بأي لغة شاء، وعلى أي كيفية يريد لها جل وعلا.

سؤال: لماذا صفة الكلام من جهة نوعها صفة أزلية؟

والجواب: لأن الكلام صفة كمال، فلو لم يكن متصفاً بصفة الكلام أزلاً وهو كمال، لكان متصفاً بضده وهو النقص.

فيلزم على نفي الكلام أزلاً أن يكون في وقت من الأوقات لم يتكلم حتى خلق لنفسه كلاماً، وهذا فيه جمع بين كفر وتشبيه.

أما الكفر؛ ففي وصف الله بالنقص، وتعطيله عن كماله.

وأما التشبيه؛ فإن المخلوق هو الذي كان معطلاً عن الكلام حتى

خلق الله فيه الكلام.



والذي يدل على أن صفة الكلام أزلية: قوله تعالى: (أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا) [الأعراف:148].

فالله عاب اتخاذ العجل إلهًا؛ لكونه متصفًا بصفة نقص وهي عدم الكلام، فدلّ على أن الله مُتَّصِفٌ بصفة الكلام في الأزل؛ لأن فقدتها نقص و عيب.

سؤال آخر: لماذا صفة الكلام من جهة أحادها متجددة؟

والجواب: لأن من يتكلم متى شاء وبما شاء هو أكمل ممن يكون الكلام لازمًا للذات.

والذي يدل على أنها متعلقة بالمشيئة: قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) [الأعراف:143].

فالله جعل تكليم موسى عليه السلام بعد مجيئه إلى الميقات، فدل على أنه متكلم بالمشيئة؛ لأنه خَصَّصَ الكلام بوقت مخصوص.

وها هنا سؤال: هل يتصف الله بالسكوت؟

والجواب: لفظ السكوت يراد به أحد أمرين:

الأول: السكوت عن الحكم.

الثاني: السكوت عن الكلام.

فأما الأول فهو ثابت بدلالة النصوص الشرعية.

وأما الثاني ففيه قولان.

والأقرب: أن نتوقف في إثباته أو نفيه؛ لعدم ورود النص الشرعي،
والواجب هو السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ.

مع التنبيه هنا: أنه لما كان الكلام أزلياً عند الكلائية والأشاعرة
نزهوا الله عن السكوت بنوعيه.

ويتأولون السكوت عن الحكم بعدم خلق الإدراك.

وهذا مخالف لظاهر النص، ومقتضى لغة العرب.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: خالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة، فإنهم يقولون:
إن الله لا يتصف بالكلام أزلاً، ويجعلون الكلام صفة فعل، وهو مخلوق؛
لأن الفعل بمعنى المفعول.

وأما الكلائية والأشاعرة فإنهم يقولون: لا تعلق للكلام بالمشيئة،
فيجعلون الكلام أزلياً صفة ذات-، وكلام الله عندهم قائم بالنفس.

وأما الكرامية فإنهم يقولون: كلام الله حدث بعد أن لم يكن، فينفون
أن يكون أزلياً باعتبار نوعه، ويثبتون تعلقه بالمشيئة.

ويقولون: لم يزل الله متكلمًا، بمعنى: لم يزل قادرًا على الكلام.

ويلزم على قولهم: أن يكون الله قد اتصف بالكمال بعد أن كان
متصفًا بالنقص، وهذا باطل.



الضابط الخامس: «كلام الله بحرف وصوت»

معنى هذا الضابط:

من لازم إثبات صفة الكلام إثبات الحرف والصوت، ففي الحرف والصوت نفي للكلام، فإذا أثبتنا أن الله متكلم فلا بد أن نثبت الحرف والصوت، فهو لازم للصفة من حيث هي.

فإن قيل: ما الدليل على إثبات الحرف والصوت؟

قيل له: قد جاءت النصوص بإثباتهما، فكلام الله مؤلف من حروف ويكون بصوت.

والدليل على إثبات الحرف: قوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٣﴾

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)

[الشعراء: 192-195].

فالقرآن نزل بلسان العرب، ولسان العرب مؤلف من حروف.

وقوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمُومًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) [التوبة: 6]. وهو إنما يسمع منه حرفاً.

وأما الصوت فقد دل عليه: قوله تعالى: (وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ)

[طه: 13]. والذي يُسمع هو الصوت.

وقوله تعالى: (إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْقَدَسِ طُوًى) [النازعات: 16]. والنداء لا

يكون إلا بصوت.

سؤال: إذا كان كلام الله مؤلفاً من حروف، فهل الحروف مخلوقة؟

والجواب: الحروف المضافة لكلام الله ليست مخلوقة؛ لأن الله ليس بمخلوق، وما صدر عنه أيضاً ليس بمخلوق، بخلاف الحرف الذي ينطق به المخلوق فإنه يكون مخلوقاً؛ لأن المخلوق مخلوق، وما صدر عنه فهو مخلوق.

سؤال آخر: كيف يكون الحرف مرة مخلوقاً ومرة ليس بمخلوق؟

والجواب: أنه واحد بالنوع لا واحد بالعين، كما أن الوجود واحد بالنوع لا بالعين، ولهذا ينقسم الوجود إلى مخلوق وغير مخلوق.

فليس عين الحرف الذي تكلم به الله هو عين الحرف الذي تكلم به المخلوق، وإذا حكم على الأفراد بحكم فلا يلزم أن يكون النوع كذلك. فالحروف التي تكلم بها المخلوق نظير الحروف التي تكلم بها الله، لكن ليست هي عينها، فكما أن المخلوق عندما يقول: آدم، هو نظير قول الله: آدم، وليس قول المخلوق هو عين قول الله.

فإن قيل: الحروف من حيث هي من غير إضافة هل هي مخلوقة؟

قيل له: الحروف من حيث هي بغير إضافة غير موجودة خارج الذهن، كقولك: العلم من حيث هو، والسمع من حيث هو، ونحو ذلك.

وهاهنا سؤال آخر: هل الحروف التي تكلم الله بها محدثة أو قديمة؟

والجواب: جنس الحروف قديم، وأما آحادها فهي حادثة، لها مُبتدأ



ومُنْتَهَى، ومسبوقة بغيرها.

وأما الصوت المسموع من الله فهو صوت حقيقي يليق بالله، لا نكيفه ولا نمثله بصوت المخلوق، بخلاف صوت القارئ حين يتلو القرآن. ففرق بين صوت القارئ وصوت الخالق، فصوت المخلوق مخلوق، ولكن المسموع منه في القراءة ليس مخلوقاً.

سؤال: هل المسموع مخلوق أو غير مخلوق؟

والجواب: إن أردت المسموع من الله فهو غير مخلوق، وإن أردت المسموع من المبلِّغ عن الله ففيه تفصيل:
إن أردت به صوت العبد فهو: مخلوق.

وإن أردت به الكلام المؤدَّى بالصوت فليس بمخلوق.

وخالف هذا الضابط: المعتزلة؛ فإنهم يرون أن كلام الله بحرف وصوت؛ إلا أنها مخلوقة.

وأما الكلائية والأشاعرة فزعموا أيضاً أن الحروف والأصوات مخلوقة؛ لأن كلام الله هو المعنى النفسي.

فاتفقت المعتزلة والكلائية والأشاعرة في النتيجة، واختلفوا في المقدمة والسبب.

فسبب كونها مخلوقة عند المعتزلة: أن كلام الله مخلوق.

وسبب كونها مخلوقة عند الكلائية والأشاعرة: أن كلام الله هو المعنى النفسي، والحروف والأصوات هي عبارة أو حكاية، والعبارة

والحكاية مخلوقة.

والقول بالعبارة أو الحكاية يلزم منه أن يكون المعبر أكمل من المعبر عنه، ويظهر ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المعبر يقدر على الكلام دون المعبر عنه، ومن يقدر على الكلام أكمل ممن لا يقدر على الكلام.

الوجه الثاني: أن المعبر عنه عاجز عن الكلام، وعن التعبير عن كلامه.

الوجه الثالث: احتياج المعبر عنه للمعبر حتى يظهر ما في نفسه.

الوجه الرابع: يلزم على قول الأشاعرة القائلين بأن المعنى واحد لا يتبعض أنه إذا عبر جبريل عن ذلك المعنى فيكون قد علم علم الله كله، وأحاط به.

وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

وذهبت السالمية إلى أن الحروف والأصوات قديمة أزلية قائمة بذات الله.



الضابط السادس:

«كلام الله يتفاضل بحسب المتكلم فيه»

يندرج هذا الضابط تحت أصل وقاعدة عامة وهي: «صفات الله تتفاضل».

وهذا التفاضل بين كامل وكامل، لا بين كامل وناقص.

فإن قال قائل: ما الدليل؟

قيل له: قول النبي ﷺ: «اللهم إني أعوذ برضائك من سخطك». [أخرجه مسلم في صحيحه].

وقوله ﷺ: «لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه على نفسه، فهو موضوع عنده: إن رحمتي تغلب غضبي». [أخرجه مسلم في صحيحه].

فصفات الله تتفاضل ومنها الكلام.

معنى هذا الضابط:

إثبات التفاضل في كلام الله.

وتفاضل الكلام عموماً يكون من جهتين:

- من جهة المتكلم.

- من جهة المتكلم فيه.

سؤال: هل التفاضل في كلام الله من الجهتين أو من جهة واحدة؟

والجواب: أن التفاضل في كلام الله إنما هو من جهة المتكلم فيه لا من جهة المتكلم؛ لأن المتكلم به واحد وهو الله.

فسورة الإخلاص أفضل من سورة المسد.

وجه التفاضل: أن سورة الإخلاص خست بالله T من جهة

موضوعها.

أما سورة المسد فموضوعها أبو لهب.

والتفاضل من جهة الموضوع أمر مستقر في فطر العقلاء.

وخالف هذا الضابط: من زعم أن كلام الله لا يتفاضل، وأولوا

النصوص على نوعين من التأويل:

1- إنما التفاضل في متعلقه، مثل كون بعضه أنفع للناس من بعض،

وهذا قال به محمد بن جرير الطبري.

2- المراد بكونه أفضل؛ أي: أنه أفضل في نفسه، لا أنه أفضل من

غيره، وهو قول أبي الحسن الأشعري وموافقيه من أتباعه؛ بناء على

أصله أن الكلام واحد بالعين، فمعاني القرآن واحدة لا تتعدد.

وكلا القولين مخالف لما دلت عليه النصوص؛ فإنه جاء في «صحيح

البخاري» عن أبي سعيد بن المعلّى رضي الله عنه قال: «كنتُ أصلي في المسجد،

فدعاني رسولُ الله صلى الله عليه وآله فلم أجبه، فقلتُ: يا رسول الله، إنني كنتُ أصلي،



فقال: ألم يقل الله: (أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) ثُمَّ قَالَ لِي: لِأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ. ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ قُلْتُ لَهُ: أَلَمْ تَقُلْ: لِأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ».

وهذا صريح في التفاضل.

وفي الصحيح عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يَا أَبَا الْمُنْذِرِ، أَتَدْرِي أَيَّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟ قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. ق. م. قَالَ: يَا أَبَا الْمُنْذِرِ: أَتَدْرِي أَيَّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟ قَالَ: قُلْتُ: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) قَالَ: فَضْرَبَ فِي صَدْرِي، وَقَالَ: وَاللَّهِ، لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ يَا أَبَا الْمُنْذِرِ».

فالنبي صلى الله عليه وسلم أقره على فهمه، بل وشجعه على ذلك فضرب على صدره.

ولا يلزم من إثبات التفاضل أن يكون المفضل ناقصاً، فالتفاضل إنما هو بين كامل وكامل، لا بين كامل وناقص.

والأشاعرة يمنعون التفاضل في كلام الله، ويُجَوِّزونه في القرآن. يمنعونه في كلام الله؛ لأن التفاضل في زعمهم إنما يكون بين مخلوق ومخلوق، ويُجَوِّزونه في القرآن؛ لأن لفظ القرآن مخلوق.

وقفات مع أهل الكلام في صفة الكلام

الوقفة الأولى: من هو المتكلم عند أهل الكلام؟

المتكلم عند المعتزلة هو: فاعل الكلام، بمعنى: من أحدث وخلق الكلام في غيره.

فالكلام عندهم غير قائم بذات المتكلم.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن قيل: كيف يكون القديم

تعالى متكلمًا بكلام يوجد في غيره؟

قلنا: كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره».

فالكلام عندهم يستحيل وجوده لا في محل.

والرد عليه: أنه قاس الكلام الذي لا يقوم بنفسه على النعمة المخلوقة

المنفصلة، وهذا يرده الصغير قبل الكبير، والجاهل قبل العالم.

فالكلام لا يقوم بنفسه، فإذا أضيف إلى الله T علمنا قطعاً أنه صفة لله

قائمة به دون غيره، بخلاف النعمة فهي مخلوقة قائمة بنفسها.

فإن قيل لهم: إذا كان كلام الله محدثاً في غيره فأين أحدثه؟



قالوا: أحدثه إما في اللوح المحفوظ، أو في النبي ﷺ، أو في الشجرة لما كلم موسى، أو في جبريل، أو غير ذلك.

نعوذ بالله من الخذلان، فضلال جَرَّ إلى ضلال آخر، وهكذا فكل ضلالة تَجُرُّ إلى ضلالة أعظم، والله المستعان.

وهذا كله من الكذب على الله وفي الله.

وينقضه كما تقدم: أن الكلام لا يقوم إلا بمتكلم، والمتكلم هو من أضيف إليه الكلام، وهذا مقرر شرعاً، وهو من بدائه العقول.

فقولهم: خلق الكلام في غيره مخالف للشرع واللغة.

أما الشرع؛ فلأن الله أضاف الكلام إلى نفسه، وأخبر أنه هو الذي أمر ونهى، ولو كان مراده بإضافة الكلام إليه أنه خلق كلاماً في غيره، لكان تدليساً، والله منزّه عن ذلك.

وأما اللغة؛ فالمتقرر لغة أن الفعل المشتق من معنى لا بد أن يكون ذلك المعنى قائماً فيمن أضيف إليه دون غيره.

فإذا قيل: تكلم فلان، ومتكلم دل ذلك على أنه هو المتكلم دون غيره، فاسم الفاعل ونحوه من المشتقات لا يضاف إلا لمن قام به مسمى المصدر.

والمعتزلة ضلوا في ثلاثة أمور:

الأول: أدخلوا من أضيفت إليه صفة الكلام من كونه متكلماً ويتكلم.

الثاني: وصفوا من لم يُضَف إليه الكلام بأنه هو المتكلم.

الثالث: اشتقوا الاسم لمن لم يُضَف إليه الكلام، دون من قام به الكلام.

فإن قيل: الجني يتكلم على لسان المصروع، ويضاف الكلام إليه، فدل على أن المتكلم من فعل الكلام في غيره.

قيل له: الجني هو الذي يتكلم، ولهذا يتغير الصوت، وإن استعمل أعضاء الإنسي، فالمتكلم الحقيقي هو الجني لا الإنسي.

وهاهنا سؤال للمعتزلة: إذا كان كلام الله مخلوقاً في غيره فكيف نميز بين كلام الله وكلام غيره؟

فأجابوا أنه يعرف من طريقين:

أحدهما: أن يقع على وجه لا يصح وقوعه من العباد، كأن يوجد في شجرة، أو حصة.

الثاني: أن يخبرنا نبي صادق بأن الكلام كلام الله.

ويلزم على قولهم أن الحصى التي تكلمت بين يدي النبي ﷺ كلامها هو كلام الله، وكذا حنين الجذع، وغير ذلك.

فإن سأل سائل: ما حقيقة الكلام عند المعتزلة؟

والجواب: حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة.

وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه الحروف دون الأصوات.



وقدر هذا القاضي عبد الجبار.

فإن الكلام المحدث عندهم بحرف وصوت، لكنه مخلوق.

وأما المتكلم عند الأشاعرة فهو من قام به الكلام وهو: المعنى القائم بالذات.

هذا مذهب جمهور الأشاعرة؛ فإن المعنى قديم، أما اللفظ فهو حادث، وهو ما استقر عليه مذهبهم.

وذهب الشهرستاني والإيجي إلى أن اللفظ والمعنى قديم أزلي، وحملوا كلام الأشعري على هذا.

وهذا من التناقض المعروف عن الأشاعرة، فلا يكادون يثبتون على رأي واحد.

وهذا الكلام النفسي الذي أثبتوه ومن أجله نفوا الحروف والأصوات في كلام الله لم يثبتوا ما هو؟ ولا تصوّروه.

وإثبات الشيء فرع عن تصوّره، فمن لم يتصوّر ما يُثبتُه كيف يجوز أن يُثبتَه؟

ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب -رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة-

لا يذكر في بيانها شيئاً يُعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس.

والسكوت والخرس إنما يتصوّران إذا تصوّر الكلام، فالساكت هو:

الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصّلت له آفةٌ في محلّ النطق تمنعُه عن الكلام.

فتبيّن أنهم لم يتصوّرُوا ما قالوه ولم يُثبتوه.

وقد تقدم نقض أن يكون مسمى الكلام هو المعنى فقط.

ثم إن الكلام النفسي لم يظهر في الأمة إلا على يد ابن كلاب، فهو أول من أحدث الكلام النفسي.

فهل كانت الأمة قبل ذلك على باطل؟!!

هل كان الصحابة والتابعون قبله على ضلالة؟!!

سبحانك هذا بهتان عظيم.

وإذا كان مراد النبي ﷺ بالكلام المطلق هو الكلام النفسي فليمّ لم

يبينه؟

وهل يصح أن يترك الأمة بعده على ضلالة حتى يتنبه لذلك ابن

كلاب؟

فهذه أسئلة تنقض مذهب الكلابية والأشاعرة في معنى الكلام.

ومن تناقضات الأشاعرة أنهم لما ردوا على المعتزلة قولهم: إن

المتكلم من أحدث الكلام في غيره: ألزمهم المعتزلة بقول الأشاعرة في

القرآن، فإن لفظ القرآن عند الأشاعرة مخلوق، فيكون الله قد خلقه في

غيره ووصف نفسه به.

فعلى أصول الأشاعرة في صفة الكلام أن يكون كلامًا لذلك الغير ولا



ينسب إلى الله؛ لأنهم يقررون أن الكلام إذا خلق في محل؛ فإنه يكون كلامًا لذلك الغير.

لكنهم تناقضوا، وخالفوا أصولهم.

الوقف الثانية: ما هي الشبهة التي أدت بالمعتزلة إلى نفي صفة الكلام؟

والجواب عن هذا السؤال المهم: أن الشبهة هي أنهم قالوا: لو قلنا إن الكلام أزلي، للزم منه تعدد القدماء؛ لأن أخص وصف لله T القَدَم.

قال القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف: «فأما من أثبت كلامًا قديمًا، فإنما نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات، من وجوب كون ذلك الكلام مثلًا لله تعالى من حيث اشتركا في القَدَم».

وترتب على هذه الشبهة: تكفير من قال بقدم الكلام، فقالوا: من قال بقدم الكلام فقد خرج عن دين المسلمين؛ لأنه أثبت إلهين.

وقد تقدم في شرح قواعد الصفات رد هذه الشبهة العليلة بل الميتة، وهي مخالفة للشرع والفطرة والعقل، فتعدد الصفات لا يلزم منه تعدد الذوات.

الوقف الثالثة: استدلالات المعتزلة والجواب عنها.

استدلوا بأدلة؛ منها:

- قوله تعالى: (اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [الزمر: 62]. قالوا: والقرآن شيء، فهو داخل في عموم قوله: (كُلُّ شَيْءٍ) فيكون مخلوقًا.

والجواب: أن هذا باطل من وجوه:

الأول: هناك قاعدة أصولية وهي «أن عموم (كل) في كل موضع بحسبه».

فمعنى قوله: (اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ)؛ أي: كل شيء مخلوق، والقرآن ليس بمخلوق فلا يدخل في عموم (كل) ابتداء.

ونظيره: قوله الله: (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) [النمل:23]. في قصة ملكة سبأ، مع أنها لم تؤت ملك سليمان، والمقصود: أوتيت من كل ما يمكن أن يؤتاه الملوك.

الثاني: قد رد عليهم الإمام أحمد، والإمام عبد العزيز الكناني بوجه بديع وهو: أن الله أثبت لنفسه نفساً، كما قال تعالى: (تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِكَ) [المائدة:116]. فهل تدخل نفسه في عموم قوله: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) [آل عمران:185]؟!

وهذا يُدَلِّلُ على الوجه الأول أن عموم كل في كل موضع بحسبه، فالمقصود بالآية كل نفس كتب الله عليها الموت، ولهذا لم يدخل في الآية الحور العين ولا غيرهن ممن لم يكتب عليه الموت.

الثالث: العجيب أنهم يخرجون أفعال العباد من عموم قوله: (كُلُّ شَيْءٍ) ثم يدخلون في هذا العموم صفات الله T.

وهذا من تناقضهم؛ لإعراضهم عن النصوص الشرعية.

فإن قالوا: عندنا دليل آخر، وهو قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا)



وجعل بمعنى خلق.

والرد عليهم: أن (جَعَلَ) في لغة العرب: إما أن تتعدى إلى مفعول واحد، أو إلى مفعولين، فإن كانت متعدية إلى مفعول واحد فهي بمعنى خلق؛ كقوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ) [الأنعام: 1].

وإن تعدت إلى مفعولين كانت بمعنى (صَيَّرَ)، كما قال الله: (جَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ) [الفيل: 5].

وقوله: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا) [الفرقان: 23]. وفي قوله: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا) [الزخرف: 3]. تعدت إلى مفعولين، فيكون المعنى: صيرناه.

فإن قالوا: عندنا دليل آخر، وهو قوله في عيسى: (وَكَلَّمْتُهُ بِالْقَهَاةِ إِلَى مَرْيَمَ) [النساء: 171]. فجعل عيسى كلمته وهو مخلوق، فالكلمة مخلوقة وأضافها إلى نفسه من باب إضافة المخلوق إلى خالقه.

والرد عليهم: أن عيسى ليس هو الكلمة، وإنما كان بالكلمة، فالإضافة هنا لأنه كان بالكلمة، لا لأنه الكلمة.

وهذه الآية قد فسرها قول الله تعالى: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [آل عمران: 59].

فبين الله أن عيسى كان بكن، وليس هو كن.

وهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم تأولوا النصوص التي فيها إثبات

الكلام، كقوله: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمْوَسَىٰ) [طه: 11].

وقوله: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْوَسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [القصص: 30]. فقالوا: المتكلم هو: الشجرة.

والرد على ذلك من وجوه، منها:

الوجه الأول: أن الآية جاء ما يوضحها في الآيات الأخرى، فصرحت أن المنادي هو الله، وذلك في قوله: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) [الأعراف: 143]. ففسرت الآية الأولى، حيث أضاف الكلام إلى نفسه.

الوجه الثاني: قوله: (مِنَ الشَّجَرَةِ) [القصص: 30]. «من» لا ابتداء الغاية، فإنه سمع الكلام من جهة الشجرة، لا أن الشجرة هي المتكلمة، ولو كانت الشجرة هي المتكلمة لادعت لنفسها الألوهية، (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي) [طه: 14]. ولا يمكن لمخلوق أن يدعي الربوبية أو الألوهية.

الوقف الرابع: استدلالات الأشاعرة على أن معنى الكلام هو: ما قام في النفس.

فالأشاعرة يقولون: إن كلام الله T معنى قائم بالنفس، وأن القرآن عبر به جبريل عن الله T.

واحتجوا بنصوص؛ منها:



1- قول الله T: (وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ) [المجادلة:8]. قالوا: أثبت أنهم يقولون في أنفسهم، ففيه دليل على أن الكلام هو ما قام في النفس.

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقول الله T: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي». [أخرجه مسلم في صحيحه].

قالوا: أثبت أن الذكر هو ما قام في النفس.

والرد عليهم: أن هذا كله قول مقيد، ونحن نتكلم عن الكلام المطلق، والذكر المطلق، والحديث المطلق، وليس بحثنا معكم في الذكر المقيد أو الحديث المقيد، أو القول المقيد.

والكلام الذي أضافه الله إلى نفسه هو الكلام المطلق.

فما احتج به الأشاعرة هو خارج محل النزاع.

3- قالوا: والعرب تقول: «زورت في نفسي مقالاً». وعمر رضي الله عنه قال: «زورت في نفسي مقالاً».

والرد عليهم: أن هذا قول مقيد، وهو خارج محل النزاع.

4- واستدلوا أيضاً ببيت من الشعر وهو قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا البيت لم يعرف في ديوان الأخطل، قال

الخشاب نحوي العراق:- «فتشت شعر الأخطل المدون كثيراً فما وجدت هذا البيت».

والأشاعرة اضطربوا في نسبة هذا البيت: فبعضهم نسبه إلى الأخطل كالجويني والرازي، ومنهم من يطلق كالغزالي.

ومن عجيب أمرهم أنهم لا يحتجون بخبر الأحاد، ويحتجون ببيت من الشعر لا يعرف له قائل، وإن عرف فهو شاعر واحد، وإنما فعلوا هذا لأنهم اعتقدوا ثم استدلوا فضُّلوا.

الوجه الثاني: أن الأخطل ومن في طبقتَه اختلف في حجيتهم في اللغة، فقد كان في عهد بني أمية، واختار ابن العلاء والحسن وابن تيمية عدم الاحتجاج بأشعارهم؛ لأنهم مولودون.

الوجه الثالث: أنه نصراني، والنصارى قد ضلوا في صفة الكلام، فكيف يحتج بهم في صفة الكلام!؟

الوجه الرابع: ذكر السجزي أن البيت قد غير وحُرِّف، وأصله:

إن البيان من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
فجعل البيان من الفؤاد لا الكلام.

الوجه الخامس: أن المراد بالبيت أصل الكلام، فأصل الكلام وهو: المعنى من الفؤاد.

يدل على هذا البيت الذي قبله:

لا يعجبك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً



فنهى أن يعجب العبد بقوله الظاهر حتى يعلم ما في قلبه.

وقد سمي اللفظ كلامًا.

الوجه السادس: أنه مخالف لما دلت عليه النصوص الشرعية؛ فإن النصوص جاءت بإثبات الكلام لمن ليس له فؤاد، كالحصى وغيره.

فدلت هذه الوجوه على بطلان استدلالات الأشاعرة على الكلام النفسي.

الوقف السادسة: الأشاعرة هم أكثر الناس تناقضًا، ويظهر هذا التناقض جليًا في صفة الكلام؛ فإنهم قالوا: إن الكلام معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فالأمر هو عين النهي، والنهي هو عين الخبر، لا فرق بينهما.

لِمَ قالوا بهذا القول؟

والجواب: التزموا بهذا الأمر حينما اعترض عليهم المعتزلة لما قالوا لهم: الأمر لا بد فيه من أمر ومأمور، وكذلك النهي، ولم يكن في الأزل مخاطب، فعلى هذا لا بد أن يكون الكلام حادثًا.

مثلاً: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى) [طه:116].

فالأمر بالسجود لا بد فيه من مأمور، والمأمور محدث فيكون الأمر كذلك.

فهذا إشكال أتعب الكلابية والأشاعرة.

فأجاب ابن كلاب: أن الكلام الأزلي لا يتصف بالأمر والنهي إلا بعد وجود المخاطبين، فهذا يدل على أن كونه أمرًا مخلوق؛ لأنه محدث. وقد ضَعَفَ هذه الإجابة الجويني في الإرشاد، وكذلك الرازي في «محصل أفكار المتقدمين».

وأجاب الأشعري بجواب آخر ارتضاه جمهور الأشاعرة وهو: أن الكلام لم يزل متصفاً بالأمر والنهي، والمعدوم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير أنه موجود.

والكلام الأزلي عندهم يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده. فالكلام يُسمى أمرًا إذا تعلق بمأمور، ونهيًا إذا تعلق بمنهي، وهكذا، فإذا تعلق بشيء وجب فعله سمي أمرًا.

مثلاً: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [الروم: 31]. المراد بالصلاة فعلها، فيسمى كلامه هنا: أمرًا.

وقوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) [الأعراف: 143]. قالوا: الكلام الأزلي على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد كان خطابًا له، فالمتجدد موسى دون الخطاب.

فظنوا أنهم بهذا الجواب قد أجابوا على اعتراض المعتزلة، والأمر ليس كذلك.

ومما يرد عليهم في دعواهم: أن كلام الله لا يتعدد: أن يقال لهم: موسى لما سمع كلام الله، هل سمع كلام الله كله، أو بعضه؟



وجواب هذا السؤال ينقض عليهم أصلهم:

فإن قالوا: نعم، فيلزم على قولهم أن موسى قد أحاط بكلام الله وعلمه.

وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا التبعض في كلام الله سبحانه.

وقد تناقض الأشاعرة في معنى كون كلام الله معنى واحداً.

فأثبت أئمة الأشاعرة كالجويني وغيره أن كلام الله هو المعنى القائم بالنفس، وهو أزلي، وهذا الكلام الأزلي مُتَّحد فهو أمرٌ بالمأمورات، ونهْيٌ عن المنهيات، وخبرٌ عن المخبرات.

فجاء الرازي وظهر له أن هذا غير متصور، وأنه مما يُضحك عليهم أعداءهم المعتزلة وغيرهم، فزعم نقضاً لما عليه أئمة الأشاعرة أن معنى كونه واحداً أنه يرجع إلى صفة واحدة وهي الخبر.

فانبرى له التفتازاني، وضعَّف قوله، وبين له أن الخبر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما.

ثم جاء الشهرستاني والأمدي فبينوا أنه يرد على قولهم في اتحاد صفة الكلام، اتحاد بقية الصفات، وأنها ترجع إلى معنى واحد، وصفة واحدة، وإذا جاز إرجاعها إلى صفة واحدة، فلم لا يجوز إرجاعها إلى الذات، وهذه هي حقيقة مذهب المعتزلة، فإن الصفات كلها ترجع إلى الذات.

وقد التزم هذا الرازي في كتابه التفسير، فزعم أن صفات الكمال

كلها ترجع إلى القدرة والعلم، وأنهما يرجعان إلى الذات⁽²²⁾.
فتبين أن الأشاعرة هم أكثر الناس تناقضًا فيما زعموا أنه قطعيات!
والله المستعان.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن المنكر في كلام الأشاعرة أنهم جعلوا
جميع معاني ألفاظ الكتب التي أنزلها الله متفقة، وإلا فقد تنفق بعض
المعاني مع اختلاف الألفاظ.

* * *

(22) وانظر تفصيل ذلك في رسالتي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب

الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».



القرآن

الضابط الأول: «القرآن كلام الله مُنزلٌ غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود»

معنى هذا الضابط:

القرآن اسم لما بين دفتي المصحف، وهو الذي سمعه النبي ﷺ من جبريل، وسمعه جبريل من الله مباشرة.

وهذا الضابط تضمن أن القرآن كلام الله بمعنى: أن الله تعالى تكلم به حقيقة، وأنه صفة قائمة بالله لا بغيره؛ لأنه ليس عيناً قائمة بنفسها حتى يكون مخلوقاً بانئناً عن الله.

فإن قال قائل: من أين لك أن القرآن كلام الله؟

قيل له: الله T أضاف القرآن إلى نفسه؛ وذلك في قوله: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا مَنَّهُ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) [التوبة: 6]، وهو يسمع من النبي ﷺ القرآن، ومع ذلك جعله الله كلاماً له، فدل ذلك على أن المتكلم بالقرآن حقيقة هو الله T.

قولنا في الضابط: «منزل»: أي: القرآن.

ومعلوم أن ابتداء القرآن من عند الله T؛ لأن المتصف به هو الله T، فإذا كان ابتداءه من الله، والله فوق العرش، فكيف يكون وصوله إلى النبي ﷺ الذي هو في الأرض؟

والجواب: عن طريق تنزيله من الله الذي فوق عرشه إلى النبي ﷺ الذي هو في الأرض.



فدل ذلك على أن القرآن منزل من عند الله.

ومن الأدلة على إثبات العلو لله تعالى: إثبات تنزيل القرآن منه، فإن حقيقة التنزيل إنما تكون من علو إلى سفلى، وقد قال الله: (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَأَرِيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) [السجدة: 2]، و«من» هنا لا ابتداء الغاية.

ونزول القرآن كان مرتين:

- مرة جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، قال الله تعالى: (حَمَّ ۙ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۙ) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (الدخان: 1-3).

- ومرة ثانية: كان مفرقاً بحسب الوقائع، كما قال تعالى: (وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً) [الإسراء: 106].

فسمعه جبريل من الله ثم بلغه إلى النبي ﷺ.

والنزول الثاني لا ينافي النزول الأول؛ فإن الله كتب القرآن في اللوح المحفوظ وتكلم به، فأخذه جبريل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في النزول الأول، وفي النزول الثاني سمعه جبريل من الله، ونزل به إلى النبي ﷺ.

وقولنا في الضابط «غير مخلوق»: أضاف الله الكلام إلى نفسه، وبهذه الإضافة يكون القرآن مخلوقاً؟

الجواب: لا، لأنه صدر ممن ليس بمخلوق، فلا يكون مخلوقاً.

سئل أبو جعفر بن محمد عن القرآن خالق هو أو مخلوق؟ فقال: «لو

كان خالقاً لِعُبدٍ، ولو كان مخلوقاً لَنَفِدَ».

فإن قال قائل: قولنا: القرآن كلام الله: معناه أن القرآن غير مخلوق، فإذا كان الأمر كذلك فإننا لسنا بحاجة أن نقول: «غير مخلوق» بصريح العبارة؛ لأنه مفهوم من قولنا: كلام الله.

قيل له: زاد أهل السنة هذا القيد ردًّا على من زعم أن القرآن مخلوق، فهذه العبارة من المصطلحات الحادثة، وذكرنا عند شرح قواعد الصفات أن المصطلحات الحادثة يجوز استعمالها عند الحاجة، وتكون من باب الإخبار.

والحاجة التي دعت لاستعمال لفظ «غير مخلوق» ما أحدثه الجهمية والمعتزلة من القول بخلق القرآن، وقد يلبسون فيقولون: القرآن كلام الله، ويعنون بإضافة الكلام إلى الله أنه من باب إضافة المخلوق إلى خالقه.

قال الإمام أحمد: «كنا نقول: القرآن كلام الله ونسكت، فلما أحدث أهل الكلام ما أحدثوا، قلنا: القرآن كلام الله غير مخلوق».

والقول بأن القرآن غير مخلوق عليه إجماع السلف؛ قال أبو نعيم: «أدركت ثمانمائة شيخ ونيقًا وسبعين شيخًا منهم الأعمش - فمن دونه، فما رأيت خلفًا يقول بهذه المقالة - يعني: بخلق القرآن - ولا تكلم أحد بهذه المقالة إلا رمي بالزندقة».

فقام أحمد بن يونس فقبل رأس أبي نعيم، وقال: «جزاك الله عن الإسلام خيرًا».



وقد كفر السلف من قال بخلق القرآن، وهو إجماع منهم.

فإن قال قائل: لِمَ كَفَّرَ السلف من قال بخلق القرآن؟

والجواب: كفروهم لأمرين:

الأول: لأنه رد لنصوص القرآن الدالة على أن القرآن ليس بمخلوق ووجد لها، ووجد أيضاً للسنة، ومخالف لإجماع المسلمين.

الثاني: لأن من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق؛ لأن القرآن صدر من الله.

وقولنا في الضابط: «منه بدأ»: أي بدأ من الله T، فهو المتكلم به سبحانه.

وقولنا في الضابط: «وإليه يعود»: فإن القرآن في آخر الزمان يرفعه الله،

فلا يبقى شيء منه في الصدور ولا في السطور.

جاء عن حذيفة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب، حتى لا يُدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، وليسرى على كتاب الله في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية». [أخرجه ابن ماجه، وصححه الألباني].

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: خالف هذا الضابط: أهل الكلام، فإن الجهمية والمعتزلة يرون أن القرآن مخلوق، وقد يلبس بعضهم فيقول: القرآن كلام الله، وهو

يقصد بالإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه.

وأول من قال بخلق القرآن: الجعد بن درهم؛ قال اللالكائي: «ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال: القرآن مخلوق؛ جعد بن درهم، في سني نيف وعشرين، ثم جهم بن صفوان».

وخالف أيضًا: الكلابية والأشاعرة فإنهم يرون أن القرآن من جهة لفظه مخلوق، فالقرآن عندهم اشتمل على مخلوق وعلى غير مخلوق.

أما المعنى فغير مخلوق، **وأما اللفظ** فهو مخلوق، فإن لفظ القرآن عندهم إما حكاية على مذهب الكلابية، أو عبارة عن كلام الله على مذهب الأشاعرة.

والحكاية والعبارة مخلوقان.

قال البيجوري: «وعلى كل من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر، إلا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذات الله تعالى، ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثًا، لا يجوز أن يقال القرآن حادثًا إلا في مقام التعليم».



وعمدة الأشاعرة في أن لفظ القرآن مخلوق هو منع قيام الحوادث بالله، والقرآن حادث، وقد تقدم في شرح قواعد الصفات رد هذه الشبهة الفاسدة.

واختلفت الأشاعرة في المنزّل من عند الله T.

فمنهم من قال:

اللفظ والمعنى: فإن الله خلق القرآن أولاً في اللوح المحفوظ، ثم أنزله.

المعنى: وعبر به جبريل بألفاظ من عنده.

المعنى: وعبر به محمد ﷺ بألفاظ من عنده.

والمراد بالإنزال عندهم ليس الإتيان من علو إلى سفلى، وإنما أن جبريل أدرك كلام الله وهو في مقامه، ثم أفهمه النبي ﷺ ما فهم عند السدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام. وهذا مخالف للشرع واللغة، كما تقدم.

(تنبيهان):

الأول: الجهمية في بداية أمرهم أظهروا القول بخلق القرآن، ولم يكن هذا فقط هو حقيقة مذهبهم، وإنما كانوا يريدون نفي صفة الكلام من أصلها، وأن الله لم يتكلم، ولن يتكلم.

وهذه هي طريقتهم؛ يظهرن ما هو أسهل ويخفون ما هو أعظم؛ حتى يَقلَّ الإنكار عليهم.

لكن الأئمة عرفوا مقصودهم، وبينوا أنهم في الحقيقة أنهم ينفون وجود إله بصفاته، وأنه فوق عرشه.

الثاني: بعض المقرئين للقرآن من الذين تأثروا بمذهب الأشاعرة إذا أعطوا إجازة لمن ختم عليهم القرآن فإنهم يكتبون فيها: عن فلان عن فلان إلى جبريل عن اللوح المحفوظ، وهذا مذهب الأشاعرة.

وأما مذهب أهل السنة: عن فلان عن فلان عن جبريل عن الله T.

* * *



الضابط الثاني: «القرآن كلام الله حيثما تصرف»

معنى هذا الضابط:

القرآن لا يخرج بكتابة الكاتب، أو بقراءة القارئ، أو بحفظ الحافظ عن أن يكون كلام الله، فالقرآن بكل حال مكتوباً ومقروءاً ومحفوظاً ومسموعاً هو كلام الله جل وعلا.

فالقرآن ينتقل من محل إلى محل مع بقاء إضافته إلى الله.

فالذي في الصدور هو نفسه الذي في المصحف، فهو وإن تعدد المحل فهو راجع إلى الله، فلا يفهم أحد سليم العقل أن نفس كلام المتكلم انتقل إلى غيره وفارق الأول.

ولا يقول عاقل قرأ كلام النبي ﷺ أن يكون كلام النبي ﷺ قد حل فيمن قرأ كلامه، وإنما هو كلام النبي ﷺ وإن تعدد المحل.

لكن نفرق بين فعل العبد وبين صفة الرب، فهناك فرق بين القراءة والمقروء، وبين التلاوة والمتلو، وبين الكتابة والمكتوب.

فالقراءة والكتابة والتلاوة مخلوقة؛ لأنها من فعل العبد، والعبد مخلوق.

وأما المقروء والمتلو فهو كلام الله، كما قال الله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) [التوبة:6]. وهو يسمعه من النبي ﷺ بصوته، والنبي مخلوق،

ومع ذلك أضاف الكلام إلى نفسه سبحانه، فدل ذلك أن القرآن كلام الله حيثما تصرف.

فالكلام كلام البارئ، والصوت صوت القارئ.

ومما يجدر التنبيه عليه: أن وجود كلام الله في المصحف ليس بمنزلة وجود السموات في الكتاب، فإن الحقائق الموجودة لها وجود عيني، ثم تعلم بعد ذلك، ثم يعبر عن العلم بها، ثم تكتب العبارة عنها. فهذا العلم والعبارة والخط ليس هو أعيان تلك الحقائق، بخلاف الكلام فهو نفسه الذي يكتب.

ففرق بين وجود الكلام في المصحف ووجود الأعيان في الكتاب، فوجود الكلام في المصحف هو وجود لفظي في وجود رسمي، وأما وجود الأعيان في المصحف فهو وجود عين في وجود رسمي.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: وخالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة، فزعموا أن القرآن مخلوق، سواء كان مكتوباً أو مقروءاً أو محفوظاً.

قال عبد الجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ﷺ ليكون دالاً وعلماً على نبوته».

وأما الكلابية والأشاعرة: فيفرقون بين الكتابة والمكتوب، والقراءة والمقروء، فالكتابة والقراءة مخلوقة، أما المكتوب والمقروء فغير



مخلوق.

ومرادهم بالمكتوب والمقروء: المعنى النفسي لا اللفظ.

الضابط الثالث: «المحدث في لغة العرب التي نزل بها القرآن بمعنى المتجدد»

معنى هذا الضابط:

معنى المحدث في لغة العرب: المتجدد، وليس هو الحدوث على اصطلاح أهل الكلام؛ فإن العرب يسمون ما تجدد حادثاً، وما تقدم على غيره قديماً.

فالمحدث في لغة العرب يقابله القديم.

فكل مخلوق محدث، وليس كل محدث مخلوقاً.

وهو أيضاً لغة القرآن.

قال الله تعالى: (وَالْقَمَرَ فَدَرْنَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ)

[يس:39].

فالعرجون بالنسبة لما جاء بعده يكون قديماً.

ومن هنا: نفهم أن معنى: القرآن محدث؛ أي: متجدد، فإن الله كان ينزله شيئاً بعد شيء، فالجديد محدث بالنسبة لما قبله.

وكلامنا في هذه القاعدة عن المحدث في لغة العرب والقرآن.

أما في لسان المتأخرين؛ فإنهم يريدون به المخلوق، ولهذا أنكر الأئمة على من قال: القرآن محدث، كما أنكروا على داود الظاهري لما قال: القرآن محدث؛ لأن معناها عند المتأخرين: مخلوق.

وخالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة فإنهم قالوا: القرآن محدث،



بمعنى: مخلوق، واستدلوا بالآية: (مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) [الأنبياء:2].

والرد عليهم: أن المحدث في لغة العرب بمعنى: المتجدد.

سؤال: متى أحدث الله القرآن عند المعتزلة؟

قال القاضي عبد الجبار في «المحيط بالتكليف»: «قال القاضي: فأما وقت إحداثه القرآن فطريقه السمع، ومن الجائز من جهة العقول أن يكون قد أحدثه قبل إنزاله على النبي، ويجوز أن يكون قد أحدثه حال الإنزال، ولكن السمع قد دل على أنه تعالى قد أحدثه قبل إنزاله إليه، وأنه بعد إحداثه كان يأمر الملائكة بإنزاله على قدر الحاجة والمصلحة».

وهذا القول المنكر أدهم إليه ما أحدثوا في صفات الله من مسائل ودلائل لا علاقة لها بالشرع.

وزعمت الكرامية أنه لا يصح وصف القرآن بأنه محدث، وإنما يقال: حادث؛ لأن الحادث يحدث بقدرة ومشئنة، وأما المحدث فلا بد له من محدث وإحداث، وذلك الإحداث يحتاج إلى إحداث، فيلزم التسلسل.

والرد عليهم: أننا نسميه محدثاً بنص القرآن.

وأما قولهم: يلزم منه التسلسل، فهو تسلسل في الآثار، ولا إشكال في إثباته، فالله متكلم بكلام قبله كلام، قبله كلام، إلى ما لا أول، فالله لم يزل متكلماً.

وأما قولهم: المحدث لا بد له من إحداث، فليس هناك ما يمنع أيضاً،

فهو إحداث من الله، وهو فعل ليس بخلق، فالله جدد لنفسه كلامًا.

وقبل أن أختم الكلام عن القرآن، أود أن أنبه على مسألتين مهمتين متعلقتين بالقرآن:

المسألة الأولى: الوقف في القرآن.

دلت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهي صريحة وواضحة وبيّنة.

ولما كان الأمر كذلك اشتد نكير أهل السنة على من وقف في هذه المسألة شكًا، ونسبوه إلى الجهمية.

ذلك أن أول من أحدث هذا القول: هم الجهمية، فإنهم لما رأوا شدة نكير أهل السنة عليهم لجئوا إلى القول بالوقف، فعرف أهل السنة مقصود الجهمية بالوقف فحذروا منهم ومن قولهم.

سؤال: ما المراد بالوقف؟

والجواب: هو السكوت عن القول بأن القرآن مخلوق، أو غير مخلوق.

فإن قال قائل: لفظ: «غير مخلوق» لم يرد في النصوص الشرعية، فلماذا اشتد نكير أهل السنة على من قال: القرآن كلام الله وسكت؟

قيل له: لأن أهل السنة يتميزون في كل عصر عن أهل البدع، فكلما أحدث أهل البدع شيئًا محدثًا رد عليهم أهل السنة وتميزوا عنهم.

فلما أحدث أهل البدع القول بخلق القرآن وجب على أهل السنة



التميز عنهم، حتى لا يلتبس الحق بالباطل.

قال الإمام أحمد: «كنا نرى السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء، فلمّا أظهره لم نجد بدءاً من مخالفتهم، والرد عليهم».

والواقفة والشكاكة صنف من أصناف الجهمية.

سئل الإمام أحمد عن الشكاكة فقال: «الشكاكة صنف من الجهمية، استتروا بالوقف».

سؤال آخر: هل كل متوقف في القرآن يكون جهميّاً؟

والجواب: ليس كل متوقف في القرآن يكون جهميّاً، بل لا بد من البيان والتعليم.

فإن كان جاهلاً يُعلم، وإن كان من أهل الكلام فإنه جهمي.

جاء في السنة لعبد الله أن الإمام أحمد سئل عن الواقفة فقال: «من كان يخاصم ويعرف بالكلام فهو جهمي، ومن لم يعرف بالكلام يجانب حتى يرجع، ومن لم يكن له علم يسأل».

وأيضاً سئل عن الواقفة فقال: «من كان منهم جاهلاً ليس بعالم فليسأل وليتعلم».

وهناك فرق أيضاً بين من وقف شكّاً ومن وقف جهلاً.

فمن وقف شكّاً بعد إقامة الحجة فهو كافر؛ لأن حقيقة قوله: «القرآن مخلوق».

ومن وقف من غير شك بعد إقامة الحجة فهو مبتدع.

جاء رجل إلى الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فقال: إن لي قرابة تقول بالشك، فقال أحمد وهو شديد الغضب: «شك فهو كافر».

وقال هارون بن موسى الفروي: «من وقف في القرآن بالشك فهو كافر، ومن وقف بغير شك فهو مبتدع».

المسألة الثانية: لفظي بالقرآن.

لما كان الجهمية يقولون بخلق القرآن، واشتد عليهم أهل السنة، أحدثوا مسألة اللفظ.

وشبهتهم: كون أفعالنا وأصواتنا مخلوقة، ونحن إنما نقرأ القرآن بأصواتنا.

فقابلهم قوم ببدعة، وردوا باطلاً بباطل، فقالوا: أفاضنا غير مخلوقة. فأنكر الإمام أحمد على الطائفتين: فجهم الطائفة الأولى، وبدع الثانية. ومن العجيب أن الطائفتين تنتحل الإمام أحمد وتحكي قوله؛ لما وضع الله له القبول في الأرض.

وممن قال من الأئمة إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق: أبو حاتم، والسجزي، وابن منده، وغيرهم وقالوا: هو قول الإمام أحمد، وهو الذي رجع إليه.



ويستدلون بروايات ضعيفة عن الإمام أحمد.

والثابت أن الإمام أحمد ينكر الأمرين.

واللفظية قسمان:

1- اللفظية الخلقية، وهم الذين يقولون: لفظي بالقرآن مخلوق.

2- اللفظية المثبتة، وهم الذين يقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق.

وكلا القولين بدعة.

لماذا كان القولان بدعة؟

الجواب: لأنه اصطلاح حادث لم يرد في الكتاب ولا في السنة،

والألفاظ التي لا يعلم أنها موافقة أو مخالفة يقال عنها: بدعة؛ لأن ما لم

يعلم أنه من شرع الله فهو: بدعة.

والواجب أن تتلفظ بالألفاظ شرعية؛ لأنها هي التي يتعلق بها المدح

والذم، ثم هو يحتمل حقاً وباطلاً.

سؤال: هل «اللفظ» من الألفاظ المجملة؟

والجواب: «اللفظ» من الألفاظ المجملة؛ لأنه يحتمل حقاً وباطلاً، ولم

يرد في الكتاب والسنة.

وأول من عرف عنه استعمال اللفظ هم: الجهمية.

قال الإمام أحمد: «افتترقت الجهمية على ثلاث فرق:

طائفة قالوا: القرآن مخلوق.

وطائفة قالت: كلام الله وسكتت.

وطائفة قالت: ألفاظنا وتلاوتنا للقرآن مخلوقة».

سؤال آخر: كيف كان اللفظ مجملاً؟

لما كان اللفظ مصدرًا، والمصدر يطلق على الفعل وعلى المفعول، كان مجملاً.

فالفعل: فعل العبد، والمفعول: الملفوظ وهو: كلام الله.

فعندما تقول: «لفظي بالقرآن مخلوق» دخل فيه اللفظ والملفوظ.

وعندما تقول: «غير مخلوق» دخل فيه اللفظ والملفوظ.

فلما كان اللفظ مجملاً وجب الاستفصال فيه؛ فإن أريد فعل العبد فهو مخلوق، وإن أريد الملفوظ فهو غير مخلوق.

قال ابن تيمية: «فلا يجوز إطلاق الخلق على الجميع، ولا نفي الخلق عن الجميع».

والإمام أحمد رحمه الله تعالى - أنكر على الطائفتين جميعًا؛ سداً للذريعة من أصلها.

وذهب جمعٌ من العلماء كالبخاري، وابن قتيبة إلى التفريق بين اللفظ والملفوظ.

فقالوا: اللفظ مخلوق؛ لأنه من فعل العبد، والملفوظ غير مخلوق؛ لأنه كلام الله.

قد يقول قائل: لماذا منع الإمام أحمد في هذه المسألة من الأمرين؟



قيل له: الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان مقصده الرد على الجهمية؛ لأنهم تستروا بهذه المسألة.

وردود الإمام أحمد على الجهمية النفاة أكثر من غيرهم لوجوه:

- 1- أنه ابتلي بهم، وناظره، وتسببوا في سجنه.
- 2- أنهم لبسوا على الأئمة في عهدهم حتى امتحنوا الناس بأقوالهم.
- 3- أن قولهم يئول إلى النفي والتعطيل، وجانب النفي أشد من جانب الإثبات.

بينما الإمام البخاري كان مقصده الرد على القدرية المعتزلة القائلين: أفاضنا غير مخلوقة لله.

فقال ردًّا عليهم: «أفاضنا من أفعالنا، وأفعالنا مخلوقة».

والإمام البخاري إنما يثبت أفعال العباد وأنها مخلوقة لله، ولم يقل: إن لفظ العبد مخلوق أو غير مخلوق.

فقصد الإمام أحمد صحيح، وقصد الإمام البخاري صحيح أيضًا. وقول الإمام أحمد أصلح لعموم الناس، وقول البخاري تفصيل مبني على التحقيق.

تنبيه:

أبو الحسن الأشعري والباقلاني يوافقون الإمام أحمد في إنكاره على الطائفتين، ولكن مقصودهم غير مقصوده.

فإن قصدهم: القرآن لا يلفظ، بمعنى لا يصح أن يطلق اللفظ على

القرآن؛ لأنه من باب: لفظ؛ أي: رمى.


وهذا خلاف ما يقصده الإمام أحمد.

فينبغي على طالب العلم ألا يغتر بموافقة أهل البدع لأهل السنة في الألفاظ، وإنما عليه أن يرجع ألفاظهم إلى أصولهم، ويفهمها على ما تقتضيه قواعدهم.

نختم بكلام نفيس لابن تيمية حيث يقول: «مسألة اللفظ بالقرآن قد اضطرب فيها أقوام لهم علم وفضل ودين وعقل، وجرت بسببها مخاصمات ومهاجرات بين أهل الحديث والسنة، حتى قال ابن قتيبة كلامًا معناه: لم يختلف أهل الحديث في شيء من مذاهبهم إلا في مسألة اللفظ، وبيّن أن سبب ذلك لما وقع فيها من الغموض، والنزاع بينهم في كثير من المواضع لفظي».

* * *





صفة الرؤية

صفة الرؤية

ألحقت هذه المسألة بصفات الله مع أن العبد هو الذي يرى-؛ لأن
الذي يرى هو الله، وإنما يُرى بصفاته، فألحقت بصفات الله.

* * *



الضابط الأول: «الله يُرى في الآخرة بالأبصار عياناً كما يرى الشمس والقمر»

الرؤية في لغة العرب يدور معناها على: النظر والإبصار بالعين أو بالبصيرة، وهي إما أن تكون بالعين أو بالقلب.

لكن الرؤية التي تكون بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، والرؤية التي تكون بالقلب تتعدى إلى مفعولين.

فإن قيل: ما الدليل على إثبات رؤية الله في الآخرة؟

قيل له: قد دلت على ذلك النصوص الشرعية:

قال الله تعالى: (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) [الكهف:110].

واللقاء متضمن للرؤية، فلا لقاء إلا مع الرؤية، كما أن اللقاء نص في المواجهة والمقاربة.

قال الآجري في «الشریعة»: «واعلم رحمك الله- أن عند أهل اللغة أن اللقاء هاهنا لا يكون إلا عن معاينة».

وقال الله: (لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) [ق:35].

وقال تعالى: (لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) [يونس:26].

والمراد بالزيادة: الرؤية.

جاء في «صحيح مسلم» عن صهيب رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى:- تريدون شيئاً أزيدكم؟

فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم T.

قال مسلم: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، بهذا الإسناد وزاد ثم تلا هذه الآية: (لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ).

وفي «جامع الترمذي» عن صهيب رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: (لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: إن لكم عند الله موعداً، قالوا: ألم يبيض وجوهنا وينجنا من النار ويدخلنا الجنة؟ قالوا: بلى، فيكشف الحجاب، قال: فوالله ما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه».

والآية كما قال الرازي الأشعري في التفسير: (أَحْسَنُوا): «لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف، فانصرف إلى المعهود السابق وهو دار السلام، فتكون الزيادة أمراً مغايراً، وإلا لزم التكرار».

وقد أول المعتزلة الزيادة بزيادة الثواب؛ بناء على أصلهم الفاسد في إنكار الرؤية.

وقد دل على إمكان الرؤية أيضاً العقل:

فالرؤية أمر وجودي تتعلق بالموجود خارج الذهن، فإذا كان الموجود المخلوق يُرى فما كان أكمل وجوداً كان أحق بالرؤية، وإنما تعذرت رؤية الله في الدنيا؛ لضعفنا، ولكونها غيباً.

ومعنى هذا الضابط:



الله: لفظ الجلالة، وهو علم على ذات الله T ووصف، فالذي يُرى هو الله T بذاته وصفاته من غير إحاطة.

في الآخرة: هذا محل الرؤية، وقولنا: «في الآخرة» احتراز من الدنيا.
والرؤية في الدنيا على ثلاثة أنواع:

- رؤية اليقظة.

- رؤية الفؤاد.

- رؤية المنام.

أما اليقظة: فأهل السنة والجماعة متفقون على أن الله لم يره أحد في الدنيا بعينه.

والدليل: قوله ﷺ: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ T حَتَّى يَمُوتَ» [أخرجه مسلم في صحيحه].

ولم يتنازعا إلا في النبي ﷺ حين عروجه إلى السماء.

سؤال: هل رؤية الله في الدنيا جائزة أو مستحيلة؟

والجواب: هي جائزة لكنها لم تقع.

سؤال آخر: إذا كانت جائزة فَلِمَ لم تقع؟

والجواب: عدم الوقوع راجع إلى ضعفنا، لا لاستحالة الرؤية، فالبشر يضعفون عن ذلك.

فإن قيل: ما الدليل على أنها جائزة؟

قيل له: قول موسى: (أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ

فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرَنِّيَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى
صَبَعًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)
[الأعراف: 143].

ودلالاتها من وجوه:

أن موسى سأل الله أن يريه نفسه، (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)، ولا يُظن
بموسى أن يسأل ربه ما كان مستحيلًا.

أن الله لم ينكر على موسى كما أنكر على نوح لما قال: (وَنَادَى نُوحٌ
رَبَّهُ، فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ) ﴿٤٥﴾ قَالَ
يَسْأَلُكَ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْمَعَنَّ لَكَ بِهِ، عِلْمٌ لِي بِعِظَمِكَ
أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ، عِلْمٌ وَإِلَّا
تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَسِرِينَ) [هود: 45-47].

أن الله أجابه بقوله: (لَنْ تَرَنِّيَ) ولم يقل: إني لا أرى، أو: «ليس
بمرئي»، وهناك فرق بين «لا»، و «لن»، فإن «لن» لا تدل على امتناع
المنفي، وإنما تدل على النفي في المستقبل من غير دوام للمنفي.

أن الله علقها بشيء ممكن، فإنه قال: (وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ أَسْتَقَرَّ
مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرَنِّيَ)، واستقرار الجبل ممكن بقدره الله T.

فدلت هذه الوجوه على أن رؤية الله في الدنيا ممكنة لكنها لم تقع.

أما رؤية القلب: فالذي عليه الصحابة والتابعون أنها تحصل للقلوب،
وليست هي رؤية لذات الله، وإنما هي الرؤية التي تكون في مقام
الإحسان.



ولو كانت رؤية الذات لأمكن تكيف صفات الله.
 أما رؤية المنام: فإنها واقعة، لكنها رؤية لإيمان العبد لا لذات الله،
 فكما تقدم بالإجماع والنص أن الله لم يره أحد في الدنيا.
 لذا فإن الصورة التي يراها الرائي تتغير، فكلما كان إيمان العبد أقوى
 كانت الصورة أحسن، فالنبي ﷺ قال: «فرايت ربي في أحسن صورة».
 [أخرجه الترمذي في جامعه].

ومن دون النبي ﷺ تكون الصورة التي يراها أدنى وأقل.
 وقد جاء عن جماعة من الأئمة أنهم رأوا الله في المنام، منهم الإمام
 أحمد.

قولنا في الضابط: «عياناً»؛ أي مقابلة ومواجهة في العلو.
 قولنا: «كما يرى الشمس والقمر» هذا تشبيه الرؤية بالرؤية لا
 المرئي بالمرئي، وهذا من باب التقريب، وإلا فرؤية الله أعظم وضوحاً.
 والدليل على أن رؤيته عياناً كروية الشمس والقمر:
 ما جاء عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم
 سترون ربكم عياناً كما ترون الشمس والقمر».

وعن جرير ﷺ قال: نظر رسول الله ﷺ إلى القمر ليلة البدر فقال:
 «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته».

فإن قيل: ما هو مصحح الرؤية عند أهل السنة؟
 قيل له: مصحح الرؤية عند أهل السنة والجماعة أمور وجودية،

ومنها: الوجود في خارج الذهن، وقوة البصر، وأن يكون في العلو، وأن يكشف الحجاب، ونحو ذلك من الأمور الوجودية. فليس المصحح للرؤية محصورًا فيما ذكرت.

ويشهد لهذا: ما جاء في «صحيح مسلم» عن صهيب رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم T».

فقد اشتمل الحديث على:

- 1- وجود الله في الخارج، ووجود الله أمر متقرر وظاهر.
 - 2- قوة البصر في قوله: «فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم T».
 - 3- كشف الحجاب في قوله: «فيكشف الحجاب».
- وهاهنا سؤال: إذا ثبتت الرؤية بالكتاب والسنة والإجماع فما حكم من أنكرها؟
والجواب: من أنكر الرؤية فهو كافر؛ لأنه مكذب للقرآن، وما تواتر من السنة.

سؤال آخر: هل الكفار يرون الله في عرصات يوم القيامة؟

والجواب: اختلف أهل السنة في هذه المسألة، فمنهم من قال: يرونه،



ومنهم من قال: لا يرونه.

والراجع: أنهم يرونه؛ لقول الله تعالى: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ) [الأنعام: 31].

وقوله تعالى: (أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ) [فصلت: 54].

واللقاء متضمن للرؤية.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: خالفه أهل الكلام.

أولاً: المعتزلة ومن وافقهم، فإنهم ينكرون الرؤية في الدنيا والآخرة.

قال القاضي عبد الجبار: «ومما يجب نفيه عن الله: الرؤية».

فإن قيل: ما هي شبهة المعتزلة في نفي الرؤية؟

قيل له: شبهة المعتزلة في نفيهم للرؤية:

الشبهة الأولى: دليل المقابلة: قال القاضي عبد الجبار في «شرح

الأصول الخمسة»: «والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً،

أو حالاً في مقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله لا يجوز أن يكون

مقابلاً، ولا حالاً في مقابل، ولا في حكم المقابل... ثم قال: المقابلة

والطول إنما تصح على الأجسام والأعراض، والله ليس بجسم ولا

عرض».

والجواب من وجوه:

- أن الرؤية في لغة العرب لا تكون إلا عن مقابلة، والنبى ﷺ إنما خاطبنا على مقتضى لغة العرب، فلما قال: «إنكم سترون ربكم»، عرفنا أن مراده بالرؤية الرؤية التي يعرفها العرب، وهذه الرؤية لا تكون إلا عن مقابلة.

- أن الشرع دل على أن الرؤية لا تكون إلا عن مقابلة، وذلك في قوله: «عياناً» فتكون عن مقابلة ومواجهة.

- أن الشرع دل على أن المقابلة تكون في العلو، فالعبد يرى ربه في العلو، فالعلو صفة ذاتية لله لا تنفك عنه.

زعمهم أن المقابلة إنما تصح على الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض، نقول: إن لفظ الجسم والعرض لفظان مجملان لا يصح إطلاقهما ولا نفيهما عن الله.

وقد تقدم في شرح قواعد الصفات نفي المسالك الذي اعتمد عليه أهل الكلام، وهو مجرد نفي التجسيم.

الشبهة الثانية: دليل الممانعة، قال القاضي عبد الجبار: «أن القديم تعالى لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن،... فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً».

والجواب: أن رؤية الله الآن ممكنة، لكن منع منها مانع وهو ضعفنا، وليس المانع كون رؤية الله مستحيلة، كما تقدم في قصة موسى.

الشبهة الثالثة: احتجوا بالآية: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) [الأنعام: 103]. وسيأتي الكلام عليها.



فإن قيل: بماذا أول المعتزلة النصوص التي دلت على إثبات الرؤية؟
قيل له: من المعتزلة من أول الرؤية بالعلم الضروري، فقول موسى:
 (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)؛ بمعنى: رب علمني.

وممن قال به أبو الهذيل المعتزلي، فإنه أول قوله: (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ
 إِلَيْكَ) بالعلم الضروري.

وقد أبطل هذا القول في هذه الآية: القاضي عبد الجبار المعتزلي
 فقال في «شرح الأصول الخمسة»: «وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن
 هذا: بأن الرؤية هنا بمعنى العلم، ولا اعتماد عليه: لأن الرؤية إنما تكون
 بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم».

فلم يرتض جواب أبي الهذيل، وارتضى جواب غيره من مشايخ
 المعتزلة وهو: أن السؤال لم يكن سؤال موسى، وإنما هو سؤال عن
 قومه، كما قال تعالى: (سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرُ مِن ذَٰلِكَ فَجَاوَبَهُمُ اللَّهُ جَهْرَةً
 فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ) [النساء: 153].

وموسى علم أن الرؤية مستحيلة لكن سألها؛ لأن الأمة لم يقنعهم
 جوابه.

والجواب عن هذا القول من وجوه:

الوجه الأول: لو كان الأمر كما زعموا لقال موسى: «رب أرهم
 ينظرون إليك»، أو «رب أرنا ننظر إليك» كما قال عيسى في سؤال الله
 عن قومه: (قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا
 عِيدًا لِأَوْلَادِنَا وَعَآخِرِنَا وَءَايَةً مِنكَ وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) [المائدة: 114].

فجاء بصيغة الجمع ولم ينسبه إلى نفسه، فلما أضاف موسى الرؤية إلى نفسه دل ذلك على أنه هو طالب الرؤية دون غيره.

الوجه الثاني: أن الله فرق بين طلب موسى وطلب قومه، فرتب على طلب قومه العقاب وهي الصاعقة، قال الله تعالى: (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ) وعبر بالفاء الدالة على التعقيب، لأنهم طلبوا الرؤية تعنتاً وتعجيزاً لنبيهم.

أما موسى فلم يرتب على سؤاله العقاب، وإنما صُعِقَ لضعفه حينما اندك الجبل، ولم يصعق عقوبة، فدل على أن طلب موسى مغاير لطلب بني إسرائيل.

الوجه الثالث: أن طلب الرؤية على قول المعتزلة كفر! لأنه يلزم أن يكون الله جسمًا، والرؤية في ذاتها مستحيلة، سواء قلنا سؤال موسى لنفسه، أو لقومه.

وإذا كانت كذلك ألا يعاتب الله موسى كما عاتب نوحًا؟

فلما لم يعاتبه دل على أنها غير مستحيلة وطلبها ليس كفرًا.

الوجه الرابع: زعموا أن بني إسرائيل لم يعجبهم جواب موسى، ومعلوم أن موسى لا يتكلم إلا بوحي، فعدم اقتناعهم بكلامه تكذيب له، وهو في ذاته كفر.

الشبهة الرابعة: زعم المعتزلة أن في قول الله لموسى: (لَنْ تَرِنِّي) دليل على نفي الرؤية؛ لأن (لَنْ) تفيد التأييد، وهذا يدل على استحالة الرؤية، وزعموا أنه لا يعترض عليهم بقوله: (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ



أَيْدِيهِمْ^٥ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ) [البقرة: 95]. ف (لَنْ) هنا من باب المجاز.

والجواب: أن (لَنْ) لا تفيد التأييد في لغة العرب، كما قال ابن مالك:

ومن رأى النفي بلن مؤبداً فقوله اردد وسواه فاعداً

وقد دل الشرع أيضاً على أن (لَنْ) لا تفيد التأييد، قال الله تعالى: (وَلَنْ

يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ) [البقرة: 95].

فجاء بـ(لَنْ) وأكدها بـ: (أبَدًا)، ومع ذلك تمنوه، قال الله تعالى: (وَنَادُوا

يَمَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْهِمْ^٦ قَالِ إِنَّكُمْ مَنكُوتٌ) [الزخرف: 77].

فـ(لَنْ) لا تفيد التأييد حتى ولو أكدت بـ: (أبَدًا)، فكيف إذا لم تؤكد؟!!

وأيضاً؛ فإن المنفي في الآية هو رؤية الله في الدنيا، أما في الآخرة

فقد دلت النصوص على إثباتها كما تقدم.

وأما قولهم: إن قوله: (وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ) من باب المجاز، فلو سلمنا جدلاً

بوجود المجاز فلا بد من وجود قرينة، ولا قرينة هنا، والمجاز خلاف

الأصل، فالأصل الحقيقة، و«لَنْ» في الأصل لا تفيد التأييد.

فإن قال قائل: ألم يقل موسى: (قَالَ سُبْحٰنَكَ بُبَّتْ^٧ إِلَيْكَ)

[الأعراف: 143]. فنزه الله ثم تاب، وهذا يدل على أنها مستحيلة، وطلبها

غير جائز؟

قيل له: قوله: (سُبْحٰنَكَ) تنزيه وتعظيم أن يتحمل أحد رؤيته في

الدنيا، وليس تنزيهاً على أن رؤية الله مستحيلة، وقوله: (بُتَّتْ^٨ إِلَيْكَ) تاب

من سؤال الرؤية لا لكونها مستحيلة، لكن لأنه علم أنه لا أحد يستطيع

رؤية الله T في الدنيا؛ لضعفهم عن ذلك.

قال أبو عبد الله القرطبي صاحب التفسير وهو أشعري:-
«وأجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية».

وقال ابن فورك الأشعري في «مشكل الحديث» عن الرؤية: «وقد تأولت المعتزلة ذلك على أنها رؤية العلم، وأن المؤمنين يعرفون الله يوم القيامة ضرورة، وهذا خطأ من قبل أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين كقولك: رأيت زيدًا فقيهاً».

ومن وجوه الرد أيضًا على تأويلهم الرؤية بالعلم: أن الله خص المؤمنين بالرؤية، أما العلم فهو مشترك بين المؤمنين والكفار.

ثانيًا: الأشاعرة.

جمهور الأشاعرة يرون أن الله يرى في الآخرة لا إلى جهة، فأرادوا الجمع بين إثبات الرؤية ونفي العلو، فاستطال عليهم المعتزلة وضحكوا عليهم.

ولما رأى بعض الأشاعرة ضعف قول جمهورهم جاءوا بقول آخر، فقالوا عن الرؤية: هي مزيد علم، كما قال الغزالي في «معارج القدس في معرفة مدارج النفس»: «والرؤية هو استكمال إدراك الخيال، وهو غاية الكشف، وسمي ذلك رؤية لأنه غاية الكشف، لا لأنه في العين». ومال إليه الرازي.

والرد عليهم هو ما تقدم في الرد على المعتزلة.



أما ما قاله جمهورهم: «إن الله يرى لا إلى جهة» فالرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: قولهم هذا مبني على أصل فاسد وهو إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وقد تقدم بيان فساد هذا الأصل.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين أخبروا أن الخلق يرون الله تعالى بأبصارهم، ولم يقولوا: رؤية في غير جهة.

الوجه الثالث: الرؤية في لغة العرب لا تكون إلا إلى جهة، بل صرح النبي ﷺ كما في «صحيح مسلم» أنها رؤية عيان؛ أي: معاينة، ولا تكون إلا إلى العلو.

أما من ليس هو في جهة فلم تكن العرب تعرف هذا ولا يتصورونه.

الوجه الرابع: أن هذا مخالف لما علم بالضرورة، وهو أن الرؤية لا تكون إلا إلى جهة.

الوجه الخامس: قولهم مخالف لإجماع السلف.

فحقيقة مذهب الأشاعرة هو نفي رؤية الله في الآخرة.

ثالثاً: حلولية الجهمية.

فقالوا: الله يرى في الدنيا والآخرة، ولا يرى في الدنيا والآخرة، فأثبتوا الرؤية ونفوها.

وإنما جمعوا بين النفي والإثبات؛ لأن الله وجود مطلق سارٍ في المخلوقات، وحالٌ فيها، والوجود المطلق لا يرى، وتصوره يكفي في

نقضه.

رابعاً: الاتحادية.

قالوا: الرؤية هي تجلي الله في صور المخلوقات كلها.

والرد عليهم: أن الرؤية لو كانت هي تجلي الله في صور المخلوقات

لقال النبي ﷺ لما سأله الصحابة: «إنكم سترون ربكم في هذه الصور».

* * *



الضابط الثاني: «النظر إذا أضيف إلى الوجه وعُدِّيَ بـ (إلى) اقتضى نظر العين»

معنى هذا الضابط:

النظر إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محله، وعُدِّيَ بـ (إلى) دل على أنه نظر العين.

تقول: «نظرت إليك»؛ أي: بالعين. وهذا صريح.

ومنه قوله تعالى: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) [القيامة: 22]؛ أي: بالعينين.

فلما قرن الله النظر بذكر الوجه وقرنه بـ (إلى) اقتضى أنه النظر بالعين.

والنظر له عدة استعمالات:

أن يكون بنفسه، فيتجرد عن كل حرف، وهذا يكون بمعنى: الانتظار، ومنه قوله تعالى: (يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِسَ مِنْ تُوْرِكُمْ) [الحديد: 13].

أن يُعدى بـ (في)، وهذا يكون بمعنى التفكير، ومنه قوله تعالى: (أَوَّلَمَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ) [الأعراف: 185].

أن يُعدى بـ (إلى)، وهذا يكون بمعنى النظر بالعين، كقوله تعالى: (وَلٰكِنْ أَنْظُرْ إِلَىٰ ٱلْجَبَلِ) [الأعراف: 143].

فإن قيل: جاء عن مجاهد في قوله تعالى: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا

ناظرةٌ) قال: «تنتظر ثواب ربها».

قيل له: تفسير مردود مع إمامة قائله، قال ابن عبد البر: «ومجاهد وإن كان أحد المتقدمين بتأويل القرآن فإن له قولين مهجورين؛ هذا أحدهما».

وقد خالفه غيره من أئمة السلف والتابعين، بل قد جاء عنه إثبات الرؤية، وأن الله يرى في الآخرة، فهو حتى وإن نفاها في هذه الآية فقد أثبتها في آيات أخرى بأقوال صريحة.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

الجواب: خالف هذا الضابط: المعتزلة، فقد أولوا الآية من وجهين: أن (إلى) ليس حرفاً، وإنما هي اسم بمعنى النعمة، كقوله تعالى: (فَأَيُّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) [الرحمن: 18].

أن (ناظرة) بمعنى منتظرة، واحتجوا بأبيات؛ منها: وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح والمعنى أنها: منتظرة وليس بناظرة.

والرد عليهم من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن سياق الآية يأباه، فإن الله علقه بالنظر، وعلق النظر بالوجه.

الوجه الثاني: أن الشواهد التي استشهدوا بها تفيد الرؤية بالعين.

فإن البيت معناه: ناظرات إلى العلو بأعينهم.



وقيل البيت لشاعر مسيلمة وقد قال فيه:

وجوه ناظرات يوم بكر إلى الرحمن يأتي

أي: مسيلمة؛ لأنه كان ملقبًا برحمان اليمامة.

أما تفسير الآية بمعنى منتظرة، فالرد عليه من وجهين:

الأول: أن النظر في الآية عدي بـ (إلى)، وقد تقدم تقريرها في

القاعدة.

الثاني: أن سياق الآية يأباه، فإن المقام مقام استبشار، وهذا المقام لا

يصلح فيه الانتظار.

ومنهم من قال المعنى: تنظر إلى ثواب ربها.

وهذا أيضًا غير صحيح؛ فإن النظر إلى ثواب الله حاصل في الدنيا،

وليس مقيدًا بالآخرة.

واستدلوا أيضًا بالآية: (وَتَرَنَّهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ)

[الأعراف:198]. فأثبت الرؤية ونفى الإبصار، فدل على أنها بمعنى

الانتظار.

والرد عليهم: أن المثبت غير المنفي على قول من يرجع الضمير

إلى المشركين، فإن قوله: (وَتَرَنَّهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ)؛ أي: بأعينهم.

وقوله: (وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ)؛ أي: لا يبصرون الحق الذي عندك ولا

يعلمونه، والمنفي هو الإبصار الذي ينتفعون به، فهم ينظرون ولا

ينتفعون به.

وبعضهم أرجع الضمير إلى الأصنام، وحينئذٍ فلا إشكال، وهي كقوله تعالى: (وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ) [الحج:2]. فكان الأصنام تنتظر إليك وهي لا تنتظر.

* * *



الضابط الثالث: «تخصيص الإدراك بالنفي لغة وشرعاً يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي»

معنى هذا الضابط:

نفي الإدراك بمعنى: نفي الإحاطة مع إثبات الرؤية، فلو قال رجل: رأيت القمر، فهو صادق، ولم يحط بصره بكل القمر، فلا يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية.

فالإدراك في لغة العرب بمعنى: الإحاطة، وهو قدر زائد على مجرد الرؤية.

ففيه لا يدل على نفي الرؤية، بل نفيه دليل على إثبات الرؤية، فانه

يُـ
ولا يُحاط به، فإنه قال: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ
اللطيفُ الخبيرُ) [الأنعام: 103].

ثم إن الله ذكر ذلك على سبيل التمدح، والتمدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية لا الأوصاف العدمية.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

والجواب: خالف هذا الضابط: المعتزلة، ففسروا الإدراك بالرؤية:

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)؛ أي: لا تراه.

قال القاضي عبد الجبار: «... أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما

تفيدة رؤية البصر، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق... (قَالَ

أَصْحَبُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ) [الشعراء: 61]».

وقد زعم أن الله تمدح بأنه يرى ولا يرى.

والرد عليهم من وجوه:

أولاً: أن الإدراك في لغة العرب معنى زائد على الرؤية سواء قرنت معه الرؤية أو لا.

وقد دل على هذا الشرع؛ قال تعالى: (فَلَمَّا تَرَأَى الْأَجْمَعَانَ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ) [الشعراء: 61-62].

ثانياً: أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية لا السلبية.

ثالثاً: لو سلمنا جدلاً أن المراد بنفي الإدراك نفي الرؤية.

فنقول: إن الآية عامة في الأشخاص خاصة في الأزمنة؛ بدليل النصوص الأخرى الدالة على نفي الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

وهنا وقفة مهمة بها أختم ضوابط الصفات.

رؤية الله أعظم نعيم يتنعم بها أهل الإيمان، إذا نالوها نسوا كل نعيم تحصلوا عليه في الدنيا.

جاء في «صحيح مسلم» أن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعداً ويريد أن ينجزكموه فيقولون: ألم يثقل موازيننا، ويبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويزحزحنا عن النار، فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه».



قال الحسن البصري: «إن الله يتجلى لأهل الجنة؛ فإذا رآه أهل الجنة نسوا نعيم الجنة».

ولما علم أهل الإيمان هذا الجزاء العظيم طارت قلوبهم فرحًا وشوقًا.

قال الحسن البصري: «لو علم العابدون في الدنيا أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت أنفسهم في الدنيا».

هذا الجزاء هو لمن حقق الإيمان بالله فامتثل أوامره واجتنب نواهيه.

قال عبد الله بن المبارك: «من أراد النظر إلى وجه خالقه فليعمل عملاً صالحًا، ولا يخبر به أحدًا».

والعمل الصالح هو: ما اشتمل على أمرين، بهما يكون العمل صالحًا مقبولًا عند الله.

الأمر الأول: الإخلاص، ودليله قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ) [الزمر: 2].

فيجب على المسلم أن يعمل العمل مخلصًا فيه لله وحده، فلا يريد بعمله إلا وجه الله.

وقد قال رسول الله ﷺ: «قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه».

الأمر الثاني: متابعة الرسول ﷺ، فلا بد أن يكون العمل وفق سنة رسول الله ﷺ، فمن عمل عملاً لم يعمله رسول الله ﷺ؛ فإنه يكون باطلاً مردوداً.

ففي الصحيح أن النبي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

فحري بكل مسلم قبل أن يعمل أي عمل أن يسأل: هل فعله رسول الله أو لا؟

فإن فعله فليفعله على الوجه الذي فعله رسول الله ﷺ ولا يزيد على ذلك، ولا ينقص منه.



قواعد الإيمان بالملائكة

الإيمان بالملائكة جاء ذكره في نصوص الكتاب والسنة بعد الإيمان بالله، فقُدِّم الإيمان بهم على الإيمان بالرسول، ووجه تقديم الملائكة على الرسل: أن الملائكة وجدوا قبل الرسل، فناسب أن يقدموا، كما أنهم الوساطة في الوحي بين الله جل وعلا وبين الرسل، ولهذا قدموا في نصوص الكتاب والسنة والملائكة لغة: جمع ملك.

وأصلها: مَلَأَك، ثم حذفت همزته، لكثرة الاستعمال، فقيل: ملك.

والميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء.

فيكون معنى الملك: الأخذ بقوة، وسميت الملائكة ملائكة: لقوتها.

وقد تحذف الهاء فيقال: ملائك.

وقيل: أصلها: مَأَلَك، بتقديم الهمزة، من الألوك وهي: الرسالة، ثم

قدمت الهمزة وجمع.

تقول: أَلَكْنِي، أي: تحمل رسالتي إليه.

وعليه سميت الملائكة ملائكة؛ لأنهم رسل من عند الله عز وجل.

فاشتقاق الملائكة إما أن يكون من ملك، وإما أن يكون أَلَك.

والأقرب: أنه من أَلَك.

وعلى كل حال فكلا المعنيين قد دل عليهما الشرع.

فالله وصفهم بالرسالة في مثل قوله تعالى: (اللَّهُ يَصْطَفِي مَنِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا) [الحج: 75].

وقوله تعالى: (جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا) [فاطر: 1]. وغيرها من الآيات. كما وصفهم الله بالقوة في قوله تعالى: (قَالُوا يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ) [هود: 81].

وقال سبحانه عن جبريل: (ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ) [التكوير: 20].
ولباب الملائكة مقاصد، ومن تلك المقاصد:

الأول: تحقيق عبودية الله.

قال تعالى: (وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾) [الأنبياء: ١٩، ٢٠].

وقال تعالى: (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) [النساء: ١٧٢].

وقال تعالى: (حَقٌّ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٣٣﴾) [سبأ: ٢٣].

الثاني: تبليغ وحي الله.

قال تعالى: (يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴿٢﴾) [النحل: ٢].

وقال تعالى: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ



الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ [آل عمران: ٤٥].

وقال تعالى: (فَنادتُ الملائكةُ وهواقايمُ يصلي في المحرابِ أن الله يبشرك بيحيى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٣٩﴾ [آل عمران: ٣٩].

والأسس التي يقوم عليها باب الأسماء والصفات ترجع إلى أمرين:

الأول: إثبات وجودهم، وأنهم أعيان قائمة بذاتها.

الثاني: نفي أن يكون للملائكة شيء من خصائص الربوبية أو

الألوهية.

قاعدة :

" الملائكة عالم غيبي فلا يتعدى فيه الكتاب والسنة "

معنى القاعدة:

الملائكة عالم غيبي ، فالله جل وعلا قد غيب أشياء على عبادة امتحانا لهم وابتلاء ، وجعل السعادة فيمن آمن بهذا الغيب، والشقاوة فيمن كفر به.

وما غيبه الله جلا وعلا تقصر عقول بني آدم عن معرفة حقيقته، فالعقول لا يمكن لها أن تدرك حقيقة المغيبات؛ ولهذا كانت مغيبات.

والأشياء إنما تعرف حقيقتها إما برويتها أو برؤية نظيرها أو بالخبر الصادق عنها ، والملائكة لم نرهم، وليس لهم نظير، فلم يبق لنا إلا باب الخبر ، فمن تجاوز الخبر في المغيبات وقع في الضلالة لا محالة؛ لأنه يريد أن يعرف حقيقة المغيبات بغير الوحي. وهنا أنبه إلى أن هناك فرقا بين الشهادة والغيب؛ فالغيب: ما غاب عن شهود العباد، وأما الشهادة: فما شهدها العباد.

والغيب يمكن الإحساس به، لكن قد يتخلف الإحساس؛ لوجود مانع.

فالله جلا وعلا مثلا يمكن أن يُرى في الدنيا لكن تخلفت رؤيته في الدنيا؛ لضعفنا ، وكذا الملائكة يمكن أن يقع عليه الإحساس لكن تخلف وقوع الإحساس؛ لوجود مانع.

وليس الفرق بين الغيب والشهادة أن الشهادة ما يمكن الإحساس



به، والغيب ما لا يمكن الإحساس به كما يقول ذلك الجهمية، وإنما الفرق بينهما ما تقدم.

ومن الأمور الغيبية: الملائكة.

وهم: عالم غيبي، فإذا كانوا عالما غيبيا فلا يُتعدى فيهم الكتاب والسنة.

وعليه فإذا أردنا أن نعرف الملائكة فليس لنا طريق لمعرفةهم إلا نصوص الكتاب والسنة.

والملائكة كما دلت عليهم نصوص الكتاب والسنة هم:

*** روحانيون:**

الملائكة أرواح لهم ما يناسبهم من الصفات، ولا يعني ذلك أنهم معاني لا صفات لهم، فلا يمشون ولا يطيرون، فالروح عين قائمة بنفسها، وتوصف بالصفات.

وقد دل على أنهم أرواح: قول الله جلا وعلا عن جبريل: (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ) [النحل: 102].

وقوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) [الشعراء: 193].

وقوله تعالى: (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) [مريم: 17].

فالملائكة أرواح لا نعلم حقيقة كنههم، لكن نثبت ما أثبتته النص.

فإن قيل: ألم يسم الله عيسى روحًا، مع أنه جسد.

والجواب: أن الله لم يسم عيسى روحًا، وإنما قال سبحانه «وروح

منه»؛ أي: نفخت فيه الروح بإذن الله.

فالجسد مغاير للروح.

والملائكة أعيان قائمة بأنفسها متميزة، وليسوا أعراضًا، ولا يلزم من ذلك أن يكونوا أجسادًا، بل هم أرواح كما تقدم، ولا نعلم حقيقة كنههم.

ومما يدل على أنهم أعيان: أن النبي ﷺ رأى جبريل في صورته له ستمائة جناح⁽²³⁾.

وها هنا أمر، وهو: أن من الناس من أراد أن يجعل العقول والنفوس التي عند الفلاسفة هي الملائكة التي عند الأنبياء، وقالوا: إن في السماء أرواحًا، ويقصدون بذلك العقول العشرة التي يثبتها الفلاسفة، وهي عندهم أرواح مجردة عن المادة.

فما يثبتونه ليست هي الملائكة، فالملائكة الذين ذكروا في القرآن ليست حقيقتهم كما يتصوره هؤلاء.

* خلقهم الله من نور:

الملائكة خلق من خلق الله، داخلون في عموم قوله تعالى: (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [غافر: 62].

وخلق الملائكة كان من نور؛ كما جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت:

(23) أخرجه البخاري في صحيحه (158/1) (ح174).



قال رسول الله ﷺ: «خُلقت الملائكة من نور»⁽²⁴⁾.

* وجعلهم صمدًا لا يأكلون ولا يشربون:

قال تعالى: (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ
فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ
وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً) [هود: 69-70].

وعن عائشة، أن رسول الله ﷺ ذكر جهدًا شديدًا يكون بين يدي
الدجال، فقلت: «يا رسول الله، فأين العرب يومئذ؟»

قال: يا عائشة، العرب يومئذ قليل.

فقلت: ما يجزئ المؤمنين يومئذ من الطعام؟

(24) أخرجه مسلم في صحيحه (2294/4) (ح 2996).

وأما ما جاء عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: «خلق الله الملائكة من نور الذراعين
والصدر».

قال البيهقي في كتابه «الأسماء والصفات» (178/2): «فإن صح ذلك، فعبد الله بن
عمرو وقد كان ينظر في كتب الأوائل، فما لا يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل أن يكون
مما رآه فيما وقع بيده من تلك الكتب».

وقال الألباني في «السلسلة الصحيحة» (820/1): «وأما ما رواه عبد الله بن أحمد في
«السنة» (ص 151) عن عكرمة قال: «خلقت الملائكة من نور العزة، وخلق إبليس
من نار العزة»، وعن عبد الله بن عمرو قال: «خلق الله الملائكة من نور الذراعين
والصدر».

فهذا كله من الإسرائيليات التي لا يجوز الأخذ بها، لأنها لم ترد عن الصادق المصدق

قال: ما يجزئ الملائكة: التسبيح، والتكبير، والتحميد،
والتهيل»⁽²⁵⁾.

* عظيمو الخِلة:

عن عائشة لما سُئِلت عن قوله تعالى: (وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى) [النجم:13].

قالت: «أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خُلِقَ عليها غير هاتين المرتين، رأيتُه منهبطاً من السماء، ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض»⁽²⁶⁾.

وقال ابن مسعود: «أنه -أي: النبي ﷺ- رأى جبريل له ستمائة جناح»⁽²⁷⁾.

وعن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: «أُنْزِلَ لي أن أحدث عن ملك من ملائكة الله من حملة العرش، إن ما بين شحمة أذنه إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام»⁽²⁸⁾.

(25) أخرجه أحمد في «المسند» (419/41) (ح24944)، وصححه الألباني في «الصحيفة»

(212/7).

(26) أخرجه مسلم في «صحيحه» (159/1) (ح177).

(27) أخرجه البخاري في «صحيحه» (141/6) (ح4856).

(28) أخرجه أبو داود في «سننه» (232/4) (ح4727)، وقال ابن حجر: «إسناده على



* على صورة جميلة:

قال تعالى في وصف جبريل: (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى) [النجم: 5-6].

قال ابن عباس: «ذو منظر حسن»⁽²⁹⁾.

وجاء في قصة يوسف: (مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) [يوسف: 31].

* لهم أجنحة وقلوب:

قال تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِ رُسُلًا أُولَئِكَ أَجْنَحَةٌ مَّتَنَّى وَثُلُثَ وَرُبْعَ يَزِيدٌ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنْ أَلَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [فاطر: 1].

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا قضى الله أمراً في السماء، ضربت الملائكة أجنحتها خضعاناً لقوله»⁽³⁰⁾.

وقال تعالى: (حَقَّ إِذَا فَزَعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) [سبأ: 23].

* ولهم أكف وأيدي وأذان وعواتق:

شرط الصحيح». (فتح الباري) لابن حجر (665/8).

(29) أخرجه الطبري في «تفسيره» (10/22).

(30) أخرجه ابن ماجه في «سننه» (69/1) (ح19)، وصححه الألباني.

قال تعالى: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ) [الأنعام: 93].

وقال تعالى: (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ) [عبس: 15].

وعن أبي هريرة قال: «قلنا: يا رسول الله، إنا إذا رأيناك رقت قلوبنا، وكنا من أهل الآخرة، وإذا فارقتك أعجبتنا الدنيا، وشممنا النساء والأولاد!»

قال: لو تكونون -أو قال: لو أنكم تكونون- على كل حال على الحال التي أنتم عليها عندي، لصافحتكم الملائكة بأكفهم، ولزارتكم في بيوتكم»⁽³¹⁾.

وعن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: «أذن لي أن أحدث عن ملك من ملائكة الله من حملة العرش، إن ما بين شحمة أذنه إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام»⁽³²⁾.

* وهبهم الله عينين اثنتين:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن طرف صاحب الصور مذ وكل به مستعد ينظر نحو العرش؛ مخافة أن يؤمر قبل أن يرتد إليه

(31) أخرجه أحمد في «المسند» (410/13) (ح8043)، وحسنه الألباني في «الصحيحة»

(657/2).

(32) تقدم تخريجه (ص20).



طرفه، كأن عينيه كوكبان دريان»⁽³³⁾.

* يسمعون، ويجلسون، ويتكلمون، ويصافحون:

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»⁽³⁴⁾.

وعن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «إذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على أبواب المسجد، فكتبوا من جاء إلى الجمعة، فإذا خرج الإمام طوت الملائكة الصحف»⁽³⁵⁾.

وعن حنظلة الأسيدي قال: قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده إن لو تدومون على ما تكونون عندي، وفي الذكر، لصافحتكم الملائكة على فرشكم، وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة»⁽³⁶⁾.

* يغدون، ويمشون، ويطيرون:

(33) أخرجه الحاكم في «المستدرک» (603/4)، وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه»،

وحسنه ابن حجر في «الفتح» (368/11).

(34) أخرجه البخاري في «صحيحه» (50/8) (ح 6227).

(35) أخرجه النسائي في «سننه» (97/3) (ح 1385)، وصححه الألباني.

(36) أخرجه مسلم في «صحيحه» (2106/4) (ح 2750).

قال تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [فاطر: 1].

وعن علي عليه السلام قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا كان يوم الجمعة، غدت الشياطين برآياتها إلى الأسواق، فيرمون الناس بالترابيث، أو الربائث⁽³⁷⁾، ويشبطونهم عن الجمعة، وتغدو الملائكة فيجلسون على أبواب المسجد، فيكتبون الرجل من ساعة»⁽³⁸⁾.

وعن ثوبان: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بدابة وهو مع الجنابة فأبى أن يركبها، فلما انصرف أتى بدابة فركب، فقيل له، فقال: «إن الملائكة كانت تمشي، فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبت»⁽³⁹⁾.

(37) قال ابن الأثير: «في حديث علي: «إذا كان يوم الجمعة غدت الشياطين برآياتها فيأخذون الناس بالربائث فيذكرونهم الحاجات»؛ أي: ليربثوهم بها عن الجمعة. يُقال: ربثته عن الأمر؛ إذا حبسته وتَبَطَّطَهُ. والربائث جمع ربيثة، وهو: الأمر الذي يحبس الإنسان عن مهمته. وقد جاء في بعض الروايات: «يرمون الناس بالترابيث»، قال الخطابي: وليس بشيء.

قلت: يجوز -إن صحت الرواية- أن يكون جمع (تربيثة)، وهي المرة الواحدة من التربيث.

تقول: ربثته تربيثاً وتربيثة واحدة، مثل: قدمته تقديمًا وتقديمًا واحدة. «النهاية في غريب الحديث» (182/2).

(38) أخرجه أبو داود في «سننه» (276/1) (ح1051).

(39) أخرجه أبو داود في «سننه» (204/3) (ح3177)، وصححه الألباني.



وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «رأيت جعفرًا يطير في الجنة مع الملائكة»⁽⁴⁰⁾.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: لما حُمِلَت جنازة سعد بن معاذ قال المنافقون: ما أخف جنازته، وذلك لحكمه في بني قريظة، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «إن الملائكة كانت تحمله»⁽⁴¹⁾.

* يعرجون وينزلون:

قال تعالى: (تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) [المعارج:4].

وقال تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) [الفجر:22].

وقال تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) [البقرة:210].

وعن أسيد بن حضير أنه قال: «يا رسول الله، بينما أنا أقرأ الليلة سورة البقرة إذ سمعت وجبة من خلفي، فظننت أن فرسي انطلق، فقال رسول الله ﷺ: اقرأ يا أبا عتيك».

(40) أخرجه الترمذي في «جامعه» (654/5) (ح3763)، وقال: هذا حديث غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن جعفر، وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره.

(41) أخرجه الترمذي في «جامعه» (690/5) (ح3849)، وقال: حديث حسن صحيح غريب.

فالتفت فإذا مثل المصباح مدلى بين السماء والأرض، ورسول الله ﷺ يقول: **اقرأ يا أبا عتيك**.

فقال: يا رسول الله، فما استطعت أن أمضي.

فقال رسول الله ﷺ: **تلك الملائكة نزلت لقراءة سورة البقرة، أما إنك لو مضيت لرأيت العجائب**»⁽⁴²⁾.

* ويتأذون مما يتأذى منه الإنس:

عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل البصل والكراث، فغلبتنا الحاجة، فأكلنا منها، فقال: **«من أكل من هذه الشجرة المنتنة، فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تأذى مما يتأذى منه الإنس»**⁽⁴³⁾.

فتلخص مما سبق: أن الملائكة: روحانيون، خلقهم الله من نور، صمد لا يأكلون ولا يشربون، عظيمو الخلق، على صورة جميلة، لهم أجنحة، وأكف، وأيدي وأذان وعواتق، وهبهم الله عينين اثنتين، يسمعون ويجلسون ويتكلمون ويصافحون، ويغدون ويمشون ويطيرون، ويعرجون وينزلون، ويتأذون مما يتأذى منه الإنس.

فهذا ما جاء به القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة من بيان حقيقة الملائكة، وغير ذلك لا إحاطة لنا للعلم به؛ لأن الملائكة غيب.

فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا يحيط علمنا بحقيقته؟ أو كيف

(42) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (58/3).

(43) أخرجه مسلم في «صحيحه» (394/1) (ح564).



يتعاطى وصف شيء لا درك له في عقولنا؟

والجواب: أنه لا يشترط في الإيمان المجمل معرفة حقيقة المؤمن به. **وينبغي أن أتبه إلى أن الملائكة لا يتناكحون ولا يتناسلون ، وليسوا إناثاً ولا يوصفون بالذكورية.**

وقد دلّ على أن الملائكة ليسوا ذكورا ولا إناثا: أن الله وصفهم بأنهم عباد، ونفى الولد، والولد شامل للذكر والأنثى؛ فقال تعالى: ﴿ **وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ** ﴾ (١٩) **الزخرف: ١٩**، وقال تعالى: ﴿ **وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ** ﴾ (٢٦) **لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون** ﴾ (٢٧) **يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون** ﴾ [الأنبياء: 26-28].

وقد نفى الله أن يكونوا إناثا، قال تعالى: ﴿ **وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ** ﴾ (١٩) **الزخرف: ١٩**، فيجب القطع بذلك.

وأما الذكورية فلا يوصفون بها؛ لعدم ورود دليل على وصفهم بالذكورية.

والتعبير عنهم بأنهم عباد يفهم منه نفي كونهم ذكورا أو
إناثا؛ لعدول القرآن عن وصفهم بالذكورية في مقام الرد على من
زعم أنهم إناث.

وعدم الوصف بالذكورية مسألة اجتهادية، يصعب فيها
القطع.

وكونهم لا يتناكحون ولا يتناسلون، وليسو ذكورا ولا إناثا
مما يميز الله به الملائكة عن غيرهم، وهذا يدل على أن حقيقتهم
مغايرة لحقيقة الجن والإنس، وهذا فيه بيان لعظمة الله سبحانه،
فهو سبحانه يخلق ما يريد، على الحقيقة التي يريد.

**هذا ما عليه أهل السنة والجماعة من بيان حقيقة الملائكة، وأما
أهل الكلام فالملائكة عندهم: أجساد لطيفة.**

ويرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن تعريفهم للملائكة مبني على بيان حقيقتهم، وكما
ذكرنا أن الملائكة حقيقتهم مغايرة لحقيقة الجن والإنس، وهم غيب، فلا
تعرف حقيقتهم إلا بنصوص الكتاب والسنة، والنصوص لم تبين لنا
حقيقة الملائكة وإنما بينت لنا صفاتهم التي لها معنى في لغة العرب.
الوجه الثاني: أن إطلاق لفظ الجسم على الملائكة بدعة، لم يرد في
الكتاب والسنة، ولم ينطق به أحد من سلف الأمة.



الوجه الثالث: إن فسر الجسم بالجسد، فهو مخالف لما دلت عليه النصوص؛ لأن النصوص دلت على أن الملائكة أرواح، وليسوا أجساداً.

الوجه الرابع: أن إطلاق لفظ اللطافة بدعة لم يرد في الكتاب ولا في السنة، ولم ينطق به أحد من سلف الأمة.

والمقصود باللطافة: الشفافية، بمعنى: أن حقيقة الملائكة: الشفافية.

وهذا الوصف يلزم عليه لوازم باطلة، منها:

- أن الملائكة لا قوة لهم، ولا يُرون في الدنيا، ويرده: ما عليه الملائكة من قوة، ومن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل في الدنيا.

قاعدة:

"صفات الملائكة معلومة لنا باعتبار المعنى، مجهولة لنا

باعتبار الكيفية"

قد جاءت نصوص الكتاب والسنة بوصف الملائكة بعدة صفات. وهذه الصفات معلومة لنا باعتبار المعنى، مجهولة لنا باعتبار الكيفية؛ لأن صفات الملائكة التي أخبرنا الله جل وعلا بها هي صفات لها معاني في لغة العرب، ولها حقائق. والمعاني نفهمها على مقتضى لغة العرب، وأما الحقائق فلا سبيل لنا إليها إلا عن طريق رؤيتها، أو رؤية نظيرها، أو بالخبر الصادق. والملائكة لم نرهم، وليس لهم نظير، ولم تأت النصوص ببيان حقيقتهم.

فمثلاً: كون الملائكة لهم أكف وأيدي وأذان وعواتق، هذه معلومة من جهة المعنى؛ لأن لها معاني في لغة العرب.

والمراد بالمعنى: المفهوم الكلي الذهني للفظ.

وأما كيفية صفات الملائكة فهي مجهولة؛ لأن الله جل وعلا أخبرنا عن صفاتهم ولم يخبرنا عن حقائق وكيفيات صفات الملائكة، فبقيت غيباً.

سؤال: هل لصفات الملائكة كيفية؟

الجواب: نعم، فلو لم تكن لصفاتهم كيفية لكانت عدماً.



وإنكار الكيفية إنكار للصفة، وهذا يرجع إلى أن الملائكة ليس لهم صفات، فيكونون معدومين.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الملائكة لم نرهم على حقيقتهم، فالبشر لم يروا الملائكة إلا على صورة البشر، إلا نبينا صلى الله عليه وسلم. والملائكة جعل الله لهم قدرة على التشكل والتمثل بخلاف البشر.

وقد دل على هذا: قول الله عز وجل: ﴿ هَلْ أَنْتَ حَدِيثٌ مِنْهُمْ أَمْ كَذِبٌ ﴾ (٢٤) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿٢٥﴾ فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ. فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٢٦﴾ الذاريات: ٢٤ - ٢٦

وقال تعالى: ﴿ فَأَخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ ﴾ مريم: ١٧

فهذه الأدلة وغيرها دلت على أن الملائكة يتمثلون بصورة الأدميين. والملائكة الأصل أنهم يتمثلون بصور جميلة، كما كان جبريل عليه السلام يتمثل بصورة دحية الكلبي - وكان جميلا-، وقد يتمثلون بصور غير جميلة؛ ابتلاء وامتحاناً، كما جاء في الصحيح في حديث الأقرع والأعمى والأبرص، فإن الملك تمثل للأبرص بصورة الأبرص، وتمثل للأقرع بصورة الأقرع، وتمثل للأعمى بصورة الأعمى، وكان هذا التمثل من باب الامتحان والابتلاء.

وأما كيفية تمثل الملائكة فيجب التوقف فيه والسكوت عنه؛ لأن الملائكة عالم غيبي.

وقد خاض أهل الكلام في كيفية التمثل، فأتوا بأشياء لم ترد في نصوص الكتاب والسنة، ولم ينطق بها أحد من سلف الأمة.



قاعدة:

" الاشتراك في الأسماء بين الملائكة والبشر لا يلزم منه

التمائل في الحقائق "

هذه القاعدة متممة للقاعدتين اللتين سبقتا هذه القاعدة، فهناك اتفاق في الأسماء وأسماء الصفات بين الملائكة والبشر.

فمثلاً: الملائكة لهم أكف وكذلك البشر، والملائكة لهم عينان وكذلك البشر، وهكذا، وهذا الاتفاق في الأسماء بين الملائكة والبشر إنما هو اتفاق في الاسم والمعنى العام، ولا يلزم من الاتفاق في الاسم والمعنى العام الاتفاق في الحقائق، فكون الملك له عينان، وكون الإنسان له عينان، لا يلزم من ذلك أن تكون العينان كالعينين، وإنما العينان المضافتان إلى الملائكة تناسبان ذوات الملائكة، والعينان المضافتان إلى الإنسان تناسبان الإنسان، فالصفات فرع الذات.

فالملائكة غيب لا نعلم حقيقتهم، لكن يشتركون مع الإنسان في القدر المشترك، فالمعنى الكلي للجنح والكف والجلوس مشترك بين الملائكة والبشر، لكن عند إضافة الصفة إلى الملائكة فإنها تختص بهم، وتنتفي المماثلة، وعند إضافة الصفة إلى الإنسان فإنها تختص به وتنتفي المماثلة، فالاشتراك في الأسماء وأسماء الصفات بين الملائكة والبشر لا يلزم منه التماثل في الحقائق.

وعليه فلا يأت أحد ويقول: إن جلوس الملائكة كجلوس الإنسان من جهة الكيفية والحقيقة، فهذا منكر؛ لأنه مبني على أمر منكر وهو قياس

حقائق المغيِّبات على حقائق المشاهدات.



قاعدة:

"لا إيمان إلا بالإيمان بالملائكة"

هذه قاعدة إيمانية تتعلق بالإيمان بالملائكة، فالإيمان بالملائكة هو الركن الثاني من أركان الإيمان، ولا يتم إيمان للعبد إلا إذا آمن بالملائكة، فمن لم يؤمن بالملائكة فإنه لا يستحق اسم الإيمان.

وقد ذكر الله أن الرسول ﷺ والمؤمنين آمنوا بالملائكة، كما قال تعالى: (ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۗ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ۗ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۗ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۗ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) [البقرة: 185].

وأخبر أن وصف الصدق والإيمان يكون لمن حقق الإيمان بالملائكة، قال تعالى: (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَالْمَلَائِكَةَ ۖ وَالْكِتَابَ ۖ وَالنَّبِيَّيْنَ ۖ وَعَاقَىٰ أَمْوَالٍ عَلَىٰ حُبِّهِ ۖ ذَوَىٰ الْقُرْبَىٰ ۖ وَالْيَتَامَىٰ ۖ وَالْمَسْكِينِ ۖ وَأَبْنَ السَّبِيلِ ۖ وَالسَّائِلِينَ ۖ وَفِي الرِّقَابِ ۖ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ ۖ وَعَاقَىٰ الزَّكَاةَ ۖ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ ۖ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ ۖ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) [البقرة: 177].

كما أخبر الله سبحانه أن من كفر بالملائكة فقد ضلَّ، ووصف ضلاله بأنه بعيد، قال تعالى: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: 136].

وهذا كله يدل على منزلة الإيمان بالملائكة، فمن لم يؤمن بالملائكة

نُفي عنه أصل الإيمان، بل لم يدخل في اسم الإيمان أصلاً.

وإيمان بالملائكة يكون مجملاً ومفصلاً:

- **الإيمان المجمع، وهو:** القدر الذي لا يتم إيمان العبد بالملائكة إلا

به.

فمن لم يأت بهذا القدر فإنه لا يكون مؤمناً بالملائكة وإن ادعى أنه مؤمن بالملائكة.

وهو: الإيمان بوجود الملائكة.

فوجود الملائكة من مقتضيات الإيمان المجمع بالملائكة، فمن أنكر وجودهم لا يكون مؤمناً بهم ضرورةً.

ومما يدل على وجود الملائكة، وأنهم أحياء ناطقون ما يأتي:

قال تعالى: (هَلْ أُنَبِّئُكَ حَدِيثَ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿٢٥﴾ فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجَلٍ سَمِينٍ ﴿٢٦﴾ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ) [الذاريات: 24-27].

وقال تعالى: (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَاءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾ وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبُلَ مِنْهُمْ جَاءَهُمْ بِأَعْيُنِهِمْ فَذُكِّرُوا لَعْنَتَهُمْ أَهْلَ الْكَلْبِ ﴿٧٨﴾ قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴿٧٩﴾ قَالَ لَوْ يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبْنَا بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ



الَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا نَكَّ إِنَّهُ مُصِيبُهُمَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ (هود: 76-81).

فمجيء الملائكة إلى إبراهيم ، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه، وتسليمهم عليه، ثم ذهابهم إلى لوط، ومخاطبتهم له، وإهلاك قري قوم لوط: دليل على وجود الملائكة، وأنهم أحياء ناطقون.

والإقرار بالملائكة عام في بني آدم، لم ينكر ذلك إلا شواذ من بعض الأمم كالمتفلسفة، ينكرونهم؛ لعدم العلم لا للعلم بالعدم.

ولهذا قالت الأمم المكذبة لرسالهم: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً) [المؤمنون: 24]؛ حتى قوم نوح، وعاد، وثمود، وقوم فرعون.

قال قوم نوح: (فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَفْضَلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ) [المؤمنون: 24].

وقال: (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴿١٣﴾ إِذْ جَاءَهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ) [فصلت: 13-14].

وفرعون وإن كان مظهرًا للجد الصانع؛ فإنه ما قال: (فَلَوْلَا أَلْفِي عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ) [الزخرف: 53]. إلا وقد سمع بذكر الملائكة؛ إما معترفًا بهم، وإما منكرًا لهم.

- الإيمان المفصل، وهو: القدر الذي يكون تبعًا للعلم التفصيلي

بنصوص الكتاب والسنة، فالإيمان التفصيلي متعلق بالعلم التفصيلي.

والإيمان التفصيلي يتضمن أموراً:

- **الأول:** الإيمان بمن علمنا اسمه منهم باسمه، فإذا علمنا في نصوص الكتاب والسنة أن هناك ملكاً اسمه "جبريل" فإنه يجب علينا أن نؤمن بأن من ملائكة الله من اسمه "جبريل"، وكذلك "ميكائيل" و"إسرافيل" إلى غير ذلك.

- **الثاني:** الإيمان بما علمنا من صفاته، فكلما علمنا شيئاً من صفات الملائكة فإنه يجب علينا أن نؤمن بها، كعلمنا بأن لهم قلوباً، وهكذا.

- **الثالث:** الإيمان بما علمنا من أعمالهم، فإذا علمنا عملاً للملائكة فإنه يجب علينا أن نؤمن بهذا العمل.

فكلما بلغنا شيء من نصوص الكتاب والسنة فيما يتعلق بالملائكة فيجب الإيمان به.

ولما كان الإيمان التفصيلي مبنياً على المعرفة التفصيلية تفاوت الناس في الإيمان التفصيلي؛ لأن علم الناس بنصوص الكتاب والسنة متفاوت، وإذا كان الإيمان التفصيلي مبنياً على المعرفة التفصيلية والناس متفاوتون في المعرفة التفصيلية فلا بد أن يتفاوتوا في الإيمان التفصيلي بالملائكة.

والإيمان بالملائكة له أثر على اعتقاد العبد وعلى سلوكه؛ إذ إن الإيمان عند أهل السنة كما سيأتي قول وعمل، فإذا آمن العبد بالملائكة فلا بد أن يؤمن بهم بقوله وبعمله، وهذا الإيمان له أثر على



اعتقاد العبد وعلى سلوكه.

1- الأثر المترتب على إيمان العبد بالملائكة من جهة الاعتقاد: إذا

اعتقد العبد وأقر بوجود الملائكة، وأنهم عباد مكرمون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وأنهم يخافون الله جل وعلا، ويعبدونه ولا يفترون عن تسيحه، فسيثمر هذا الاعتقاد أن الملائكة ليس لهم شيء من الألوهية والربوبية؛ لأنهم عابدون لا معبودون، ومتذللون خاضعون لله عز وجل، ومن كان كذلك فإنه لا يستحق شيئاً من الربوبية ولا الألوهية، فتبطل عبادة كل من سوى الله؛ ذلك أنه إذا كانت عبادة الملائكة باطلة - مع أنهم أقرب الخلق إلى الله وأقوى الخلق - فمن دونهم من باب أولى.

وكذلك يثمر هذا الاعتقاد: محبة الملائكة، وموالاتهم، ومعاداة

من يعادي الملائكة.

2- الأثر المترتب على إيمان العبد من جهة السلوك والعمل: إذا آمن

العبد بالملائكة ورأى أعمالهم، وعباداتهم فإنه سيقنتي بهم، وسيتعبد الله بأصناف من العبادات.

فمثلاً: أثبت الله أن الملائكة يصلون على النبي، فإذا آمن العبد بأن الملائكة يصلون على النبي وأن هذا من أعمالهم فإن هذا سيثمر الاقتداء بهم؛ ولهذا قال جل وعلا: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٥٦﴾ الأحزاب: ٥٦.

وكذلك إذا آمن العبد بأن من أعمال الملائكة أنهم يكتبون ما يفعله

العبد ويقولوه ، فإن هذا سيثمر مراقبة الله جل وعلا في الأقوال والأعمال.

هذا ما يتعلق بالإيمان بالملائكة.

وهناك قواعد من أتى بها فقد نقض إيمانه بالملائكة:

- **القادح الأول:** الإيمان ببعض الملائكة دون بعض، فيفرق في الإيمان بالملائكة، وهذا مخالف لما يجب على المؤمن، فالواجب على المؤمن أن يؤمن بجميع الملائكة من غير تفريق، كما قال تعالى: (ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) [البقرة: 285].

وقال تعالى: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَآيَاتِهِ الْأَخْرَفَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: 136].

فهنا "ملائكته" أضيفت؛ فتفيد العموم، فيجب على الإنسان أن يؤمن بجميع الملائكة من غير تفريق ولا تبعيض، فالله سبحانه لم يخصص نوعا دون نوع بالإيمان، وإنما عمَّ الملائكة كلهم، فيجب على الإنسان أن يؤمن بالملائكة كلهم.

- **القادح الثاني:** اعتقاد أن الملائكة يستحقون شيئا من العبادة، وهذا أمر باطل؛ فالله سبحانه أمرنا أن نؤمن بالملائكة، وأمرنا ألا نتخذهم أربابا، كما قال تعالى: (قُولُوا ءَأَمْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّهِمْ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ



رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) [البقرة: 136].

وقال تعالى محذراً من أن نتخذهم أرباباً معبودين من دونه سبحانه:

(وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ) [آل عمران: 80].

فالملائكة ليس لهم شيء من خصائص الرب، لا في الألوهية ولا

في الربوبية.

- القادح الثالث: اعتقاد أن الملائكة بنات الله، فهذا ما كان يعتقد

بعض مشركي العرب، حيث جعلوا الملائكة إناثاً، وجعلوهم بنات الله

عز وجل، قال تعالى: (وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ

﴿١٥﴾ أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَكُمْ بِالْبَنِينَ ﴿١٦﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا

ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿١٧﴾ أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحُلِيِّةِ

وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا

أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكُنُّبٌ شَهِدَتْهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴿١٩﴾ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا

عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) [الزخرف: 15-20].

- القادح الرابع: اعتقاد أن الملائكة يعلمون علم الغيب المطلق الذي

اختص الله به، فالملائكة لا يعلمون من الغيب إلا ما أطلعهم الله عز

وجل، كما قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ

فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا

عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) [البقرة: 31-32].

فقد أخبر الله أن الملائكة لا يعلمون إلا ما علمهم الله إياه، ومن

الأشياء التي لم يعلمهم الله إياها ما خص به آدم من معرفة أسماء الأشياء، وهذا فيه دلالة واضحة أن الملائكة لا يعلمون الغيب.

ومما يشهد لهذا المعنى: ما جاء في حديث الإسراء وفيه: «فانطلقت مع جبريل حتى أتينا السماء الدنيا، قيل: من هذا؟ قال جبريل: قيل: من معك؟ قال: محمد، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم»⁽⁴⁴⁾.

فدل هذا الحديث على أن الملائكة لم يعلموا أبعث النبي ﷺ أو لا، مع أن الله قد بعثه ﷺ، وهذا دليل على عدم علمهم بالغيب.

- القادح الخامس: تنقص الملائكة وسبهم والاستخفاف بهم، كما حصل من اليهود، قال جل وعلا قال تعالى: (قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧﴾ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) [البقرة: 97-98].

فهذه الآية نزلت ردًا على اليهود الذين زعموا أن جبريل عدو لهم، وقد بين الله كفر من عادى الملائكة، وأن الله عدو له.

(44) أخرجه البخاري في «صحيحه» (109/4) (ح3207).



قاعدة :

"الملائكة غير محصورين بعدد نعلمه"

الملائكة لا يحصي عددهم إلا الله تعالى كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة.

قال تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ) [المدثر: 31].

وقال رسول الله ﷺ: «فرّغ لي البيت المعمور، فسألت جبريل، فقال: هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك، إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم»⁽⁴⁵⁾.

وعن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون؛ أظت السماء، وحُق لها أن تنط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله»⁽⁴⁶⁾.

يعني: أن كثرة ما فيها من الملائكة قد أنقلها حتى أظت. وهذا مثلاً وإيذان بكثرة الملائكة.

والأطيط: صوت الأقتاب. وأطيط الإبل: أصواتها وحنينها⁽⁴⁷⁾.

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ليلة القدر ليلة السابعة،

(45) أخرجه البخاري في «صحيحه» (109/4) (ح3207).

(46) أخرجه الترمذي في «جامعه» (556/4) (ح2312)، وقال: «حديث حسن غريب».

(47) «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير (54/1).

أو التاسعة وعشرين، وإن الملائكة تلك الليلة أكثر في الأرض من عدد
الحصى»⁽⁴⁸⁾.

وعن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما في السماء الدنيا موضع
قدم إلا عليه ملك ساجد أو قائم، فذلك قول الملائكة: (وَمَا مِثَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ
مَعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ) [الصافات: 164-
166]»⁽⁴⁹⁾.

وهذا يدل على كثرة الملائكة، وأنه لا يعلم عددهم إلا الله.
والخوض في بيان أعدادهم لا يجوز؛ لأن ذلك من الغيب الذي أخفاه
الله جل وعلا على عباده، والواجب فيه السكوت؛ إذ إن الواجب السكوت
عما سكت الله عنه ورسوله صلى الله عليه وسلم.

والملائكة الذين وردت أسماؤهم في الكتاب الكريم والسنة
الصحيحة على النحو الآتي:

1- جبريل؛ قال تعالى: (قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ
بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ) [البقرة: 97].
وقال تعالى: (وَإِنْ تَطَهَّرَ عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحُ

(48) أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» (332/3) (ح2194).

(49) أخرجه أبو الشيخ في «العظمة» (260/1)، وحسنه الألباني في «الصحيحة»
(49/3).



الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ) [التحریم:4].

وعن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسله»⁽⁵⁰⁾.

ومن أسمائه التي وردت بها النصوص: الروح، وروح القدس، والروح الأمين.

قال تعالى: (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) [مريم:17].

وقال تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) [الشعراء:193].

وقال تعالى: (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) [النحل:102].

وتسميته بالروح: لأنه حامل الوحي الذي به حياة القلوب والأرواح والأبدان إلى الرسل من البشر.

2- ميكائيل؛ قال تعالى: (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ

وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) [البقرة:98].

وعن سمرة قال: قال النبي ﷺ: «رأيت الليلة رجلين أتياي قالا:

الذي يوقد النار مالك خازن النار، وأنا جبريل، وهذا ميكائيل»⁽⁵¹⁾.

(50) أخرجه البخاري في «صحيحه» (8/1) (ح6).

(51) أخرجه البخاري في «صحيحه» (116/4) (ح3236).

3- إسرائيل؛ عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف قال: «سألت عائشة أم المؤمنين، بأي شيء كان نبي الله ﷺ يفتح صلاته إذا قام من الليل؟

قالت: كان إذا قام من الليل افتتح صلاته: اللهم رب جبرائيل، وميكائيل، وإسراييل، فاطر السموات 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»⁽⁵²⁾.

وهؤلاء الثلاثة هم رعوس الملائكة.

4- مالك خازن النار؛ قال تعالى: (وَنَادُوا يَمَّاكَ لِيَقْضَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكْرُؤُونَ) [الزخرف:77].

وعن سمرة قال: قال النبي ﷺ: «رأيت الليلة رجلين أتياي قالوا: الذي يوقد النار مالك خازن النار، وأنا جبريل، وهذا ميكائيل»⁽⁵³⁾.

5- المنكر والنكير، وهما الملكان الموكلان بسؤال الميت في قبره؛ فقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قبر الميت -أو قال: أحدكم- أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير...»⁽⁵⁴⁾.

(52) أخرجه مسلم في «صحيحه» (534/1) (ح770).

(53) أخرجه البخاري في «صحيحه» (116/4) (ح3236).

(54) أخرجه الترمذي في «جامعه» (375/3) (ح1071)، وقال: «حديث حسن

غريب».



6- هاروت وماروت، أنزلهما الله ابتلاءً؛ فقد قال تعالى: (وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَمَرُوتَ) [البقرة:102].

هذه الأسماء هي التي ثبتت بالأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ في تسمية أفراد الملائكة، وأما غير هذه الأسماء فما بين ضعيف أو ليس له أصل.

ومما لم يثبت به حديث عن النبي ﷺ إطلاق اسم «عزرائيل» على ملك الموت، وقد نبهت عليه؛ لكثرة استعماله عند الناس، واشتهاره.

وأما رقيب وعتيد: فهما وصفان وليسا باسمين، والمعنى: حافظ يحفظه، عتيد مُعَدَّ.

قاعدة:

"الملائكة عباد مطيعون لله سبحانه"

الملائكة جعلهم الله جل وعلا منقادين لأمره، لا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون، كما قال سبحانه: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٧)

وقال جل وعلا: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (٦)
التحريم: ٦

فالملائكة جعلهم الله جل وعلا مطيعين له، وخلقهم للطاعة ولم يخلقهم للمعصية.

وقد جعل مادة خلقهم: النور، والنور لا يقتضي شيئا مذموما، ولذا لم يجعلهم الله جل وعلا محل امتحانه بالأمر والنهي؛ وذلك لمقتضى حكمته سبحانه.

وأوامر الله جل وعلا للملائكة مناسبة لمقتضى خلقتهم، فالملائكة مأمورون لكن أمر الله جل وعلا لهم مناسب لخلقهم، والخلقة التي خلقهم الله جل وعلا عليها أنهم لا يعصونه، فيكون أمره جل وعلا فيهم نافذا، وهو أمر شرعي كوني، فلا بد أن يقع منهم، بخلاف البشر، فأمره الشرعي جل وعلا قد يتخلف؛ لأن البشر محل امتحان الله عز وجل، وقد خلق الله فيهم الإرادتين: إرادة الطاعة وإرادة المعصية.

وأوامر الله جل وعلا للملائكة لا تكون إلا على سبيل الإيجاب.



والملائكة لهم قدرة واختيار وعقول ، لكن الله جل وعلا جبلهم على طاعته ، فلا يريدون إلا ما يريد الله عز وجل ، ولا يختارون إلا طاعة الله سبحانه.

ومما يدل على أن لهم قدرة واختيار وعقولا: أن الله مدحهم بأنهم يفعلون ما يؤمرون، وأنهم لا يعصونه، فلو لم تكن لهم قدرة واختيار وعقول لما صح مدحهم، ولكانوا مثل الآلات التي لا عقول لها ولا اختيار .

كما أن في قوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ إشارة إلى أن المعصية ممتنعة منهم مع قدرتهم عليها؛ لأن الله مدحهم بأنهم لا يعصون، ومن لا قدرة له واختيار لا تنفى عنه المعصية، ولا يمدح بتركها.

أضف إلى ذلك: أن الله جل وعلا مدحهم بقوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ والفعل لا بد فيه من قصد واختيار وقدرة، فلا يكون فعل إلا بقصد واختيار وإرادة ، ولا يمدح المرء على الفعل إلا إذا كان بقدرته واختياره وقصده.

فإن قال قائل: قد وقعت المعصية من الملائكة ؛ لأن إبليس من الملائكة وقصد عصي الله جل وعلا؟ قيل: اختلف العلماء في إبليس، هل هو من الملائكة أو لا؟

على قولي ولين:

القول الأول: أن إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم: الجن، خلقهم الله من نار السموم.

نُسب إلى ابن عباس، وقتادة، وسعيد بن المسيب، واختاره الطبري،
والبغوي.

واحتجوا على أنه من الملائكة: بقوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا
لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) [الكهف:50]. أنه لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر
بالسجود.

قالوا: والاستثناء في الآية متصل.

قالوا: ولا حجة فيمن استدل بالآية (إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ)؛ فإن من
إطلاق الجن على الملائكة قوله تعالى: (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ
عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لِمُحْضَرُونَ) [الصفوات:158]، عند من يقول: بأن المراد
بذلك قولهم: الملائكة بنات الله سبحانه وتعالى عن كل ما لا يليق بكماله
وجلاله علواً كبيراً!!.

القول الثاني: أن إبليس من الجن.

ذهب إليه الحسن، وابن زيد، واختاره ابن تيمية.

واحتجوا بقوله تعالى: (فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ) [الكهف:50].

والفاء للتسبيب أيضاً، جعل كونه من الجن سبباً في فسقه؛ لأنه لو
كان ملكاً كسائر من سجد لآدم لم يفسق عن أمر الله، لأن الملائكة
معصومون ألبتة لا يجوز عليهم ما يجوز على الجن والإنس، كما قال:
(لَا يَسْقُونَهُ، بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ) [الأنبياء:27].

قالوا: والاستثناء في الآية منقطع.



قالوا: والله خلق إبليس من نار السموم، ومن مارج من نار، ولم يخبر عن الملائكة أنه خلقها من شيء من ذلك، وأن الله جل ثناؤه- أخبر أن إبليس من الجن، وغير جائز أن يُنسب إلى غير ما نسبته الله إليه.

قالوا: ولإبليس نسلٌ وذرية، والملائكة لا تتناسل ولا تتوالد.

واعترض على هذا: أنه جائز أن يكون خلق الله صنفًا من ملائكته من نار كان منهم إبليس، وأن يكون أفرد إبليس بأن خلقه من نار السموم دون سائر ملائكته.

وكذلك غيرٌ مخرجه أن يكون من الملائكة بأن كان له نسل وذرية، لِمَا رَكَّبَ فِيهِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَاللَّذَّةِ الَّتِي نَزَعَتْ مِنْ سَائِرِ الْمَلَائِكَةِ، لِمَا أَرَادَ اللَّهُ بِمَعْنَى الْمَعْصِيَةِ. **والذي يترجح والله أعلم:** أن إبليس من الجن وليس من الملائكة؛ وذلك لوجوه: **الوجه الأول:** أن مادة خلق الملائكة مغايرة لمادة خلق إبليس، فالملائكة خلقوا من نور وإبليس خلق من نار.

فقد جاء عن عائشة أنها قالت: قال رسول الله: ((خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ)) أخرج مسلم

وقال تعالى عن إبليس: ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِمَّنْ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾

طِينٍ ﴿٧٦﴾ ص: ٧٦

واختلاف الحقائق يدل على أن إبليس ليس من الملائكة.

الوجه الثاني: أن الملائكة لا يتناكحون ولا يتناسلون، وأما إبليس فقد أثبت الله أن له ذرية؛ قال تعالى: ﴿ أَفَنَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ ﴾ الكهف: ٥٠

الوجه الثالث: أن الملائكة لا يعصون الله؛ كما قال تعالى: ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (٦) التحريم: ٦
وأما إبليس، فقد أخبر الله عنه: ﴿ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾

الوجه الرابع: أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون، وأما إبليس فإنه يأكل ويشرب.

قد يقول قائل: كيف أمره بالسجود مع أنه ليس من الملائكة؟
قيل: أمره بالسجود مع الملائكة باعتبار حضوره معهم.



قاعدة:

"الملائكة موكلون بأعمال منوطة بهم"

الملائكة قد أنيطت - أي: علقتم - بهم أعمال يقومون بها.

وهذه الأعمال منها ما هو:

- 1- متعلق بالكون، كتصريف السحاب، وأمر الجبال، ونحو ذلك.
- 2- متعلق بالعبد، ككتابة أعمالهم وأرزاقهم وسعادتهم وشقاوتهم، وقبض أرواحهم وحفظهم، إلى غير ذلك.

3- متعلق بالحياة الآخرة، كسؤال الميت في قبره، وعذابه، وخرقة الجنة، وخرقة النار، إلى غير ذلك.

قال سبحانه: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ۝١﴾ فَأَلْصَقْنَ صَفًّا ۝٢﴾ وَالنَّشْرَاتِ نَشْرًا ۝٣﴾
فَأَلْفَرَقْنَ فَرَقًا ۝٤﴾ فَأَلْمُفَيْتِ ذِكْرًا ۝٥﴾ المرسلات: ١ - ٥

وقال تعالى: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا ۝١﴾ وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ۝٢﴾ وَالسَّيِّدَاتِ سَبًّا ۝٣﴾
فَالسَّيِّدَاتِ سَبًّا ۝٤﴾ فَأَلْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا ۝٥﴾ النازعات: ١ - ٥

وقال سبحانه: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا ۝١﴾ فَأَلزَجْرَاتِ زَجْرًا ۝٢﴾ فَأَلتَلَيَاتِ ذِكْرًا ۝٣﴾
﴿الصافات: ١ - ٣

فهؤلاء كلهم ملائكة

ومن الأعمال التي قد أنيطت ببعض الملائكة على سبيل التفصيل:

1- حمل عرش الرحمن، قال جل وعلا: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ

يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ۝٧﴾ غافر: ٧

2- خزنة للجنة، قال جل وعلا: ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ الزمر: ٧٣

3- خزنة للنار، قال جل وعلا: ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِن حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَىٰ الْكَافِرِينَ ﴾ الزمر: ٧١.

4- موكلون بالجمال، عن عائشة رضي الله عنها، زوج النبي ﷺ أنها قالت للنبي ﷺ: هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم أحد، قال: ((لقد لقيت من قومك ما لقيت، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة، إذ عرضت نفسي على ابن عبد ياليل بن عبد كلال، فلم يجبني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم أستفق إلا وأنا بقرن الثعالب فرفعت رأسي، فإذا أنا بسحابة قد أظلمتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، فناداني فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك، وما ردوا عليك، وقد بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم، فناداني ملك الجبال فسلم علي، ثم قال: يا محمد، فقال، ذلك فيما شئت، إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده، لا يشرك به شيئاً)) أخرجه مسلم

5- موكلون بالنفخ في الصور، عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((كيف أنعم وصاحب القرن قد التقم القرن، واستمع الإذن متى



يؤمر بالنفخ فينفخ)) أخرجه الترمذي

6- يجرسون مكة والمدينة من الدجال، عن أنس، عن النبي، قال: ((ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال، إلا مكة، والمدينة، ليس له من نقابها نقب، إلا عليه الملائكة صافين يجرسونها، ثم ترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات، فيخرج الله كل كافر ومنافق)) أخرجه البخاري

7- كتابة الحسنات والسيئات، قال سبحانه: ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٨٠﴾ الزخري: ٨٠
وقال جل وعلا: ﴿ مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾ ق: ١٨

8- حفظ بني آدم، قال جل وعلا: ﴿ لَهُ مِعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ الرعد: ١١

9- قبض أرواح بني آدم، قال الله عز وجل: ﴿ قُلْ يَتُوقَكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ تُعَرِّئُ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾ السجدة: ١١ وقال عز وجل: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴿٦١﴾ الأنعام: ٦١.

10- تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم سلام أمته عليه، عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن لله ملائكة سياحين في الأرض يبلغوني من أمتي السلام)) أخرجه النسائي في سننه

وهناك أعمال كثيرة للملائكة جاء ذكرها في نصوص الكتاب والسنة.

وعلى العبد أن يراقب الله جل وعلا في أعماله؛ لأن من الملائكة من هم

موكلون بكتابة الحسنات والسيئات، كما عليه أن يزداد حرصا على الخير؛ لأن من الملائكة من هم موكلون باستماع الذكر وحضور مجالس العلم .



قواعد الإيمان بالكتب

الكتب لغة: جمع كتاب، ومعناه في اللغة يدور على الجمع والضم.
فالكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء.

الكتب شرعاً: هي الكتب التي تضمنت كلام الله الذي أنزله على رسوله.

ولباب الكتب مقاصد، ومن تلك المقاصد:

الأول: تعريف العباد حق الله، وإقامته.

قال تعالى: (الرَّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾) [هود: ١، ٢].

الثاني: أن يتحاكم الناس إليها.

قال تعالى: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ) [البقرة: ٢١٣].

وقال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتكَ اللَّهُ) [النساء: ١٠٥].

وقال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) [المائدة: ٤٨].

الثالث: هداية الخلق.

قال تعالى: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَبِّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾) [البقرة: ٢].

وقال تعالى: (وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ
نَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾) [البقرة: ٥٣].

وقال تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ
وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) [البقرة: ١٨٥].

وقال تعالى: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ
يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾) [الإسراء: ٩].

الرابع: إقامة الحجة على الخلق.

قال تعالى: (أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ
جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ) [الأنعام: ١٥٧].

وقال تعالى: (كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ بَشِيرًا
وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٤﴾) [فصلت: ٣، ٤].

وقال تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴿١﴾
فِيمَا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ
الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾) [الكهف: ١، ٢].

وقال تعالى: (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةَ يَعِظُكُمْ بِهِ) [البقرة:
٢٣١].

وقال تعالى: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ



وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ [الأعراف: ٢].

والأسس التي يقوم عليها باب الإيمان بالكتب ترجع إلى أمور:

الأول: إثبات أنها تضمنت كلام الله

الثاني: إثبات نزولها من عند الله سبحانه

الثالث: تصديق أخبارها، وإيجاب طاعتها فيما أوجبت.

قاعدة:

"الكتب الإلهية كلام الله حقيقة"

معنى القاعدة:

الكتب الإلهية، هي: كلام الله تعالى حقيقة، فالله تعالى قد تكلم بها حقيقة، فتكلم بالتوراة، وتكلم بالإنجيل، وتكلم بالزبور، وتكلم بالقرآن، إلى غير ذلك.

فهي كلامه، بمعنى: أن الله جل وعلا هو الذي أنشأها وتكلم بها. ومما يدل على أن الكتب كلامه سبحانه: قول الله تعالى: (أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾) [البقرة: ٧٥].

فقد أخبر الله في هذه الآية أن فريقاً من أهل الكتاب يحرفون كلام الله الذي تضمنته كتبهم التي أنزلها الله على رسله، وهذا فيه دلالة واضحة على أن الكتب تكلم الله بها، لأن الله تعالى قد سماها كلاماً، وأضافها إلى نفسه جل وعلا. وقد اتفق على هذا أهل السنة والجماعة.

وخالف فيه الجهمية والمعتزلة؛ فهم يعتقدون أن الكتب لم تتضمن كلام الله تعالى وإنما خلقها الله، كما خلق آدم.

وأما الأشاعرة فيزعمون أن الكتب التي أنزلها الله ألفاظها مخلوقة،



قاعدة:

"الكتب الإلهية منزلة من عند الله"

هذه القاعدة فيها بيان أن الكتب قد نزلت من عند الله عز وجل، فالله عز وجل هو الذي أنزلها بعد أن تكلم الله تعالى بها.

ويدل على هذا: قول الله تعالى: ﴿وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾ الشورى: ١٥

فالأية صريحة في أن الله تعالى قد أنزل الكتب.

والكتاب هنا اسم جنس، يشمل جميع الكتب المنزلة على الأنبياء، فالكتب أنزلها الله تعالى حقيقة منه، ومنها القرآن.

والله قد بين في غير موضع من كتابه أن القرآن مُنَزَّلٌ منه، قال تعالى: (تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى) [سورة طه آية: 4]، وقال تعالى: (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ) [سورة الزمر آية: 1-2].

فمن قال: إنه منزلٌ من بعض المخلوقات كاللوح والهواء فهو مُفْتَرٍ على الله، مُكذِّبٌ لكتاب الله، متبعٌ لغير سبيل المؤمنين.

ألا ترى أن الله فرّق بين ما نزل منه وبين ما أنزلهُ من بعض المخلوقات، كالمطر بأن قال (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) [سورة الرعد: آية: ١٧].

فذكرَ المطرَ في غير موضع، وأخبرَ أنه أنزلهُ من السماء، والقرآنُ



أخبرَ أنه مُنزلٌ منه ، فالله لم يُخبرِ عن شيءٍ أنه نَزَلَ منه إلا كلمةً.

كما أخبرَ بتنزيلٍ مُطلقٍ في مثل قوله: (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ) [سورة الحديد: آية: ٢٥] ؛ لأنَّ الحديدَ يَنزِلُ من رؤوس الجبال لا ينزلُ مِنَ السماء.

ولو كان جبريلُ أخذَ القرآنَ من اللوحِ المحفوظِ لكان اليهودُ أكرمَ على اللهِ من أمةِ محمد ، لأنَّ اللهَ كتبَ لموسى التوراةَ وأنزلها مكتوبةً، فيكون بنو إسرائيلَ قد قرؤوا الألواحَ التي كتبها الله، وأما المسلمونَ فأخذوهُ عن محمد ، ومحمدٌ أخذهُ عن جبريلَ غ، وجبريلُ غ عن اللوحِ، فيكون بنو إسرائيلَ بمنزلةِ جبريلَ، وتكونُ منزلةُ بني إسرائيلَ أرفعَ من منزلةِ محمد على قول هؤلاء الجهمية.

ثم إن كانَ جبريلُ لم يسمعه من الله وإنما وَجَدَهُ مكتوباً كانت العبارةُ عبارةً جبريلَ، وكان القرآنُ كلامَ جبريلَ ترجمَ به عن الله، كما يترجمُ عن الأخرسِ الذي كتبَ كلاماً ولم يَقْدِرْ أن يتكلمَ به، وهذا خلافُ دينِ المسلمين.

وما سبقَ ذكْرُهُ من كونِ القرآنِ منزلاً من الله لا ينافي أنَّ القرآنَ كان مكتوباً في اللوحِ المحفوظِ قبل نزوله، فكونُ القرآنِ مكتوباً في اللوحِ المحفوظِ لا ينافي أن يكونَ جبريلُ نَزَلَ به من عند الله سواء كتبه قبلَ أن يرسلَ به جبريلَ أو غير ذلك.

فالقرآنُ أنزله الله ليلةَ القدرِ جملةً واحدةً ثم بعد ذلك نزل منجماً بحسبِ الوقائع، كما قال الصحابي الجليل ابن عباسٍ: «أنزلَ اللهُ القرآنَ

إلى السَّماء الدنيا في ليلةِ القدرِ، فكان اللهُ إذا أراد أن يُوجيَ منه شيئاً
أَوْحَاهُ» (55).

(55) أخرجه ابن جرير في تفسيره (192/2) عن المثنى عن عبد الوهاب عن داود عن
عكرمة عن ابن عباس به. وأخرجه النسائي في السنن الكبرى بمعناه (247/7) عن
قتيبة عن ابن أبي عدي عن داود به. وداود هو: ابن أبي هند وهو ثقة متقن كما في
التقريب (ص240) والأثر صحيح.



قاعدة:

"لا إيمان إلا بالإيمان بالكتب"

هذه قاعدة إيمانية.

الإيمان بالكتب هو الركن الثالث من أركان الإيمان لا يتم إيمان العبد إلا به، فمن كفر به لا يستحق اسم الإيمان.

فقد أخبر الله تعالى في الآيات أن الرسول ومن حقق الإيمان أنهم آمنوا بالكتب، كما قال تعالى: (ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) [البقرة: ٢٨٥].

وقال جل وعلا: (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) [البقرة: ١٧٧].

ورتب جل وعلا على عدم الإيمان بالكتب: الوعيد، وبين أنه ضلال بعيد، كما قال تعالى: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: ١٣٦].

والإيمان بالكتب يكون مجملا ومفصلا:

المجمل وهو: القدر الذي لا يتم إيمان العبد بالكتب إلا به.
وهو: الإيمان بكل كتاب أنزله الله على سبيل الإجمال.
ودليله: قوله تعالى: قال تعالى: ﴿ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ ﴾ الشورى: ١٥

فر (ما) هنا من ألفاظ العموم، أي: بكل كتاب أنزله الله تعالى.
 والله جل وعلا جعل من صفات المتقين أنهم يؤمنون بكل كتاب أنزل من قبل، كما قال سبحانه: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُمِيزُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُقِيمُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾ ﴾ البقرة: ٢ - ٥

ومما يدخل في الإيمان بالكتب : تصديقها بما أخبرت، وإيجاب طاعتها
 فبما أوجبها

والمفصل، هو: القدر الذي يكون تبعا للعلم التفصيلي.

وهو يتضح من أمورا:

1- الإيمان بما سمى الله من الكتب، فكل كتاب سماه الله فيجب أن نؤمن به باسمه، فيجب أن نؤمن بالتوراة باسمها، والإنجيل باسمها، وهكذا.

2- الإيمان بأن الكتب المنزلة على الرسل هدى وشفاء ونور، كما قال سبحانه: ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ يونس: ٥٧ **جل وعلا:** (

3- الإيمان بالقرآن يكون بالإقرار به واتباعه، وأما الإيمان بالكتب

بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾ البقرة: ٩١

ومما يدخل في الإيمان ببعض الكتب دون بعض: الإيمان ببعض الكتاب الواحد دون بعض، فهذا مما يدخل في التفريق في الإيمان بين الكتب، كمن يؤمن ببعض القرآن ويكفر ببعض، ويغلف ذلك بدعوى التأويل، والمجاز، والاستحالة العقلية ونحو ذلك.

فتجد بعضهم يجعل ظاهر نصوص الكتاب والسنة في الصفات كفرية، ولا يؤمن بها، وإنما يقوم بتأويلها.

القادح الثاني: أن يدعى الإيمان بالكتب ويتحاكم مع ذلك - إلى غيره، إعراضاً واستكباراً، فمن ادعى أنه مؤمن بالكتاب ثم تحاكم إلى غيره إعراضاً أو شكاً أو إباءً واستكباراً فهو في الحقيقة لم يؤمن بالكتب، وقد ذم الله جل وعلا المنافقين الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت؛ إذ كيف يجتمع إيمانٌ مع التحاكم لغيره؟!

قال جل وعلا ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ النساء: ٦٠

والتحاكم إلى الطواغيت يكون على سبيل الإعراض والاستكبار، كما قال جل وعلا: ﴿ وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ تَوَلَّى فِرْيَقٌ مِنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ النور: ٤٧

وكذلك في قول الله عز وجل: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ

وَأِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنْفِقِينَ يُصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ النساء: ٦١.

ومن التحاكم لغير الكتاب: معارضة ما جاء عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعقول الرجال وآرائهم، ثم تقديم تلك العقول والآراء على نصوص الكتاب والسنة إعراضاً أو استكباراً أو إباءً أو شكاً، فهذا كله مما يدخل في الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض.

القادح الثالث: اعتقاد أن ما بين دفتي المصحف من القرآن يُمكن أن

يُزاد فيه أن يُنقص منه، وهو تكذيب لقول الله جل وعلا: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ الحجر: ٩

وقوله جل وعلا: ﴿وَإِنَّهُ لَكِنْتُبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا

مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ فصلت: ٤١ - ٤٢.



قاعدة:

"الكتب الإلهية متفاضلة"

هذه القاعدة فيها بيانٌ لأصل عظيم وهو: تفاضل كلام الله. والكتب متفاضلة إما من جهة موضوعها، أو من جهة بقائها إلى قيام الساعة.

فالكتب من جهة موضوعاتها تختلف، فسورة الفاتحة لم يُنزل مثلها في التوراة والإنجيل، ولا في غيرها من الكتب. وأما من جهة بقائها فقد جعل الله القرآن باقياً إلى قيام الساعة، بخلاف الكتب السابقة.

ولذا كان القرآن حجة الله على عباده إلى قيام الساعة. **فتبين لنا:** أن الكتب متفاضلة، وليست التفاضل هنا بين كامل وناقص، وإنما هو تفاضل بين كامل وكامل.

ولا يلزم من إثبات التفاضل أن يكون المفضول ناقصاً. **وأفضل الكتب على الإطلاق:** القرآن، وقد ميّزه الله بخصائص انفرد بها عن غيره من الكتب، ومن تلك الخصائص:

• أولاً: القرآن نزل منجماً بحسب الوقائع.

إنَّ القرآنَ نزلَ حقيقةً من عند الله، أنزله الله على نبينا، فإنَّ الله تكلم بالقرآن، فسمعه منه جبريلُ، وجبريلُ نزلَ به على قلبِ محمد.

وكونه أنزل منجماً: اختص به القرآن دون غيره من الكتب، فإن

الكتب السابقة نزلت جملة واحدة.

قال تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُتَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾) [الفرقان: ٣٢].

• ثانيًا: القرآن معجزة النبي □ الباقية:

إن الله سبحانه جعل القرآن معجزة النبي الباقية إلى قيام الساعة، وهذه فضيلة عظيمة تميز بها القرآن على كل كتاب أنزله الله، ومصدق هذا ما جاء عن أبي هريرة قال: قال النبي: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة»⁽⁵⁷⁾.

• ثالثًا: القرآن مهيمن على ما بين يديه من الكتب:

وأصل «الهيمنة»: الحفظ والارتقاب.

فقد جعل الله القرآن شاهداً وحاكماً ومؤتمناً، فهو يحكم بما في الكتب السابقة مما لم ينسخه الله، ويشهد بتصديق ما فيها مما لم يبدل

وقد دل على أن القرآن مهيمن على ما بين يديه من الكتب قوله -

عز ذكره:- (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ) [المائدة: ٤٨].

وكون القرآن مهيمنا على ما قبله من الكتب متفق عليه بين الأئمة.

ومن وجوه كون القرآن مهيمنا على ما قبله من الكتب:

(57) أخرجه البخاري في صحيحه باب كيف نزول الوحي (182/6) ح 4981.



1- أن القرآن قرر ما في الكتب المتقدمة من الخبر عن الله وعن اليوم الآخر، وزاد ذلك بيانا وتفصيلا.

2- القرآن بين الأدلة والبراهين على سبيل التفصيل.

3- القرآن قرر نبوة الأنبياء كلهم.

4- القرآن قرر الشرائع الكلية التي بُعثت بها الرسل كلهم.

5- القرآن من هيمنته أنه جادل المكذبين، وبيّن تحريف الكتب السابقة.

فالقرآن صارت له الهيمنة من وجوه متعددة، فهو شاهد بصدقها، وشاهد بكذب ما حُرّف منها، ومقرّر لما جاءت به على سبيل التفصيل، ونسخ الأحكام التي وُجدت في الكتب السابقة، إلى غير ذلك.

- رابعاً: أن القرآن معجز من وجوه متعددة: فهو معجز من جهة اللفظ، والنظم، والبلاغة، ومن جهة المعاني التي أخبر الله بها عن أسمائه وصفاته وملائكته، ومن جهة المعاني التي أخبر الله بها عن بقية المغيبات، إلى غير ذلك.

والله سبحانه تحدى بالقرآن الأمم المعارضة؛ فقد تحداهم أن يأتوا بحديث مثله قال تعالى: (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) [الطور: ٣٤].

ثم تحداهم بعشر سور مثله وهم وكل من استطاعوا من دون الله؛ قال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ

أَسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ [هود: ١٣].

ثم تحداهم بسورة واحدة منه، فقال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَآتُوا بِنُورِهِ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾) [يونس: ٣٨].

ثم أعاد التحدي في المدينة بعد الهجرة، وهذا شامل لجميع الخلق إنسهم وجنهم كما قال تعالى: (قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾) [الإسراء: ٨٨].

ومن الخطأ المبين والضلال البعيد الذي وقع فيه أهل الكلام في هذا الباب، أنهم حصروا الإعجاز في جانب واحد.

وقد زعم بعضهم أن المراد بإعجاز القرآن الصِّرفة، بمعنى: أن الله صرفهم عن معارضته مع قدرتهم على ذلك.

والحق المقطوع به: أن الخلق كلهم عاجزون عن معارضته، لا يقدرون على ذلك، ولا حتى نبينا يقدر من تلقاء نفسه على أن يبدل سورة من القرآن، كما قد أخبر الله به في قوله: (قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾) [الإسراء: ٨٨].

وقال سبحانه: (وَلَوْ نَفَوَّلْ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَابِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾) [الحاقة: ٤٤ - ٤٦].

• خامساً: القرآن ميسر للذكر:



إن الله سبحانه يسر القرآن - الذي هو آخر الكتب المنزلة من عند الله جل ذكره - للحفظ، وليس ذلك إلا للقرآن، أما غير القرآن فلم يُيسر لذلك، ولهذا كان أهل الكتاب لا يحفظون كتبهم.

قال تعالى: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾) [القمر: ١٧].

• سادساً: القرآن محفوظ من التبديل والتغيير:

إن الله حفظ القرآن من كل تبديل وتغيير، فلم يزد فيه، ولم ينقص منه؛ حتى تقوم الحجة به على الناس أجمعين.

قال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾) [الحجر: ٩].

وقال تعالى: (الرَّكْبُ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ) [هود:

.[١]

وقال تعالى: (لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

﴿٤٢﴾) [فصلت: ٤٢].

وقد تكفل الله بحفظه، أما غيره من الكتب فقد وكلها إليهم فحصل

فيها التغيير والتبديل.

قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ

أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَنِيِّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا

عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَسْتَرُوا بِعَائِنِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ

يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾) [المائدة: ٤٤].

ومن حفظ الله له: أن جعله في صدور المسلمين كما قال تعالى: (بَلْ

هُوَ آيَةٌ يَنْدَتُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ
 ([العنكبوت: ٤٩])

فالقرآن ما زال محفوظاً في الصدور نقلاً متواتراً، فلو أراد أحد أن يزيد في المصاحف أو ينقص لعرف ذلك صبيان المسلمين قبل علمائهم وحفاظهم؛ لحفظهم للقرآن.

بل حتى معاني القرآن التي اتفق عليها المسلمون لم يدخلها تحريف ولا تغيير.

ومن حفظ الله للقرآن: أن هياً جمعه من أماكنه المتفرقة؛ حتى يتمكن القارئ من حفظه كله.

وقد جمع مرتين في عهد الصحابة: جمعه أبو بكر، كما جاء ذلك في صحيح البخاري، وسبب جمعه: ألا يذهب منه شيء بموت من تلقاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثم جمعه عثمان، وسببه: ألا يختلفوا في القرآن، ووافقه على ذلك جميع الصحابة.

فهذا الحفظ مما ميز الله القرآن عن غيره، ولهذا لم يدخله تحريف ولا تغيير، بخلاف الكتب السابقة فقد وقع فيها التحريف، كما قال جل وعلا (مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) [النساء: ٤٦].

وقال جل وعلا (أَفَنْظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [البقرة: ٧٥].



وقال تعالى: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِءً ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾) [البقرة: ٧٩].

وقال تعالى: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ السِّنْتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾) [آل عمران: ٧٨].

فهذه الأدلة واضحة الدلالة على أن أهل الكتاب حرفوا كتبهم وغيروها، وأدخلوا فيها ما ليس منها، ونسبوا ذلك إلى الله زورًا وكذبًا، وقد توعدهم الله على ذلك بالويل.

كما بين سبحانه أن النبي ﷺ يبين كثيرا مما أخفاه أهل الكتاب مما جاء في كتبهم؛ قال تعالى: (يَأْهَلُ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) [المائدة: ١٥].

وها هنا سؤال مهم، وهو: كيف كان التحريف في الكتب السابقة؟
والجواب: اختلف أهل العلم فيما وقع فيه التحريف الذي صدر من أهل الكتاب على قولين:

القول الأول: وقع في المعاني لا في الألفاظ.

وممن قال به الإمام البخاري: قال في صحيحه: «(يُحَرِّفُونَ): يزيلون، وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله ٥، ولكنهم يحرفونه،

يتأولونه على غير تأويله»⁽⁵⁸⁾

واحتجوا بعدة حجج، منها: - أن التوراة قد انتشرت في البلدان، ولا يعلم عدد نسخها إلا الله تعالى. ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير في جميع تلك النسخ، بحيث لا يبقى في الأرض نسخة إلا مبدلة مغيرة.

2- أن الله قال لنبيه □ محتجا على اليهود بها: (قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَآتُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [آل عمران: 93].

3- أن اليهود قد اتفقوا على ترك فريضة الرجم، ولم يمكنهم تغييرها من التوراة، فعن عبد الله بن عمر ق، أن اليهود جاءوا إلى رسول الله □، فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله □: «ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟». فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم»⁽⁵⁹⁾.

فلو كانوا قد بدلوا ألفاظ التوراة لكان هذا من أهم ما يبطلونه، وكذلك صفات النبي □.

4- واحتجوا بقول الله تعالى: (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ

(58) (160/9).

(59) أخرجه البخاري في صحيحه (206/4) ح 3635.



لِكَلِمَتَيْهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ [الأنعام: ١١٥] والتوراة من كلماته

القول الثاني: وقع في المعاني والألفاظ، وهذا قول جمهور المسلمين.

واحتجوا:

أن ألفاظ الكتب السابقة لم تتواتر، فانقطع تواتر التوراة لما خرب بيت المقدس، وانقطع تواتر الإنجيل في أول الأمر.

والذين قالوا بأنه وقع التبديل في الألفاظ، اختلفوا: فمنهم من قال بتبديلها كلها، ومنهم من قال وقع التبديل في بعضها دون بعض.

والصحيح: أنه بدلت بعض ألفاظها، وقد بقي منها شيء لم يبدل كما قال تعالى: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ) [الأعراف: ١٥٧].

والذي يظهر: أننا لا نجزم بتبديل وتغيير جميع نسخ التوراة والإنجيل التي في الأرض، بحيث لا يبقى في الأرض نسخة إلا مبدلة مغيرة.

لقوله تعالى: (لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَتَيْهِ) [الأنعام: ١١٥] أي: لا مغير لها ولا محرف.

ولا يعني هذا: أن ما بين يدي اليهود والنصارى الآن ليس محرفاً، بل التحريف والتغيير فيه ظاهر لفظاً ومعنى، وهم لا يعتقدون أن ما بين أيديهم هي الكتب التي أنزلها الله، وإنما حصل بينهم وبينها انقطاع

وضياع.

• سابعاً: القرآن شامل في خطابه لعموم الثقلين من الجن والإنس:

قد خص الله سبحانه هذا القرآن ليكون خطاباً للعالمين جميعاً إنسهم وجنهم.

قال تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾)

[الفرقان: ١].

فهذه الخصائص تدل على أن القرآن أفضل الكتب الإلهية.



قاعدة:

"الكتب الإلهية غير محصورة بعدد نعلمه"

الكتب التي أنزلها الله غير محصورة بعدد نعلمه؛ لعدم حصر الأنبياء الذين بعثهم الله جل وعلا، وكوننا لا نحصر الأنبياء فمن باب أولى عدم حصرنا للكتب التي أنزلت على الأنبياء والرسل، والواجب فيما لم يرد فيه نص من الكتاب والسنة أن نقف ونسكت.

وكذلك أسماء الكتب لا نحيط بها؛ لعدم ورود النص بتسمية كل كتاب أنزله الله.

والأسماء التي وردت في نصوص الكتاب والسنة على النحو الآتي:

1- القرآن؛ وهو الكتاب الذي أنزله الله على نبينا محمد ﷺ؛ قال تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ) [البقرة: ١٨٥].

وقال تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) [النساء: ٨٢].

وما أنزله الله على محمد ﷺ له عدة أسماء، منها:

«القرآن»؛ قال تعالى: (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) [القصص: ٨٥].

«الفرقان»؛ قال تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) [الفرقان: ١].

«الكتاب»؛ قال تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا

(١) [الكهف: ١].

«الذكر»؛ قال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: ٩].

2- التوراة، وهو الكتاب الذي أنزله الله على موسى ع؛ قال تعالى:

(وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَإِلْحَافًا لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) (آل عمران: ٥٠).

وقال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ) [المائدة: ٤٤].

والتوراة أنزلها الله مكتوبة في الألواح؛ قال تعالى: (وَكَتَبْنَا لَهُ فِي

الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكَ بِأَخْذِهَا بِحَسَنِهَا سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ) (الأعراف: ١٤٥).

وعن أبي هريرة عن النبي قال: «احتج آدم وموسى، فقال له

موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا

موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده»⁽⁶⁰⁾.

3- الإنجيل، وهو الكتاب الذي أنزله الله على عيسى ع؛ قال تعالى:

(وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ) (المائدة: ٤٦) [المائدة:

٤٦].

وقال تعالى: (ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ) [الفتح: ٢٩].

(60) أخرجه البخاري في صحيحه باب تحاج آدم وموسى عند الله (126/8) ح6614.

4- الزبور، وهو الكتاب الذي أنزله الله على داود غ؛ قال تعالى:
(وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١١٣﴾) [النساء: ١٦٣].

وقال تعالى: (وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ ۗ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿٥٥﴾) [الإسراء: ٥٥].

5- صحف إبراهيم وموسى؛ قال تعالى: (إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾) [الأعلى: ١٨ - ١٩].

وقال تعالى: (أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ ﴿٣٧﴾) [النجم: ٣٦ - ٣٧].

ومن الأمور المهمة التي ينبغي الإشارة إليها: أن لفظ التوراة والإنجيل والقرآن والزبور قد تأتي في النصوص الشرعية ويراد بها الكتب المعينة، وقد تأتي ويراد بها الجنس.

قال تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿١٠٥﴾) [الأنبياء: ١٠٥].

وعن أبي هريرة ق، عن النبي ﷺ قال: «خفف على داود غ القرآن، فكان يأمر بدوابه فتسرج، فيقرأ القرآن قبل أن تسرج دوابه، ولا يأكل إلا من عمل يده»⁽⁶¹⁾.

والمراد بالقرآن هو: الزبور الذي أنزل على داود.

إذن هذه الكتب التي جاء ذكرها في نصوص الكتاب والسنة.

(61) أخرجه البخاري في صحيحه (160/4) ح 3417.

قواعد الإيمان بالرسول

الرسول لغة: جمع رسول، وهو فعول بمعنى مفعول؛ أي: مرسل.

ومعناه في اللغة يدور على المبعوث لإبلاغ شيء.

وسمي الرسول رسولاً: لأنه ذو رسالة.

ولفظ الرسول إنما قيل في الأصل: مضافاً إلى الله؛ فيقال: رسول

الله، ثم عرف باللام، فكانت اللام تعاقب الإضافة.

الرسول شرعاً: من أوحى إليهم شرع من عند الله؛ لتبليغه.

فدلالة اللغة والشرع على لفظ الرسول أنها ترجع إلى المبلّغ عن الله

عز وجل، وكونه مبلّغاً يلزم منه أنه يوحى إليه؛ لأنه سيبلّغ الوحي من

الله عز وجل.

ويشير أيضاً لفظ الرسول من جهة الدلالة اللغوية والشرعية أنه

مأمور بالتبليغ؛ لأنه مبعوث لإبلاغ شيء.

ولباب الرسول له مقاصد، ومن تلك المقاصد:

الأول: تذكير العباد بالمعبود، وما له من صفات الكمال ونعوت

الجلال.

قال تعالى: (فَاتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾) [الشعراء:

١٦].

وقال تعالى: (قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي

لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ) [الأعراف: ١٥٨].



الثاني: إقامة العبودية لله بما شرع لهم على السنة الرسل، وأنه المنفرد وحده بالعبادة.

قال تعالى: (إِذْ جَاءَ تَهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿١٤﴾) [فصلت: ١٤].

وقال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾) [الأنبياء: ٢٥].

قال تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۗ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۗ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾) [المائدة: ٧٢].

وقال تعالى: (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾) [المائدة: ١١٧].

الثالث: إقامة الحجة على الخلق.

قال تعالى: (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾) [النساء: ١٦٥].

وقال تعالى: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾) [المائدة: ١٩].

وقال تعالى: (قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنِ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا يَكْمُرُ إِن أُنِجُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾) [الأحقاف: ٩].

الرابع: ظهور دين الله على الدين كله.

قال تعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾) [التوبة: ٣٣].

وقال تعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾) [الفتح: ٢٨].

والأسس التي يقوم عليها باب الإيمان بالكتب ترجع إلى أمور:

الأول: أن الله أنزل على الرسل وحيا.

الثاني: تبليغ ما أوحى إليهم.

الثالث: أن النبوة تقوم على اصطفاء من الله، وصفات قائمة بالنبوي.



أولاً: قواعد الإيمان بالرسول.

قاعدة:

"كل رسول مأمور بتبليغ وحي الله سبحانه"

معنى القاعدة:

كل رسول من الرسل قد أمره الله جل وعلا بتبليغ وحي الله الذي أنزل إليه، ولهذا سمي رسولا.

يدل على هذا: قول الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ المائدة: ٦٧ فأمره بتبليغ الوحي الذي أنزل عليه.

قاعدة :

"كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة فيها بيان الفرق بين الرسول والنبي.

والنبي قد اختلف في الأصل الذي اشتق منه لغة: فمنهم قال: مأخوذ من النبأ؛ لأن النبي هو الذي أنبأ عن الله، والمنبئ هو: المخبر.

ومنهم من قال: مأخوذ من النبوة والنباوة، وهي: الارتفاع؛ لارتفاع قدر النبي، ولأنه شُرِّفَ على سائر الخلق، فأصله غير الهمز، وهو فعيل بمعنى مفعول، والجمع: أنبياء.

وهذا المعنى داخل في الأول، فمن أنبأه الله، وجعله منبئاً، فلا يكون إلا رفيع القدر، عليّ المنزلة. وإثبات التغاير بين الرسول والنبي من جهة المعنى: اتفق عليه العلماء في الجملة، فيرون أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا، وأن الرسالة أعم من جهة نفسها، وأخص من جهة أهلها.

ومن الأدلة على التغاير بين الرسول والنبي:

قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ) [الحج: ٥٢].



فقد دلت هذه الآية على أن الرسول غير النبي؛ وذلك أن الله عطف بينهما بحرف (الواو)، والأصل في العطف أنه للمغايرة.

وقوله تعالى: (وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا)
[مريم: ٥١].

فقد وصف الله موسى بأنه رسول نبي، فتكرارهما يدل على اختلاف معنهما.

وخالف في ذلك المعتزلة، فلم يفرقوا بين الرسول والنبي.

وهنا سؤال مهم، وهو: إذا كان هناك تغاير بين النبي والرسول، فما الفرق بينهما؟

والجواب: اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

- **القول الأول:** الرسول هو: الذي أوحى إليه وحي وأمر بتبليغه.

والنبي هو: الذي أوحى إليه ولم يؤمر بالتبليغ.

فجعلوا الفارق بين الرسول والنبي في أن الرسول أمر بالتبليغ، والنبي لم يؤمر بالتبليغ.

واعترض عليه: أن الأنبياء فيهم مرسلون وغير مرسلين، فليس كل الأنبياء لم يؤمروا بالتبليغ.

والدليل على صحة هذا الاعتراض: ما جاء في قول الله عز وجل:

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ) [الحج: ٥٢].

فالله جل وعلا جعل كلاً من النبي والرسول مرسلًا، وهذا فيه نقض

للقول الأول.

ثم إن معنى النبي كما ذكرنا سابقا- مأخوذ من النبأ، بمعنى: أنه أنبأ عن الله، وهذا يدل على أنه أمر بالتبليغ.

- **القول الثاني:** الرسول: من أوحى إليه شرع جديد، والنبي: المبعوث بشرع من قبله.

فجعلوا الفارق بين الرسول والنبي في أن الرسول أمر بتبليغ شرع جديد ولم يؤمر بتبليغ شرع من قبله، بخلاف النبي.

واعترض عليه: أنه ليس من شرط الرسول أن يأتي بشرع جديد؛ بدليل أن داود وسليمان كليهما رسول، ولم يأتيا بشرع جديد، وإنما حكما بشريعة موسى عليه السلام.

- **القول الثالث:** الرسول: من أرسل إلى قوم مخالفين له، والنبي: من أرسل إلى قوم موافقين له.

فجعلوا الفارق بين الرسول والنبي في القوم الذي أرسل إليهم الرسول أو النبي، فإذا كان القوم الذين أرسل إليهم مخالفين كان رسولا، وإذا كانوا موافقين كان نبيا.

إلى أقوال كثيرة ذكرت في هذه المسألة.

ولعل أقرب الأقوال: أن الرسول: من أرسل إلى قوم مخالفين له، والنبي: من أرسل إلى قوم موافقين له أو لم يؤمر بالتبليغ.

بمعنى: أن الرسول لا بد أن يؤمر بالتبليغ، ويكون تبليغه موجّها إلى



قوم مخالفين له، أي: يكفرون بالله عز وجل، وأما النبي فإما أن يرسل إلى قوم موافقين له، أي: على التوحيد، أو لا يؤمر بالتبليغ.

يدل على هذا: ما جاء في قول الله عز وجل: {كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ} [الذاريات: ٥٢]، فلم يقل: "نبي"؛ لأنه أرسل إلى قوم مخالفين؛ بدليل أنهم وصفوه بأنه ساحر أو مجنون.

ولما ثبت في الصحيح -في حديث الشفاعة- عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «**فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُونَ: يَا نُوحُ، إِنَّكَ أَنْتَ أَوَّلُ الرِّسَالِ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ...**»⁽⁶²⁾.

فأخبر أن نوحاً أول رسول، وإذا جننا وتأملنا في القوم الذي أرسل إليهم نوح لوجدنا أنهم كفار مخالفون له، فنأخذ من ذلك وصفا للرسول، وهو: أن الرسول يرسل إلى قوم مخالفين له، وإذا نظرنا فيمن قبله كآدم لوجدنا أنه نبي وليس برسول؛ لعدم وجود الوصف الذي أخذناه من قصة نوح، فآدم إنما أرسل إلى قوم موافقين له، فبنيه كانوا موحدين، ولهذا لم يكن رسولا، بل كان نبينا مكلماً.

ومدار قاعدة "كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا": على من كان نبينا ولم يكن رسولا.

بمعنى: أن من كان نبينا ولم يكن رسولا هو الذي نغاير بينه وبين الرسول.

(62) أخرجه البخاري في صحيحه (85/6) (ح 4712).

وليس مدار القاعدة فيمن اجتمعت فيه الرسالة والنبوة، فالرسول لا بد أن يكون نبيا، لكن النبي لا يشترط فيه أن يكون رسولا، فكل الرسل أنبياء، وليس العكس، فالنبوة داخلة في الرسالة دون العكس، والرسالة متضمنة للنبوة، بخلاف النبوة.



قاعدة:

" لا إيمان إلا بالإيمان بالرسول "

معنى القاعدة:

هذه القاعدة إيمانية.

الإيمان بالرسول هو الركن الرابع من أركان الإيمان، فلا يتم إيمان للعبد إلا إذا آمن به، ومن كفر به فلا يستحق اسم الإيمان.

قال تعالى: (ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۗ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ لَا يَفْرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۗ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۗ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) [البقرة: ٢٨٥].

وقال تعالى: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ ۗ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: ١٣٦].

ففي قوله {ورسله} جمع مضاف، والجمع المضاف يفيد العموم.

والكفر بنبي أو رسول واحد هو كفر بجميع الأنبياء والرسول؛ قال الله: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء: ١٠٥].

وقال تعالى: (كَذَّبَتْ عَادَ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء: ١٢٣].

وقال تعالى: (وَقَوْمِ نُوحٍ ۖ لَمَّا كَذَبُوا الرُّسُلَ ۖ أَغْرَقْنَاهُمْ ۖ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ ءَايَةً ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا) [الفرقان: ٣٧].

فقد جعل الله تكذيبهم لرسولهم الذي أرسل إليهم تكذيباً للرسول كلهم.

وهنا سؤال، وهو: كيف يكون الإيمان بالرسول؟

والجواب: يكون مجملاً ومفصلاً:

- **المجمل وهو:** القدر الذي لا يتم إيمان العبد بالرسول إلا به، فمن لم يأت بهذا القدر فلا يصح أن يكون مؤمناً بالرسول.

وهو: الإيمان بكل من بعثه الله من الرسل، وبكل نبي من الأنبياء؛ فمن لم يؤمن بأن هناك رسلاً أرسلهم الله فليس مؤمناً بالرسول.

قال تعالى: (فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ) [آل عمران: ١٧٩].

وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَالِكُنَّبِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ءَ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: ١٣٦].

وقال تعالى: (وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ءَ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ ءَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ءَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ) [الحديد: ١٩].

فقد أمر الله بالإيمان بكل من بعثه من رسله، وكذلك الأنبياء، ويتضح ذلك في قوله: (فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ءَ) والأمر يقتضي الوجوب، كما أن قوله: (وَرُسُلِهِ ءَ) يفيد العموم؛ لأنه جمع مضاف، والجمع المضاف يفيد العموم، فهو شامل لكل رسول أرسله الله.

ومما يدخل في الإيمان بالرسول: تصديقهم فيما أخبروا، وإيجاب طاعتهم فيما أوجبوا في الجملة؛ فإن الرسل تضمنت بعثتهم أصليين: الإخبار، والأمر.



- **والمفصل وهو:** القدر الذي يكون تبعاً للعلم التفصيلي، فكلما يبلغه نص عن الرسل فيجب عليه أن يؤمن به إيماناً مفصلاً.
فالإيمان التفصيلي تبع للعلم التفصيلي، والإيمان المجمل تبع للعلم المجمل.

والإيمان التفصيلي يكون بعدة أمور منها:

- 1- الإيمان بمن سمي الله في كتابه أو على لسانه رسوله صلى الله عليه وسلم من الرسل، كإبراهيم ونوح إلى غيرهم.
- 2- أن تؤمن بأنهم بلغوا جميع ما أرسلوا به على الوجه الذي أمرهم الله عز وجل.
- 3- الإيمان بأن رسالتهم حق من عند الله عز وجل.
- 4- الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يكون بالإقرار به واتباعه، وهو أمر زائد - أعني الاتباع - على الإيمان بغيره من الرسل، فالإيمان بغيره من الرسل يكون بالإقرار بهم فقط؛ لأن رسالته صلى الله عليه وسلم ناسخة لرسالة من كان قبله.

والإيمان بالرسل يكون بالاعتقاد والقول والعمل.

يكون بالاعتقاد: بالإقرار بأن هناك رسلاً أرسلهم الله جل وعلا، وأنه ليس لهم شيء من خصائص الربوبية ولا الألوهية، واعتقاد أنهم بلغوا، فما يتعلق باعتقاد القلب فيما يتعلق بالرسل هذا هو ما يجب عليك من إيمان.

ويكون بالقول: بالنطق بمن جاء ذكره في الكتاب والسنة إلى غير ذلك.

ويكون بالعمل: بالعمل بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وحده؛ لأنه قد نسخ ما جاءت به الرسل قبله.

وهناك قواعد تقدر في الإيمان بالرسل، فمن أتى بقادح منها فإنه في الحقيقة لا يكون مؤمناً بالرسل أو يكون قد نقض إيمانه بالرسل. وهذه القواعد هي:

1- الإيمان ببعض الرسل والكفر ببعضهم، كما حصل من أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فاليهود آمنوا بموسى وكفروا بعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم، والنصارى آمنوا بموسى وعيسى وكفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم، والله جل وعلا يقول: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضِ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا) [النساء: ١٥٠-١٥١].

فقد نص سبحانه على كفر من فرق في الإيمان بين الرسل، وبين سبحانه ما أعده لهم من العذاب المهين؛ فدل ذلك على أن التفريق بين الرسل منافٍ للإيمان بهم.

2- من ادعى أنه مؤمن بالرسول ويتحاكم مع ذلك إلى غيره إعراضاً أو استكباراً أو شكاً، فهذا قادح في إيمانه بالرسل، يقول الله عن المنافقين: (وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ فِرْقًا مِّنْهُمْ



مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ وَمَا أَوْلَيْتِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دَعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ (النور: ٤٧-48).

3- اعتقاد أن الرسل لم يبلغوا كلما بعثهم الله به، سواء كان ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال.

4- أن يُرفع الأنبياء والرسل فوق منازلهم، فيعطون شيء من خصائص الربوبية أو الألوهية، كمن زعم أن عيسى ابن الله، وأنه إله من دونه، قال تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ، وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) [المائدة: ١٧].

وقد بين سبحانه أن الرسل بشر، وإذا كانوا بشرا فإنهم لا يستحقون شيئا من خصائص الربوبية ولا الألوهية، قال تعالى: (قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أُنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَنَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ) [إبراهيم: ١٠].

وقال تعالى في عيسى عليه السلام وقال تعالى في عيسى: (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنَّ يُؤْفَكُونَ) [المائدة: ٧٥].

كما بين سبحانه أن الرسل لا يملكون شيئا من خصائص الربوبية والألوهية، فلا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا، فضلا أن يملكوا ذلك

لغيرهم:

قال تعالى: (قُلْ أَعْبُدُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) [المائدة: ٧٦].

وقال تعالى: (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [الأعراف: ١٨٨].

وبيّن أيضًا سبحانه كفر من جعل لهم خصائص الربوبية والألوهية:

قال تعالى: (وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) [آل عمران: ٨٠].

5- من جعل الأنبياء يعلمون علم الغيب المطلق، وأنهم يملكون الدنيا والآخرة، وهذا يدخل في القادح الذي قبله، فهذا من إعطائهم شيئاً من خصائص الربوبية والألوهية، كما قال صاحب البردة:

يا أكرم الخلق مالي من ألود به
سواك عند حلول الحادث
العمم

فإن من جودك الدنيا وضرتها
ومن علومك علم اللوح
والقلم.

فما ترك شيئاً لله عز وجل؛ لأنه جعل النبي صلى الله عليه وسلم يملك الدنيا والآخرة، ويعلم علم اللوح والقلم، وهذا غلو في نبينا صلى الله عليه وسلم، وهو مناقض لقوله سبحانه: (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ



وَالْأَرْضِ الْغَيْبِ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ([النمل: ٦٥].

فهنا حصر حقيقي، فلا يعلم غيب السموات والأرض إلا الله عز وجل.

ولقوله تعالى: (قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ) [الأنعام: ٥٠].

فالنبي لا يعلم من الغيب إلا ما أطلعه الله عليه.

6- صرف العبادة للأنبياء والرسل، وهذا أمر خطير، فالأنبياء والرسل جعلهم الله عبادا لا معبودين قال تعالى: (وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ) [الصافات: ١٧١].

وقد أحبط الله عمل المشرك، بل قال سبحانه مخاطباً نبيه ﷺ: (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) [الزمر: ٦٥].

وحكم سبحانه بالكفر على كل من دعا غير الله، ولو كان المدعو رسولا أو ملكا.

قال تعالى: (وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) [المؤمنون: ١١٧].

7- تنقص الأنبياء والرسل، وسبهم، والاستخفاف بهم، والاستهزاء بهم، قال تعالى: (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ

لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ
رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (التوبة: ٦١).

وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ
لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا) [الأحزاب: ٥٧].



قاعدة:

"الرسل محصورون بعدد نعلمه"

معنى القاعدة:

الرسل محصورون بعدد نعلمه، والمرجع في ذلك إلى النص الشرعي؛ لأننا لم نشهد إرسالهم، فهم غيب، والمرجع في معرفة ما كان غيبا علينا: نصوص الكتاب والسنة، وليس لأحد أن يقطع بعددهم إلا إذا كان عنده نصٌّ من كتاب الله جل وعلا أو من سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام.

والذي دلت عليه السنة الصحيحة: أن عدد الرسل معلوم، فقد جاء في حديث أبي أمامة عند الطبراني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: كم كانت الرسل؟ فقال: (ثلاث مائة وخمسة عشر).

فأخذنا من هذا الحديث عدد الرسل، وهو: ثلاث مائة وخمسة عشر.

وأما الأنبياء، فلم يأت نص صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يبيّن عددهم، وهم جمٌّ غير غيّب الله عددهم علينا، فلا يصح لنا أن نثبت عدد الأنبياء؛ لعدم ورود النص، وإنما يجب الإيمان بهم جميعا من غير حصر بعدد معيّن.

وقد يستدل البعض على حصر الأنبياء: بما جاء في مسند الإمام أحمد من حديث أبي أمامة وفيه (وكم عدة الأنبياء؟ فقال: مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا) وهو حديث ضعيف لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم.

والرسل قد وردت نصوص الكتاب والسنة بذكر بعض أسمائهم، وهي على النحو الآتي:

قد بلغ عدد من ذكر اسمه منهم في القرآن الكريم خمسة وعشرين نبياً ورسولاً.

وقد جمع الله في سورة واحدة ثمانية عشر رسولاً ونبياً؛ قال تعالى:

(وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نُجَيِّزُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَهُدًى وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ) [الأنعام: ٨٣-٨٦].

وجمع في سورة النساء ثلاثة عشر نبياً؛ قال تعالى: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا) [النساء: ١٦٣].

وأما بقية الخمسة وعشرين فقد جاء ذكرهم في القرآن متفرقاً:

- قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة: ٣١].

- وقال تعالى: (وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ) [هود: 50].

- وقال تعالى: (وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم



مِّنْ إِلَهِ غَيْرِهِ) [الأعراف: ٧٣].

- وقال تعالى: (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّ إِلَهِ غَيْرُهُ) [الأعراف: ٨٥].

- وقال تعالى: (وَأَذْكُرِي الْأُكْتَبَ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا) [مريم: 56].

- وقال تعالى: (وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ) [الأنبياء: ٨٥].

فأسماء الرسل والأنبياء الواردة في القرآن:

آدم، ونوح، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، وداود، وسليمان، وأيوب، ويوسف، وموسى، وهارون، وزكريا، ويحيى، وعيسى، وإلياس، واليسع، وإدريس، ويونس، ولوط، وهود، وصالح، وشعيب، وذو الكفل، ومحمد -عليهم الصلاة والسلام-.

وها هنا سؤال: من هم الأسباط، وهل هم أنبياء؟

الجواب: الأسباط هم: الأنبياء من ولد يعقوب؛ واحدهم: سبط.

والسبط في بني إسرائيل بمنزلة القبيلة في ولد إسماعيل.

وسموا الأسباط: من السبط وهو التابع، فهم جماعة متتابعون.

وقيل: أصله من السبَطَ بالتحريك - وهو الشجر، أي: هم في الكثرة

بمنزلة الشجر، الواحدة: سبطة.

والذي يدل عليه القرآن أن إخوة يوسف ليسوا بأنبياء؛ فالله لما

ذكر الأنبياء من ذرية إبراهيم قال: (وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ

وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ) [الأنعام: ٨٤]؛ لم يذكر الأسباط.

وقد أضافت السنة على ما ذكره القرآن من الأنبياء: يوشع بن نون؛ كما جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «غزا نبي من الأنبياء، فقال لقومه: لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة، وهو يريد أن يبني بها، ولما يبن بها، ولا أحد بنى بيوتاً ولم يرفع سقفها، ولا أحد اشترى غنماً أو خلفات وهو ينتظر ولادها، فغزا فدنا من القرية صلاة العصر أو قريباً من ذلك، فقال للشمس: إنك مأمورة وأنا مأمور، اللهم احبسها علينا، فحبست حتى فتح الله عليه، فجمع الغنائم...»⁽⁶³⁾.

وهذا النبي هو يوشع بن نون؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الشمس لم تحبس على بشر إلا ليوشع ليالي سار إلى بيت المقدس»⁽⁶⁴⁾.

فإن سأل سائل: هل لقمان من الأنبياء؟

قيل له: الذي دلت عليه الأدلة وهو قول أكثر العلماء على أن لقمان أتاه الله الحكمة ولم يؤته النبوة، كما قال تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) [لقمان: ١٢].

(63) أخرجه البخاري في صحيحه (86/4) (ح 3124).

(64) أخرجه أحمد في «المسند» (65/14) (ح 8314)، وصححه ابن حجر في «الفتح»

(221/6).



ونسب إلى عكرمة أنه يقول: إنه نبي، وكذلك الشعبي.

وذكر البغوي أن عكرمة تفرد بهذا القول، فقال: «واتفق العلماء على أنه كان حكيماً ولم يكن نبياً، إلا عكرمة، فإنه قال: كان لقمان نبياً. وتفرد بهذا القول»⁽⁶⁵⁾.

وهذا القول لم يثبت عن عكرمة؛ لأنه من رواية جابر بن يزيد الجعفي، وهو ضعيف رافضي.

فإن قيل: هل كان ذو القرنين نبياً؟

قيل له: اختلف أهل العلم في ذي القرنين، فمنهم من قال: هو نبي، ومنهم من قال: ليس بنبي.

والأقرب هو: التوقف فيه؛ لما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «... وما أدري ذو القرنين نبياً كان أم لا»⁽⁶⁶⁾.

فإذا توقف رسول الله ﷺ فمن دونه من باب أولى.

بقي أن أذكر مسألة مهمة، وهي: هل كان الخضر نبياً من الأنبياء، أو ولياً من الأولياء؟

لأهل العلم في هذه المسألة قولان:

القول الأول: الخضر نبي من الأنبياء، وهو قول جمهور العلماء،

(65) «تفسير البغوي» (286 / 6).

(66) أخرجه الحاكم في «المستدرک» (17/2) (ح 2173)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، وصححه الألباني في «الصحيحة» (251/5).

واختاره أبو العباس القرطبي، وأبو عبد الله القرطبي، وابن حجر،
والشنقيطي.

واحتجوا: بقوله تعالى: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا
وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا) [الكهف: ٦٥].

فالرحمة في هذه الآية النبوة؛ بدليل قوله تعالى: (أَهْرُيقِ سُمُونَ رَحْمَتِ
رَبِّكَ) [الزخرف: ٣٢].

واحتجوا أيضًا: بقوله تعالى: (وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِى) [الكهف: 82].
فهذه الآية دليل واضح على نبوة الخضر؛ إذ نفت أن يكون ما فعله
الخضر من إزهاق نفس الغلام، وتعييب السفينة من أمره، وإنما هو من
أمر الله، وأمر الله الذي يترتب عليه هذه الأمور من إزهاق النفس وغير
ذلك لا يكون إلا بالوحي، ولا يكون ذلك بالإلهام.

كما أن ما فعله الخضر هو من قبيل الغيب الذي لا يطلع عليه أحد إلا
الله، وهو داخل في قوله تعالى: (عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا) ﴿٦١﴾
إِلَّا مَن أَرَادَ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَبْلُغُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا) [الجن: ٢٦-
٢٧].

القول الثاني: أن الخضر ولي وليس بنبي.

أكثر العلماء على أنه ليس بنبي، وقال به أبو علي بن أبي موسى من
الحنابلة، وأبو بكر الأنباري، وأبو القاسم القشيري

والصحيح: أن الخضر نبي من الأنبياء وليس بولي؛ لأنه أقدم على



أمور لا يجوز أن يقدم عليها الولي؛ ولأنه أخبر بأمور مغيبة لا يطلع عليها الأولياء، وللأدلة السابقة.

ومهما يكن من شيء فالقضية المهمة التي يجب علينا أن نعتني ببيانها: أنه لا يجوز الخروج على شريعة النبي صلى الله عليه وسلم؛ بدعوى أن الخضر خرج عن شريعة موسى عليه السلام، وبدعوى العلم اللدني، وأن أصحاب الحقيقة يجوز لهم مخالفة أهل الظاهر، وأن العلم الباطن يطلع عليه الأولياء دون العلماء، فهذا كله لا يسوغ، بل هو كفر.

فمن زعم أن الأولياء يسعهم الخروج عن شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم، كما وسع الخضر أن يخرج عن شريعة موسى، أو أن الشريعة تسقط عليه فلا يطالب بالأمر والنهي، فهو كافر يجب قتله بعد استتابته.

وهؤلاء الضالّال لم يميزوا بين ما حصل مع الخضر وبين ما يكون لغيره، فموسى عليه السلام لم تكن دعوته شاملة لجميع الناس، ولم يكن يجب على الخضر أن يتبع موسى عليه السلام؛ بدليل قول الخضر في الصحيح لموسى (إني على علم من الله علمنيه لا تعلمه، وأنت على علم من الله علمكه الله لا أعلمه) (67)

فهذا مما يدل على أن الخضر لم يكن مخاطبا بشريعة موسى عليه السلام، وأنه يوحى إليه، بخلاف نبينا صلى الله عليه وسلم فهو مبعوث

(67) أخرجه أحمد في «المسند» (46/35) (ح21114).

إلى الثقلين كافة، قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا)
[سبأ:28]. وقال جل وعلا (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ
جَمِيعًا) [الأعراف:١٥٨].

فلا يجوز لأحد أن يخرج عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم،
وأما ما يُزعم بأنه العلم اللدني، فليس هناك علم لدني إلا ما كان موافقا
لكتاب الله جل وعلا وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وحقيقته: فتح من الله لفهم نصوص الكتاب والسنة بأصول
صحيحة.

ولا يعني ذلك أن تجعل للآيات معاني بعيدة وهو: ما يعرف بالتفسير
الإشاري عند الصوفية، وحقيقته: تحريف لكتاب الله وسنة نبيه عليه
الصلاة والسلام.

والعلم اللدني نوعان:

- لدني رحماني وهو: الذي كان موافقا لكتاب الله وسنة رسوله صلى
الله عليه وسلم.

- ولدني شيطاني، وهو: الذي يكون مخالفا لكتاب الله وسنة رسوله
صلى الله عليه وسلم.



قاعدة:

"الرسول أفضل البشر"

معنى القاعدة:

من المتقرر المعلوم من الدين بالضرورة أن الأنبياء أفضل من سائر البشر، ولهذا اصطفاهم الله جل وعلا لرسالته، وتبليغ وحيه، كما قال سبحانه: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) [الأنعام: ١٢٤]. فلا يضع الله جل وعلا رسالته إلا لمن هو أهل لذلك، فلما ميّز الله هذا البشر عن غيره بالنبوة دل على أنه أفضل البشر.

والله سبحانه بعد أن ذكر عددا من الأنبياء قال: (وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُوشَعَ وَحُوطًا وَكَانَ فَضْلًا عَلَى الْعَالَمِينَ) [الأنعام: ٨٦].

فالرسول هم أفضل البشر، ويأتي بعد الرسل الأولياء، فالأولياء في الفضل بعد الرسل وليسوا فوق الرسل.

والأولياء إنما كانوا أولياء باتباعهم للأنبياء، فلو لم يتبعوا الأنبياء لكانوا أعداء لله عز وجل، لا أولياءه.

وإذا كان ذلك كذلك فكيف يكون الولي أعظم من الرسول؟!!

وهذه مسألة واضحة بيّنة، إلا أن هناك طائفة من المنتسبين للإسلام يزعمون بهتاننا وزورا أن الأولياء أفضل من الأنبياء، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء.

وهذا مخالف لإجماع أهل السنة والجماعة.

وزعم غلاة الصوفية أن الولي أفضل من النبي، وأن مقام الولاية فوق مقام النبوة، فالنبي دون الولي.

والذي فتح باب الضلالة هذا هو: الحكيم الترمذي في كتابه "ختم الولاية".

وقال ابن عربي صاحب "الفتوحات المكية" و"الفصوص":

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي.

ومن تلبسات من يدعي أن الولاية أفضل من النبوة قولهم: "ولاية محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من نبوته، ونحن شاركناه في ولايته التي هي أعظم من رسالته".

بمعنى: "نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولي ونبي، وكونه وليا أعظم من كونه نبيا، ونحن شاركناه في الولاية، فتكون الولاية أعظم من النبوة".

وهذا من أعظم الضلال، فولاية نبينا صلى الله عليه وسلم، لم يمثله فيها أحد، حتى الأنبياء والرسل، فضلا عن أن يمثله غلاة الصوفية.

ثم أما علم هؤلاء أن الرسول نبي وولي؛ فرسالة الرسل متضمنة للنبوة، والنبوة متضمنة للولاية، فإذا كانت النبوة داخلة في الرسالة، والولاية داخلة في النبوة، فكيف تكون الولاية -الداخلة في النبوة- أعظم من النبوة -المتضمنة للولاية-؟!

بمعنى: أن الولاية دخلت في النبوة دخولا، فالأصل هي النبوة



ودخلت فيها الولاية، فكيف تكون الولاية الداخلة في النبوة أعظم من النبوة؟! النبوة!

وأصل دعوى هؤلاء الغلاة: أن الولي يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى إلى الرسول، فالولي يأخذ من الله بلا واسطة، وأما الرسل فبواسطة؛ بناء على عقيدة الفلاسفة في إثبات العقل الفعال، والنفوس، وأنه ليس هناك رب خلق السموات والأرض، وليست هناك نبوة.

والمقصود بالمعدن: العقل، والملك هو الخيال، والخيال تابع للعقل. فهم بزعمهم يأخذون عن العقل الذي هو أصل الخيال، والرسول يأخذ عن الخيال، لهذا صارت الولاية عندهم أعظم من النبوة. **وعقيدة الفلاسفة - كما بين سينا وأمثاله - التي تلقاها هؤلاء عنهم:** يجعلون نفس النبوة ثلاثة أمور:

أحدها: أن تكون له قوة عقلية، بل قدسية ينال بها العلم من غير تعلم. **الثاني:** أن تكون له قوة خيالية، يتخيل بها الحقائق العقلية موجودة، خالية، موثقة، من أجناس منام النائم، فيرى في نفسه ضوئاً، وذلك هو الرسالة عندهم، ويسمع في نفسه صوتاً، وذلك هو كلام الله عندهم.

الثالث: أن تكون لنفسه قوة أن تؤثر في العالم.

ولهذا فالنبوة عندهم مكتسبة

وهذا ضلال واضح وبيّن، وتصوّر هذا الضلال يكفي في نقضه

ورده، فهو ليس من الإسلام في شيء.



قاعدة:

"الرسل متفاضلون"

معنى القاعدة:

الرسل يتفاضلون فيما بينهم، وليسوا على درجة واحدة.

وقد دل على هذا: قول الله عز وجل: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) [البقرة: ٢٥٣]، وقوله جل وعلا: (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا) [الإسراء: 55].

ولا خلاف بين العلماء في أن الرسل أفضل من الأنبياء، وأن أولي العزم أفضل من بقية الرسل، وأن أولي العزم يتفاضلون فيما بينهم؛ فأفضلهم نبينا صلى الله عليه وسلم، ثم إبراهيم.

ولا يشكل على هذا ما ورد من الأدلة الدالة على النهي عن المفاضلة، ومن ذلك:

ما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: «بينما رسول الله ﷺ جالس جاء يهودي، فقال: يا أبا القاسم، ضرب وجهي رجل من أصحابك، فقال: من؟ قال: رجل من الأنصار، قال: ادعوه، فقال: أضربته؟ قال: سمعته بالسوق يحلف: والذي اصطفى موسى على البشر، قلت: أي خبيث، على محمد ﷺ، فأخذتني غصبة ضربت وجهه، فقال النبي ﷺ: لا تخيروا بين الأنبياء، فإن الناس يُصعقون يوم القيامة فأكون أول من تنشق عنه الأرض، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا

أدري أكان فيمن صعق، أم حوسب بالصعقة الأولى»⁽⁶⁸⁾.

وعنه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تخيروا بين الأنبياء»⁽⁶⁹⁾.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى»⁽⁷⁰⁾.

فهذه الأحاديث قد تعددت أقوال أهل العلم في الجمع بينها وبين الأدلة الدالة على المفاضلة بين الأنبياء.

ولعل أقربها: أن النهي من النبي ﷺ متوجه للتفضيل الذي يؤدي إلى تنقيص المفضل، أو أن النهي من باب تواضع النبي ﷺ لربه.

وبهذا يتضح: أن الأنبياء والرسل متفاضلون، والتفضيل إنما يكون من جهة الشرع.

والتفضيل مرجعه إلى الشرع لا إلى الهوى.

وقد دل الشرع إلى أن أفضلهم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، كما قال صلى الله عليه وسلم (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر)، ثم بعده أولوا العزم، وهم: الذين جاء ذكرهم في قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ٧﴾ الأحزاب: ٧، وفي قوله عز وجل: ﴿شَرَعَ

(68) أخرجه البخاري في صحيحه (121/3) (ح 2412).

(69) أخرجه مسلم في صحيحه (1845/4) (ح 2374).

(70) أخرجه البخاري في صحيحه (153/4) (ح 3395).



لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّيَ بِهِ، نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ
 وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴿الشورى: ١٣﴾

فهؤلاء هم أولو العزم، خلافا لمن ذهب من أهل العلم أن المراد
 بأولي العزم جميع الرسل؛ لأنه ينافي قول الله عز وجل: ﴿فَأَصْبِرْ كَمَا
 صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ﴾ الأحقاف: ٣٥ ، و"من" هنا
 للتبعية، فدل ذلك على أن أولي العزم ليسوا هم جميع الرسل، وإنما هم
 بعض من الرسل.

قاعدة:

"الرسل رجال من الإنس"

هذه القاعدة اشتملت على أمرين:

الأمر الأول: أن الرسل رجال، وليس فيهم امرأة.

الأمر الثاني: أن الرسل من الإنس، وليس فيهم جن.

أما كون الرسل رجالا، فهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة.

قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ)

[يوسف: ١٠٩].

فقوله (رِجَالًا) احتراز من النساء.

وخالف في ذلك ابن حزم والقرطبي.

ومما احتج به ابن حزم: قوله عز وجل في مريم: (وَأُمُّهُ،

صِدِّيقَةٌ) [المائدة: ٧٥] ، فقال: ليس هناك ما يمنع من أن تكون نبيهة

لوصفه لها بالصديقية.

واعترض عليه: أن الله وصفها في أشرف مقاماتها بالصديقية، فلو

كانت نبيهة لوصفها بالنبوة؛ لأن المقام مقام تشریف، وإذا كان المقام مقام

تشریف فيوصف الإنسان بأعلى مقاماته، ليظهر شرفه للناس.

واحتجوا أيضا: بما جاء في صحيح البخاري عن أبي موسى أن

النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من



النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون»⁽⁷¹⁾.

واعترض على الاستدلال: أنه لا يلزم من لفظ الكمال ثبوت نبوة النساء؛ لأنه يطلق لتمام الشيء وتناهيه في بابه، فالمراد بلوغها النهاية في جميع الفضائل التي للنساء.

وزعم بعضهم: أن سارة امرأة الخليل، وأم موسى، ومريم أم عيسى نبيات، واحتجوا بأن الملائكة بشرت سارة بإسحاق، ومن وراء إسحاق يعقوب، وبقوله: (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ) [القصص: 7]، وبأن الملك جاء إلى مريم فبشرها بعيسى عليه السلام، وبقوله تعالى: (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ) [آل عمران: 42].

وهذا القدر حاصل لهن، ولكن لا يلزم من هذا أن يكنَّ نبيات بذلك.

والحق: أنه ليس هناك رسل من النساء، ولا يلزم من إثبات الوحي لأم موسى أن يكون وحي رسالة، وإنما الوحي هنا: بمعنى الإلهام، كما حصل للنحل.

وأما كون الملك جاء إلى مريم عليها السلام فبشرها، فليس هذا فيه إثبات أن الوحي هنا وحي رسالة.

فما ذكره ليس فيه حجة؛ فإن الملائكة قد يأتون للبشر كما جاءوا للأقرع والأبرص، فليس الأقرع بنبي ولا الأبرص بنبي، وقد جاءوا

(71) أخرجه البخاري في صحيحه (29/5) (ح 3769).

إليهم بصورة البشر.

وأما كون الرسل من الإنس لا من الجن، فهذا عليه إجماع أهل السنة.

وقد دل على هذا:

1- قول الله عز وجل: (وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّنذِرِينَ) [الأحقاف: ٢٩]..

فدلت الآية على أن الجن إنما كانوا نذراء، ولم يكونوا رسلا.

2- قول الله عز وجل: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَكَلِمَاتٍ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ) [يوسف: ١٠٩].

فهذه الآية تدل على أن الله لم يرسل جنياً؛ لقوله: (رَجُلًا).

واعترض على هذا: بتسمية الله الجن رجالاً في قوله: (وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا) [الجن: ٦].

وأجيب عن هذا: أن الله لم يطلق عليهم الرجال، وإنما سماهم رجالاً بتقبيد، فهم رجال من الجن، ولا يستلزم ذلك دخولهم في الرجال عند الإطلاق، كما تقول: رجال من الحجارة، لكن لما تقول: رأيت رجالاً، لا يصح أن يدخل فيهم رجال من الحجارة ورجال من الخشب.

3- قول الله عز وجل: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۗ



وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ
 وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١١٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ
 عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١١٤﴾
 رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَىٰ اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ
 عَزِيزًا حَكِيمًا (النساء: ١٦٣-١٦٥).

وقوله تعالى عن إبراهيم: (وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ)
 [العنكبوت: ٢٧].

فحصر الله النبوة والكتاب بعد إبراهيم في ذريته، ولم يقل أحد من
 الناس: إن النبوة كانت في الجن قبل إبراهيم الخليل ثم انقطعت عنهم
 ببعثته.

فدل هذا وغيره على أن الرسل لا يكونون من الجن.

واحتج من يرى أن من الجن رسلا: بقول الله عز وجل: (يَمَعَشَرِ
 الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ
 يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ
 كَانُوا كَافِرِينَ) [الأنعام: ١٣٠].

فقوله (رُسُلٌ مِّنكُمْ)؛ يعني: من الجن والإنس، فالله تعالى ذكره أخبر
 أن من الجن رسلاً أرسلوا إليهم، كما أخبر أن من الإنس رسلاً أرسلوا
 إليهم..

ويجاب عن هذا: أن المراد بالآية: الرسل من أحد الفريقين، فمعنى
 قوله: (رُسُلٌ مِّنكُمْ) أي: من أحد الجنسين، وليس من الجنسين معا، كما

في قول الله عز وجل: قال: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ) [الرحمن: ١٩]، ثم قال: (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُ وَالْمَرْجَانُ) [الرحمن: ٢٢]، وإنما يخرج اللؤلؤ والمرجان من الملح دون العذب منهما.

فقوله (منهما) أي: من أحد الأمرين، وإنما معنى الآية: يخرج من بعضها أو من أحدهما.

ثم إنه إذا كانت الرسل من الإنس وقد أمرت الجن باتباعهم صح أن يقال للإنس والجن: (رُسُلٌ مِّنكُمْ)؛ لأن الجن تبع للإنس.



قاعدة:

"الرسول دينهم الإسلام"

الرسول كلهم بُعثوا بدين الإسلام، وهو: عبادة الله وحده لا شريك له.
قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [الأنبياء: ٢٥].

وقال تعالى: (إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ) [فصلت: ١٤].
فدين الإسلام هو دين الرسول كلهم:

قال تعالى عن نوح: (فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) [يونس: ٧٢].

وقال تعالى: (وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ، وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ) ١٣٠ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ١٣١ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنَئِ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الَّذِينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) [البقرة: ١٣٠-١٣٢].

وقال تعالى: (يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا) [المائدة: ٤٤].

وقال تعالى: (وَقَالَ مُوسَى يَقَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنُومٌ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنتُمْ مُسْلِمِينَ) [يونس: ٨٤].

وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون

أو لا؟

وهو نزاع لفظي؛ فإن الإسلام له إطلاق عام وإطلاق خاص، ومن تقدم من الأمم فإنهم يدخلون في الإطلاق العام لا الإطلاق الخاص.

والإطلاق الخاص هو: الذي بُعث به نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم المتضمن لشريعة القرآن، فهذا هو الإسلام الخاص، ولا يطلق اليوم إلا على هذا.

وأما الإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا من الأنبياء فهذا يدخل فيه كل أمة.

والنبي صلى الله عليه وسلم شبه الأنبياء بأنهم إخوة من أمهات شتى وأب واحد، وأبوهم هو: دين الإسلام، فعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد) (72)

فالدين الذي هم عليه واحد، وهو دين الإسلام، أي: عبادة الله حل وعلّا وحده لا شريك له، وأما الشرائع فهي مختلفة.

فشبه الشرائع بالأمهات، وشبه دين الإسلام بالأب الواحد.

(72) أخرجه البخاري في صحيحه (167/4) (ح 3443).



قاعدة:

"الرسل معصومون فيما يبلغون عن الله"

الله جل وعلا أرسل رسله يبلغون الناس شرعه ووحيه، فلا معرفة للناس بشرع الله إلا عن طريق الرسل، فلو لم يكونوا معصومين فيما يبلغونه عن الله لما عُرف شرع الله عز وجل.

ومما يدل على أنهم معصومون: أن الله جل وعلا أمر بطاعتهم بإطلاق، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ النساء: ٨٠، فلو كانوا غير معصومين في التبليغ لربما يطاع الرسول في المعصية؛ لأنه غير معصوم، لكن لما أوجب الله طاعته مطلقا علمنا أنه معصوم فيما يبلغه عن الله عز وجل، وهذا عليه إجماع أهل العلم.

والمراد بالعصمة: حفظ الله لعبده من الوقوع فيما يسوؤه.

وليس المراد بالعصمة سلب القدرة، كما عليه بعض أهل الكلام؛ إذ إن النبي له قدرة على فعل الكبائر إلا أن الله حفظه.

قاعدة:

"الرسل معصومون بعد النبوة من الوقوع في الكفر والكبائر"

هذه القاعدة فيها بيان أن الرسل معصومون بعد النبوة من الوقوع في الكفر والكبائر، وهذا محل إجماع بين أهل السنة.

ومما يشهد لعصمتهم من الكفر والشرك: قوله تعالى: (قُلْ يَتَأْتِيهَا الْكُفْرُوتُ ۝١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٣ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۝٤ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) [الكافرون: ١-٦].

فهذه السورة جاءت بنفي عبادة النبي ﷺ للأصنام والشرك بالله في الماضي، والحال، والمستقبل.

ولا يشكل على هذا: ما جاء في قول الله عز وجل مخاطبا أنبياءه: (ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ ۗ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [الأنعام: ٨٨].

وكذلك قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) [الزمر: ٦٥].

فهذه الآية فيها بيان أن الشرك لو قُدِّرَ أن يقع من الأنبياء فإن أعمالهم تحبط، ولا يدل على وقوعه من الأنبياء، فالشرك منهم لا يقع، لكن لو قُدِّرَ وجوده منهم؛ فالحكم عليهم أن أعمالهم تبطل، فهي بيان لعظم الشرك وخطورته، وليس فيها أن الأنبياء يقعون في الكفر والشرك.

وأما عصمة الأنبياء من الكبائر فهذا محل إجماع بين أهل السنة والجماعة.

بقيت الصغائر، هل الأنبياء معصومون من الوقوع في الصغائر أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: وقوع الصغائر من الأنبياء مع إثبات العصمة من الإقرار عليها مطلقاً، فالصغائر تقع منهم لكن يسارعون إلى التوبة، ولا يبقون عليها، وهذا قول جمهور الناس، وهو القول الموافق لآثار السلف. فالنبي إذا ارتكب صغيرة فإنه لا يستقر عليها، وإنما يسارع إلى التوبة.

القول الثاني: أن الأنبياء معصومون من الوقوع في الصغائر، وهذا رجحه ابن حجر وغيره.

واحتجوا بأن التأسى بالأنبياء مشروع، وذلك لا يجوز مع تسويغ وقوع الذنوب من الأنبياء.

واعترض عليهم: أن التأسى بهم إنما هو مشروع فيما أقروا عليه، دون ما نهوا عنه ورجعوا عنه، كما أن الأمر والنهي إنما تجب طاعتهم فيما لم ينسخ، فأما ما نسخ من الأمر والنهي فلا يجوز جعله مأموراً به ولا منهياً عنه فضلاً عن وجوب اتباعهم فيه.

والأنبياء إذا وقعوا في معصية فإنهم يبادرون إلى التوبة، فلا يرد أننا

مأمورون باتباعهم في المعصية.

واحتجوا أيضا: أن الذنوب تنافي الكمال، وأنها توجب التفسير منهم، ونحو ذلك.

وأجيب: أن هذا يكون مع البقاء على الذنب وعدم الرجوع عنه، وإلا فالتوبة النصوح التي يقبلها الله عز وجل يرفع الله صاحبها إلى أعظم مما كان عليه.

وأصحاب هذا القول توهموا أن الذنوب تكون نقصا مطلقا وإن تاب منها التائب، وهذا ليس بصحيح، فالذنب إذا تاب العبد منه فلا يَنْقُصُ، ولا يكون ذلك منقصة في حقه.

وقد وافق المعتزلة أهل السنة في وقوع الصغائر من الأنبياء إلا أنهم خالفوهم في مأخذ ذلك، حيث إن مأخذ المعتزلة أن الصغائر تقلل الثواب ولا تنفر، وقلة الثواب لا تقدر في صدق الرسل، ولا القبول منهم **وهنا سؤال:** ذكرنا في القاعدة أن الرسل معصومون من الكفر بعد النبوة، فما حالهم قبل النبوة؟

هل الأنبياء قبل النبوة معصومون من الكفر؟

والجواب: أن الأنبياء والرسل غير معصومين قبل النبوة، وليس في هذا ما ينفّر من القبول منهم.

وقد اختلف أهل السنة في الأنبياء، هل يجوز أن يقع منهم الكفر قبل النبوة أو لا؟ وهل يجوز أن تقع منهم الكبائر قبل النبوة أو لا؟



والراجح أنها قد تقع من بعضهم، فمن نشأ بين قوم مشركين لم يكن عليه نقص إذا كان على دينهم.

ويشهد لهذا: ما جاء عن شعيب: (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَرِهِينَ ﴿٨٨﴾ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّنا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُوذَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) [الأعراف: ٨٨-٨٩].

فالضمير في قوله: (إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ) يعود إلى شعيب؛ لأنه هو الذي يحاور.

قال ابن عباس: «كانت الرسل والمؤمنون يستضعفهم قومهم ويقهرونهم ويدعونهم إلى العود في ملتهم؛ فأبى الله لرسوله والمؤمنين أن يعودوا في ملتهم -وهي ملة الكفر-، وأمرهم أن يتوكلوا عليه»⁽⁷³⁾.

وقال السدي: «يقول: ما ينبغي لنا أن نعود في شرككم بعد إذ نجانا الله منها...»⁽⁷⁴⁾.

ومن أهل العلم من حمل هذه الآية على قوم شعيب دون شعيب، وهذا يردده سياق الآية.

ثم إنه ليس هناك دليل يمنع من أن يكون بعض الأنبياء كان على

(73) ذكره ابن تيمية في كتاب «تفسير آيات أشكلت» (163/1) عن ابن أبي حاتم في التفسير.

(74) «تفسير الطبري» (563 / 12).

دين قومه.

ولا يفهم من هذا التقرير أن كل نبي كان على ملة قومه، كما أنه لا يلزم من كون بعض الأنبياء لم يقعوا في الكفر أن يكون كل الأنبياء لم يقعوا في الكفر، فليس كل نبي كان على ملة قومه، وإنما بعض الأنبياء دون بعض، ونفي العصمة قبل النبوة لا يقدر في نبوتهم واصطفائهم.



ثانيا: قواعد متعلقة بدلائل النبوة.

الدلائل لغة جمع: دليّة، أو دلالة، والدلالة بالكسر والفتح- تجمع على دلالات.

والدليل لا يكون دليلا إلا إذا كان مستلزما للمدلول عليه مختصا به، فلا يصح أن يكون الدليل مشتركا بين المدلول غيره، بل لا بد أن يكون الدليل مختصا بالمدلول.

فدليل النبوة لا بد أن يكون مختصا بالنبوة دون غيرها؛ حتى يصح أن يكون دليلا، ومتى كان مشتركا بين المدلول عليه وغيره لم يصح أن يكون دليلا؛ لأن الدليل كما ذكرت- لا بد أن يكون مختصا بالمدلول، فيلزم من وجوده وجود المدلول، ومن عدمه عدم المدلول.

وأما النبوة فحقيقتها تشتمل على أمرين:

الأول: وحي الله، وأمره بتبليغ ذلك الوحي إلى الناس.

الثاني: صفة قائمة بالنبي

قاعدة:

"الله يصطفى الرسل بمقتضى حكمته"

معنى القاعدة: أن الله جل وعلا يختار من الناس رسلا يبلغون أوامره؛ بناء على حكمته، فهو يختار بمقتضى حكمته جل وعلا؛ لأن النبوة متعلقة بفعل الله عز وجل؛ ذلك أن جعل الشخص نبيا أو رسولا من أفعال الله عز وجل، وأفعال الله مبنية على الحكمة، فالله يفعل لمقتضى حكمته.

ومن نفي الحكمة في أفعال الله عز وجل وجعلها متعلقة بمحض المشيئة جوّز عليه فعل كل ممكن، ولم ينزّهه عن فعل من الأفعال، ولهذا الجهمية والأشاعرة لما جعلوا الفعل متعلقا بالمشيئة وأنكروا الحكمة جوّزوا على الله أن يبعث كل مكلف ولو كان كاذبا لا يتصف بالصفات التي يتصف بها الأنبياء، فليس للنبي في نفسه عندهم صفة اقتضت تخصيصه بالنبوة، وإنما يرجعون ذلك إلى محض المشيئة.

وأما المعتزلة فيرون أن الله جل وعلا لا يفضل شخصا على شخص إلا بعمله، فلا يجعل هذا نبيا دون هذا إلا إذا كان هذا الذي اختاره الله قدّم أعمالا من أجلها جعله الله جل وعلا نبيا؛ لأن العمل عندهم ثمن للجزاء، فالنبوة والرسالة جزاء على عمل متقدم للعبد، بمعنى: أن النبي فعل من الأفعال الصالحة ما استحق به أن يجزيه الله جل وعلا النبوة.

وأما أهل السنة والجماعة فيرون أن الاختيار راجع إلى حكمته جل وعلا.



ففرق بين مذهب المعتزلة وبين مذهب الأشاعرة وبين مذهب أهل السنة والجماعة، وهذا كله مبني على أفعال الله عز وجل.

قاعدة:

"النبوة مشتملة على وحي الله وعلى صفات قائمة بالنبوي"

هذه القاعدة تبين لنا ما تتضمنه النبوة، وهي موضحة للقاعدة التي قبلها، ومبيّنة للاصطفاء الذي يكون بمقتضى الحكمة.

وحقيقة النبوة عند أهل السنة والجماعة تشتمل على أمرين:

- الأمر الأول: صفة قائمة بالنبوي، فلا بد أن يكون في النبي صفة اقتضت أن يخصه الله جل وعلا بالنبوة، ككونه صادقاً أميناً، لا كما يزعم الأشاعرة من أن ذلك راجع إلى محض المشيئة ولو لم تكن في النبي صفة.

- الأمر الثاني: وحي الله، وأمره بتبليغ ذلك الوحي إلى الناس.

يدل على هذا: قوله تعالى: (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ

الْقُرْبَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ) [الزخرف: ٣١-٣٢].

وقال تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ

[الأنبياء: 51].

فاختيار الله واصطفاءؤه يكون بمقتضى حكمته جل وعلا، ولا بد أن يكون في النبي وصف لأجله اختصه الله بالنبوة ، فالنبي ميّزه الله بصفات، وخصّه بخصائص استعد بها لأن يخصّه الله جل وعلا بالنبوة.



قاعدة:

"طرق إثبات النبوة غير محصورة"

معنى هذه القاعدة:

إثبات النبوة له طرق متعددة، ودلائل متنوعة، وليست محصورة في طريق معين، كما ذهب إليه أهل الكلام وغيرهم

يدل على هذا:

1- قوله تعالى: (وَلَقَدْ جَاءَ تَهُمَّ رُسُلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ) [المائدة: ٣٢].

وقوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ) [يونس: ٧٤].

أي: بالأدلة الواضحة، وهي ليست بيّنة واحدة بل بينات.

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابِعاً يوم القيامة»⁽⁷⁵⁾.

3- ما جاء في قصة هرقل مع أبي سفيان⁽⁷⁶⁾ وهو يسأله عن دلائل النبوة، فقد سأل هرقل أبا سفيان عن أسباب الكذب، وعلاماته، فوجدها منتفية في النبي صلى الله عليه وسلم، وسأله عن علامات الصدق فوجدها ثابتة في النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يُعرف بالمسلك

(75) أخرجه البخاري في صحيحه (182/6) (ح 4981).

(76) أخرجه البخاري في صحيحه (35/6) (ح 4553).

الشخصي.

ومن طرق إثبات النبوة:

- أن مدّعي النبوة لا بد أن يُخبر الناس بأمر، ولا بد أن يأمرهم بأشياء، وأن يفعل هو أموراً، فالصادق يظهر صدقه فيما يُخبر به وفيما يأمر به وفيما يفعله، والكذاب يظهر كذبه فيما يخبر به وفيما يأمر به وفيما يفعله، وهذا ما يُعرف بالمسلك النوعي.

- أن العالم لا يخلو من آثار الأنبياء، وقد عُلم جنس دعوات الرسل وما كانوا يدعون إليه، فمن ادعى أنه رسول فلا بد أن يأمر بجنس ما كان يأمر به من قبله من الأنبياء والرسل.

- أحوال الأنبياء، فإن الله جل وعلا يؤيدهم وينصرهم وينصر أتباعهم، وهذا كله مما يدل على نبوة الأنبياء.

ومن الضلال البين ما وقع فيه المخالفون لأهل السنة والجماعة من حصرهم لدلائل النبوة في فرد من أفرادها، ونوع من أنواعها، فيجعلون طرق إثبات النبوة محصورة، كما فعل أهل الكلام حيث إنهم حصروا دلائل النبوة في المعجزة، فلا طريق لإثبات النبوة عندهم إلا المعجزة.

ولا شك أن المعجزة طريق من طرق إثبات النبوة، ودليل من دلائلها، وليس إثبات النبوة محصوراً فيها.

ولما حصر المتكلمون طرق إثبات النبوة في المعجزة التزم كثير منهم إنكار خرق العادة لغير الأنبياء، فأدّاهم ذلك إلى إنكار الكرامات، وإنكار ما يجري على أيدي السحرة؛ حتى لا تلتبس هذه الأمور



بالمعجزات، وذهب إلى هذا المعتزلة وابن حزم، حتى إن ابن حزم زعم أن السحر مجرد تخييل لا حقيقة له، فأنكروا أمورا معلومة بالتواتر، وقد شهد لها الواقع.

وأما الأشاعرة فأرادوا أن يردوا على المعتزلة فوقعوا فيما هو أشد وأعظم؛ فزعموا: أن خرق العادة جائز مطلقاً، وكل ما خرق لنبي من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين، بل وحتى السحرة والكهنة، إلا أن المعجزة تتميز باقتزان دعوى النبوة بها.

فليس هناك فرق عندهم بين جنس المعجزات، وجنس الكرامات، وجنس ما عند السحرة في نفس الأمر!

فمثلاً: موسى انقلبت العصا عنده إلى حية تسعى، فيجوز للولي أن تنقلب العصا التي بين يديه حية تسعى، بل حتى الساحر.

والفارق بينهم هو أمر خارجي، وهو: ادعاء النبوة.

وعرفوا المعجزة بـ: أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين له على وجه يُعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

وهذا تعريف التفتازاني الأشعري.

بمعنى: أنها أمر خلاف العادة، وهذا الأمر الذي هو خلاف العادة يظهر على من يقول "أنا نبي"، عندما يتحداه قومه.

فتعريف المعجزة بنوه على عدة أمور:

1- أنها خارقة للعادة.

2- أنها مقترنة بدعوى النبوة.

3- تظهر عند التحدي.

وينتقد عليهم:

أولاً: أن كون المعجزة خارقة للعادة أمر غير منضبط.

فإن أريد بها: أنه لم يوجد لها نظير في العالم، فهذا باطل؛ فإن آيات الأنبياء بعضها نظير بعض، بل النوع الواحد منها كإحياء الموتى هو آية لغير واحد من الأنبياء.

وإن قيل: إن بعض الأنبياء كانت آيته لا نظير لها، كالقرآن والعصا والناقة فإنه لم يلزم ذلك في سائر الآيات.

وإن أريد بها: أنها خارقة لعادة أولئك المخاطبين، بمعنى: أن معجزة موسى خارقة لقومه دون غيرهم، ومعجزة عيسى خارقة لقومه دون غيرهم.

نقول لهم: إذا كان ذلك كذلك لم تكن حجة، فإن أكثر الناس لا يقدر على ما يجري على أيدي السحرة، والسحرة ليسوا بأنبياء.

فلما كان لفظ خرق العادة يحتمل معاني باطلة لم يأت في كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولم ينطق به أحد من السلف، وبالتالي فلا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو الدليل؛ لأنه لا ضابط له، وهو مشترك بين الأنبياء وبين السحرة.

ثم إن حقيقة المعجزة عند أهل الكلام من الأشاعرة لا تتميز بوصف



تختص بها، وإنما امتازت عندهم بدعوى النبوة، فالمعجزة إنما كانت معجزة لأن صاحبها قد ادعى النبوة، فاقترانها بدعوى النبوة هو الدليل عند المتكلمين.

فلا يكون الفعل خارقاً للعادة دليلاً عند الأشاعرة إلا إذا اقترن بدعوى النبوة.

وهذا منقوض من وجوه:

- **الأول:** يلزم على قولهم: أن آيات الأنبياء مساوية في الحد والحقيقة لفعل السحرة، وقد التزم هذا جماعة منهم كالجويني.

بمعنى: أن ما يفعله النبي هو نفسه يفعله الساحر، إلا أن الفارق بينها أن النبي يدعي النبوة، وأما الساحر فلا يدعي النبوة.

وهذا أمر معلوم الفساد بالاضطرار من دين الرسل.

- **الثاني:** أن هذا من أعظم القدح في الأنبياء، إذ جعلوا آياتهم من جنس ما يفعله السحرة، وهذا قدح في الأنبياء.

- **الثالث:** على هذا التقدير يمكن للساحر أن يدعي النبوة، وأما زعم بعضهم أن الساحر إذا ادعى النبوة فإن القدرة تسلب منه، أو يأتي أحد يعارضه، فهذا لا نسلم به، فقد لا ينازع، وقد لا تسلب عنه القدرة، أفيكون بعد ذلك نبياً؟!!

وعلى أصل الأشاعرة أن الله يجوز أن يفعل كل مقدور، وهذا مقدور للرب فيجوز أن يفعله.

وعلى القول بسلب الله القدرة على السحر، أو يأتي بمن يعارضه: يكون حقيقة قولهم أن المعجز في الحقيقة ليس إلا منع الناس من المعارضة بالمثل، سواء كان المعجز في نفسه خارقاً أو لا. فحتى يخرجوا من مأزق أن الساحر قد يدعي النبوة ألغوا شرط خرق العادة.

ثانياً: أنهم جعلوا آيات الأنبياء لا بد أن تكون عند تحدي المخالفين للنبي.

والرد عليهم: أن آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحديه بالإتيان بمثلها، بل هي دليل على نبوته وإن لم يتحداه قومه، فأنه عز وجل كان يُظهر على يدي النبي صلى الله عليه وسلم تكثير الطعام، ونبع الماء من بين أصابعه من غير أن يتحداه أحد، ومن غير أن يتحدى قريش، بل لحاجة المسلمين إليها، وهي آيات بالإجماع.

ويلزم على قولهم أن ما كان يظهر على يد النبي ﷺ في كل وقت ليس دليلاً على نبوته؛ لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به.

وقد اشترط المتكلمون للمعجزة شروطاً ما أنزل الله بها من سلطان، ولا تسلم من الإشكالات، ومن هذه الشروط:

1- أن تكون المعجزة مما انفرد الله بالقدرة عليها:

وهذا منقوض: بكونهم لما طولبوا بالدليل على أنه لا يجوز أن تقدر العباد على مثل: إبراء الأكمه، والأبرص، وإحياء الموتى، ونحو ذلك مما ذكروا أنه يمتنع أن يكون مقدوراً لغير الله، اعتمدوا في الدلالة على



(أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده)، فلو جاز أن يكون العبد قادرًا على هذه الأمور، لوجب ألا يخلو من ذلك ومن ضده؛ وهو العجز، أو القدرة على ضد ذلك الفعل.

فرجع الدليل الذي ذكره على إثبات قدرة للعبد مؤثرة.

وهذا ينقض ما قرره الأشاعرة أنفسهم فيما يتعلق بفعل الله، وفعل العبد.

فأفعال العباد عندهم هي مقدورة للرب، وليس لهم قدرة مؤثرة.

وبهذا الشرط على أصل الأشاعرة يكون كل فعل للعبد كالمشي، والأكل، يصح أن يكون معجزة للنبي.

ولهذا عدل عن هذا الشرط الجويني ومن جاء بعده كالرازي، فلم يذكره في شروط المعجزة؛ لأن جميع الحوادث مما ينفرد الرب بالقدرة عليها.

وقد اضطربوا فيما كان من أفعال العباد لكنه خارق للعادة، كقطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة، هل يكون معجزة أو لا؟

فذهب بعضهم إلى أنه يصح أن يكون معجزة.

وذهب بعضهم إلى أن المعجزة إنما هي إقدار المخلوق على ذلك.

2- أن تكون المعجزة خارقة للعادة:

ونقض هذا الشرط من وجوه:

الوجه الأول: وصف الآية بكونها خارقة للعادة، أو غير خارقة

وصف محدث، لم يأت في نصوص الكتاب والسنة، ولم يرد في أقوال أئمة السلف.

الوجه الثاني: أن هذا وصف خارق للعادة؛ بمعنى أنها ليست معتادة للأدميين- لا ينضبط، وهو عديم التأثير؛ فإن نفس النبوة معتادة للأنبياء، خارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم.

الوجه الثالث: أن سحر السحرة خارق للعادة بالنسبة إلى غيرهم، فلا يصح جعله شرطاً في المعجزة.

3- أن يكون غير الرسول ممنوعاً من إظهار ما أظهره الرسول:

ونقض هذا الشرط: أنه يبطله الواقع، فكم من أناس ادعوا النبوة وجاءوا بجنس ما يأتي به السحرة، ولم يعارضهم أحد، ولم تسلب قدرتهم.

ثم إن كون غير الرسول ممنوعاً منه: إن اعتبروا أنه ممنوع مطلقاً؛ فهذا لا يعلم.

وإن اعتبروا أنه ممنوع من المرسل إليهم؛ فهذا لا يكفي، بل يمكن كل ساحر، وكاهن أن يدعي النبوة، ويقول إنني كذا.

4- أن تكون عند تحدي الرسول:

يحترزون بهذا عن الكرامات.

ونقض هذا الشرط: أنه ليس من شرط دلائل النبوة التحدي، فهذه قد تقع في بعض الآيات، لكن لا يجب أن ما لا يقع معه لا يكون آية، بل



هذا إبطال لأكثر آيات الأنبياء، كما تقدم في نقد تعريف المعجزة عند الأشاعرة.

فالأشاعرة ومن وافقهم لم يعرفوا خصائص الأنبياء ولا خصائص آياتهم، فما ذكروه في النبوة مشتركٌ بين الأنبياء والسحرة.

فيلزم على هذا جعل من ليس نبيًّا نبيًّا، أو جعل النبي ليس نبيًّا.

ولما كان ذلك كذلك لم تكن النبوة عند متأخري الأشاعرة لها في قلوبهم من العظمة ما يجب لها، فلا يستدلون بها على الأمور العلمية الخبرية، بل ينتقصونها ويستخفون بها، وإنما مدار استدلالاتهم على العقل.

وقد التزم الأشاعرة لوازم باطلة بسبب حصرهم دلالة صدق النبي بالمعجزة.

ومن تلك اللوازم: ما ذكره أئمة الأشاعرة، ومنهم الرازي في أن النبي لا يُصدَّق، ولا يُتَّبَع على شرعه؛ حتى تظهر على يديه المعجزة.

قاعدة:

"آيات الأنبياء خارجة عن مقدور الخلق"

معنى القاعدة:

جنس آيات الأنبياء خارج عن مقدور جنس الحيوان، فما يجري على أيدي الأنبياء لا يقدر عليه أحد من الخلق، وهذا هو الفيصل بين آيات الأنبياء وغيرها.

والآيات جنسان: جنس في نوع العلم، وجنس في نوع القدرة.
فما اختص به النبي من العلم خارج عن قدرة الخلق، وما اختص به النبي من المقدورات خارج عن قدرة الخلق.

وأما خوارق السحرة فهي من جنس ما يفعله الخلق، كالطيران في الهواء، فهذا يقدر عليه الطير، والمشي على الماء فهذا يقدر عليه الجن، فلا يخرج ما يفعله السحرة عن مقدور الخلق، بخلاف ما يجري على أيدي الأنبياء.

وقد ضل في هذا الأشاعرة فزعموا أن خرق العادة جائز مطلقاً، وكل ما خُرق لنبي من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين، بل وحتى السحرة، إلا أن المعجزة عندهم تميزت باقتران دعوى النبوة، وهذا باطل، فهم لم يفرقوا بين المعجزات وبين الكرامات وبين ما يجري على أيدي السحرة من حيث الحقيقة، وإنما جعلوا الفارق بينها أمراً خارجياً وهو: اقتران دعوى النبوة.



فمثلاً: الأشاعرة يجوزون للولي أن تتقلب العصا عنده حية، كما حصل لموسى، إلا أن الفارق بين النبي والولي أن النبي يدعي النبوة، وأما الولي فإنه لا يدعي النبوة، فيجعلون الفارق أمراً خارجياً وهو: ادعاء النبوة، وغفلوا عن الفارق الحقيقي وهو: أن جنس آيات الأنبياء لا يقدر عليها أحد من الخلق.

والأولياء ما يحصل لهم من خوارق هي في الحقيقة من معجزات الأنبياء؛ لأنهم لو لم يكونوا متابعين للأنبياء لما حصلت لهم هذه الخوارق للعدايات - على التسليم بكلمة خوارق وقد نقدناها-، فالأولياء ما حصلت لهم الكرامات إلا باتباعهم للأنبياء، فكرامات الأنبياء تعد من معجزات الأنبياء، وما يحصل على أيدي الأولياء من كرامات إن قُدر أنه جرى على أيديهم ما هو من جنس ما جرى على أيدي الأنبياء، كما صارت النار برداً وسلاماً على أبي مسلم الخولاني: إنما هو اشتراك في **الجنس لا في القدر.**

فالنار التي أوقدت لإبراهيم أعظم، وبردها وسلامها أعظم من البرد والسلام الذي كان لأبي مسلم الخولاني، فحتى وإن حصل اشتراك في الجنس لكنه في القدر ليس هناك اشتراك.

فتبين لنا: أنه قد يكون هناك اشتراك بين بعض معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء في الجنس دون القدر والدرجة والكيفية، وهذا أمر مهم ينبغي أن نتنبه له.

فمعجزات الأنبياء مختصة بهم في الدرجة والقدر؛ لعظم ما جاؤوا

به، فهي تصديق لنبوتهم.

فآيات الأنبياء إما:

- 1- أن تكون خاصة بالأنبياء في الجنس والقدر، كالقرآن وانقلاب العصا حية، فليس هناك أحد من الأولياء انقلبت العصا عنده إلى حية.
- 2- أن تكون مشترك مع كرامات الأولياء في الجنس مع الاختلاف في القدر.



قاعدة:

"آيات الأنبياء مختصة بهم سالمة من المعارض"

هذه القاعدة فيها بيان شرط آيات الأنبياء.

شرط آيات الأنبياء يرجع إلى أمرين:

1- اختصاصها بالنبى، فلا تكون آية إلا إذا كانت مختصة بالنبى، إما في الجنس والقدر، أو في القدر دون الجنس؛ لأنها دليل على نبوته، والدليل لا بد أن يكون مختصا بالمدلول.

2- سلامتها من المعارضة، فلا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها؛ لأنها خارجة عن مقدور الخلق.

ومما يشهد لهذا: طلب فرعون أن يعارض ما جاء به موسى لمّا ادعى أن موسى ساحر، فجمع السحرة ليفعلوا مثل ما فعل موسى، فأمرهم موسى أن يأتوا أولاً بخوارقهم، فلما أتوا بها ألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون، فعلم السحرة أن هذا ليس من جنس مقدورهم فأمنوا.

قواعد اليوم الآخر

اليوم الآخر: كل ما يكون بعد الموت مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم.

فيدخل في اليوم الآخر: الحياة البرزخية، وما فيها: من فتنة القبر، وعذاب القبر، والنفخ في الصور، والحياة الآخرة وما فيها: من البعث، والحساب، والجنة والنار، إلى غير ذلك.

وسمي **باليوم الآخر؛** لأنه لا يوم بعده، فهو آخر يوم.

واليوم الآخر، هو: يوم واحد لا ليل فيه؛ ولهذا سمي **باليوم.**

وقد تنوعت أسماءه في نصوص الكتاب والسنة، فسمي بيوم القيامة، ويوم الدين، ويوم التناد، ويوم الخروج، ويوم التغابن، والواقعة، والحاقة، والقارعة، والطامة الكبرى، والصاخة، إلى غير ذلك.

وتنوع أسمائه يدل على أهميته.

ولباب اليوم الآخر، ومن تلك المقاصد:

الأول: تحقيق عبودية الله.

قال تعالى: (فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ، مِنْ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ ﴿٤٣﴾) [الروم: ٤٣].

وقال تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾) [الأحزاب: ٢١].



الثاني: الترغيب في امتثال أوامر الله، والترهيب من ارتكاب المنهيات.

قال تعالى: (أَسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ ﴿٤٧﴾) [الشورى: ٤٧].
وقال تعالى: (وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠﴾) [المنافقون: ١٠].

وقال تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) [البقرة: ٢٢٨].
وقال تعالى: (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) [البقرة: ٢٣٢].

وقال تعالى: (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) [الطلاق: ٢].

الثالث: مجازاة الخلق على ما عملوه.

قال تعالى: (إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾) [يونس: ٤].

وقال تعالى: (اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾) [الروم: ١١].

الرابع: تعريف العباد بما أعد الله لهم.

قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّةَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾) [البقرة: ٦٢].

وقال تعالى: (وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلِلَّذِينَ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٠﴾) [النحل: ٣٠].

وقال تعالى: (وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى ﴿١٢٧﴾) [طه: ١٢٧].

وقال تعالى: (كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كُنَّا نَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾) [القلم: ٣٣].

وقال تعالى: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾) [البقرة: ١١٤].

وقال تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ ﴿٥﴾) [النمل: ٥].

والأسس التي يقوم عليها باب الإيمان بالكتب ترجع إلى أمور:

الأول: إثبات البعث.



الثاني: إثبات الحساب والجزاء.

الثالث: إثبات الجنة والنار.

قاعدة:

"ما بعد الموت أمر غيبي فلا يتعدى فيه الكتاب والسنة"

معنى القاعدة:

ما يكون بعد الموت: أمر غيبي، لم يطلعنا الله جل وعلا على حقيقته، وإذا كان أمراً غيبياً فلا يتجاوز فيه الكتاب والسنة.

والعقل لا مدخل له فيه؛ لأن العقل له حد ينتهي إليه، وما يكون غائباً عنه مما ليس له نظير، فإنه لا يمكن للعقل أن يقيس الغائب على الشاهد، فيتوقف العقل، وإذا توقف العقل فليس هناك مجال لمعرفة هذا اليوم إلا عن طريق الخبر.

وما غيبه الله تقصر عقول بني آدم على إدراكه؛ لأنه غيب، والواجب على المسلم في الأمور المغيبة أن يؤمن ويسلم، ويرجع إلى نصوص الكتاب والسنة.

ومن تعدى الكتاب والسنة إلى غيرهما في هذا الباب؛ فقد ضل، ووقع في الأمر المحرم.

وأهل السنة والجماعة يثبتون ما أثبتته الله مما يتعلق باليوم الآخر، وينفون ما نفاه الله جل وعلا، وما لم يرد فيه إثبات ولا نفي فإنهم يتوقفون، ولا يخوضون فيه.

والعقل ليس حجة بنفسه فيما يتعلق بما بعد الموت، وإنما قد يكون حجة إذا كان تابعاً للنقل، فنحتج بالعقل من باب تعضيد الأدلة،



ونكثيرها، لا أن يعتمد على العقل ابتداء.

وهذا ما تميز به أهل السنة والجماعة، ولهذا كانت عقيدتهم واضحة
بينة متينة؛ لأنها مبنية على أمر قطعي يقيني وهو: الوحي.

قاعدة:

"وجوب إثبات نصوص اليوم الآخر وإجرائها على ظاهرها"

معنى القاعدة:

لما كان باب اليوم الآخر باباً غيبياً كان الواجب أن يجري النص الذي جاء فيه ذكر ما يتعلق باليوم الآخر على ظاهره من غير تأويل.

والمراد بالظاهر: ما يتبادر إلى العقل السليم من المعاني دون تمثيل.

فنثبت ما تضمنه النص على وفق مقتضى لغة العرب من غير أن

نمثله بالشاهد الذي يُرى.

فالواجب حمل النصوص على عادة العرب في كلامها، وعلى

معهودها في خطابها.

قد يقول قائل: لماذا يجب علينا أن نحمل النص على مقتضى لغة

العرب؟

قيل: لأن القرآن نزل بلغة العرب، فوجب فهمه على مقتضى لغة

العرب؛ إذ لو لم يرد الله منا أن نفهمه على مقتضى لغة العرب لأنزله

بأي لغة كانت، لكن لما أنزله الله بلغة العرب علمنا أنه يريد منا أن

نفهمه على مقتضى لغة العرب.

ثم إن القرآن إنما أنزل ليُتدبر، والتدبر لا يكون إلا بعد فهم المعنى.

ولا يجوز العدول عن ظاهر النص إلا بدليل شرعي، لا بمقتضى

العقول.



قاعدة:

"الاشتراك في الأسماء بين ما في الدنيا وما بعد الموت لا يلزم منه

تماثل الحقائق"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة متممة للقاعدتين اللتين سبقتا هذه القاعدة.

فالاتفاق في الأسماء وأسماء الصفات بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة لا يتعدى الاسم والمعنى العام، أما الحقائق فهي مختلفة.

ولا يلزم من الاتفاق في الأسماء: التماثل في الحقائق.

فمثلاً: هناك اتفاق في الاسم والمعنى العام بين رمان الدنيا ورمان الجنة، لكن حقيقة رمان الجنة تختلف عن حقيقة رمان الدنيا، فليس الرمان كالرمان، وليس النخل كالنخل، وليس اللحم كاللحم، فرمان الجنة يناسب الجنة، ورمان الدنيا يناسب الدنيا؛ ذلك أنه لما كانت حقيقة الآخرة مختلفة عن حقيقة الدنيا كان حقيقة ما في الآخرة مختلف عن حقيقة ما في الدنيا.

وبالتالي لا تماثل بين حقائق الأسماء وأسماء الصفات بين ما في الدنيا وما في الآخرة، فما في الدنيا تبع لحقيقة الدنيا، وما في الآخرة تبع لحقيقة الآخرة.

ومن أعظم ما يبين التباين بين الحقيقتين: أن الحياة الدنيا زائلة، فما كان فيها من نعيم فهو مناسب لهذه الحقيقة، وأما الآخرة فخلقت

للبقاء، فما كان فيها من نعيم أو عذاب فهو مناسب لهذه الحقيقة.



قاعدة:

"لا إيمان إلا بالإيمان باليوم الآخر"

معنى القاعدة:

هذه قاعدة إيمانية.

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان، لا يتم إيمان العبد إلا به، ومن لم يؤمن به فهو كافر لا يستحق بذلك اسم الإيمان.

قال تعالى: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: 136].

وقال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177].

فقد أخبر الله في هذه الآيات أن وصف الصدق والإيمان يكون لمن حقق الإيمان باليوم الآخر مع غيره من الأركان، وَرَتَّبَ سبحانه على عدم الإيمان باليوم الآخر وغيره من أركان الإيمان: الكفر، والضلال البعيد.

وقد أثنى الله على الذين يُصَدِّقُونَ باليوم الآخر ويؤمنون به؛ فقال

تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جُرُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ۝٢٢ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ۝٢٣ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝٢٤ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ۝٢٥ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ) [المعارج: 19-26].

كما جعل الله من صفات أهل الكفر أنهم يكذبون باليوم الآخر، فقال تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ۝٣٩ فِي جَنَّةٍ يَنْسَاءُونَ ۝٤٠ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ۝٤١ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۝٤٢ قَالُوا لَوْلَا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ) [المدثر: 38-46].

وقال تعالى: (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝١٠ الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ) [المطففين: 10-11].

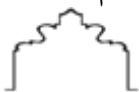
ووجوب الإيمان باليوم الآخر قد اتفقت عليه الشرائع كلها، فما من رسول إلا وهو يدعو إلى الإيمان باليوم الآخر، ويشهد لهذا ما يأتي:

قال تعالى عن إبراهيم: (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ) [الشعراء: 82].

وقال تعالى عن شعيب: (فَقَالَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَرْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) [العنكبوت: 36].

وقال تعالى لموسى: (إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا سَعَىٰ) [طه: 15].

وقد احتج خزنة جهنم على الكفار أن رسلهم قد أذرتهم اليوم الآخر؛ قال تعالى: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتُحِتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ



وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ
[الزمر: 71].

وقال تعالى: (وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسِفُكُمْ كَمَا نَسِفْنَا لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَنُكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ نَّصِيرِينَ) [الجاثية: 34].

وهذه الآيات القرآنية وغيرها تبين اتفاق الرسل على إخبار أممهم باليوم الآخر، وأمرهم بالإيمان به.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أنه يجب الإيمان بكل ما أخبر به الله ورسوله ﷺ من تفاصيل يوم القيامة، وإن لم يُعلم معناه؛ لأنه لا يُشترط في الإيمان المجمل: العلم بمعنى كل ما أخبر الله به.

وليس هناك شيء في القرآن والسنة لا يعلم معناه.

لكن لو قدر أن أحداً جهل معنى مسألة من تفاصيل اليوم الآخر فإنه يجب عليه أن يؤمن بها.

فأبواب الغيب يجب الإيمان بها وإن لم تدركها العقول، فليس ما لا يدركه العقل لا يجوز اعتقاده في الدين.

والشريعة - والله الحمد - لم تجئ بما يعلم بالعقل بطلانه، وإنما تخبر بما يعجز عقل الناس عن فهمه وتصوره.

وعليه فيجب الإيمان بكل ما أخبر الله به من أمور الغيب من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكيف ولا تمثيل.

قد يسأل سائل: كيف تؤمن باليوم الآخر؟

والجواب: الإيمان باليوم الآخر يكون مجملا ومفصلا:

- **المجمل، وهو:** القدر الذي لا يتم إيمان العبد باليوم الآخر إلا به. وهو الإيمان بأن هناك يوما آخر يبعث الله فيه العباد فيجازيهم فيه على أعمالهم.

- **وأما المفصل:** وهو: القدر الذي يكون تبعا للعلم التفصيلي. وهو الإيمان بكل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم مما يكون بعد الموت من البعث والحساب والميزان إلى غير ذلك. فالإيمان التفصيلي مبني على المعرفة التفصيلية، ولهذا تفاوتت الناس في الإيمان التفصيلي؛ لتفاوتهم في المعرفة التفصيلية.

والإيمان باليوم الآخر له أثر على اعتقاد العبد وعلى سلوكه؛ إذ إن الإيمان عند أهل السنة يكون بالاعتقاد والقول والعمل.

والأثر المترتب على إيمان العبد باليوم الآخر من جهة الاعتقاد: أن العبد إذا اعتقد وأقر باليوم الآخر فإن هذا الاعتقاد يثمر الرغبة فيما عند الله من النعيم، والخوف من عقابه ومن أهوال يوم القيامة، فإذا رغب في النعيم فإنه سيحب الله عز وجل وسيرجو ما عنده.

وأما الأثر من جهة السلوك والعمل: أن العبد إذا آمن باليوم الآخر فسيحرص على الأعمال الصالحة التي تقربه إلى الله جل وعلا وإلى نعيمه، وسيبتعد عن الأعمال الطالحة التي لا يحبها الله حتى ينجو من أهوال يوم القيامة.



قاعدة:

"ما بعد الموت معلوم المعنى مجهول الكيفية"

معنى القاعدة:

ما بعد الموت من جهة المعنى معلوم؛ لأنه نزل بلغة العرب، فيُفهم على مقتضى لغة العرب، وأما من جهة الكيفية والحقائق فهو مجهول؛ لأن ما يكون بعد الموت لم نره وليس له نظير ولم يخبرنا الله عن حقيقته، فبقي غيباً، والغيب لا مجال لكي نكيّفه، فلا نحيط به علماً.

فما بعد الموت معلوم من جهة، ومجهول من جهة أخرى.

فمثلاً: الصراط معناه: الجسر، لكن حقيقة الصراط أمر نجهله،

وهكذا.

قاعدة:

"ما بعد الموت إلى البعث حياة برزخية"

معنى القاعدة:

كل ما يكون بعد الموت من أحوال وأهوال وأمور إلى البعث فهو حياة برزخية.

والبرزخ في لغة العرب: الحاجز بين الشئيين.

ومنه قول الله تعالى: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ) [الرحمن: 19-20].

والحياة البرزخية شرعا: هي الحياة التي بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة.

يدل على هذا: قول الله تعالى: (وَمِن رَّأْسِهِمُ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) [المؤمنون: 100].

وحياة البرزخ تبدأ بالموت، وتنتهي بالبعث.

والموت، هو: خروج الروح من الجسد.

وقد خلقه الله، كما قال سبحانه: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ) [الملك: 2].

فليس الموت أمرا عديميا، وإنما هو موجود خلقه الله عز وجل.

ويوم القيامة يجعله الله على هيئة كبش فيذبح، فعن أبي سعيد الخدري

رضي الله عنه، قال: قال رسول الله: «يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح، فينادي

منادٍ: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون.



فيقول: هل تعرفون هذا؟

فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رأه.

ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، فيقول: وهل تعرفون هذا؟

فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رأه، فيذبح؛ ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت»⁽⁷⁷⁾.

وهذا فيه رد على من زعم من بعض المعتزلة والأشاعرة أن الموت هو عدم الحياة عما شأنه الحياة.

والحياة البرزخية يدخل فيها: فتنة القبر، ونعيمه وعذابه، والنفخ في الصور.

أولاً: فتنة القبر.

والفتنة يدور معناها في اللغة: على الابتلاء والاختبار.

والمراد بفتنة القبر شرعاً: امتحان الميت واختباره بصفة مخصوصة.

وقد دل على ثبوت فتنة القبر، وسؤال الملكين: الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

(77) أخرجه البخاري (ح4730)، ومسلم (ح2849).

قال تعالى: (يَثْبُتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي
الْآخِرَةِ) [إبراهيم: 27].

قال البراء بن عازب: «التثبيت في الحياة الدنيا إذا أتاه الملكان في
القبر فقالا له: مَنْ ربك؟ فقال: ربي الله.

فقالا له: ما دينك؟ قال: ديني الإسلام.

فقالا له: مَنْ نبيك؟ قال: نبيي محمد ﷺ. فذلك التثبيت في الحياة
الدنيا» (78).

فقد بين الصحابي الجليل أن التثبيت يكون عند سؤال الملكين في
القبر، وفي هذا دلالة واضحة على ثبوت فتنة القبر.

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قبر الميت -أو قال:
أحدكم- أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر:
النكير، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟...» (79).

فقد علق النبي ﷺ وقوع فتنة القبر بوضع الميت في القبر، ففتنة القبر
مشروطة بوضع الميت في قبره، وفي هذا دلالة على أن الميت يُفتن في
قبره.

(78) أخرجه الطبري في تفسيره (589/16).

(79) أخرجه الترمذي في جامعه، باب ما جاء في عذاب القبر (375/3) (ح1071)،

وقال: «حديث حسن غريب».



وعن البراء ، عن النبي ﷺ في قول الله تعالى: (يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ) [إبراهيم:27].

قال: «في القبر إذا قيل له: من ربك، وما دينك، ومن نبيك»⁽⁸⁰⁾.

فقد فسّر النبي ﷺ الآية بما يبين صراحة إثبات فتنة القبر.

وعن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: «أتيت عائشة زوج النبي ﷺ حين خسفت الشمس، فإذا الناس قيام يصلون، وإذا هي قائمة تصلي.

فقلت: ما للناس؟ فأشارت بيدها نحو السماء، وقالت: سبحان الله.

فقلت: آية؟ فأشارت: أي نعم، ففمت حتى تجلاني الغشي، وجعلت

أصب فوق رأسي ماء.

فلما انصرف رسول الله ﷺ حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما من شيء كنت لم أره إلا قد رأيته في مقامي هذا، حتى الجنة والنار، ولقد أوحى إلي أنكم تفتنون في القبور مثل -أو: قريباً من - فتنة الدجال - لا أدري أي ذلك-.

قالت أسماء: يوتى أحدكم، فيقال له: ما علمك بهذا الرجل؟ فأما

المؤمن -أو: الموقن- لا أدري أي ذلك.

قالت أسماء: فيقول: هو محمد رسول الله، جاءنا بالبينات والهدى،

فأجبنا وآمنا واتبعنا.

فيقال له: نَمَ صَالِحًا، فقد علمنا إن كنت لموقناً.

(80) أخرجه الترمذي في جامعه (295/5) (ح3120) وقال: «حديث حسن صحيح».

وأما المنافق -أو: المرتاب- لا أدري أي ذلك؛ قالت أسماء: فيقول:
لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته»⁽⁸¹⁾.

وأحاديث فتنة القبر متواترة، وقد صرح بتواترها جماعة من
العلماء، منهم:

- ابن عبد البر.

- ابن تيمية

ثالثاً: الإجماع.

قال ابن أبي زَمِين: «وأهل السنة يؤمنون بأن هذه الأمة تُفْتَن في
قبورها»⁽⁸²⁾.

وفتنه القبر صفتها: أن الميت إذا دُفِن في قبره وعادت إليه روحه،
أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير،
فيقعدانه ويجلسانه، ثم يسألانه: "من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟" فأما
المؤمن فيقول: "ربي الله، ديني الإسلام، نبيي محمد صلى الله عليه
وسلم"، وأما المنافق فيقول: "هاه هاه، لا أدري، سمعت الناس يقولون
شيئاً فقلته".

ومن الناس من أنكر إقعاد الميت مطلقاً.

وشبهتهم عقلية وهي: أن الميت قد أحاط ببدنه من الحجارة

(81) أخرجه البخاري في صحيحه (48/1) (ح184).

(82) «أصول السنة» (ص150).



والتراب ما لا يمكن معه القعود.

فردوا هذه الصفة بالعقل، والعقل لا مدخل له في الأمور الغيبية،
وإنما الواجب على الإنسان أن يسلم.

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الميت يجلس ويقعد بحسب ما
دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، فإله جل وعلا قادر على كل شيء،
وهي حياة برزخية لا نعم حقيقتها.

وفتنة القبر عامة في المقبور وفي غير المقبور، سواء مات محروقا
أو أكلته السباع، وإنما علقت الفتنة بالمقبور؛ لأن أغلب الناس يُقبرون،
فلا عبرة بمفهومه؛ لأنه خرج مخرج الغالب.

وقد وردت أدلة من الكتاب والسنة على خروج بعض الناس من
عموم الفتنة في القبر، فليس كل الناس يفتنون في قبورهم، لكن أغلب
الناس يفتنون في قبورهم إلا من تحقق فيه وصف من الأوصاف الآتية:

- **الوصف الأول:** المرابطة، بمعنى: أن يكون مرابطا في سبيل
الله، فقد جاء في صحيح مسلم عن سلمان قال: سمعت النبي صلى الله
عليه وسلم يقول: رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات
جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان

- **الوصف الثاني:** الشهادة، فالشهاد في سبيل الله لا يفتن في قبره،
فقد أخرج النسائي أن رجلا قال: يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون
في قبورهم إلا الشهيد؟ -والاستثناء معيار العموم، مما يدل على أن كل
الناس يفتنون إلا من استثناهم النبي صلى الله عليه وسلم- فقال صلى الله

عليه وسلم (كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة)

فقد امتحن في الدنيا بأن عرض عليه السيف فثبت، وهذا يدل على أنه ثابت الإيمان فلا يُحتاج مع ذلك إلى أن يفتن في قبره.

- **الوصف الثالث:** الموت ليلة الجمعة أو نهارها، فقد أخرج الترمذي عن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر).

والفتنة تكون بعد عودة الروح إلى الجسد.

والروح مخلوقة باتفاق السلف، وهي عين قائمة بنفسها، تفارق البدن، فإذا فارقت البدن كان ذلك موتاً، سواء كان موتاً أصغر وهو النوم، أو كان موتاً أكبر.

فعند موت الإنسان تفارق الروح الجسد، ولا تفنى الروح، فالروح بعد مفارقتها للجسد إما أن تكون منعمة أو أن تكون معذبة، فإذا فارقت الروح البدن تلقّتها إما ملائكة الرحمة وإما ملائكة العذاب، فيصعدون بها، ثم تعود الروح إلى البدن حال سؤال الملكين.

وعودتها إلى البدن غير الإعادة المألوفة في الدنيا، فلا نقيس الحياة البرزخية بحياة الدنيا، فليس عودة الروح إلى البدن في الحياة البرزخية كعودة الروح إلى البدن في حياة الدنيا عندما ينام الإنسان ثم يستيقظ من نومه.

ويشهد لعودة الروح أثناء الفتنة: ما جاء عن البراء بن عازب قال (خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار،



فانتهينا إلى القبر ولمّا يُلحد، فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا حوله كأن على رؤوسنا الطير، وفي يده عود ينكت في الأرض فرفع رأسه فقال: استعيزوا بالله من عذاب القبر، مرتين أو ثلاثا، ثم قال: إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس المطمئنة اخرجي، فتخرج في مغفرة من الله ورضوان، حتى أن قال في آخر الحديث: فتعاد روحه في جسده فيأتيه ملكان فيجلسانه، والحديث أخرجه الإمام أحمد.

وبهذا يُعلم ضلال وبطلان قول من قال: إن الأرواح تنتقل بعد فراقها البدن إلى أبدان أخرى، كما هو مذهب التناسخية الذين يقولون بالتناسخ.

وهو مذهب مناقض للشريعة ولما جاءت به نصوص الكتاب والسنة. ومعتقده يكفر.

وقد أنكر عودة الروح إلى الجسد: ابن حزم.

واحتج بقول الله عز وجل: (قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَثْنَيْنِ وَأُحْيَيْنَا أَثْنَيْنِ) [غافر: 11].

قال: "لو كان الميت يحيى في قبره لكان الله أماتنا ثلاثا وأحيانا ثلاثا، وهذا خلاف ظاهر الآية".

وأجيب: أن الآية نفت الحياة المستقرة لا الحياة العارضة، فالحياة

المستقرة المعهودة في الدنيا هي التي نفتها الآية، وهي التي يحتاج فيها الإنسان إلى طعام وشراب ونحو ذلك، وأما ثبوت إعادة العارضة غير المستقرة فهذا لم تنفه الآية.

ويشهد لهذا: ما حصل في قصة موسى: (فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [البقرة: 73]، فأحياه الله جل وعلا، لكنها حياة لا يعتد بها؛ لأنها عارضة غير مستقرة، فلا تنافي قول الله عز وجل: (قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَثْنَيْنِ وَأُحْيَيْتَنَا أَثْنَتَيْنِ).

وهاهنا مسألة يجدر أن أذكرها وهي: أن الأرواح متفاوتة في البرزخ من جهة استقرارها.

وهذه المسألة من الأمور الغيبية التي نرجع فيها إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقد دلت النصوص على أن أرواح المؤمنين تعلق بشجر الجنة فتأكل من ثمارها وتسرح بين أشجارها، فعن كعب بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (إنما نسمة المؤمنة طائر في شجر الجنة، حتى يبعثه الله إلى جسده يوم القيامة) (83).

وأما الشهداء فأرواحهم في أجواف طير خضر.

فعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لما أصيب إخوانكم بأحد، جعل الله أرواحهم في جوف طير خضر، ترد أنهار الجنة، تأكل من

(83) أخرجه النسائي في سننه (108/4) (ح 2073) وصححه الألباني.



ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش.

فلما وجدوا طيب مآكلهم ومشربهم ومقيلهم قالوا: من يبلغ إخواننا عنا أنا أحياء في الجنة نرزق؛ لئلا يزهدوا في الجهاد ولا ينكلوا عند الحرب، فقال الله سبحانه: أنا أبلغهم عنكم.

قال: فَأَنْزَلَ اللَّهُ: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) [آل عمران: 169].. إلى آخر الآية⁽⁸⁴⁾.

ومن الأرواح ما تكون محبوسة على باب الجنة، فعن سمرة بن جندب قال صلى النبي صلباً لله عليه الصبح فقال (ها هنا أحد من بني فلان؟ قالوا: نعم، قال: إن صاحبكم محتبس على باب الجنة في دين عليه) أخرجه البخاري ومسلم.

وأما أرواح الكفار فهي في سجين.

ثانياً: مما يكون في حياة البرزخ: نعيم القبر وعذابه.

والمراد بنعيم القبر وعذابه: ما يحصل في الحياة البرزخية من نعيم أو عذاب.

ونعيم القبر وعذابه عام في المقبور وغير المقبور .

وقد دل على وقوع نعيم القبر وعذابه ووجوب الإيمان به: الكتاب والسنة والإجماع.

(84) أخرجه أبو داود في سننه (322/2) (ح2522).

ومن هذه الأدلة:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) [غافر: 45-46].

فقد أخبر الله في هذه الآية أن آل فرعون يعرضون على النار غدوًّا وعشيًّا قبل قيام الساعة، وهذا يعني أن عرضهم على النار يكون في البرزخ، ثم بعد قيام الساعة يحصل لهم العذاب الشديد.

ثم إن وصف العذاب بأنه (أشد) دل على أنه مغاير لما قبله، وهو إنما يكون أشد يوم القيامة.

وفي قوله: «غدوًّا وعشيًّا»؛ استغراق للزمان.

والمراد بعرضها: أن أرواحهم تُعرض على النار فيشاهدون منازلهم فيها، وهذا من العذاب.

وقال تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ يَوْمَ يَمْجَزُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ) [الأنعام: 93].

وفي هذه الآية دليل على عذاب القبر من وجهين:

الوجه الأول: أن الملائكة باسطو أيديهم، أي: ممدودة بالعذاب، والضرب، فيضربون وجوههم وأدبارهم.

الوجه الثاني: قول الملائكة للكفرة عند قبض أرواحهم بأنهم اليوم



سيجزون عذاب الهون، وهذا في الحياة البرزخية.

وقال تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) [طه:124].

وقد فسّر هذه الآية النبي ﷺ: فقد جاء عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أتدرون فيما أنزلت هذه الآية: (فإن له، معيشة ضنكاً ونحشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) أتدرون ما المعيشة الضنكة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم.

قال: عذاب الكافر في قبره» (85).

وقد أسند الطبري هذا القول إلى ثلاثة من الصحابة: أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وابن مسعود رضي الله عنهم.

وقال تعالى: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ الْإِتْفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعْدِبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرَدُونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ) [التوبة:101].

قال قتادة في قوله: (سَنَعْدِبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ): «عذاب في القبر، وعذاب في النار» (86).

وقال تعالى: (وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَٰكِن أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)

(85) أخرجه ابن حبان في صحيحه (393/7)، قال ابن كثير في تفسيره (324/5):

«إسناد جيد»، وحسنه الألباني في «صحيح الترغيب والترهيب» (217/3).

(86) «إثبات عذاب القبر» (ص56).

[الطور: 47].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «عذاب القبر قبل عذاب يوم القيامة»⁽⁸⁷⁾.

وقال تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ) [آل عمران: 169].

فقد أخبر الله تعالى أن الذين قُتِلُوا في سبيل الله ينعمون، وهذا دليل على النعيم في القبر.

ثانياً: الأدلة من السنة.

الأول: عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير، ثم قال: بلى، أما أحدهما فكان يسعى بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله»⁽⁸⁸⁾.

وقد بَوَّبَ عليه أبو بكر بن أبي شيبة بقوله: «في عذاب القبر، ومم هو؟»⁽⁸⁹⁾.

وقال البخاري: «باب عذاب القبر من الغيبة والبول».

وقال ابن حبان: «ذكر الخبر الدال على أن عذاب القبر قد يكون أيضاً من النميمة»⁽⁹⁰⁾.

(87) «إثبات عذاب القبر» (ص 63).

(88) أخرجه البخاري في صحيحه (99/2) (ح 1378).

(89) «مصنف ابن أبي شيبة» (50/3).

(90) «صحيح ابن حبان» (398/7).



وقال الآجري: «باب التصديق والإيمان بعذاب القبر»⁽⁹¹⁾.

وقال النووي: «ففيه إثبات عذاب القبر، وهو مذهب أهل الحق، خلافاً للمعتزلة»⁽⁹²⁾.

الثاني: عن عائشة رضي الله عنها: «أن يهودية دَخَلَتْ عليها، فذكرت عذاب القبر، فقالت لها: أعاذك الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عذاب القبر، فقال: «نعم، عذاب القبر».

قالت عائشة رضي الله عنها: فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر»⁽⁹³⁾.

الثالث: عن عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم: «أن يهودية جاءت تسألها، فقالت لها: أعاذك الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيعذب الناس في قبورهم؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عائداً بالله من ذلك، ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة مركباً، فخسفت الشمس، فرجع ضحى، فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين ظهراني الحجر، ثم قام يصلي وقام الناس وراءه، فقام قياماً طويلاً، ثم ركع ركوعاً طويلاً، ثم رفع فقام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول، ثم رفع، فسجد، ثم قام فقام

(91) «الشریعة» (1272/3).

(92) «المنهاج شرح صحيح مسلم» (202/3).

(93) أخرجه البخاري في صحيحه (98/2) (ح1372).

قيامًا طويلًا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعًا طويلًا وهو دون الركوع الأول، ثم قام قيامًا طويلًا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعًا طويلًا وهو دون الركوع الأول، ثم رفع، فسجد وانصرف، فقال ما شاء الله أن يقول، ثم أمرهم أن يتعذبوا من عذاب القبر⁽⁹⁴⁾.

فهذان الحديثان فيهما دلالة واضحة على إثبات عذاب القبر، لكن علم النبي ﷺ بحكم عذاب القبر كان بالمدينة.

قال ابن حجر: «وفي هذا كله أنه ﷺ إنما علم بحكم عذاب القبر إذ هو بالمدينة، في آخر الأمر، كما تقدم تاريخ صلاة الكسوف في موضعه.

وقد استشكل ذلك بأن الآية المتقدمة مكية وهي قوله تعالى: (يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا)، وكذلك الآية الأخرى المتقدمة وهي قوله تعالى: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا).

والجواب: أن عذاب القبر إنما يؤخذ من الأولى بطريق المفهوم في حق من لم يتصف بالإيمان.

وكذلك بالمنطوق في الأخرى في حق آل فرعون، وإن التحق بهم من كان له حكمهم من الكفار.

فالذي أنكره النبي ﷺ إنما هو وقوع عذاب القبر على الموحدين، ثم أعلم ﷺ أن ذلك قد يقع على من يشاء الله منهم، فجزم به، وحذر منه، وبالغ في الاستعاذة منه؛ تعليماً لأمته؛ وإرشادًا.

(94) أخرجه البخاري في صحيحه (36/2) (ح1049).



فانتفى التعارض بحمد الله تعالى، وفيه دلالة على أن عذاب القبر ليس بخاص بهذه الأمة»⁽⁹⁵⁾.

الرابع: عن زيد بن ثابت، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذه الأمة تبلى في قبورها، فلولا ألا تدافنوا، لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه.

ثم أقبل علينا بوجهه، فقال: تعوذوا بالله من عذاب النار.

قالوا: نعوذ بالله من عذاب النار.

فقال: تعوذوا بالله من عذاب القبر.

قالوا: نعوذ بالله من عذاب القبر»⁽⁹⁶⁾.

الخامس: عن مسروق، قال: «سألنا عبد الله عن هذه الآية: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ) [آل عمران: 169].

قال: أما إننا قد سألنا عن ذلك، فقال: أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل، فاطلع إليهم ربهم اطلاعة.

فقال: هل تشتنون شيئاً؟

قالوا: أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا، ففعل

(95) «فتح الباري» (236/3).

(96) أخرجه مسلم في صحيحه (2199/4) (ح2867).

ذلك بهم ثلاث مرات، فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا، قالوا: يا رب، نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى، فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا»⁽⁹⁷⁾.

قال النووي: «وهذا الحديث مرفوع؛ لقوله: «إنا قد سألنا عن ذلك»؛ فقال: يعني النبي ﷺ»⁽⁹⁸⁾.

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً مما يضيق المقام عن استقصائها، ولعل فيما ذكرت ما يشفي ويكفي.

ثالثاً: الإجماع.

قال ابن أبي زَمَين: «وأهل السنة يؤمنون بعذاب القبر -أعازنا الله وإياك من ذلك-»⁽⁹⁹⁾.

وعذاب القبر قد يُكشف لبعض الناس، ويعلمونه، ويتحققونه، وهذا ينتفع به من علمه، ويزيده إيماناً؛ لأنه يصبح عنده عين اليقين، لكن أهل السنة لا يعتمدون في المسائل العلمية الغيبية إلا على نصوص الكتاب والسنة.

والشبه الهزيلة التي اعتمد عليها من أنكر عذاب القبر أنهم قالوا:

(97) أخرجه مسلم في صحيحه (3/1502) (ح1887).

(98) «المنهاج شرح صحيح مسلم» (13/31).

(99) «أصول السنة» (ص154).



- إننا نكشف القبر فلا نجد فيه حيات ولا نيراناً متأججة، ولو كشفناه في حالة من الأحوال لوجدناه لم يتغير ، ولو وضعنا على عينيه الزئبق لما تغير.

- وأما الأحاديث الواردة في عذاب القبر: فكل حديث يخالف مقتضى المعقول والمحسوس فهو خطأ قطعاً.

والجواب عن شبهة هؤلاء المبطلين من وجوه:

الوجه الأول: أن الشريعة تأتي بما تحار فيه العقول لا بما تحيله العقول.

فما أخبرت به الشريعة من تفاصيل البرزخ وغيرها لا يكون مستحيلاً في العقول، وإنما يحتار فيه العقل؛ لأن العقل لا يدركه. وما كان هذا سبيله فليس للعقل فيه إلا التسليم.

الوجه الثاني: أن دعواهم أن الأبدان لم تتغير في القبور دعوى باطلة؛ وذلك أن عذاب القبر من الأمور الغيبية التي حجبها الله عن خلقه، وقدرة الرب فوق كل شيء.

فأحكام البرزخ تكون على الأرواح، والأبدان تبع لها، فكما تبعت الأرواح الأبدان في أحكام الدنيا فتألمت بألمها، وتنعمت بنعيمها؛ تبعت الأبدان الأرواح في نعيمها وعذابها في الحياة البرزخية.

وتأمل هذا المثال الذي يقرب لك ما تقدم: أن النائم عندما يُنعم أو يُعذب في قبره يجرى على روحه أصلاً، والبدن تبع له، وقد يقوى حتى

يؤثر في البدن تأثيرًا مشاهدًا، فيرى النائم في نومه أنه ضُرب فيصبح وأثر الضرب في جسمه؛ وذلك أن الحكم لما جرى على الروح استعانت بالبدن من خارجه.

الوجه الثالث: وأما زعمهم: أنه لو وضعنا على عينيه الزئبق لما تغير؛ فإن العبد قادر على أن يزيل الزئبق ثم يرده بسرعة، فكيف يعجز عنه الملك؟! وكيف لا يقدر عليه من هو على كل شيء قدير؟!

ثم إن الحياة البرزخية ليست كحياة الدنيا، ونعيم وعذاب البرزخ ليس كنعيم وعذاب الحياة الدنيا.

فلو كان الميت موضوعًا بين الناس لم يمتنع أن يأتيه الملكان ويسألانه من غير أن يشعر الحاضرون بذلك، ويضربانه من غير أن يشاهد الحاضرون ضربه.

ونظير هذا: النائم ينام إلى جنب صاحبه، فيضرب في النوم ولا يشعر به صاحبه.

وبالجملة: فأحوال المقابر وأهلها على خلاف عادات أهل الدنيا في حياتهم؛ فليس تنقاس أحوال الآخرة على أحوال الدنيا، وهذا مما لا خلاف فيه، ولولا خبر الصادق بذلك لم نعرف شيئًا مما هنالك.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن عذاب القبر غير فتنة القبر؛ بدلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم (اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهزم والمأثم والمغرم ومن فتنة القبر وعذاب القبر) أخرجه البخاري.



فغاير النبي صلى الله عليه وسلم بين فتنة القبر وبين عذاب القبر،
فدل ذلك على أن عذاب القبر غير فتنة القبر.

والله سبحانه لم يطلعنا على عذاب القبر؛ لحكمة؛ ذلك أن العباد لو
اطلعوا على عذاب القبر لما استقامت لهم حياتهم، ولصار علم شهادة ولم
يكن علم غيب يمتحن الله به عباده، قال صلى الله عليه وسلم (لولا ألا
تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع).

ومن رحمة الله: أن جعل إخفائه سترا على الميت وعلى أهله.

ونعيم القبر وعذابه يقع على الروح والجسد معاً، بإجماع أهل السنة
والجماعة، وقد يقع على الروح منفردة.

ويدل على مذهب أهل السنة:

ما جاء عن البراء بن عازب رضي الله عنه مرفوعاً، قال: «فتعاد روحه في
جسده»⁽¹⁰⁰⁾.

فقد نص النبي صلى الله عليه وسلم على عودة الروح إلى الجسد، فيقع عليهما النعيم
والعذاب.

وعن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «العبد إذا وضع في قبره، وتولى
وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان، فاقعداه
...»⁽¹⁰¹⁾.

(100) تقدم تخريجه.

(101) أخرجه البخاري في صحيحه (90/2) (ح1338).

فقد أثبت النبي ﷺ أن الميت يسمع ويقعد، وهذا من صفات الأبدان،
فَدَلَّ على أن العذاب والنعيم يقع على البدن والروح.

كما قد دلت الأدلة على أن الروح قد تنعم أو تعذب وحدها:

عن كعب بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «إنما نسمة المؤمن طائر
في شجر الجنة حتى يبعثه الله T إلى جسده يوم القيامة»⁽¹⁰²⁾.

فقد أخبر النبي ﷺ أن الروح تأكل من شجر الجنة، فَدَلَّ ذلك أن
الروح قد تتنعم وحدها.

وعن مسروق، قال: «سألنا عبد الله عن هذه الآية: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ
قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ) [آل عمران: 169].

قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك، فقال: أرواحهم في جوف طير خضر،
لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى
تلك القناديل، فاطلع إليهم ربهم اطلاعة.

فقال: هل تشتهون شيئاً؟

قالوا: أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا، ففعل
ذلك بهم ثلاث مرات، فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا، قالوا: يا
رب، نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة
أخرى، فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا».

(102) أخرجه النسائي في سننه (108/4) (ح2073)، وصححه الألباني في تعليقه على



ولا ينافي هذا ما تقدم من إعادة الروح إلى البدن، فإن أرواح المؤمنين في الجنة وإن كانت مع ذلك تُعاد إلى البدن؛ كما أنها تكون في البدن ويُعرج بها إلى السماء كما في حال النوم.

فتتصل الروح بالبدن متى شاء الله، وذلك في لحظة، بمنزلة نزول الملك، وظهور الشعاع في الأرض، وانتباه النائم؛ فإن ذلك يكون في لحظة.

وعذاب القبر نوعان: دائم ومنقطع.

أما العذاب الدائم فهو: الذي لا ينقطع.

ويدل عليه قوله تعالى: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا)

[غافر:46].

ومن السنة: ما جاء في حديث سمرة في رؤيا النبي ﷺ وفيه: «أما الذي رأيته يشق شذقه، فكذاب يحدث بالكذبة، فتحمل عنه حتى تبلغ الآفاق، فيصنع به ما رأيت إلى يوم القيامة، والذي رأيته يُشذخ رأسه، فرجل علمه الله القرآن، فنام عنه بالليل ولم يعمل فيه بالنهار، يفعل به إلى يوم القيامة...»⁽¹⁰³⁾.

فقوله: (غُدُوًّا وَعَشِيًّا) استعراق للزمان.

وأیضا ما جاء عن أبي هريرة، قال: قال النبي ﷺ: «بينما رجل يمشي في حلة، تعجبه نفسه، مرَّ جُلُّ جُمَّته، إذ خسف الله به، فهو

(103) أخرجه البخاري في صحيحه (100/2) (ح1386).

يتجلجل في الأرض إلى يوم القيامة»⁽¹⁰⁴⁾.

هذه النصوص دلّت على أن العذاب لا ينقطع إلى يوم القيامة.

فالكافر لا ينقطع عذابه، إلا أنه ينام نومةً بين النفختين؛ لدلالة قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ ﴿٥١﴾ قَالُوا يَا بُولَاقًا مِّنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ) [يس: 51-52].

فعن قتادة (قَالُوا يَا بُولَاقًا مِّنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا) قال: «هذا قول أهل الضلالة والرقدة: ما بين النفختين»⁽¹⁰⁵⁾.

وأما العصاة فمنهم من يكون عذابه دائماً، ومنهم من يكون عذابه منقطعاً.

وأما العذاب المنقطع فهو: الذي يكون مدة من الزمن ثم ينقطع.

وهذا الانقطاع إما أن يكون بسبب خفة جرمه؛ فيُعذب بحسب جرمه ثم يخفف عنه، أو يكون بسبب دعاء أو استغفار أو صدقة.

ومما يشهد لهذا: حديث ابن عباس قال (مر النبي صلى الله عليه وسلم بحائط فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبرهما، قال النبي صلى الله عليه وسلم: يعذبان وما يعذبان في كبير، ثم قال: بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة، ثم دعا بجريدة فكسرها

(104) أخرجه البخاري في صحيحه (141/7) (ح5789).

(105) «تفسير الطبري» (532/20).



كسرتين، فوضع على كل قبر منهما كسرة، فقيل له: يا رسول لم فعلت هذا؟ قال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا) أخرجه البخاري.
فقد خفف عنهما بسبب شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، فدل ذلك على أن العذاب قد ينقطع.

ثالثا: النفخ في الصور.

والنفخ في اللغة: معروف.

وأما الصور لغة فهو: قرنٌ يُنفخُ فيه، وهو كهيئة البوق.

والنفخ في الصور شرعا: نفخ صاحب القرن في القرن الذي التقمه بعد سماع الإذن بالنفخ.

وليس معنى الصور: أن ينفخ في صور الموتى، كمن ذهب إليه من ذهب.

فإن هذا ترده الأدلة الدالة على أنه قرن ينفخ فيه، وسيأتي بيانها.

وقد دل على ثبوت النفخ في الصور: الكتاب، والسنة.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمَلَكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَلَيْهِمُ الْغَيْبُ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) [الأنعام: 73].

وقال تعالى: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا) [طه: 102].

وقال تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) [الزمر: 68].

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «بينما يهودي يعرض سلعته، أعطي بها شيئاً كرهه.

فقال: لا والذي اصطفى موسى على البشر، فسمعه رجل من الأنصار، فقام فلطم وجهه.

وقال: تقول: والذي اصطفى موسى على البشر، والنبى صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا؟ فذهب إليه فقال: أبا القاسم، إن لي نمة وعهداً، فما بال فلان لطم وجهي، فقال: لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ... فذكره، فغضب النبي صلى الله عليه وسلم حتى رئي في وجهه، ثم قال: لا تفضلوا بين أنبياء الله، فإنه ينفخ في الصور، فيصعق من في السموات ومن في الأرض، إلا من شاء الله، ثم ينفخ فيه أخرى، فأكون أول من بعث، فإذا موسى أخذ بالعرش، فلا أدري أحوسب بصعقته يوم الطور، أم بُعث قبلي» (106).

وعن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «... ثم ينفخ في الصور، فلا يسمعه أحد إلا أصغى لينا ورفع لينا.

قال: وأول من يسمعه رجل يلوط حوض إبله، قال: فيصعق، ويصعق الناس، ثم يرسل الله -أو قال: ينزل الله- مطراً كأنه الطل -أو:

(106) أخرجه البخاري في صحيحه (159/4) (ح3414).



الظل-، فتنتبت منه أجساد الناس، ثم ينفخ فيه أخرى، فإذا هم قيام ينظرون...»⁽¹⁰⁷⁾.

والنفخ في الصور صفته: بعد أن يستمع صاحب القرن الإذن بالنفخ، ينفخ في الصور، فيفزع من في السموات ومن في الأرض إلا من يشاء الله، ويلزم من هذا الفزع أنهم يصعقون ويموتون. فترجف الأرض والجبال، ويُسيّر الله الجبال، فتكون سَرَابًا، وتُرجُ الأرضُ بأهلها رجًا.

ثم ينفخ فيه نفخة أخرى، فإذا من صعق عند النفخة التي قبلها وغيرهم قيام من قبورهم وأماكنهم، يخرجون سراعًا إلى ربهم.

وهاهنا سؤال وهو: من هو نافخ الصور؟

والجواب: لم يرد في النصوص الشرعية تسمية نافخ الصور بإسرافيل، وإنما جاءت بتسميته، إما بـ"صاحب الصور" أو بـ"صاحب القرن".

فجاءت بتسميته إما بـ(صاحب الصور)، وذلك فيما أخرجه الحاكم في مستدركه⁽¹⁰⁸⁾ عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن طرف صاحب الصور مذ وكل به مستعد ينظر نحو العرش مخافة أن يؤمر قبل أن يرتد إليه طرفه، كأن عينيه كوكبان دريان».

(107) أخرجه مسلم في صحيحه (2258/4) (ح2940).

(108) (603/4) وحسنه ابن حجر في «الفتح» (368/11).

وجاءت أيضاً بتسميته بـ(صاحب القرن)؛ وذلك فيما أخرجه الترمذي في جامعه⁽¹⁰⁹⁾ عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف أنعم وصاحب القرن قد التقم القرن واستمع الإن متى يؤمر بالنفخ فينفخ».

هذا الذي جاءت به السنة الصحيحة، ولم يرد فيها تسميته بـ(إسرافيل)، لكن قد حكي الإجماع على تسمية النافخ في الصور بـ(إسرافيل).

فإذا ثبت الإجماع، فالإجماع حجة يثبت به باب الاعتقاد، وإذا لم يثبت فالواجب السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ؛ إذ لو كان في ذكره فائدة لنا لجا ذلك صريحاً في نصوص الكتاب والسنة.

تنبيه:

جاء في سنن ابن ماجه عن أبي سعيد، أن النبي ﷺ قال: «إن صاحبي الصور بأيديهما، أو في أيديهما قرنان، يلاحظان النظر متى يؤمران»⁽¹¹⁰⁾.

وهذا الحديث الذي فيه أن للصور صاحبين، ضعيف، منكر. فيه حجاج بن أرطاة وعطية العوفي، وهما ضعيفان، وهو مخالف

(109) (620/4) (ح2431)، وقال: «حديث حسن» وصححه الألباني.

(110) (1428/2) (ح4273)، قال الألباني في تعليقه على ابن ماجه: «منكر، والمحفوظ بلفظ: صاحب القرن».



للأحاديث الصحيحة.

لكن قد حُكي الإجماع على تسمية نافخ الصور بإسرافيل، فتكون الحجة في الإجماع.

سؤال: كم نفخة للصور؟

والجواب: هما نفختان: النفخة الأولى، وهي: نفخة الفرع والصعق، فنفخة الفرع هي نفخة الصعق؛ لأن الأمرين لازمان لها، فإذا فرعوا صُعِقُوا.

وأما النفخة الثانية فهي نفخة البعث.

يدل على أنهما نفختان:

لما ثبت عن عبد الله بن عمرو: أن النبي ﷺ قال: «ثم ينفخ في الصور، فلا يسمعه أحد إلا أصغى ليتها ورفع ليتها، قال: وأول من يسمعه: رجل يلوط حوض إبله، قال: فيصعق، ويصعق الناس، ثم يرسل الله مطراً كأنه الطل، فتنتبت منه أجساد الناس، ثم ينفخ فيه أخرى، فإذا هم قيام ينظرون»⁽¹¹¹⁾.

فبيّن أنه إذا نفخت النفخة الأولى وسمعها الناس يُصعقون، ثم تأتي النفخة الثانية فيقوم الناس من قبورهم ينظرون.

ولما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «(فَلَا أَسَابَ بَيْنَهُمْ) في النفخة الأولى، ثم ينفخ في الصور: (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ

(111) أخرجه مسلم في صحيحه (2258/4) (ح2940).

شَاءَ اللَّهُ) [الزمر: 68]، فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة، (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) [الصفافات: 27]»⁽¹¹²⁾.

ولحديث: «ما بين النفختين أربعون».

ولاتحاد الاستثناء في الآيتين.

فهذا كله دل على أنهما نفختان.

وذهب إليه ابن العربي، وابن تيمية، والشوكاني إلى أنها ثلاث نفخات، والراجح خلافه؛ لما تقدم.

سؤال: من المستثنى من الصعق؟

والجواب: قد ذكر الله في كتابه أن هناك مستثنين من الفرع والصعق، كما قال تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ فِي يَوْمٍ يُنظَرُونَ) [الزمر: 68].

وقال تعالى: (وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنُفِخَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَنتَوَّ دَخِيرِينَ) [النمل: 87].

لكن لا يمكن الجزم بكل من استثناهم الله؛ لعدم ورود الدليل، وهذا الباب لا يعرف إلا من جهة الشرع، فيجب السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ من الأمور الغيبية.

(112) أخرجه البخاري في صحيحه (127/6).

ويدل لهذا: ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تخيروني على موسى، فإن الناس يُصعقون يوم القيامة، فأصعق معهم، فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطش جانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صعق، فأفاق قبلي، أو كان ممن استثنى الله»⁽¹¹³⁾.

فالنبي ﷺ توقف في موسى هل هو ممن استثناه الله أو لا، فإذا توقف رسول الله ﷺ فغيره من باب أولى.

ومما ورد من المستثنيين -و"مِنْ" هنا للتبعيض-: الشهداء؛ فقد جاء عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عن هذه الآية {ونفخ في الصور} إلى آخر الآية فقال: (من الذي لم يشأ الله أن يصعقهم؟) قال: (هم شهداء الله) صححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب.

(113) أخرجه البخاري في صحيحه (120/3) (ح2411).

قاعدة التي بعدها:

"ما يكون من البعث إلى الجنة والنار حياة الآخرة"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة فيها بيان الحياة الآخرة، فكل ما يكون من أحوال وأهوال وأمور من البعث إلى الجنة والنار تسمى حياة الآخرة.

والحياة الآخرة، هي: الحياة التي لا حياة بعدها.

وسُميت آخرة؛ لمجيئها بعد الدنيا.

ويندرج تحتها: البعث والحشر والشفاعة ونشر الصحف والحساب

ووزن الأعمال والحوض والصراط والقنطرة والجنة والنار.

وهذا الترتيب مقصود، فتبدأ الحياة الآخرة بالبعث، وتنتهي بالجنة

والنار.

أولا البعث:

البعث لغة: الإثارة.

وشرعا: إحياء الأموات وإخراجهم من قبورهم.

وقد دل على وقوع البعث، والإيمان به: الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

تنوعت نصوص الكتاب العزيز في إثبات البعث، وهي على النحو

الآتي:

- التصريح بإثبات البعث، وتأكيدده؛ قال تعالى: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا)



قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ (التغابن: 7).

وقال تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَكَذَا يَوْمَ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [الروم: 56].

- الاستدلال على البعث بالنشأة الأولى؛ قال تعالى: (يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ) [الحج: 5].

وقال تعالى: (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) [يس: 79].

وقال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [الروم: 27].

- الإخبار عن أماتهم الله ثم أحياهم؛ قال تعالى: (وَإِذْ قُلْتُمْ يُمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [البقرة: 55-56].

وقال تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ) [البقرة: 259].

- الاستدلال على البعث بخلق السموات والأرض؛ وذلك أن خلقها أعظم من بعث الإنسان.

قال تعالى: (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ) [يس: 81].

وقال تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ

بِقَدْرِ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [الأحقاف: 33].

- الاستدلال على البعث بإخراج النبات، وإحياء الأرض بعد موتها؛
قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ
سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ
نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [الأعراف: 57].

وقال تعالى: (فَأَنْظِرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۗ إِنَّ
ذَٰلِكَ لَمَحْيَى الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [الروم: 50].

وقال تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ ۚ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ
وَرَبَّتْ ۗ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمَحْيَى الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [فصلت: 39].

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن أبي هريرة، قال: «كان النبي ﷺ بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل
فقال: ما الإيمان؟

قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، وبلقائه، ورسوله،
وتؤمن بالبعث»⁽¹¹⁴⁾.

فقد جعل الله الإيمان بالبعث من أركان الإيمان التي لا يتم إيمان العبد
إلا بها، وذكره لأهميته، وللدلالة به على اليوم الآخر.

وعن كعب بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «إنما نسمة المؤمن

(114) أخرجه البخاري في صحيحه (19/1) (ح50).



طائر في شجر الجنة حتى يبعثه الله إلى جسده يوم القيامة»⁽¹¹⁵⁾.

فقد صرح النبي ﷺ بوقوع البعث.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «بينما رجل واقف بعرفة، إذ وقع عن راحلته، فوقصته، قال النبي ﷺ: اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في

ثوبين،

ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»⁽¹¹⁶⁾.

ثالثاً: الإجماع.

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألتُ أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟

فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً، وعراقاً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذهبهم: ... والبعث من بعد الموت حق»⁽¹¹⁷⁾.

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابوني: «ويؤمن أهل الدين والسنة بالبعث بعد الموت...»⁽¹¹⁸⁾.

(115) أخرجه النسائي في سننه (108/4) (ح2073) وصححه الألباني.

(116) أخرجه البخاري في صحيحه (75/2) (ح1265).

(117) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).

(118) «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص75).

وصفة البعث: إذا نفخ صاحب الصور نفخة البعث خرج الناس من قبورهم سراعاً، كما قال تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ) [يس: 51].

وقد أخبر النبي ﷺ بصفة البعث؛ فقال: «ثم ينزل الله من السماء ماء، فينبتون كما ينبت البقل، ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظماً واحداً وهو عَجَبُ الذَّنْبِ، ومنه يُرَكَّبُ الخلق يوم القيامة»⁽¹¹⁹⁾. والناس يُبعثون ليوم عظيم شأنه، هائل أمره، فظيع هولاه، عسير على الكافرين غير يسير.

من هول هذا اليوم: تذهل فيه كل مرضعة عما أرضعت، وتُلقي كل حامل ما في بطنها من غير تمام، وترى الناس فيه سكارى وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد.

شخصت فيه أبصار الظلمة، فلا ترتد إليهم.

قلوب العباد فيه من مخافة عقاب الله قد بلغت الحناجر، فلا هي تخرج، ولا تعود إلى أمكنتها.

وقد حذر الله من ذلك اليوم فقال: (فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا) [المزمل: 17].

يحدث فيه انشقاق السماء وانفطارها، وتُكْوَرُ الشمس، وتتكدر النجوم وتتغير، وتنتثر الكواكب، وتُحوَّلُ الجبال رملاً فتكون هباءً منثوراً،

(119) أخرجه البخاري في صحيحه (165/6) (ح4935).



وتسجر البحار فتصير نارًا.

وإنكار البعث: كفر.

وقد دلّ على هذا الحكم:

قوله تعالى: (وَإِن تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ ۗ وَأُولَٰئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [الرعد: 5].

وقوله تعالى: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۗ وَذَٰلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ) [التغابن: 7].

وقد أنكر البعث أهل الكفر من العرب، واليونان، والهند.

وقد رد الله عليهم في كتابه في غير ما آية؛ قال تعالى: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۗ وَذَٰلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ) [التغابن: 7].

وبين سبحانه شبه منكري المعاد والرد عليها؛ فقال تعالى: (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۗ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۗ ٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۗ ٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ۗ ٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۗ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۗ ٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۗ ٨٢) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [يس: 78-83].

فقد سأل هذا الرجل سؤال إنكار متضمنًا للنفي، أي: لا أحد يحيي

العظام وهي رميم يابسة باردة.

فَرَدَّ سبحانه هذه الشبهة من وجوه:

الأول: بيان إمكان ما هو أبعد من ذلك الذي نفاه ذلك الرجل، فأنه على كل شيء قدير فقال: (يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) وقد أنشأها من التراب، ثم قال: (وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ) ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء واستحال.

الثاني: في قوله: (الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا) فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة من إحياء ما يبس من العظام؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، فالرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة.

الثالث: أنه جاء باستفهام التقرير الدال على أن خلق السموات والأرض مستقر معلوم عند المخاطب، فقال: (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ).

الرابع: بيان قدرته العامة بقوله: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).

كما قد ذهب بعض المتفلسفة ومن وافقهم إلى إثبات المعاد للروح فقط، وأن الأبدان لا تعاد.

ومن هؤلاء من يقول: بأن الأرواح تتناسخ؛ إما في أبدان آدميين، أو أبدان الحيوان مطلقاً.

وقد خالف أهل السنة والجماعة أهل الكلام في مسائل متعلقة بالبعث



على النحو الآتي:

المسألة الأولى: هل المعاد على الروح والبدن معاً أو لا؟

مذهب السلف من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان إثبات المعاد على الروح والبدن جميعاً.

ويشهد له: ما جاء عن كعب بن مالك، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما نسمة المؤمن طائر في شجر الجنة حتى يبعثه الله إلى جسده يوم القيامة»⁽¹²⁰⁾.

وذهبت طائفة من أهل الكلام إلى أن المعاد يكون على الأبدان فقط، وهو قول باطل مخالف للأدلة.

المسألة الثانية: مبدأ المعاد.

اضطرب أهل الكلام فيه؛ بناء على أصلهم أن الأجسام مركبة من الجواهر فمنهم من قال: تُعدم الجواهر ثم تُعاد. ومنهم من قال: تتفرق الأجزاء ثم تجتمع.

فأورد عليهم: الإنسان الذي يأكله حيوان، وذلك الحيوان أكله إنسان آخر؛ فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا لم تُعد من هذا.

وأورد عليهم أيضاً: أن الإنسان يتحلل دائماً، فما الذي يُعاد أهو الذي كان وقت الموت؟

(120) تقدم تخريجه.

فإن قيل بذلك: لزم أن يعاد على صورة ضعيفة، وهو خلاف ما جاءت به النصوص الشرعية.

وإن كان غير ذلك: فليس بعض الأبدان بأولى من بعض.

فادعى بعضهم: أن في الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلل، ولا يكون فيها شيء من ذلك الحيوان الذي أكله الثاني. والعقلاء يعلمون أن بدن الإنسان نفسه كله يتحلل، ليس فيه شيء باقٍ.

والقول الذي عليه السلف وجمهور العقلاء: أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال، فتستحيل ترابًا، ثم ينشئها الله نشأة أخرى، كما استحال في النشأة الأولى: فإنه كان نطفة، ثم صار علقة، ثم صار مضغة، ثم صار عظامًا ولحمًا، ثم أنشأه خلقًا سويًا.

كذلك الإعادة: يعيده الله بعد أن يبلى كله إلا عجب الذئب.

قال رسول الله ﷺ: **«كل ابن آدم يأكله التراب، إلا عجب الذئب منه خلق، وفيه يُرْكَب»** (121).

فالله يعيد الجسد نفسه الذي أطاع وعصى في الدنيا، ولا يكون البعث لجسد آخر، ومن زعم غير هذا فقد أنكر البعث.

والمعاد في الآخرة هو نفسه الذي خلق ابتداء في الدنيا، فالمعاد هو الأول بعينه، وإن كان بين لوازم الإعادة ولوازم البدأة فرق.

(121) أخرجه مسلم في صحيحه (2271/4) (ح2955).



فالنشأة الأولى كان الإنسان علقة ثم مضغة إلى غير ذلك، وفي النشأة الثانية يعاد من تراب، والبدن الذي يعاد في النشأة الثانية هو البدن الأول، ولهذا يشهد البدن المُعاد بما عمل في الدنيا.

ثانياً: الحشر.

والحشر يكون بعد البعث.

والمراد بالحشر: الجمع مع السوق، فكل جمع حشر.

والعرب تقول: حشرت السنة مال بني فلان كأنها جمعته وأتت عليه.

والمحشر: المجمع الذي يُحشر إليه القوم.

والحشر شرعاً: جمع الخلق يوم القيامة مع سوقهم إلى أرض المحشر.

فبعد أن يُبعث الناس يُجمعون ويُساقون إلى أرض المحشر.

وقد دل على ثبوت الحشر: الكتاب، والسنة، والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَٰ وَبِكَمَا وَصَّٰمًا مَّا أُولَهُمْ جَهَنَّمَ كَمَا خَبَتَ زَيْدُهُمْ سَعِيرًا) [الإسراء: 97].

وقال تعالى: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا) [مريم: 85].

وقال تعالى: (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) [التكوير: 5].

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «تحشرون حفاة عراة غرلاً».

قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله، الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض؟

فقال: الأمر أشد من أن يهتمهم ذاك»⁽¹²²⁾.

وعن ابن عباس، قال: قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً بموعظة، فقال: «يا أيها الناس، إنكم محشورون إلى الله حفاة عراة غرلاً، (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُمْ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ) [الأنبياء: 104]. ألا وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم»⁽¹²³⁾.

وعن سهل بن سعد، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء، كقرصة نقي». قال سهل أو غيره: «ليس فيها معلم لأحد»⁽¹²⁴⁾.

فقد دلت الأدلة المتقدمة على ثبوت الحشر يوم القيامة.

وأرض المحشر وصفها الله جل وعلا بقوله: (يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [إبراهيم: 48]..

(122) أخرجه البخاري في صحيحه (109/8) (ح: 6527).

(123) أخرجه مسلم في صحيحه (2194/4) (ح: 2860).

(124) أخرجه البخاري في صحيحه (109/8) (ح: 6521).



واختلف أهل العلم في معنى التبديل في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن معنى التبديل: إزالة هذه الأرض والإتيان بأرض أخرى، وهذا نسب إلى أنس بن مالك، وهو: قول ابن مسعود، ومجاهد، واختاره الطبري والقرطبي.

واحتجوا: بحديث سهل بن سعد، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء، كقرصة نقي». قال سهل أو غيره: «ليس فيها معلم لأحد»⁽¹²⁵⁾.

القول الثاني: أن معنى التبديل: أن تُبدّل صفات الأرض وأحوالها، ونُسب إلى ابن عباس وعبد الله بن عمرو.

واحتجوا: بما جاء عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال: «إذا كان يوم القيامة مدت الأرض مد الأديم، وحشر الله الخلائق الإنس والجن والدواب والوحوش»⁽¹²⁶⁾.

وأيضاً قالوا: إن التبديل في لغة العرب بمعنى: تغيير الصفة.

واعترض عليه: أن التبديل يأتي بمعنى الإزالة كما في قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) [الفرقان: 70].

(125) أخرجه البخاري في صحيحه (109/8) (ح 6521).

(126) أخرجه الحاكم في «المستدرک» (619/4) وقال: «رواته عن آخرهم ثقات غير أن أبا المغيرة مجهول».

والصحيح: أن معنى التبديل: إزالة هذه الأرض والإتيان بأرض أخرى؛ لدلالة حديث سهل المتقدم، ولأثر ابن مسعود المفسر للآية.

فالناس يحشرون يوم القيامة على الأرض المبدلة، ولا يلزم من إزالة أرض الدنيا إعدامها بالكلية، وإنما تستحيل في الأرض المبدلة.

وصفة أرض المحشر: جاءت في حديث سهل رضي الله عنه المرفوع وصف أرض المحشر بقوله رضي الله عنه: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء، كقرصة نقي» قال سهل أو غيره: «ليس فيها معلم لأحد»⁽¹²⁷⁾.

والمراد بالعفراء: بيضاء إلى حمرة.

والنقى: هو الأرض الجيدة.

هذه الأرض ليس بها علامة سكنى، أو بناء.

وهي عرصات يوم القيامة، فهي واسعة ليس فيها علامة بناء.

وجاء أيضًا في وصف هذه الأرض: أن الله يجعلها كالرغيف الكبير يأكل منها المؤمنون.

عن أبي سعيد الخدري، قال النبي رضي الله عنه: «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يتكفؤها الجبار بيده كما يكفؤ أحدكم خبزته في السفر، نزلًا لأهل الجنة.

فأتى رجل من اليهود فقال: بارك الرحمن عليك يا أبا القاسم، ألا أخبرك بنزل أهل الجنة يوم القيامة؟

(127) تقدم تخريجه.



قال: بلى.

قال: تكون الأرض خبزة واحدة، كما قال النبي ﷺ، فنظر النبي ﷺ إلينا ثم ضحك حتى بدت نواجذه، ثم قال: ألا أخبرك بإدامهم؟ قال: إدامهم بالأم ونون.

قالوا: وما هذا؟ قال: ثور ونون، يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفاً⁽¹²⁸⁾.

ومن **حكمة في صفة الأرض المبدلة: أن ذلك اليوم يوم عدل** وظهور الحق، فاقتضت الحكمة أن يكون المحل الذي يظهر فيه العدل والحق لم **يمل** فيه معصية؛ ليكون تجليه سبحانه على أرض لم يعص فيها أحد؛ حتى يليق بالله عز وجل.

ويحشر الكفار على وجوههم؛ كما قال تعالى: (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَيَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَٰ وَبُكْمًا وَصَمًا مَّا أُولِيَهُمْ جَهَنَّمَ كَمَا خَبَتَ زِدْنَهُمْ سَعِيرًا) [الإسراء: 97].

وعن قتادة، حدثنا أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه؟»

قال: أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة.

(128) أخرجه البخاري في صحيحه (108/8) (ح6520).

قال قتادة: بلى وعزة ربنا»⁽¹²⁹⁾.

ويساقون إلى جهنم ظمانيين، كما قال تعالى: (وَسَوْقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرْدًا) [مریم: 86].

وأما المتكبرون فيحشرهم الله يوم القيامة أمثال الذر يغشاهم الذل، جزاء وفاقاً.

فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ، قال: «يحشر المتكبرون يوم القيامة أمثال الذر في صور الرجال، يغشاهم الذل من كل مكان، فيساقون إلى سجن في جهنم يسمى بولس، تلوهم نار الأنيار، يسقون من عصارة أهل النار، طينة الخبال»⁽¹³⁰⁾.

بينما أهل الإيمان يُحشرون في غاية الإكرام؛ قال تعالى: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا) [مریم: 85].

وممن يُحشَرُ أيضاً: البهائم والطيور والدواب؛ كما قال تعالى: (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) [التكوير: 5].

وقال تعالى: (وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ) [الأنعام: 38].

ويكون حشر الناس في ذلك اليوم حفاة عراة، كل واحد منهم له شأن يغنيه، فهو مشغول بنفسه عن أقرب الناس إليه.

(129) أخرجه البخاري في صحيحه (109/8) (ح6523).

(130) أخرجه الترمذي في جامعه (655/4) (ح2492)، وحسنه الألباني.



فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «تحشرون حفاة عراة غرلاً».

قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله، الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض؟

فقال: الأمر أشد من أن يهتمم ذاك»⁽¹³¹⁾.

ولا يشكل على هذا: ما جاء عن أبي سعيد الخدري، أنه لما حضره الموت، دعا بثياب جدد فلبسها، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها»⁽¹³²⁾.

فهذا الحديث إما أن يكون محمولاً على الشهيد.

وإما أن يكون المراد بالثياب العمل.

وأول من يكسى إبراهيم الخليل.

فعن ابن عباس، قال: قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً بموعظة، فقال: «... ألا وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم»⁽¹³³⁾.

وإذا حشر الخلق وقفوا في موقف عظيم، في سعيد واحد، ينفذهم البصر، ويسمعهم الداعي، حفاة عراة، غرلاً، فيأخذ الناس من كرب ذلك اليوم وشدته، وتكون القلوب فيه عند الحناجر من الخوف، وتشخص

(131) تقدم تخريجه.

(132) أخرجه أبو داود في سننه (190/3) (ح3114).

(133) أخرجه مسلم في صحيحه (2194/4) (ح2860).

أبصارهم إلى السماء، تشيب فيه الولدان، وتتشقق السماء.
لعظم هولاه، يفر المرء من أخيه، وأمه وأبيه، وزوجته وبنيه.
فموقف الناس يومئذ عظيم وشديد، ووقوف الخلائق فيه في يوم كان
مقداره خمسين ألف سنة.

يلجم الناس العرق في هذا اليوم، وتدنو من رءوسهم الشمس، فيشتد
عليهم حرها، ويشق عليهم دنوها.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم يوماً بلحم فقال: «إن الله يجمع
يوم القيامة الأولين والآخرين في صعيد واحد، فيسمعهم الداعي
وينفذهم البصر، وتدنو الشمس منهم»⁽¹³⁴⁾.

وعن المقداد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا كان يوم
القيامة أدنيت الشمس من العباد، حتى تكون قيد ميل أو اثنين،
فتصهرهم الشمس، فيكونون في العرق بقدر أعمالهم، فمنهم من
يأخذه إلى عقبه، ومنهم من يأخذه إلى ركبتيه، ومنهم من يأخذه إلى
حقوقه، ومنهم من يلجمه إجماماً!

فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير بيده إلى فيه؛ أي: يلجمه إجماماً»⁽¹³⁵⁾.
فإذا بلغ بالناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون، فزعوا

(134) أخرجه البخاري في صحيحه (4/141) (ح3361).

(135) أخرجه الترمذي في جامعه (4/614) (ح2421)، وقال: «حديث حسن صحيح»،
وصححه الألباني.



يَتَلَمَّسُونَ الشَّفَاعَةَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ.

وقد ميز الله هذه الأمة بأنها تبعث في مكان مرتفع.

فعن كعب بن مالك: أن رسول الله ﷺ قال: «يبعث الناس يوم القيامة، فأكون أنا وأمتي على تل، فيكسوني ربي حلة خضراء، فأقول ما شاء الله أن أقول، فذلك المقام المحمود»⁽¹³⁶⁾.

تنبيه:

قد يفهم أن هناك تعارضاً بين بعض الآيات في الحشر.

ومن ذلك: ما أخبر الله أنه يحشر الكفار صمًّا لا يتكلمون: (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيًَّا وَبُكْمًا وَصُمًّا) [الإسراء: 97].

وأخبر في آية أخرى أنهم يتعارفون، ولا يكون التعارف إلا بالكلام: (وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ) [يونس: 45].

والجواب عن هذا: أنهم أول ما يحشرون يكلم بعضهم بعضاً، ويتعارفون، ويتخافتون بينهم، كما دلت على ذلك الأدلة.

فإذا سيق بهم إلى جهنم سلبوا أسماعهم، وأبصارهم، وألسنتهم.

ثالثاً: الشفاعة:

والشفاعة لغة: خلاف الوثر.

(136) أخرجه ابن حبان في صحيحه (399/14) (ح647)، وصححه الألباني في

«السلسلة الصحيحة» (369/5).

وشرعا: كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره.
وقد دل على ثبوت الشفاعة: الكتاب والسنة والإجماع.
أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (يَوْمَئِذٍ لَا نَنْفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا) [طه:109].

وقال تعالى: (وَلَا نَنْفَعُ الشَّفَعَةَ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ، حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) [سبأ:23].

فقد دلت هذه الأدلة على إثبات الشفاعة يوم القيامة بشرطين:
أحدهما: إذن الله.

والثاني: رضاه سبحانه عن الشافع وعن المشفوع فيه.

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

الأحاديث في إثبات الشفاعة متواترة.

وسياتي إيراد شيء منها.

ثالثاً: الإجماع.

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟

فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً، وعراقاً، وشاماً،



ويمناً، فكان من مذهبهم: ... والشفاعة حق»⁽¹³⁷⁾.

والشفاعة بحسب ما دلت عليها النصوص الشرعية قسماً:

الأول: شفاعاة خاصة بالنبي ﷺ، لا يشاركه فيها أحد.

وهي أنواع:

النوع الأول: شفاعته لأهل الموقف؛ ليقضى بينهم.

وهذه الشفاعاة لأهل الموقف إنما هي لتسريع حسابهم، وحتى يرتاحوا من هول هذا الموقف الذي تشيب فيه الولدان.

وهو المقام المحمود؛ الذي قال الله فيه: (عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا) [الإسراء:79].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ أتى بلحم فرفع إليه الذراع، وكانت تعجبه، فنهس منها نهسة، ثم قال: أنا سيد الناس يوم القيامة، وهل تدرون مم ذلك؟ يجمع الله الناس الأولين والآخرين في صعيد واحد، يُسمعهم الداعي وينفذهم البصر، وتدنو الشمس، فيبلغ الناس من النغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون.

فيقول الناس: ألا ترون ما قد بلغكم، ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم؟

فيقول بعض الناس لبعض: عليكم بآدم، فيأتون آدم عليه السلام فيقولون له: أنت أبو البشر، خلقتك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة

(137) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).

فسجدوا لك، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، ألا ترى إلى ما قد بلغنا؟

فيقول آدم: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه نهاني عن الشجرة فعصيته، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى نوح، فيأتون نوحًا فيقولون: يا نوح، إنك أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وقد سمّاك الله عبدًا شكورًا، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟

فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه قد كانت لي دعوة دعوتها على قومي، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إبراهيم فيقولون: يا إبراهيم أنت نبي الله وخليئه من أهل الأرض، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه.

فيقول لهم: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات فذكرهن أبو حيان في الحديث - نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى موسى، فيأتون موسى فيقولون: يا موسى أنت رسول الله، فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟

فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن



يغضب بعده مثله، وإني قد قتلت نفساً لم أؤمر بقتلها، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى عيسى بن مريم، فيأتون عيسى، فيقولون: يا عيسى أنت رسول الله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وكلمت الناس في المهد صبياً، اشفع لنا، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟

فيقول عيسى: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله قط، ولن يغضب بعده مثله، ولم يذكر ذنباً، نفسي نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى محمد، فيأتون محمداً فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، فأنطلق فآتي تحت العرش، فأقع ساجداً لربي، ثم يفتح الله علي من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي، ثم يقال: يا محمد، ارفع رأسك، سل تعطه، واشفع تشفع، فأرفع رأسي، فأقول: أمّتي يا رب، أمّتي يا رب، أمّتي يا رب.

فيقال: يا محمد أدخل من أمّتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب»⁽¹³⁸⁾.
النوع الثاني: شفاعته في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة.

(138) أخرجه البخاري في صحيحه (84/6) (ح4712).

عن أنس بن مالك قال: قال النبي ﷺ: «أنا أول شفيع في الجنة»⁽¹³⁹⁾.
وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح،
فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت لا أفتح لأحد
قبلك»⁽¹⁴⁰⁾.

النوع الثالث: شفاعته لعمه أبي طالب في تخفيف العذاب.

عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه أنه قال للنبي ﷺ: «ما أغنيت عن
عمك، فوالله كان يحوطك ويغضب لك؟
قال: هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من
النار»⁽¹⁴¹⁾.

وهذه الشفاعة مستثناة من قوله تعالى عن الكفار: (فَمَا نَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ
الشَّفِيعِينَ) [المدثر: 48].

الثانية: شفاعة عامة تثبت للنبي ﷺ، ولغيره.

وهي نوعان:

**النوع الأول: الشفاعة في عصاة الموحدين الذين أدخلتهم ذنوبهم
النار أن يخرجوا منها.**

عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال: «ثم يُضرب الجسر

(139) أخرجه مسلم في صحيحه (188/1) (ح196).

(140) أخرجه مسلم في صحيحه (188/1) (ح197).

(141) أخرجه البخاري في صحيحه (52/5) (ح3883).



على جهنم، وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم، سلم.

قيل: يا رسول الله، وما الجسر؟

قال: دحض مزلة، فيها خطاطيف وكلايب وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها: السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل والركاب، فجاج مسلّم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم، حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذي نفسي بيده، ما منكم من أحد بأشدّ مناشدة لله في استيفاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار.

يقولون: ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقًا كثيرًا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه، وإلى ركبتيه.

ثم يقولون: ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا.

ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها أحدًا ممن أمرتنا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا.

ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدًا.

ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها خيرًا.

وكان أبو سعيد الخدري يقول: إن لم تصدقوني بهذا الحديث فاقروا
 إن شئتم: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَعِفَهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ
 أَجْرًا عَظِيمًا) [النساء:40].

فيقول الله T: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون،
 ولم يبق إلا أرحم الراحمين...»⁽¹⁴²⁾.

وعن أنس رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا كان يوم القيامة
 شُفِّعتُ».

فقلت: يا رب، أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة فيدخلون، ثم
 أقول: أدخل الجنة من كان في قلبه أدنى شيء»⁽¹⁴³⁾.

وعن عمران بن حصين رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يخرج قوم من
 النار بشفاعه محمد صلى الله عليه وسلم فيدخلون الجنة، يُسمَّون الجهنميين»⁽¹⁴⁴⁾.

وعن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من
 أمتي»⁽¹⁴⁵⁾.

والمراد بالكبائر: ما دون الشرك من الذنوب.

وقد أنكر هذه الشفاعاة: الخوارج والمعتزلة وغيرهم؛ وذلك أن من

(142) أخرجه مسلم في صحيحه (167/1) (ح183).

(143) أخرجه البخاري في صحيحه (146/9) (ح7509).

(144) أخرجه البخاري في صحيحه (116/8) (ح6566).

(145) أخرجه أبو داود في سننه (236/4) (ح4793).



يدخل النار عندهم لا يخرج منها.

وأصل شبهتهم: أنه لا يجتمع في الشخص الواحد ثواب وعقاب.

النوع الثاني: الشفاعة في رفع درجات أقوام من أهل الجنة.

عن أم سلمة، قالت: دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره، فأغمضه، ثم قال: «إن الروح إذا قبض تبعه البصر! فضج ناس من أهلها، فقَالَ:»

لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون.

ثم قال: اللهم اغفر لأبي سلمة، وارفع درجته في المهديين، واخلفه في عقبه في الغابرين، واغفر لنا وله يا رب العالمين، وافسح له في قبره، ونور له فيه»⁽¹⁴⁶⁾.

بقي بيان أن بعض العلماء كابن تيمية، وابن حجر، وغيرهما يذكرون نوعاً من أنواع الشفاعة، وهو الشفاعة في قوم استوجبوا النار ألا يدخلوها.

ولم أقف على دليل لهذا النوع.

ولا يصح أن يستدل بحديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»؛ فهو محمول على من دخل النار، كما فهم ذلك أئمة السلف.

وقد جاء توضيح هذا الحديث في حديث أبي سعيد الخدري المتقدم، وفيه: «.. فوالذي نفسي بيده، ما منكم من أحد بأشد مناشدة لله في

(146) أخرجه مسلم في صحيحه (634/2) (ح920).

استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم...».

والذين ثبتت شفاعتهم غير النبي ﷺ على النحو الآتي:

1- الملائكة.

قال تعالى: (وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى) [النجم:26].

وعن أبي سعيد الخدري: أن النبي ﷺ قال: «... فيقول الله: شفعت الملائكة...»⁽¹⁴⁷⁾.

2- الأنبياء.

عن أبي سعيد الخدري: أن النبي ﷺ قال: «... فيقول الله: شفعت الملائكة، وشفع النبيون...»⁽¹⁴⁸⁾.

3- المؤمنون.

عن أبي سعيد الخدري: أن النبي ﷺ قال: «... فيقول الله: ... وشفع المؤمنون...»⁽¹⁴⁹⁾.

وقال النبي ﷺ: «يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتي، أكثر من بني

(147) أخرجه مسلم في صحيحه (167/1) (ح183).

(148) أخرجه مسلم في صحيحه (167/1) (ح183).

(149) أخرجه مسلم في صحيحه (167/1) (ح183).



تميم.

قالوا: يا رسول الله، سواك؟

قال: سواي»⁽¹⁵⁰⁾.

4- الشهداء.

عن المقدم بن معديكرب قال: قال رسول الله ﷺ: «الشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول دفعة، ويرى مقعده من الجنة، ويجار من عذاب القبر، ويأمن من الفرع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار، الياقوتة منها خير من الدنيا وما فيها، ويزوج اثنتين وسبعين زوجة من الحور العين، ويشفع في سبعين من أقاربه»⁽¹⁵¹⁾.

5- أولاد المؤمنين.

عن أبي حسان، قال: «قلت لأبي هريرة: إنه قد مات لي ابنان، فما أنت محدثي عن رسول الله ﷺ بحديث تطيب به أنفسنا عن موتانا؟
قال: قال: نعم، صغارهم دعاميص الجنة⁽¹⁵²⁾، يتلقى أحدهم أباه -أو قال: أبويه-، فيأخذ بثوبه -أو قال: بيده-، كما أخذ أنا بصنفة ثوبك هذا،

(150) أخرجه الترمذي في جامعه (626/4) (ح2438)، وابن ماجه في سننه

(1443/2)

(ح4316)، وصححه الألباني.

(151) أخرجه الترمذي في جامعه (187/4) (ح1663)، وصححه الألباني.

(152) أي: صغار أهلها.

فلا يتناهى - أو قال: فلا ينتهي - حتى يدخله الله وأباه الجنة»⁽¹⁵³⁾.

ومما يجدر ذكره هنا: أن الوعيدية من الخوارج والمعتزلة يزعمون أن الشفاعة إنما هي للمؤمنين خاصة دون الفساق في رفع الدرجات، وبعضهم أنكر الشفاعة مطلقاً.

وقد رد عليهم: الصحابي الجليل جابر بن عبد الله.

فعن يزيد الفقير، قال: كنت قد شغفني رأي من رأي الخوارج، فخرجنا في عصابة ذوي عدد نريد أن نحج، ثم نخرج على الناس، قال: فمررنا على المدينة، فإذا جابر بن عبد الله يحدث القوم، جالس إلى سارية، عن رسول الله ﷺ قال: «فإذا هو قد ذكر الجهنميين.

قال: فقلت له: يا صاحب رسول الله، ما هذا الذي تحدثون؟ والله يقول: (إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ) [آل عمران: 192]. و(كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا) [السجدة: 20]، فما هذا الذي تقولون؟

قال: فقال جابر: أتقرأ القرآن؟

قلت: نعم.

قال جابر: فهل سمعت بمقام محمد ﷺ يعني الذي يبعثه الله فيه-؟

قلت: نعم.

قال: فإنه مقام محمد ﷺ المحمود الذي يخرج الله به من يخرج.

(153) أخرجه مسلم في صحيحه (4/2029) (ح2635).



قال: ثم نعت وضع الصراط، ومر الناس عليه.

قال: غير أنه قد زعم أن قومًا يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها،

قال: يعني: فيخرجون كأنهم عيدان السماسم.

قال: فيدخلون نهرًا من أنهار الجنة، فيغتسلون فيه، فيخرجون

كأنهم القراطيس.

فرجعنا قلنا: ويحكم أترون الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ؟ فرجعنا،

فلا والله ما خرج منا غير رجل واحد» (154).

رابعاً: نشر الصحف.

والصُّحُفُ لغة: جمع صحيفة، وهي التي يُكتب فيها.

ونشر الصحف شرعاً: توزيع الصحف التي كُتبت فيها أعمال بني

آدم.

وقد دل على ثبوت الصحف ونشرها: الكتاب، والسنة، والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ) [التكوير: 10].

وقال تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أُوْفِيَ كِتَابَهُ، بِيَمِينِهِ) ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾

وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوْفِيَ كِتَابَهُ، وَرَاءَ ظَهْرِهِ) [الانشقاق: 7-10].

(154) أخرجه مسلم في صحيحه (179/1) (ح 191).

وقال تعالى: (وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبْعَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴿١٣﴾) أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا [الإسراء: 13-14].

وقال تعالى: (وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلَيِّنَنِي لِمَ أُوتِيَ كِتَابِيَهٗ) [الحاقة: 25].

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن ابن عمر: أن النبي ﷺ قال: «يدني المؤمن يوم القيامة من ربه حتى يضع عليه كنفه، فيقرره بذنوبه، فيقول: هل تعرف؟ فيقول: أي رب، أعرف.

قال: فإني قد سترتها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك اليوم، فيعطى صحيفة حسناته...»⁽¹⁵⁵⁾.

وعن عبد الله بن بسر قال: قال النبي ﷺ: «طوبى لمن وجد في صحيفته استغفاراً كثيراً»⁽¹⁵⁶⁾.

ثالثاً: الإجماع.

قال أبو عثمان إسماعيل الصابوني: «ويؤمن أهل الدين والسنة بالبعث بعد الموت.. ونشر الصحف التي فيها مثاقيل الذر من الخير

(155) أخرجه مسلم في صحيحه (ص1200) (ح2768).

(156) أخرجه ابن ماجه في سننه (ص545) (ح3818).



وغيرها» (157).

وصفة نشر الصحف: أن عمل الإنسان الذي عمله في الدنيا قد أحصي عليه، فيخرج له يوم القيامة ما كتب عليه من العمل. فيلقى كتابه منشورًا، بعد أن كان مطويًا على ما فيه من الحسنات والسيئات.

فأما المؤمنون فيأخذون صحائف أعمالهم بأيمانهم، وأما الكفار فيأخذونها بشمائلهم من وراء ظهورهم. ولا علم لنا بكيفية أخذهم بشمائلهم من وراء ظهورهم، فنتوقف عن البحث فيه؛ لأنه غيبي.

يفرح المؤمن ويقول: (هَأْوُمُ أَقْرَبُ وَأَكْنِيَّةٌ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْتَقٍ حِسَابِيَّةٍ) [الحاقة: 19-20].

ويكون جزاؤه: (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَائِمَةٌ ﴿٢٣﴾ كُؤُومٌ وَأَشْرَبٌ هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ) [الحاقة: 21-24].

وأما الكافر فإنه يدعو بالويل ويقول: (نَيْلِنِي لِمَ أَوْتَكْنِيَّةٌ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَّةٌ ﴿٢٦﴾ يَلِيَّتَهَا كَأَنَّ الْقَاضِيَةَ ﴿٢٧﴾ مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَّةٌ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ) [الحاقة: 25-29].

ويكون جزاؤه: (حُدُوهُ فَعْلُوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلَّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ) [الحاقة: 30-32].

(157) «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص75).

فإذا نُشِرت الصحف حوسبوا بها؛ كما قال تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ،
بِئْمِينِهِ ۖ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) [الانشقاق: 7-8].

فالفاء في قوله: (فَسَوْفَ) للتعقيب، فبعد أخذ الكتاب يبدأ الحساب.

خامسا: الحساب.

والحساب لغة: من العدّ.

وشرعا: إيقاف الله عباده على أعمالهم يوم القيامة؛ ليجازيهم عليها.

وقد دل على ثبوت الحساب: الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ۗ) [البقرة: 284].

وقال تعالى: (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ) [الغاشية: 26].

وقال تعالى: (وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ نتَوْفِيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ
وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ) [الرعد: 40].

ثانياً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن عائشة، زوج النبي ﷺ - وكانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه، إلا راجعت فيه حتى تعرفه-، وأن النبي ﷺ قال: «من حوسب عذب.

قالت عائشة: فقلت: أوليس يقول الله تعالى: (فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) [الانشقاق: 8].



قالت: فقال: إنما ذلك العرض، ولكن: من نوقش الحساب يهلك» (158).

فقد دلت النصوص المتقدمة صراحة على إثبات الحساب يوم القيامة.
ثالثاً: الإجماع.

قال ابن أبي زَمَنِين: «ومن قول أهل السنة: أن الله يحاسب عباده يوم القيامة» (159).

ويكون الحساب حين يبعث الله الخلائق بعد نشر الصحف؛ (يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [المجادلة:6].

في هذا اليوم تشرق الأرض بنور ربها، ويوضع الكتاب الذي فيه أعمال العباد؛ لمحاسبتهم ومجازاتهم، ويؤتى بالنبیین؛ ليسألهم ربهم عما أجابتهم به أمهم، وردت عليهم في الدنيا، ويؤتى أيضاً بالشهداء الذين هم أمة محمد ﷺ، ويستشهدهم ربهم على الرسل، فيما ذكرت من تبليغها رسالة الله التي أرسلهم بها ربهم إلى أممها؛ إذ جحدت أمهم أن يكونوا أبلغوهم رسالة الله.

فيوفي الله حينئذ كل نفس جزاء عملها من خير وشر.

وفي هذا المعنى يقول سبحانه: (وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ

(158) أخرجه البخاري في صحيحه (32/1) (ح103).

(159) «أصول السنة» (ص117).

الْكِتَابُ وَجَاءَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالشُّهَدَاءِ وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوَفِيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ([الزمر: 69-70].

وممن يحاسب أيضاً: الدواب؛ كما جاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها حتى يقتص للشاة الجماء - التي لا قرن لها- من الشاة القرناء نطحتها»⁽¹⁶⁰⁾.

فإذا اقتص بعضها من بعض أمرها الله أن تكون تراباً فتكون تراباً، فعن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «يقضي الله بين خلقه الجن والإنس والبهائم، وإنه ليقيد يومئذ الجماء من القرناء، حتى إذا لم يبق تبعة عند واحدة لأخرى، قال الله: كونوا تراباً، فعند ذلك يقول الكافر: يا ليتني كنت تراباً»⁽¹⁶¹⁾.

والذي يتولى الحساب رب العزة ﷻ، فيأتي سبحانه إتياناً يليق بجلاله، كما قال تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) [البقرة: 210].

فيعرض الناس على الرب صفاءً، فيقول لهم الرب: لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة؛ كما قال سبحانه: (وَعَرِضُوا عَلَيَّ رَبِّكَ صَفَاءً لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا) [الكهف: 48].

(160) أخرجه ابن حبان في صحيحه (363/16) (ح7363).

(161) أخرجه ابن جرير في تفسيره (180/24-181)، وصححه الألباني في «الصحيحة» (465/4).



ولشدة الهول تكون كل أمة مجتمعة مستوفزة على ركبها، كما قال
تعالى: (وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِعَةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُحْزَنُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)
[الجاثية:28].

ويتميز المؤمنون على الكفار؛ قال تعالى: (وَأَمْتَرُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ)
[يس:59].

والحساب ليس نوعاً واحداً.

أنواع الحساب:

الحساب نوعان حسب ما وردت به النصوص الشرعية:

الأول: العرض، وهو: أن تُعرض أعمال المؤمن عليه حتى يظهر
ستر الله عليه في الدنيا، ومنة الله في عفوهِ عنه في الآخرة.

ويدل على هذا: ما جاء عن عائشة قالت: «قلت: يا نبي الله، ما
الحساب اليسير؟»

قال: أن ينظر في كتابه فيتجاوز عنه، إنه من نوقش الحساب يومئذٍ
يا عائشة هلك، وكل ما يصيب المؤمن، يكفر الله به عنه، حتى الشوكة
تشوكة»⁽¹⁶²⁾.

وجاء في صفة العرض: عن صفوان بن محرز المازني، قال: «بينما

(162) أخرجه أحمد في «المسند» (260/40) (ح24214)، وابن خزيمة في صحيحه

(30/2)

(ح849).

أنا أمشي مع ابن عمر رضي الله عنهما أخذ بيده، إذ عرض رجل، فقال: كيف سمعت رسول الله ﷺ يقول في النجوى؟

فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله يدني المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستتره.

فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا؟

فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكافر والمنافقون، فيقول الأشهاد: (هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۗ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) [هود:18]»⁽¹⁶³⁾.

الثاني: المناقشة، وهو: استقصاء أعمال العبد وإيقافه عليها، وعدم العفو عنه فيها.

ومن هنا يتضح: أنه لا تعارض بين الآية والحديث.

أما الآية: فقوله تعالى: (فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) [الانشقاق:8].

وأما الحديث: فقوله ﷺ: «من نوقش الحساب يهلك»⁽¹⁶⁴⁾.

فالمراد بالحساب في الآية العرض، وفي الحديث المناقشة.

وها هنا أمر ينبغي ذكره، وهو: أن من المعتزلة من صرح بإثبات

الحساب، لكن ينبغي أن يعلم أن مأخذهم غير مأخذ أهل السنة، فإنه لما

(163) أخرجه البخاري في صحيحه (128/3) (ح2441).

(164) أخرجه البخاري في صحيحه (32/1) (ح103).



كان المعتزلة ينكرون صفات الله زعموا أن حقيقة المحاسبة خلق علم ضروري في قلب العبد، فإنهم ما فهموا من المحاسبة المضافة لله إلا ما فهموه من المخلوق، فوقعوا في التشبيه، ثم انتهى بهم الأمر إلى التعطيل.

تنبيه:

أول الأمم محاسبة يوم القيامة: أمة النبي ﷺ.

ويشهد لهذا:

عن أبي هريرة، وعن ربي بن حراش، عن حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا، فكان لليهود يوم السبت، وكان للنصارى يوم الأحد، فجاء الله بنا، فهدانا الله ليوم الجمعة، فجعل الجمعة، والسبت، والأحد، وكذلك هم تبع لنا يوم القيامة، نحن الآخرون من أهل الدنيا، والأولون يوم القيامة، المقضي لهم قبل الخلائق»⁽¹⁶⁵⁾.

ويستثنى من الحساب مَنْ حَقَّقَ التوحيد؛ فإنه لا يُحاسب، كما جاء عن عمران قال: قال نبي الله ﷺ: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب».

قالوا: ومن هم يا رسول الله؟

(165) أخرجه مسلم في صحيحه (586/2) (ح856).

قال: هم الذين لا يكتوون ولا يسترقون وعلى ربهم يتوكلون»⁽¹⁶⁶⁾.

سادسا: وزن الأعمال؛ فيوضع الميزان.

والميزان لغة: أصله مؤزان، وهو: الآلة التي يزن بها الأشياء.

وشرعا: ما يضعه الله جل وعلا يوم القيامة؛ لوزن أعمال العباد ونحوها.

وقد دل على ثبوت الميزان: الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَالْوِزْنَ يُومِئِدِ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ)

[الأعراف: 8-9].

وقال تعالى: (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ

كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَسِيبِينَ) [الأنبياء: 47].

ثانياً: من السنة الصحيحة.

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان،

ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله العظيم، سبحان

الله وبحمده»⁽¹⁶⁷⁾.

(166) أخرجه مسلم في صحيحه (ص111) (ح218).

(167) أخرجه البخاري في صحيحه (86/8) (ح6406).



وعن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الظهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان» (168).

ثالثاً: الإجماع.

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألتُ أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك؟ فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً، وعراقاً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذهبهم: ... والميزان حق، له كفتان توزن فيه أعمال العباد حسنها وسيئها حق» (169).

وصفات الميزان: قد جاءت السنة النبوية الصحيحة بوصف الميزان بصفات متعددة، وهو من الغيب الذي لا مجال لمعرفته إلا عن طريق الوحي، ومن النصوص الواردة في ذلك:

قوله تعالى: (فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ) [الأعراف: 8-9].

وقوله تعالى: (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَسِيبِينَ) [الأنبياء: 47].

(168) أخرجه مسلم في صحيحه (203/1) (ح223).

(169) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).

وعن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ، قال: «عرشه على الماء، وبيده الأخرى الميزان، يخفض ويرفع»⁽¹⁷⁰⁾.

وقال رسول الله ﷺ: «فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء»⁽¹⁷¹⁾.

فقد دلت هذه النصوص على الصفات الآتية:

- بيد الرحمن يرفع قومًا ويضع آخرين.

- يزن مثاقيل الذر.

- دقيق في وزنه فلا يزيد ولا ينقص.

- تخف إحدى الكفتين أو تثقل.

ومما ينبغي أن يعلم: أنه لم يثبت في حديث صحيح أن الميزان له لسان، لكن روي عن ابن عباس.

فقد أخرج البيهقي في «الشعب»⁽¹⁷²⁾ من طريق الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس أنه قال: «الميزان له لسان وكفتان، يوزن فيه الحسنات».

وأفته الكلبي، فهو متهم بالكذب.

(170) أخرجه البخاري في صحيحه (122/9) (ح7411).

(171) أخرجه الترمذي في جامعه (24/5) (ح2639) وقال: «حديث حسن غريب»،

وابن ماجه في سننه (1437/2) (ح4300)، وصححه الألباني.

(172) (447/1).



تبقى مسألة وهي: ما الذي يزن في الميزان؟

قد اختلف أهل العلم في الذي يوزن في الميزان، فمنهم من قال: الذي يوزن صحائف الأعمال، ومنهم من قال: الذي يوزن الأعمال نفسها، ومنهم من قال: الذي يوزن العامل نفسه، وكلُّ استدل على ذلك بدليل.

والذي يظهر: أن الوزن يقع تارة على العمل، ويقع تارة أخرى على العامل، ويقع تارة أخرى على الصحف؛ جمعا بين الأدلة، والجمع أولى من الترجيح.

عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رءوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟

فيقول: لا يا رب.

فيقول: أفلك عذر؟

فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فيقول: احضر وزنك، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟

فقال: إنك لا تظلم.

قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات

وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء»⁽¹⁷³⁾.

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله العظيم، سبحان الله وبحمده»⁽¹⁷⁴⁾.

وعن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان»⁽¹⁷⁵⁾.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة، لا يزن عند الله جناح بعوضة، وقال: اقرءوا: (فَلَا تُقِيمُ هُمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا) [الكهف: 105]»⁽¹⁷⁶⁾.

وعن علي، يقول: «أمر النبي ﷺ ابن مسعود فصعد على شجرة أمره أن يأتيه منها بشيء، فنظر أصحابه إلى ساق عبد الله بن مسعود حين صعد الشجرة، فضحكوا من حموشة ساقه، فقال رسول الله ﷺ: ما تضحكون؟ لرجل عبد الله أثقل في الميزان يوم القيامة من أحد»⁽¹⁷⁷⁾.

فإن أنكروا منكر وزن الأعمال بقوله: هل لله حاجة في وزن الأشياء،

(173) أخرجه الترمذي في جامعه (24/5) (ح2639)، وقال: «حديث حسن غريب»،

وابن ماجه في سننه (1437/2) (ح4300)، وصححه الألباني.

(174) أخرجه البخاري في صحيحه (86/8) (ح6406).

(175) أخرجه مسلم في صحيحه (203/1) (ح223).

(176) أخرجه البخاري في صحيحه (93/6) (ح4729).

(177) أخرجه أحمد في «المسند» (244/2) (ح921).



وهو العالم بمقدار كل شيء قبل خلقه إياه وبعده، وفي كل حال؟
والجواب: ليكون ذلك حُجَّةً على خلقه، ونظيره إثباته إياه في أمّ الكتاب واستنساخه ذلك في الكتب، من غير حاجة به إليه، ومن غير خوف من نسيانه، وهو العالم بكل ذلك في كل حال ووقت قبل كونه وبعد وجوده.

سابعاً: الحوض.

الحوض، وهو قبل الصراط.

والمراد بالحوض: مجمع الماء.

وشرعاً: مجمع الماء الذي نصبه الله جل وعلا للنبي صلى الله عليه وسلم في عرصات القيامة.

وقد دل على ثبوت الحوض: السنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي»⁽¹⁷⁸⁾.

وعنه رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «والذي نفسي بيده، لأنودن رجالاً عن حوضي، كما تذاذ الغريبة من الإبل عن الحوض»⁽¹⁷⁹⁾.

(178) أخرجه البخاري في صحيحه (61/2) (ح1196).

(179) أخرجه البخاري في صحيحه (112/3) (ح2367).

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أنا فرطكم على الحوض، وليرفعن معي رجال منكم ثم ليُختلجن دوني، فأقول: يا رب أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»⁽¹⁸⁰⁾.

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبداً»⁽¹⁸¹⁾.

ثانياً: الإجماع.

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألتُ أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك؟

فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً، وعراقاً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذهبهم: .. والحوض المكرم به نبينا حق»⁽¹⁸²⁾.

وقال ابن أبي زمنين: «وأهل السنة يؤمنون بأن للنبي محمداً حوضاً أعطاه الله إياه، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً»⁽¹⁸³⁾.

وصفة الحوض: ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك،

(180) أخرجه البخاري في صحيحه (119/8) (ح6576).

(181) أخرجه البخاري في صحيحه (119/8) (ح6579).

(182) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).

(183) «أصول السنة» (ص158).



أباريقه كعدد نجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظماً أبداً، وزواياه سواء، وأحلى من العسل، وله ميزابان، يمدّانه من الجنة: أحدهما من ذهب والآخر من ورق، وأباريقه ذهب وفضة، وطوله مسيرة شهر.

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منها فلا يظماً أبداً»⁽¹⁸⁴⁾.

وعنه: قال رسول الله ﷺ: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء»⁽¹⁸⁵⁾.

وعن ثوبان: أن نبي الله ﷺ سئل عن شراب الحوض، فقال: «أشدّ بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، يَغْتُ فيه ميزابان يمدّانه من الجنة، أحدهما من ذهب، والآخر من ورق»⁽¹⁸⁶⁾.

وعن أنس قال: قال نبي الله ﷺ: «ترى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء»⁽¹⁸⁷⁾.

وهذا الحوض يطرد عنه أقوام، وهم: المرتدون، والمبتدعة، والظلمة المسرفون في الجور والظلم، فهؤلاء لا يشربون من حوض النبي صلى الله عليه وسلم، كما دلت على ذلك الأدلة.

(184) أخرجه البخاري في صحيحه (119/8) (ح6579).

(185) أخرجه مسلم في صحيحه (1793/4) (ح2292).

(186) أخرجه مسلم في صحيحه (1799/4) (ح2301).

(187) أخرجه مسلم في صحيحه (1801/4) (ح2303).

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن الحوض غير الكوثر.

فالكوثر نهر في الجنة، وأما الحوض فهو في موقف القيامة.

عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: «بينما أنا أسير في الجنة، إذا

أنا بنهر، حافتاه قبابُ الدُرِّ المجوّف، قلت: ما هذا يا جبريل؟

قال: هذا الكوثر، الذي أعطاك ربك، فإذا طينه -أو: طيبه- مسك

أنفّر»⁽¹⁸⁸⁾.

* والكوثر نهر يسيل في الحوض ويمده، فهو أصل الحوض:

عن أبي ذر، قال: «قلت: يا رسول الله ما آنية الحوض قال: والذي

نفس محمد بيده لأنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها، ألقى

الليلة المظلمة المصحية، آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما

عليه، يشخب فيه ميزابان من الجنة، من شرب منه لم يظمأ، عرضه

مثل طوله، ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضاً من اللبن، وأحلى

من العسل»⁽¹⁸⁹⁾.

والكوثر ورد ذكره في القرآن، أما الحوض فقد جاءت به السنة.

وقد يطلق على الحوض الكوثر؛ لكونه يُمدُّ منه.

ومن هذا ما جاء عن أنس قال: «بينما رسول الله ﷺ ذات يوم بين

أظهرنا، إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسماً، قلنا: ما أضحكك يا

(188) أخرجه البخاري في صحيحه (120/8) (ح6581).

(189) أخرجه مسلم في صحيحه (1798/4) (ح2300).



رسول الله؟ قال: أنزلت علي أنفا سورة، فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَحْرَسْ ﴿٢﴾ إِنَّكَ شَانِئُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ!) ثم قال: أتدرون ما الكوثر؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه نهر وعذنيه ربي T، عليه خير كثير، هو: حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة: آيته عدد النجوم، فيختلج العبد منهم فأقول: رب إنه من أمتي. فيقول: ما تدري ما أحدثت بعدك»⁽¹⁹⁰⁾.

ثامنا: الصراط.

والصراط شرعا: الجسر المنسوب على متن جهنم.

وقد دل على ثبوت الصراط: الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا) [مريم: 71].

اختلف أهل العلم في معنى الورود في هذه الآية.

فقال بعضهم: الدخول، وهو قول ابن مسعود وابن عباس، وعبد الله

بن رواحة، وابن جريج، واختاره القرطبي.

وقال آخرون: المرور عليها، وهو قول قتادة، واختاره ابن جرير

الطبري.

(190) أخرجه مسلم في صحيحه (ح400).

والراجح: أنه المرور على الصراط.

لحديث جابر قال: أخبرتني أم مبشر أنها سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة: «لا يدخل النار -إن شاء الله- من أصحاب الشجرة أحد من الذين بايعوا تحتها.

قالت: بلى يا رسول الله؛ فانتهرها، فقالت حفصة: (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) [مريم: 71].

فقال النبي ﷺ: **قد قال الله T: (ثُمَّ نَجَّيَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُوا الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِّيًّا)** [مريم: 72]⁽¹⁹¹⁾.

وعن جابر أيضاً: «أن عبداً لحاطب جاء رسول الله ﷺ يشكو حاطباً فقال: يا رسول الله، ليدخلن حاطب النار.

فقال رسول الله ﷺ: **كذبت لا يدخلها، فإنه شهد بدرًا والحديبية**⁽¹⁹²⁾.

فقد نفى النبي ﷺ عن أهل الشجرة وحاطب دخول النار، فدل ذلك على أنه لا يدخل النار من كتب الله له النجاة منها، فيكون معنى الورود في الآية هو المرور على الصراط.

وعن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «يرد الناس النار ثم يصدرون منها بأعمالهم، فأولهم كلمح البرق، ثم كالريح، ثم كحضر

(191) أخرجه مسلم في صحيحه (ص1099) (ح2496).

(192) أخرجه مسلم في صحيحه (ص1099) (ح2495).



الفرس، ثم كالراكب في رحله، ثم كشد الرُّجُل، ثم كمشيه»⁽¹⁹³⁾.

فسمّي مرورهم على الصراط ورودًا.

ولأنه لا منافاة بين الدخول والمرور على الصراط؛ لأن الصراط جسر على متن جهنم، فمن مرّ عليه صح أن يقال أنه دخل النار.

ثانيًا: الأدلة من السنة الصحيحة.

عن أبي هريرة: أن النبي قال: «...فيدعوهم ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذٍ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم»⁽¹⁹⁴⁾.

ثالثًا: الإجماع.

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألتُ أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟

فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا، وعراقًا، وشامًا، ويمناً، فكان من مذهبهم: ... والصراط حق»⁽¹⁹⁵⁾.

وصفة الصراط: أنه زلق، فتزلق فيه الأقدام ولا تستقر، وفي حافتي

(193) أخرجه الترمذي في جامعه (317/5) (ح3159)، وقال: «حديث حسن»، وصححه الألباني.

(194) أخرجه البخاري في صحيحه (160/1) (ح806).

(195) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).

الصراط كلاليب وحسك، وهو: أدق من الشعر وأحد من السيف.

عن أبي سعيد الخدري قال: «قيل: يا رسول الله، وما الجسر؟

قال: دحض مزلة⁽¹⁹⁶⁾، فيه خطاطيف وكلاليب وحسك⁽¹⁹⁷⁾ تكون

بنجد فيها شويكة يقال لها: السعدان.

قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من

السيف⁽¹⁹⁸⁾.

وعن حذيفة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وفي حافتي الصراط كلاليب

معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، فمخدوش ناج، ومكدوس في

النار⁽¹⁹⁹⁾»⁽²⁰⁰⁾.

(196) دحض هو بتنوين (دحض)، وداله مفتوحة، والحاء ساكنة، ومزلة بفتح الميم،

وفي الزاي لغتان مشهورتان: الفتح والكسر، والدحض والمزلة بمعنى واحد، وهو:

الموضع الذي تزل فيه الأقدام، ولا تستقر، ومنه: دحضت الشمس؛ أي: مالت. انظر:

«شرح النووي على مسلم» (29/ 3).

(197) الخطاطيف جمع خطاف بضم الخاء -: وهو الحديد المعوجة كالكلوب يختطف

بها الشيء، وأما الحسك -فبفتح الحاء والسين المهملتين- وهو: شوك صلب من

حديد.

انظر: «النهاية في غريب الحديث» (49/2)، و«شرح النووي على مسلم» (29/ 3).

(198) أخرجه مسلم في صحيحه (167/1) (ح183).

(199) معناه أنهم ثلاثة أقسام: قسم يسلم فلا يناله شيء أصلاً، وقسم يخدش، ثم يرسل

فيخلص، وقسم يكردس ويلقى فيسقط في جهنم، وأما مكدوس فهو بالسين المهملة

بمعنى كون الأشياء بعضها على بعض، ومنه: تكدست الدواب في سيرها إذا ركب

=



وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وبه كلاليب مثل: شوك السعدان»⁽²⁰¹⁾.

وأول من يجتاز الصراط أمة النبي صلى الله عليه وسلم.

عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ويضرب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيز»⁽²⁰²⁾.

ومرور الناس على الصراط يكون على قدر أعمالهم، فبحسب استقامة الإنسان واتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا تكون استقامته على الصراط في الآخرة، فمن ثبت على الصراط المعنوي الذي هو متابعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به، ثبت على الصراط الحسي، ومن أعرض عن الصراط المعنوي وزل عنه، زل عن الصراط الحسي، واختطفته الكلاليب، ولا يظلم ربك أحداً.

قال صلى الله عليه وسلم: «وترسل الأمانة والرحم، فتقومان جنبتي الصراط يميناً وشمالاً، فيمر أولكم كالبرق».

قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟

قال: ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر

بعضها بعضاً. انظر: «شرح النووي على مسلم» (3/ 29).

(200) أخرجه مسلم في صحيحه (186/1) (ح195).

(201) أخرجه البخاري في صحيحه (117/8) (ح6573).

(202) أخرجه البخاري في صحيحه (160/1) (ح806).

الريح، ثم كمر الطير، وشَدَّ الرجال، تجري بهم أعمالهم، ونبكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً.

قال: وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، فمخدوش ناج، ومكدوس في النار»⁽²⁰³⁾.

ويعطى أهل الإيمان نوراً ثم يتبعونه.

قال جابر بن عبد الله، لما سئل عن الورود: «نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا، انظر -أي: ذلك فوق الناس؟- قال: فُتدعى الأمم بأوثانها، وما كانت تعبد، الأول فالأول، ثم يأتينا ربنا بعد ذلك، فيقول: من تنظرون؟

فيقولون: ننظر ربنا. فيقول: أنا ربكم.

فيقولون: حتى ننظر إليك، فيتجلى لهم يضحك.

قال: فينطلق بهم ويتبعونه، ويعطى كل إنسان منهم منافع، أو مؤمن -نوراً، ثم يتبعونه، وعلى جسر جهنم كلاليب وحسك، تأخذ من شاء الله تعالى، ثم يطفأ نور المنافقين، ثم ينجو المؤمنون، فتنجو أول زمرة وجوههم كالقمر ليلة البدر، سبعون ألفاً لا يحاسبون، ثم الذين يلونهم كأضواء نجم في السماء، ثم كذلك، ثم تحلُّ الشفاعة...»⁽²⁰⁴⁾.

(203) أخرجه مسلم في صحيحه (186/1) (ح195).

(204) أخرجه مسلم في صحيحه (177/1) (ح191).



ومما ينبغي أن يعلم: أن المشركين لا يمرون على الصراط وإنما يتساقطون في النار قبل وضع الصراط.

يدل على هذا: ما جاء عن أبي سعيد الخدري: أن ناسًا في زمن رسول الله ﷺ قالوا: «يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال رسول الله ﷺ: نعم.

قال: هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحاب؟ وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحواً ليس فيها سحاب؟

قالوا: لا يا رسول الله.

قال: ما تضارون في رؤية الله -تبارك وتعالى- يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما، إذا كان يوم القيامة أن مؤذن: لِيَتَّبِعْ كُل أمة ما كانت تعبد، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله سبحانه من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر وغُيِّرَ أهل الكتاب.

فيُدعى اليهود، فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد عزيزاً ابن الله، فيقال: كذبتُم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد.

فماذا تبغون؟

قالوا: عطشنا يا ربنا فاسقنا، فيشار إليهم: ألا تردون؟ فيحشرون إلى النار كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً، فيتساقطون في النار.

ثم يدعى النصارى، فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد المسيح ابن الله، فيقال لهم: كذبتُم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فيقال لهم: ماذا تبغون؟

فيقولون: عطشنا يا ربنا فاسقنا.

قال: فيشار إليهم: ألا تردون؟ فيحشرون إلى جهنم كأنها سراب يحطم بعضها بعضًا فيتساقطون في النار.

حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله تعالى من بر وفاجر، أتاهم رب العالمين ﷺ في أدنى صورة من التي رأوه فيها.

قال: فماذا تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد.

قالوا: يا ربنا، فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم.

فيقول: أنا ربكم.

فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئًا مرتين أو ثلاثًا. حتى إن بعضهم ليكاد أن ينقلب.

فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها.

فيقولون: نعم.

فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه.



ثم يرفعون رءوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فقال: أنا ربكم.

فيقولون: أنت ربنا.

ثم يضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم سلم...»⁽²⁰⁵⁾.

والناس أثناء مرورهم على الصراط ما بين ناج ومدفوع في نار جهنم.

والناجون فيه: ما بين ناج مسلم وبين ناج مخدوش.

عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو»⁽²⁰⁶⁾.

وعن حذيفة: أن النبي ﷺ قال: «وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، فمخدوش ناج، ومكدوس في النار»⁽²⁰⁷⁾.

وعن أبي سعيد قال: «قلنا: يا رسول الله، وما الجسر؟ قال ﷺ: مدحضة مزلة، عليه خطاطيف وكلاليب، وحسكة مُفَاطحة لها شوكة عَقيفة، تكون بنجد، يقال لها: السعدان، المؤمن عليها كالطرف وكالبرق وكالريح، وكأجويد الخيل والركاب، فناج مسلم، وناج

(205) أخرجه مسلم في صحيحه (ص94) (ح183).

(206) أخرجه البخاري في صحيحه (160/1) (ح806).

(207) أخرجه مسلم في صحيحه (186/1) (ح195).

مخدوش، ومكدوس في نار جهنم، حتى يمر آخرهم يُسحب
سحباً⁽²⁰⁸⁾.

تاسعا: القنطرة.

والقنطرة: جسر مستقل؛ لأن الناجي يمر على الصراط كله، ثم يُحبس في هذا الجسر، من أجل أن يقتص بعضهم من بعض، فيحصل في هذه القنطرة القصاص؛ حتى يذهب ما في القلوب من الغل والحسد، كما قال تعالى: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ) [الحجر:47].

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُخْلِص المؤمنون من النار، فيُحبسون على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا هُذبوا ونُقوا أن لهم في دخول الجنة، فوالذي نفس محمد بيده، لأحدهم أهدى بمنزله في الجنة منه بمنزله كان في الدنيا»⁽²⁰⁹⁾.

فإذا نُقوا دخلوا الجنة.

عاشرا: الجنة والنار.

والجنة يدور معناها لغة: على التستر.

(208) أخرجه البخاري في صحيحه (129/9) (ح7439).

(209) أخرجه البخاري في صحيحه (111/8) (ح6535).



وشرعا: هي الدار التي أعدها الله لعباده المؤمنين.

وأما النار فهي: الدار التي أعدها الله للعاصين.

وقد دل على ثبوت الجنة والنار: الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

قال تعالى: (فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَمَمَةٌ مَتَّعُ الْغُرُورِ) [آل عمران: 185].

وقال تعالى: (إِنَّهُ، مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) [المائدة: 72].

ثانياً: من السنة الصحيحة.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه، يقول: مُرَّ بجنابة، فأتنوا عليها خيراً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وجبت! ثم مروا بأخرى فأتنوا عليها شراً».

فقال: وجبت! فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟

قال: هذا أتيتم عليه خيراً، فوجبت له الجنة، وهذا أتيتم عليه شراً، فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض»⁽²¹⁰⁾.

ثالثاً: الإجماع.

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألتُ أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع

(210) أخرجه البخاري في صحيحه (97/2) (ح1367).

الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟

فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً، وعرافاً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذهبهم: .. والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقان لا يفنيان أبداً»⁽²¹¹⁾.

وعقيدة أهل السنة والجماعة: أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، باقيتان لا تفنيان ولا تبيدان.

أما المسألة الأولى: خلق الجنة والنار ووجودهما الآن: فالقول بخلق الجنة والنار ووجودهما الآن متفق عليه بين أئمة السلف.

وقد دلت الأدلة الشرعية على ذلك:

قال تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) [آل عمران: 133].

وقال تعالى: (وَأَنْقُضُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) [آل عمران: 131].

وإعداد الشيء يدل على وجوده والانهاء منه.

وعن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها: «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف، فقام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم قام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع، ثم سجد، فأطال السجود، ثم رفع، ثم ركع فأطال الركوع، ثم ركع فأطال الركوع، ثم قام، فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم سجد، فأطال السجود، ثم رفع، فأطال القيام ثم ركع، فأطال الركوع، ثم رفع، فسجد، فأطال

(211) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).



السجود، ثم رفع، ثم سجد، فأطال السجود، ثم انصرف.

فقال: **قد دنت مني الجنة، حتى لو اجترأت عليها، لجنتكم بقطاف من قطافها، ودنت مني النار...** (212).

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه حدثهم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **«إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، وإنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان فيقعدانه، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد صلى الله عليه وسلم، فأما المؤمن، فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدًا من الجنة، فيراهما جميعًا»** (213).

وقد أجمع على هذه المسألة أهل السنة والجماعة:

قال أبو عثمان الصابوني: «ويشهد أهل السنة ويعتقدون أن الجنة والنار مخلوقتان» (214).

وقال ابن أبي العز الحنفي: «فاتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن» (215).

وقررها أئمة السلف:

قال الإمام أحمد: «والجنة والنار مخلوقتان: قد خلقتا.. فمن زعم أنهما

(212) أخرجه البخاري في صحيحه (149/1) (ح745).

(213) أخرجه البخاري في صحيحه (98/2) (ح1374).

(214) «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص81).

(215) «شرح الطحاوية» (614/2).

لم تخلقا فهو مكذب بالقرآن، وأحاديث رسول الله، ولا أحسبه يؤمن بالجنة والنار»⁽²¹⁶⁾.

وخالف أهل السنة والجماعة في هذه المسألة الجهمية والمعتزلة، فأنكروا وجودهما الآن، وزعموا أن الله ينشئهما يوم القيامة.

ومن أوائل من قال بهذه الشبهة أحد شيوخ المعتزلة، وهو: هشام بن عمرو الفوطي.

وشبهتهم: أنها لو كانت مخلوقة الآن لوجب أن تفتى يوم القيامة؛ لقوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) [القصص: 88].

والرد عليهم: أنهم أتوا من سوء فهمهم؛ وذلك أن معنى قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ)؛ أي: مما كتب الله عليه الفناء والهلاك، والجنة والنار خلقتا للبقاء لا للفناء.

وأما المسألة الثانية: بقاء الجنة والنار ودوامهما:

فالقول ببقاء الجنة ودوامها متفق عليه بين أهل السنة والجماعة.

وقد دلت الأدلة الشرعية على ذلك:

قال تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا) [السراء: 57].

وقال تعالى: (يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ

(216) «أصول السنة» في ضمن كتاب «عقائد السلف» (ص35).



مُقيَّمٌ ﴿٢١﴾ خَلِيدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ([التوبة: 21-22].

وقال تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَنِي الْجَنَّةِ خَلِيدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوزٍ) [هود: 108].

وقال تعالى: (إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ) [ص: 54].

وقال تعالى: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ ﴿٤٧﴾ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ) [الحجر: 47-48].

وقال تعالى: (لَا مَقْطُوعَةَ وَلَا مَمْنُوعَةَ) [الواقعة: 33].

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يؤتى بالموت كهينة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟»

فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟»

فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت»⁽²¹⁷⁾.

وعن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ينادي مناد: إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدًا، وإن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدًا، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدًا، وإن لكم أن تنعموا فلا تبأسوا

(217) أخرجه البخاري في صحيحه (93/6) (ح4730).

أبدأ» (218).

وقد أجمع على هذه المسألة أهل السنة والجماعة:

قال ابن أبي زمنين: «وأهل السنة يؤمنون بأن الجنة والنار لا يفنيان ولا يموت أهلها» (219).

وقال أبو عثمان الصابوني: «ويشهد أهل السنة ويعتقدون أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما باقيتان لا تفنيان أبدًا، وأن أهل الجنة لا يخرجون منها أبدًا» (220).

وقال ابن تيمية: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة» (221).

وخالف أهل السنة في مسألة الجنة وبقائها: الجهمية، فقالوا بفنائها مع النار.

وشبهتهم: امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث؛ بناء على أصلهم الفاسد: (دليل حدوث الأجسام والأعراض).

فدوام الفعل عندهم على الرب في المستقبل ممتنع كما هو ممتنع

(218) أخرجه مسلم في صحيحه (2182/4) (ح2837).

(219) «أصول السنة» (ص139).

(220) «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص81).

(221) «مجموع الفتاوى» (307/18).



عندهم عليه في الماضي.

كما أن أبا الهذيل العلاف المعتزلي وافق الجهم على هذا الأصل،
لكن قال بفناء الحركات، فناء حركات أهل الجنة والنار.

وأما القول ببقاء النار ودوامها فمتفق عليه أيضاً بين أهل السنة
والجماعة.

وقد دلت الأدلة الشرعية على ذلك:

قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ
طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا)
[النساء: 168-169].

وقال تعالى: (وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ) [البقرة: 167].

وقال تعالى: (رِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ
عَذَابٌ مُّقِيمٌ) [المائدة: 37].

وقال تعالى: (إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا
لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) [المائدة: 72].

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤتى بالموت
كهينة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون،
فيقول: هل تعرفون هذا؟

فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار،
فيشرئبون وينظرون، فيقول: وهل تعرفون هذا؟

فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رأه، فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت»⁽²²²⁾.

وقد أجمع على هذه المسألة أئمة السلف الصالح:

عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: «سألتُ أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟

فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً، وعراقاً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذهبهم: .. والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقان لا يفنيان أبداً»⁽²²³⁾.

وقال ابن أبي زمنين: «وأهل السنة يؤمنون بأن الجنة والنار لا يفنيان ولا يموت أهلها»⁽²²⁴⁾.

وقال ابن تيمية: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة، والنار»⁽²²⁵⁾.

وخالف أهل السنة في مسألة دوام النار وبقائها:

(222) تقدم تخريجه.

(223) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (197/2-198).

(224) «أصول السنة» (ص139).

(225) «مجموع الفتاوى» (307/18).

- الاتحادية؛ زعموا: أن أهل النار يعذبون فيها، ثم تتقلب طبيعتهم إلى طبيعة نارية يتلذذون بها.

- أبو الهذيل المعتزلي زعم: تفتى حركات أهل النار ويصيرون جمادًا.

وقد ذهب بعض من أهل السنة إلى القول ببقاء الجنة وفناء النار. قال ابن أبي العز الحنفي: «وقال ببقاء الجنة وفناء النار جماعة من السلف والخلف»⁽²²⁶⁾.

وهذا القول نسب إلى جماعة من السلف لكن لم يصحّ عن أحد منهم. فما روي عن الصحابة في ذلك لم يصح منه شيء، ومن ذلك: ما روي عن عمر أنه قال: «لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل عالج لكان لهم يوم على ذلك يخرجون فيه»⁽²²⁷⁾.

(226) «شرح الطحاوية» (621/2).

(227) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (478/4)، وقال: «وأخرج ابن المنذر عن الحسن عن عمر رضي الله عنه».

والحسن لم يسمع من عمر، فيكون الأثر منقطعاً، وقد ضعفه الألباني في «السلسلة الضعيفة» (73/2).

وانظر بقية الآثار في رسالة «رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار» للصنعاني، وأيضاً كتاب «دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب» للشيخ الشنقيطي، فقد ردّ على من زعم أن النار تقنى.

(قواعد الإيمان بالقدر)

القدر: يرجع إلى نهاية الشيء ومبلغه.

والقدر شرعا: تقدير الله للكائنات حسب سبق علمه وما اقتضته حكمته.

ولباب القدر مقاصد، ومن تلك المقاصد:

أنه لا يخرج شيء عن قدرة الله وعلمه وإرادته، وهذا مما يؤكد المقصود من الربوبية.

قال تعالى: (إِتَّكَلَّ شَيْءٌ خَلَقْتَهُ بِقَدْرِ ﴿٤٩﴾) [القمر: ٤٩].

وقال تعالى: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِالْقَدْرِ مَعْلُومٍ ﴿٢١﴾) [الحجر: ٢١].

والأسس التي يقوم عليها باب الإيمان بالقدر ترجع إلى أمور:

الأول: إثبات علم الله السبق المحيط بكل شيء.

الثاني: إثبات مشيئة الله وقدرته.

الثالث: إثبات عموم خلق الله سبحانه.

وقواعد باب القدر قُسمت إلى أنواع، ويدخل في كل نوع عدة قواعد.



أولاً: القواعد المتعلقة بالاستدلال في باب القدر.

قاعدة:

"لا يتجاوز القرآن والحديث في باب القدر"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة سيقت لبيان مأخذ باب القدر نفياً وإثباتاً.

بمعنى: من أين نأخذ باب القدر؟

فما وردت به نصوص الكتاب والسنة ودلت عليه قلنا به، وما لم يرد في نصوص الكتاب والسنة فإننا نتوقف فيه؛ لأن باب القدر لا مجال لمعرفة إلا عن طريق كلام الله جل وعلا وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

والرسول صلى الله عليه وسلم عرف أمته ما يحتاجون إليه في باب القدر أتم تعريف، فما تحتاجه الأمة من اعتقاد في باب القدر فقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يتركهم لمجرد عقولهم وآرائهم وأهوائهم، فلا يسوغ لأحد أن يبحث عما وراء ذلك؛ لأنه لو كان فيه خير لبينه النبي صلى الله عليه وسلم.

وخالف في هذا المعتزلة؛ فإنهم يرون أن النصوص الشرعية ليست طريقاً للاستدلال في باب القدر، فأعملوا عقولهم، وأوجبوا على الله ما يُجب على الناس.

ومما يدل على تقرير هذه القاعدة:

قال تعالى: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ
وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا
لَا نَعْمُونَ) [الأعراف:33].

فقد أخبر الله أنه حرم التَّقُولَ عليه بلا علم، والكلام في القدر بلا حجة
من الكتاب والسنة، من التَّقُولِ عليه بلا علم، وهو محرّم بنص القرآن.

وقال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) [الإسراء:36].

فقد نهى الله عَن قَفْوِ مَا لَيْسَ لَنَا بِهِ عِلْمٌ، ويدخل في ذلك باب القدر
بلا دليل من الكتاب والسنة.



قاعدة:

"وجوب الإمساك عن الخوض بالباطل في القدر"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة متممة للقاعدة التي قبلها وموضحة لها.

وهي تبين وجوب الإمساك عن الخوض بالباطل في القدر.

فكل خوض في باب القدر من غير دلالة الكتاب والسنة يكون خوضا بالباطل، والخوض بالباطل محرم، فيجب على العبد وجوبا شرعيا أن يتوقف عن الخوض في تفاصيل باب القدر من غير حجة من كتاب الله جل وعلا أو سنة النبي صلى الله عليه وعلى آله سلم.

قد يقول قال: لماذا؟

قيل: لأن القدر سر الله جل وعلا في خلقه، لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل، والسر لا سبيل لمعرفته إلا عن طريق صاحب السر.

وصاحب السر، هو: الله عز وجل.

ثم إن باب القدر باب غيبي، والغيب لا مجال لمعرفته إلا عن طريق الكتاب والسنة، لا بالعقل والتفكير.

والخوض بالباطل في القدر يكون بأمور، منها:

الأمر الأول: الخوض في باب القدر بالعقل والأقيسة العقلية، فمن خاض في باب القدر بعقله فقد تقحم الباطل.

الأمر الثاني: الكلام بالإثبات أو بالنفي فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة.

الأمر الثالث: ضرب النصوص المتعلقة بالقدر بعضها في بعض، بأن تجعل النصوص متعارضة متناقضة، فينشأ عن ذلك التباغض والتفرق، وهذا مما لا يرضاه الله جل وعلا ولا رسوله صلى الله عليه وسلم.

فقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه، حتى كأنما فُقي في وجنتيه الرمان، فقال: «أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه»⁽²²⁸⁾.

الأمر الرابع: السؤال في هذا الباب بكيف ولم، كأن يسأل: كيف هدى الله عز وجل فلانا؟ ولم لم يهد فلانا؟ ونحو هذه الأسئلة.

وهذا معارض لقول الله عز وجل: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾
الأنبياء: ٢٣

فمثلا: لو أن إنسانا قال: لم خلق الله إبليس وقد علم الله أنه سيعصيه؟
نقول: لا يجوز لك أن تسأل عن هذا.

ثم إن جواب هذا السؤال دائر بين أمور كفرية، مما يدل على أن

(228) أخرجه الترمذي في جامعه (ص481) ح2133 وقال: ((وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها) وحسنه الألباني.



السؤال بكيف أو لم في باب القدر لا يجوز.

والاحتمالات على جواب هذه السؤال، هي:

1- أن يقال: لم يخلق الله عز وجل إبليس وإنما خلق إبليس نفسه، وهذا جواب كفري؛ لأن الله جل وعلا خالق كل شيء، وليس هناك إلا رب واحد، ففني خلق الله لإبليس تكذيب لله عز وجل في خبره، وإثبات الشريك له في الخلق.

2- أن الله خلقه ولم يعلم أنه سيعصيه، وهذا فيه إثبات الجهل لله عز وجل، وهذا كفر بالله عز وجل.

3- أن الله لم يصب في خلقه، وهذا أيضا كفر.

إذن لا تسأل في باب القدر بـ "لم" و "كيف"؛ إذ إن السؤال في باب القدر يجر إلى الكفر ويؤول إليه.

وللخوض في باب القدر بالباطل محاذير من أعظمها: التكذيب بالقدر، والخروج من الإيمان، كما قال ابن عباس رضي الله عنه: ((ما غلا أحد في القدر إلا خرج من الإيمان)) (229).

ومما يدخل في النهي عن الخوض بالباطل في القدر: النهي عن مخالطة أهله، وهم القدرية والجبرية، فلا يجوز قراءة كتبهم أو النظر إليها إلا على سبيل الرد.

ومما يدل على هذه القاعدة:

(229) أخرجه الأجرى في الشريعة (868/2)

عن ثوبان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((إذا ذكر أصحابي فأمسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا ، وإذا ذكر القدر فأمسكوا))⁽²³⁰⁾

فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالإمساك إذا ذكر القدر، والأصل في الأمر أنه للوجوب، ويستثنى من ذلك ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكلام في القدر؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لا ينطق إلا بوحى من عند الله سبحانه.

وعن أبي رجاء العطاردي، قال: سمعت ابن عباس وهو يقول على المنبر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يزال أمر هذه الأمة مؤامرا - أو مقاربا - ما لم يتكلموا في الولدان والقدر»⁽²³¹⁾

فهذا الحديث يدل على النهي عن الخوض في القدر بالباطل.

(230) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (96 / 2)

(231) أخرجه ابن حبان في صحيحه (118 / 15)



ثانياً: القواعد المتعلقة بمعنى القدر وسبقه للمقدورات.

القاعدة الأولى:

"القدر قدرة الله على الفعل"

معنى القاعدة:

القدر قدرة الله، فيتضمن القدر إثبات القدرة لله جل وعلا على الفعل.

ولهذا كان إنكار القدر إنكاراً لقدرة الله جل وعلا على الفعل.

وقدرة الله جل وعلا عامة على جميع الموجودات، فلا يكون في ملكه ما لا يقدر عليه.

ويتضح من هذه القاعدة: أن القدر متعلق بأفعال الله عز وجل؛ لأن القدرة من أفعال الله عز وجل، فنفي القدر نفي لأفعال الله عز وجل، ونفي أفعال الله يلزم منه نفي الربوبية؛ لأن الربوبية كما تقدم تقوم على أفعاله سبحانه.

فإنكار القدر إنكار للقدرة، وإنكار القدرة إنكار للربوبية؛ لأن من لم يكن قادراً لا يستحق أن يكون رباً.

وينبغي التنبيه على أن المتكلم في القدر بغير ما دلت عليه النصوص الشرعية هو في الحقيقة غير مثبت للقدرة التي يتصف بها الرب سبحانه.

وأوضح مثال على هذا: مذهب القدرية، فإنهم لما خاضوا في باب القدر بعقولهم رجع ذلك إلى نقض عموم قدرة الله، فزعموا أن الله لا

يقدر على فعل العبد، فيكون في ملك الله ما لا يريد، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.



القاعدة الثانية:

"القدر سبق بالأمور على ما هي عليه"

معنى القاعدة:

القدر يسبق الموجودات، فهو سابق لوجود المقدر ومتقدم عليه؛ لأن القدر كما سيأتي- متعلق بعلم الله الأزلي، ولما كان علم الله سابقا على وجود الموجودات كان القدر المتعلق بعلم الله سابقا على وجود الموجودات.

فإنه قدر قبل خلقك أنك ستصلي، فتقديره سابق لفعل العبد.

ولما كانت أسماء الله جل وعلا وصفاته وأفعاله سابقة، كان القدر المتعلق بأسمائه وصفاته وأفعاله سابقا.

والمقدر الموجود الذي سيقع لا يقع إلا وفق ما قدره الله عز وجل، ولا يخرج عما قدره الله عز وجل.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ

وَأَسْتَفْتَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾ الليل: ٥ - ١٠

فقد دلت هذه الآية على أن قدر الله قد سبق، ولا يقع المقدر إلا وفق القدر، فمن قدره الله من أهل السعادة فهو من أهل السعادة وسيبسر لعملهم، ومن قدره الله من أهل الشقاوة فسيكون من أهل الشقاوة، وسيبسر لعملهم.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: ((كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء))⁽²³²⁾.

فقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أن القدر سبق الأمور، وهذا ما تضمنته هذه القاعدة.

(232) أخرجه مسلم في صحيحه



ثالثاً: القواعد المتعلقة بالإيمان بالقدر وعدم الاحتجاج به.

قاعدة:

"وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة قاعدة إيمانية.

يجب وجوباً شرعياً على العبد أن يؤمن بالقدر، فمن لم يأت به يكون آثماً ولا يستحق اسم الإيمان.

والإيمان مبني على أركان، إذا انتقض منها ركن انتقض الإيمان، ومن أركان الإيمان: الإيمان بالقدر، فيجب الإيمان بالقدر خيره وشره.

عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فوقف عليهم فقال: ((إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، ولن يؤمن أحد حتى يؤمن بالقدر كله خيره وشره))⁽²³³⁾.

فنفي الإيمان عن من لم يؤمن بالقدر، فدل ذلك على وجوب الإيمان بالقدر.

وهنا سؤال، وهو: هل في القدر شر؟

والجواب: أن إضافة الشر هنا للقدر لا باعتبار فعل الله، وإنما

(233) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (121/1)

باعتبار المقدر المفعول، كما سيأتي، توضيحه أكثر في قاعدة مستقلة.
 فالقدر الذي هو فعل الله: لا يدخله الشر بوجه من الوجوه، وإنما هو
 خير محض، لكن القدر باعتبار المقدر: يكون فيه شر جزئي.

والإيمان بالقدر يكون مجملا ومفصلا.

أما المجمال، وهو: القدر الذي لا يتم إيمان العبد إلا به، وهو: أن
 تؤمن أن كل شيء بقدر، وأنه لا يقدره إلا الله وحده.

وأما الإيمان المفصل، وهو: الذي يكون تبعا للعلم التفصيلي، وهو
 كل ما وردت به النصوص مما يتعلق بمسائل القدر، فيجب الإيمان
 بتفاصيل باب القدر على حسب ما يبلغ العبد من النصوص الشرعية.



القاعدة:

"القدر يصير الخلق إليه ولا يحتج به"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تبين أن القدر لا يخرج عنه شيء، فما من شيء يقع في الوجود إلا وقد قدره الله عز وجل، فكل ما هو كائن وسيكون راجع إلى القدر وصائر إليه، لكن القدر ليس حجة لأحد، فلا تلازم بين كون كل شيء بقدر وبين أن نحتج بالقدر.

وهذه القاعدة تضمنت مسألتين:

المسألة الأولى: كل شيء بقدر، فلا يخرج شيء عن تقدير الله عز وجل.

المسألة الثانية: عدم جواز الاحتجاج بالقدر.

فليس هناك شيء يخرج عن تقدير الله عز وجل، والخلق كلهم صائرون إلى القدر راجعون إليه، فالزنا بقدر، والسرقه بقدر، وكل شيء بقدر، لكن مع ذلك لا يجوز الاحتجاج بالقدر، فليس لأحد أن يجعله دليلاً وبرهاناً.

والمعاصي وإن كانت داخلة في القدر إلا أنه لا يُحتج بالقدر عليها، فلا يأتي أحد يزني ويقول: قدر الله وما شاء الله فعل، أو يسرق ويقول: قدر الله وما شاء فعل؛ لأن العبد له اختيار وقدره، فهو يفعل باختياره

وقدرته، والفعل ينسب إليه، وقد يُبين له الحلال والحرام، فلا يجوز له أن يحتج بالقدر.

والواجب على العبد أن يصبر على المصائب وأن يستغفر في المعاييب، لا أن يحتج بالقدر في المعاييب، فالإنسان إذا أذنب بدل أن يحتج بالقدر الذي لا ينفعه هذا الاحتجاج: عليه أن يتوب ويستغفر إلى الله عز وجل.

والاحتجاج بالقدر إنما يصح في المصائب؛ لأن ذلك يدعوه إلى الصبر المأمور به في قوله تعالى، ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ غافر: ٥٥، بخلاف الاحتجاج بالقدر في الذنوب، فإن احتججه بالقدر سيكون حاجزا له عن أن يستغفر ويتوب.

وسر التفريق بين المصائب والمعايب: أن المصيبة ليست من فعل العبد، فإذا أصابت العبد المصيبة نظر إلى القدر؛ حتى يصبر، ويتسلى ويذهب الحزن الذي في قلبه، ويقوده إلى التسليم لقضاء الله عز وجل، وأما الذنب فمن فعل العبد، فإذا ألمّ الإنسان بذنوب فعليه أن يلجأ إلى الله وأن يستغفره، لا أن يبتعد عن ذلك بالاحتجاج بالقدر.

ولو كان الاحتجاج بالقدر سائغا في الذنوب والمعايب لما استقام للناس أمر دينهم ودنياهم، فلا يمكن أن تستقيم حياة ولا دين بالاحتجاج بالقدر.

ويتضح هذا بالمثال: فلو أن إنسانا ضرب رجلا، فقال له: لم ضربتني؟ فأجاب بـ: القدر، وآخر قتل رجلا فأجاب أولياء المقتول:



بالقدر، أيمن أن يعيش الناس؟ أيمن أن تستقيم لهم الحياة؟

الجواب: لا.

وكذلك الدين ؛ لأنه يؤدي إلى الانسلاخ منه.

ومن انتكاسة بعض الفطر أن تجد بعضهم يسوّغ لنفسه أن يحتج بالقدر لنفسه دون الناس، فإذا هو ألم بأخذ مال أحد احتج بالقدر، لكن لو أخذ ماله لا يقبل أن يحتج عليه أحد بالقدر.

والأشد من هذا أن يمنع الاحتجاج بالقدر في الدنيا ويجيزه في الدين، فصاروا يحتجون بالقدر على ترك حق الله بما لا يقبلونه في ترك حقهم.

فإن قال قائل: قد جاء في السنة ما يدل على جواز الاحتجاج بالقدر في الذنوب، وذلك فيما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقتي بأربعين سنة، فحج آدم موسى، فحج آدم موسى ثلاثا)) (234).

وجوابه: أن موسى لام آدم على المصيبة وهي: الإخراج من الجنة، فقال: " خيبتنا وأخرجتنا من الجنة "، ولم يقل: "خيبتنا وأكلت من الشجرة" وهذه مصيبة ترتبت على ذنب، فلما كان اللوم متوجها إلى المصيبة احتج آدم بالقدر، واحتجاه بالقدر على المصيبة لا إشكال فيه؛

(234) أخرجه البخاري في صحيحه

لأن المصيبة خارجة عن قدرة العبد.

ولا يمكن أن يحمل احتجاج آدم على الذنب؛ لأنه قد تاب منه، فكيف يلومه على ذنب قد تاب منه؟!

ولو كان اللوم على الذنب لقال له آدم: وأنت يا موسى أيضا ارتكبت ذنبا.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ القمر: ٤٩

فقد أخبر الله أن كل شيء خلقه بقدر، فلا يخرج شيء عن قدر الله.

وقال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَمًا مِنْ شَيْءٍ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ الأنعام: ١٤٨ - ١٤٩

فقد أخبر الله أن المشركين احتجوا بالقدر على ما هم فيه من الشرك وتحريم ما لم يحرمه الله، ثم أخبر أن هذه الحجة حجة داحضة باطلة، وأنه لا علم عندهم إلا الظن والافتراء، فدل ذلك على عدم جواز الاحتجاج بالقدر.



رابعاً: القواعد المتعلقة بمراتب القدر.

القاعدة الأولى:

"الإيمان بالقدر متوقف على الإيمان بمراتبه"

معنى القاعدة:

الإيمان بالقدر له أربع مراتب، لا يتم إيمان العبد بالقدر إلا إذا آمن وأقر بهذه المراتب جميعاً.

ومراتب القدر للقدر كأركان الصلاة للصلاة، فكما لا تصح صلاة بلا أركان، كذلك لا يصح إيمان بالقدر بلا مراتبه.

وهذه المراتب يقوم عليها الإيمان بالقدر، وهي: دعائمه التي تُقيم بنيانه، فإذا اخترم منها عمود اخترم البنيان.

ولا يجوز للعبد أن يؤمن ببعضها دون بعض.

وقد عرّف جمع من العلماء القدر بذكر مراتبه؛ مما يدل على أنها من حقيقته، وأنها أركان فيه.

وهذه المراتب هي: العلم، والكتابة، والمشية، والخلق.

وتسميتها مراتب لم تأت بها نصوص الكتاب والسنة، وإنما هي من باب الشرح والإيضاح، وهذا لا بأس به، وقد درج عليه العلماء.

-القواعد المتعلقة بمرتبة العلم.

القاعدة:

" لم يزل الله عالما بكل شيء جملة وتفصيلا،

ولا يزال كذلك "

معنى القاعدة:

الله جل وعلا مستحق في أزله لصفة العلم؛ لأن صفة العلم صفة كمال، والله جل وعلا متصف بصفات الكمال أزلا وأبدا، فلا يجوز أن يُعتقد أن الله وُصف بصفة العلم بعد أن لم يكن متصفا بها؛ لأنها صفة كمال، وفقدتها نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل لله الكمال بعد أن كان متصفا بضده وهو النقص.

ولمّا كانت ذاته أزلية وجب أن تكون أسماؤه وصفاته أزلية.

وكما كان الله جل وعلا بصفاته أزليا -أي لا أول لصفاته- كذلك لا يزال عليها أبدا-أي: لا آخر لها-؛ لأن دوامها كمال، لكونها كمالا، وما كان كمالا فدوامه كمال.

فالله جل وعلا لم يزل متصفا بالعلم ولا يزال كذلك.

وإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يخرج شيء عن سابق علم الله عز وجل، ولا يقع شيء في الوجود إلا وقد علمه الله جل وعلا أزلا، فلم يزل الله عالما بمن يطيعه من خلقه ويشكره، ولم يزل عالما بمن يعصيه ويكفره، فعلم الله المعصية من آدم قبل أن يخلقه، وعلم من إبليس أنه لن يسجد له



قبل أن يخلقه.

وهنا سؤال مهم، وهو: هل يمكن أن يعلم العبد علم الله الأزلي؟

والجواب: لا يمكن للعبد أن يعلم علم الله الأزلي إلا بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن يخبره الله بما علمه.

الطريق الثاني: أن يقع ما علمه في الكون، فإذا وقع علم العبد أن الله

علمه أزلا، ووقع حسب علمه.

وليس العلم الأزلي هو: الذي اضطر الخلق للطاعة أو المعصية،

فليس العلم الأزلي هو الذي جعل العبد يطيع أو يعصي، وإنما فعل العبد

باختياره وإرادته، فهو الذي اختار الطاعة أو المعصية، فطابق علم الله

ما اختاره العبد وفعله، فالله يعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم، من غير

أن يكون لعلمه أثر في طاعتهم أو معصيتهم.

ففعل العبد موافق لما علم الله أزلا، لا أن علم الله مؤثر في فعل

العبد، وهذه قضية مهمة يدور عليها باب القدر، فمن علمها وأحاط بها،

وتيقنها، زال عنه كل إشكال قد يرد عليه في باب القدر.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن المعتزلة وإن كانوا يقرون بالعلم إلا أنه

وقع لهم خلل عظيم في صفة العلم، فهم يرجعونها إلى الذات، وليس

العلم عندهم صفة قامت بذات الله عز وجل، وإنما هي الذات، فالله عالم

بذاته.

ومما يدل على أن الله متصف بصفة العلم أزلا وأبدا:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ سورة البقرة آية: 30

وجه الدلالة: أن الله لما قال للملائكة إنني جاعل في الأرض خليفة، سألوه سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة من خلق هؤلاء مع أن فيهم من يفسد في الأرض، ويسفك الدماء، فإن كان المراد عبادتك، فنحن نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، فقال الله مجيبا عليهم: إنني أعلم ما لا تعلمون أي: من المصلحة الراجحة في خلق هذا الخلق، وهذا فيه دلالة على علم الله الأزلي.

وعن علي رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذات يوم جالسا وفي يده عود ينكت به، فرفع رأسه فقال: «ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار» قالوا: يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال: «لا، اعملوا، فكل ميسر لما خلق له» ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْفَكَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾﴾ الليل: ٥ - ٦ إلى قوله ﴿فَسَيَسِرُّهُ لِّلْعُسْرَى ﴿١٠﴾﴾ الليل: ١٠ (235).

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أنه ما من نفس إلا وقد سبق في علم الله منزلها، وهذا يدل على علم الله الأزلي، وأنه يعلم الشيء قبل وجوده ووقوعه.

(235) أخرجه مسلم في صحيحه



فما من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة أو النار.

القاعدة الثانية :

" أحاط علم الله بكل معلوم قبل أن يُكوّن "

معنى القاعدة:

علم الله محيط بكل شيء، فيشمل الماضي والحاضر والمستقبل،
والممكن والمعدوم والممتنع، فلا يتخلف شيء عن علم الله عز وجل.

ويشمل الكليات والجزئيات، فلا يخرج شيء عن إحاطة علم الله
عز وجل به، فلا يحدث شيء إلا وقد وسعه علم الله وأحاط به.

وقد أنكر هذا العلم: القدرية الأول الذين يقولون "إن الأمر أنف:

بمعنى: أن الله لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه.

وقد كفرهم السلف، وتبرأ منهم عبد الله بن عمر.

فإن قال قائل: هل علم الله يتجدد؟

قيل له: العلم على حسب النصوص الشرعية علمان باعتبار الثواب

وعدمه:

الأول: علم لا يتعلق به مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب، وهو العلم
بما سيكون، فهذا هو العلم الأزلي، وهو العلم النظري القولي الخبري
المحض.

فعلم الله في العبد أنه سيطيع لا يترتب عليه ثواب قبل وقوع الطاعة.

الثاني: علم يتعلق به مدح وذنم، وثواب وعقاب، وهو العلم المتعلق

بالمعلوم بعد وجوده، وهو العلم العملي.



فهذا هو العلم المتجدد بهذا الاعتبار، لا باعتبار العلم وعدمه، وهو تجدد ثبوتي لا مجرد نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم.

دل على الثاني: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَرِيِّينَ أَحْصَى لِمَا لِيَسُوْا أَمَدًا ﴾ الكهف: ١٢

فجعل العلم بعد البعث حتى يرتب عليه الثواب والعقاب.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ، فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝٣٠ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّن سُلْطٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيْظٌ ﴾ سبأ: ٢٠ - ٢١

فقد أتى الله بالعلم في الآيتين على صيغة الفعل الذي يفيد التجدد، وقيده بزمن مخصوص، فدل أيضا على تجدده.

ومما يجب أن يعلم: أن العلم وحده لا يكفي في وجود المخلوقات، بل لا بد معه من إرادة وقدرة.

وقد أنكر التجدد في علم الله: الأشاعرة.

ويجاب عليهم - مع ما تقدم -: بالنصوص التي ذكرت العلم بصيغة الفعل، وهذا يدل على التجدد.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عِلْمِ الْغَيْبِ لَا يُعْرَبُ عَنْهُ مُثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴾ سبأ: ٣

فقد أخبر الله أنه لا يغيب عن علمه شيء، صغر أو كبير أو دق، وهو نفي متضمن لثبوت كمال الضد، فدل ذلك على إحاطة علم الله بكل شيء.

وقال تعالى: ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ طه: ٩٨

وقال تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ الأنعام: ٥٩

فقد أخبر الله أن علمه وسع كل شيء، فلا يخرج شيء عن إحاطة علمه سبحانه.



- القواعد المتعلقة بمرتبة الكتابة.

القاعدة الأولى:

"كل ما هو كائن إلى يوم القيامة فقد كُتب وتم"

معنى القاعدة:

كُتب في اللوح المحفوظ كل ما هو كائن إلى يوم القيامة، فليس هناك شيء إلا وهو موجود في اللوح المحفوظ، قد فرغ منه وتمّ، فكل شيء مما هو كائن إلى يوم القيامة قد كُتب في اللوح المحفوظ، فكتب الله أقواله وأفعاله، وما يكون بأقواله وأفعاله مما هو كائن إلى يوم القيامة.

وكتابة أقواله جل وعلا بمعنى: كتابة ما ليس مخلوقا، وهو قوله سبحانه، فقوله ليس مخلوقا، وقد كُتب في اللوح المحفوظ، فيكون اللوح المحفوظ قد اشتمل على ما ليس بمخلوق -وهو قوله جل وعلا-، فأقواله من ذاته، وذاته ليس مخلوقة.

وكتابة ما يكون بأقواله بمعنى: كتابة ما هو مخلوق، فما كان بقوله فهو مخلوق، كما قال تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون}.

وعلى هذا فيكون اللوح المحفوظ قد اشتمل على ما هو مخلوق، وهو ما كان بالقول، وعلى ما ليس بمخلوق وهو قوله جل وعلا.

وأما كتابة أفعاله وما كان بأفعاله فالقول فيها كالقول في الأقوال وما يكون بالأقوال، لكن كتابة الأفعال ليست ككتابة الأقوال، بمعنى: أن

كتابة الأفعال: كتابة ذكرها، لا حقيقة الفعل، وكذلك ما كان بالفعل -وهو المخلوق المنفصل البائن عن الله عز وجل-، بخلاف كتابة القول، فهو كتابةً لنفس القول، أي: كتابة القول نفسه، وأما كتابة الفعل، أي: ذكره.

ومثال ذلك: خلق الله للسموات والأرض: فعلٌ، كيف يُكتب؟

يُكتب أن الله سيخلق السموات والأرض، فليس كتابة فعل الله عز وجل ككتابة قوله.

إذن عندنا فعل وما يكون بالفعل: الفعل هو: خلقه للسموات والأرض، وما يكون بالفعل: السموات والأرض، وكتابة الفعل وما يكون بالفعل هي كتابة ذكرٍ، فليست عين السموات والأرض في اللوح المحفوظ، وإنما ذكرها، وليس فعله جل وعلا عينه في اللوح المحفوظ، وإنما ذكره.

وما كتب في اللوح المحفوظ إنما كان بالقلم، فأول ما خلق الله القلم أمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة.

وكان خلقه للقلم بيده سبحانه.

فعن ابن عمر رضي الله عنه قال: ((خلق الله عز وجل أربعة أشياء بيده: آدم، والعرش، والقلم، وجنات عدن، ثم قال لسائر الخلق كن، فكان)) (236).

وهنا أسئلة: متى كُتب القدر؟

(236) أخرجه الأجرى في الشريعة (1183/3)



الجواب: حين خلق الله القلم.

متى خُلِقَ القلم؟

الجواب: بعد العرش وقبل السموات والأرض.

فعن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ذكر له قوم يتكلمون في القدر، فقال: ((إن الله عز وجل استوى على عرشه قبل أن يخلق شيئاً، وكان أول ما خلق القلم، وأمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة)) (237).

ما الذي كتبه القلم؟

الجواب: كتب ما هو كائن إلى يوم القيامة.

ومرتبة الكتابة متقدمة على وجود المخلوقات، فقد كُتِبَ في اللوح المحفوظ كل ما هو كائن قبل أن يكون ويوجد.

وإنكار الكتابة إنكار للعلم؛ لأن الكتابة مطابقة لعلم الله السابق، فإنكار الكتابة كإنكار العلم، وكلاهما كفر.

فكتب المقدر كما علمه سبحانه، ويوجد في الخارج كما في اللوح المحفوظ.

فإن قال قائل: هل الملائكة يعلمون ما في اللوح المحفوظ؟

قيل: لا يعلمون ما في اللوح إلا بعد أن يُعلمهم الله، كما جاء عن أنس

(237) أخرجه الفريابي في القدر (ص 80)

بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((وكل الله بالرحم ملكا فيقول: أي رب نطفة؟ أي رب علقة؟ أي رب مضغة؟، فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أي رب أنكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه)) (238).

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾ (١٠٥) الأنبياء: ١٠٥

فقد أخبر الله أنه كتب في الذكر - وهو اللوح المحفوظ - ما قاله وسيفعله من أن الأرض يرثها عباده الصالحون، وهذا دليل على ما تضمنته هذه القاعدة.

وقال تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تُعَدُّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (٣٨) الأنعام: ٣٨

فقد أخبر الله أنه كتب في الكتاب - وهو اللوح المحفوظ - كل شيء قدره.

(238) أخرجه البخاري في صحيحه



القاعدة:

"ما كُتِبَ في اللوح المحفوظ لا يقبل التغيير والتبديل"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة فيها بيان أن ما كُتِبَ في اللوح المحفوظ لا يدخله تحريف ولا يقبل تغييراً؛ لأنه موافق لعلم الله الأزلي، وعلم الله الأزلي لا يمكن أن يتخلف، فما سيقع إلى يوم القيامة كان في علمه سبحانه، ثم كُتِبَ في اللوح المحفوظ على حسب علم الله عز وجل.

فالكتابة ما يمكن أن تقبل التغيير والتحريف؛ لأن الكتابة فرع العلم، فإذا كان الأصل لا يتغير، فما كان تابعا له كذلك لا يتغير.

وإذا كانت الكتابة تقبل التغيير لزم من ذلك أن يكون العلم يقبل التغيير، وهذا كفر؛ لأنه يلزم منه أن الله قد جهل، والله منزّه عن الجهل.

والعلم سابق للكتابة، والكتابة سابقة على الخلق الذي سيوجد.

والكتابة قد فرغ منها، وجف بها القلم، وهذا فيه دلالة على أن ما كُتِبَ لا يقبل التغيير والتبديل، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله إني رجل شاب، وأنا أخاف على نفسي العنت، ولا أجد ما أتزوج به النساء، فسكت عني، ثم قلت: مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت: مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت: مثل ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق، فاخصص على ذلك،

أو ذر)) (239).

فتبين لنا: أن ما كُتب في اللوح المحفوظ لا يقبل التغيير والتبديل، وإنما الذي قد يتغيّر ما في صحف الملائكة، فما تكتبه الملائكة في الصحف قد يقبل التغيير؛ لأنه بالنسبة لما في علم الملك.

والمكتوب نوعان: سابق، ولاحق.

فالسابق هو: ما كتب في اللوح المحفوظ، وهذا موافق لعلم الله الأزلي، فلا يقبل التغيير، ويقال له: "القضاء المبرم".

وأما اللاحق فهو: ما كتب في صحف الملائكة، فهم يكتبون بناء على علمهم وعلى ما يفعله العبد، وهذا قد يقبل التغيير والتبديل، ويقال له: "القضاء المعلق".

ومن صور التغيير في صحف الملائكة: كأن يقال للملك مثلاً: "إن عُمر فلان مائة سنة إن وصل رَحِمه، وستون إن قطعها" فعُلق بشرط، وكُتب الأمران في صحف الملائكة، ولن يحصل إلا أمر واحد، وقد سبق في علم الله أنه سيصل رحمه أو أنه سيقطع رحمه، فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر، والذي في علم الملك هو الذي يمكن أن يزداد فيه أو ينقص منه.

وهاهنا سؤال، وهو: ما الفرق بين ما كُتب في اللوح المحفوظ وما كتب في صحف الملائكة؟

(239) أخرجه البخاري في صحيحه



والجواب: الفرق بينهما:

- الأول: أن الذي كتب اللوح المحفوظ: القلم، والذي كتب الصحف: الملائكة.
- الثاني: أن ما كُتِب في اللوح المحفوظ سابق على وجود المقَدَّر، فهو قبل أن يُفعل الفعل، بخلاف ما كُتِب في صحف الملائكة فهو متأخر، أي: بعد أن يفعل العبد الفعل.
- الثالث: أن ما كتب في اللوح المحفوظ مبني على علم الله السابق، فلا يقبل التغيير والتبديل، وأما ما كتب في صحف الملائكة فهو مبني على علم الملائكة، فقد يقبل التغيير.
- الرابع: أن ما كتب في اللوح المحفوظ لا بد أن يقع في الوجود كما كتب، وأما ما كتب في الصحف فقد يقع وقد لا يقع، أعني: المعلق بسبب أو شرط.

فإن قال قائل: ما الشيء الذي يُمحي من صحف الملائكة؟

قيل: اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: يمحي منها كل شيء من الآجال والأرزاق والمقادير، إلا الشقاوة والسعادة، والحياة والموت، ونسب هذا إلى ابن عباس، وهو قول مجاهد.

القول الثاني: يمحي منها كل شيء، ونسب إلى عمر، وابن مسعود، وهو قول شقيق.

القول الثالث: الذي يمحي هو ما في الشريعة من أحكام بالنسخ، فليست متعلقة بما في صحف الملائكة، وهو قول ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾

القول الرابع: يمحي من جاء أجله، فذهب، ويثبت الذي هو حي يجري إلى أجله، وهو قول الحسن.

والراجع: هو القول الثاني؛ لعموم "ما" في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾

وليس هناك دليل يخص هذا العموم، فيبقى العموم على عمومته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فالمحو والإثبات متعلق بما في علم الملك، وعلم الملك متعلق بالشقاوة والسعادة، والأجل، ونحو ذلك، فيكون المحو متعلقا بكل ذلك.

كذلك مما يدل على أن الله يمحو كل شيء: ما جاء عن سلمان رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر))⁽²⁴⁰⁾.

ويدخل في قوله "القضاء" كل شيء؛ لأنه لفظ عام.

قال عاصم بن أبي النجود رحمه الله: ((كان أصحابنا يقولون: إن الله

(240) أخرجه الترمذي في جامعه (4/ 448)



عز وجل يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر ((⁽²⁴¹⁾).

وأيضاً ما جاء عن أبي وائل رحمه الله قال: ((كان مما يكثر أن يدعو بهؤلاء الكلمات: "اللهم إن كنت كتبتنا أشقياء فامحنا واكتبنا سعداء، وإن كنت كتبتنا سعداء فأثبتنا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب))⁽²⁴²⁾.

وهذه جاءت عن عدد من الصحابة.

فلو لم تكن الشقاوة مما يمحي لما جاز الدعاء بهذا، ولكن من الاعتداء.

(241) أخرجه ابن بطة في الإبانة (35/2)

(242) أخرجه الطبري في التفسير (481 / 16)

- القواعد المتعلقة بمشيئة الله عز وجل.

قاعدة:

"مشيئة الله مستلزمة لتحقيق مراده وجودا وعلما"

معنى القاعدة:

مشيئة الله عز وجل تستوجب وجود ما أراده الله سبحانه، فما شاء الله لا بد أن يوجد، وما لم يشأ عز وجل لا يكون، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

وقد علق الله جل وعلا وجود كل شيء وعدمه بمشيئته، فما وجد نستدل به على أن الله شاءه، وما لم يوجد نستدل به على أن الله جل وعلا لم يشأه.

وقولنا في القاعدة: "وجود" أي: أن ما شاء الله لا بد أن يقع ويوجد.

وقولنا: "عدم" أي: أن ما لم يشأ الله عز وجل فإنه لا يقع ولا يوجد.

والمشيئة مرادفة للإرادة الكونية لا الشرعية، وللأمر الكوني لا للأمر الشرعي.

وعليه فلا يلزم من وجود ما اقتضته المشيئة أن يكون الله جل وعلا يحبه ويرضاه؛ لأن المشيئة مرادفة للإرادة الكونية وليست الشرعية.

ووجوب وجود الشيء إنما هو بمشيئته المستلزمة لقدرته، وما لم يشأ امتنع وجوده لعدم مشيئته.



فتبين مما سبق: أن وجود المقدور وعدمه راجع إلى وجود مشيئة الله عز وجل وعدمها، فإن وجدت المشيئة وجد المقدور، وإن لم توجد لم يوجد، وهذه هي حقيقة الربوبية؛ لأن الرب هو الذي يفعل ما يشاء، فلا يقع شيء في الوجود إلا بمشيئته، ولو وقع في الوجود ما لا يريده لم يكن مدبراً ولا يستحق أن يكون ربا.

وبهذا نعلم ضلال القدرية المعتزلة في باب القدر، لما نفوا عموم مشيئة الله عز وجل، وأنه يكون في ملكه ما لا يريده.

والرد عليهم: أنه لو كان في ملكه ما لا يريد ما استحق أن يكون ربا؛ إذ إن مشيئة العبد لو غلبت مشيئة الله عز وجل لما استحق أن يكون ربا.

ومن اللوازم الفاسدة على القدرية أنه لا يجوز للرجل منهم أن يقول في دعائه اللهم وفقني، اللهم اعصمني، لأن إرادة العبد عندهم تغلب إرادة الرب، فلو أراد الله ما لم يرده العبد، فإن إرادة العبد تغلب، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ البقرة: ٢٦٩

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ

يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾ النحل: ٩٣

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾

الزخرف: ٦٠

وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

الحديد: ٢١ ﴿

فقد دلت هذه الأدلة على أن حصول شيء إنما يكون بمشيئة الله، وعدم حصوله أيضا راجع على مشيئته.

فعلق الله حصول الشيء وعدمه بالمشيئة، فدل ذلك على أن مشيئة الله مستلزمة وجود مراده طردا وعكسا.

وعن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وهو يخطب يقول:

إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم ويعطي الله))⁽²⁴³⁾.

وعن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

((اصنعوا ما شئتم، فإنه ما يرد الله يكن))⁽²⁴⁴⁾.

فقد علق وجود الشيء بإرادة الله، وأنه إذا أراد لابد أن يقع، فدل ذلك

على أن مشيئة الله مستلزمة لوجود مراده.

(243) أخرجه مسلم في صحيحه

(244) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (260/1)



القاعدة:

"ليس في الوجود مقتضى على الحقيقة إلا مشيئة الله وحده"

معنى القاعدة:

مشيئة الله سبحانه هي المقتضية والنافذة وحدها على الحقيقة، فلا يكون شيء في الوجود خارجاً عن مشيئة الله عز وجل، كما أنه ليس في الوجود موجباً في الحقيقة إلا مشيئة الله عز وجل، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

فالذي يقتضي وجود الأشياء حقيقة: مشيئة الله سبحانه وتعالى دون غيرها، وهذا لا يفهم منه أن العبد ليست له مشيئة ولا اختيار، ولا أنه ليس بقادر، وإنما العبد له مشيئة واختيار، لكنها تابعة لمشيئة الله عز وجل، فإذا شاء الله جل وعلا من العبد أن يفعل شيئاً شاء العبد ما شاء الله سبحانه، وهذا معنى كون مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله عز وجل، فإذا شاء الله شيئاً شاء العبد ما شاء الله سبحانه.

والله سبحانه أثبت للعبد مشيئة واختياراً، وجعلها لا تخرج عن مشيئته سبحانه واختياره.

فأفعال العباد وإن كانت مرادة لأصحابها إلا أنها لا تقع إلا بمشيئة الله، فليس في الوجود مقتضى على الحقيقة إلا مشيئة الله وحده.

ومن أنكر هذا لزمه أن يثبت خالقاً مع الله، أو يثبت مخلوقاً لا خالق له.

فالأقسام ثلاثة وهي: فعل العبد إن لم يكن مخلوقا لله فإما:

1- أن يكون مخلوقا للعبد استقلالا.

2- أن يكون مخلوقا للعبد على سبيل الشركة.

3- أن يكون فعله من غير خالق.

وكلها باطلة.

ومن زعم أن العبد يشاء لنفسه ما لا يشاؤه الله عز وجل؛ فقد زعم أن مشيئة العبد تغلب مشيئة الله، فيكون في ملك الله ما لا يريد، ويلزم من ذلك أن الله لا يستحق أن يكون ربا.

وأي افتراء أعظم من هذا الافتراء؟

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اٰخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٣)

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)

فقد أخبر الله أن الاقتتال وعدم إيمان الناس جميعا إنما وقع بمشيئة الله، وأن الله لو شاء ألا يكون لما كان، فدل ذلك على أنه ليس في الوجود شيء نافذ إلا مشيئته، فلا يخرج شيء عن مشيئة الله.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٢٩) وَمَا



تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿الإنسان: ٢٩ - ٣٠﴾
 وقال تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ
 الْعَالَمِينَ ﴿التكوير: ٢٨ - ٢٩﴾

فقد أثبت الله مشيئتين: مشيئة للرب ومشيئة للعبد، وبين أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله، وهذا يدل على أن مشيئة الله وحده النافذة، وأن مشيئة العبد تابعة لها.

وعن حذيفة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان)) (245)

فقد أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يأتي بـ"ثم" بدل "و"؛ لأن "ثم" تفيد التراخي، وهذا يدل على أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله، لا أنها مساوية لها.

القاعدة:

"كل ما تعلق به المشيئة تعلقت به القدرة"

معنى القاعدة:

ما تعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة، فما شاء الله كان، ولا يكون شيء إلا بقدره الله جل وعلا، فما شاء الله وجوده لم يوجد بالمشيئة وحدها، وإنما بالمشيئة مع القدرة.

فوجود المقدور متوقف على أمرين:

الأول: القدرة التامة.

الثاني: الإرادة الجازمة.

فإذا تخلف أحد هذين الأمرين امتنع وجود المقدور.

فمثلاً: السموات كيف وُجدت؟

وُجدت بمشيئة الله وبقدرته.

وهنا سؤال، وهو: هل كل ما تعلقت به القدرة تعلقت به المشيئة؟

والجواب: أن ما تعلقت به القدرة من الموجودات تعلقت به المشيئة،

فلا تكون كليّةً صحيحة إلا بقيد الموجودات أو ما سيوجد.

فيكون الجواب: إن أردت بقولك: "ما تعلقت به القدرة تعلقت به

المشيئة": الموجودات أو ما سيوجد فهذا صحيح.

وبهذا يظهر: أن المشيئة والقدرة يجتمعان في الشيء الموجود أو

الذي سيوجد، وتتفرد القدرة بالممكن الذي لم يشأه الله عز وجل، كما في



قوله سبحانه: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٢٢)
 وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾
 الأنفال: ٢١ - ٢٣

فالله قادر على أن يسمعهم لكن هل أسمعهم؟

الجواب: لا؛ لعدم المشيئة، لا لعدم القدرة، فلم تتعلق القدرة هنا
 بالمشيئة؛ لأنه أمر معدوم لا يوجد، وقد قيدنا التعلق في الموجودات لا
 المعدومات التي لا توجد.

وكذلك في قول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ
 كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (٩٩) ﴿يونس: ٩٩﴾

فهل آمن من في الأرض كلهم جميعاً؟

الجواب: لا.

هل يقدر الله جل وعلا على أن يكون الناس جميعاً مؤمنين؟

الجواب: نعم.

لماذا لم يكونوا؟

الجواب: لأن الله لم يشأ.

فهنا تعلقت بهم القدرة ولم تتعلق بهم المشيئة.

فاتضح لنا: أن الشيء الذي لم يوجد تعلقت به القدرة إن كان ممكناً

دون المشيئة، والذي وجد تعلقت به المشيئة والقدرة.

وخالف في هذا القدرية؛ فزعموا أن القدرة قد تتعلق بما لا يشاؤه،

كما أن المشيئة قد تتعلق بما لا يقدر عليه؛ بناء على أصلهم الفاسد: أن الله لا يقدر على أفعال العباد، ولا يريد القبح منهم.



-القواعد المتعلقة بمرتبة الخلق.

القاعدة الأولى:

"الله خالق كل موصوف وصفته"

معنى القاعدة:

الله سبحانه متصف بصفة الخلق، فلا أحد خالق إلا الله، وخلقه عام لكل مخلوق، فكل مخلوق خلقه الله عز وجل، ولا يخرج شيء من المخلوقات من عموم خلقه سبحانه، فالله خالق وما سواه مخلوق.

وجميع ما في الوجود من الأعيان والصفات هي مخلوقة لله عز وجل، ولا تخرج عن قوله سبحانه: {الله خالق كل شيء}.

ومما يدخل في عموم خلقه: الإنسان وصفاته، بل كل موصوف وصفته، فالأعيان كذات العبد، وصفاتها كاليد والوجه كلها مخلوقة لله سبحانه.

وهذا هو حقيقة الربوبية، فلا بد أن يكون الرب منفردا بالخلق، ولا يخرج شيء من المخلوقات عن خلقه، ولهذا استحق أن يكون ربا.

والله جل وعلا خلق خلقه بناءً على علمه السابق فيهم، فعلم ثم خلق، كما قال تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير}.

ولفظ الخلق يجمع معنيين:

الأول: الإبداع على غير مثال سابق.

الثاني: التقدير والتصوير.

والخلق المضاف إلى الله جل وعلا يجتمع فيه هذان المعنيان، فالله أوجد الأشياء من غير مثال سابق، وهو الذي صورها.

وأما الخلق الذي يُضاف إلى المخلوق فهو بمعنى: التقدير والتصوير، دون الإبداع -كما قررنا ذلك في شرح قواعد الربوبية-.

ومن أدلة هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ البقرة: ٢١

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ الصافات: ٩٦

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢﴾﴾ التغابن: ٢

فقد ذكر الله أن الله خلق العباد، فمفعول الخلق هو: العبد، ويدخل في العبد: ذاته وصفاته.

وعن حذيفة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن الله خلق كل صانع وصنعه))⁽²⁴⁶⁾.

(246) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (256/1)



القاعدة:

"تفرد الرب بخلق ذوات العباد وصفاتهم متناول لتفرده

بخلق أفعالهم"

معنى القاعدة:

الرب سبحانه هو الذي تفرد بخلق العبد وصفته، فالذي خلق العبد هو الله، والذي خلق صفات العبد هو الله جل وعلا، وهذا يقتضي أن يكون هو المتفرد أيضا بخلق فعل العبد ومفعوله.

ففعل العبد وما نتج عن فعل العبد هو خلقُ الله عز وجل.

وتقرير ذلك: أن أفعال العباد حادثة بعد أن لم تكن، والحوادث كلها داخلة تحت خلق الله سبحانه؛ إذ إن كل محدث لا بد له من محدث.

فإن قيل: المحدث هو العبد، فهو الذي أحدث فعله وما نتج عن فعله .

قيل: لو كان المحدث هو العبد لكان إحداثه له حادثا، فيحتاج إلى محدث، وذلك المحدث يحتاج إلى محدث، فيلزم التسلسل؛ لأن العبد وفعله محدث فيلزم دوام ذلك الفعل الحادث، وما من محدث إلا وله محدث، فيتسلسل وهذا ممتنع وباطل.

فلا بد أن يكون المحدث واحدا لا أول قبله.

كما يلزم على أن المحدث هو العبد: أن العبد يقدر على إحداث ما لا يقدر عليه الله؛ لأن المحدث الذي أوجد من عدم لا بد أن يكون واحدا، فإذا كان هو العبد فيكون قد قدر على شيء لم يقدر عليه الله عز وجل،

وأى إلحاد وتعطيل أعظم من هذا؟!

إذن لا بد أن يكون الذي أحدث فعل العبد ومفعوله هو: الله عز وجل، وإلا لزم من ذلك التسلسل، وأن يكون العبد أقدر من الله عز وجل في خلقه ذلك الفعل، وكلاهما باطل.

وقد احتج بعضهم على أن العبد هو الذي خلق فعله بما جاء في قول الله عز وجل: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ المائدة: ١٠٣

قالوا: "ما جعل" بمعنى: ما خلق، فيكون الذي خلق البحيرة والسائبة غير الله عز وجل.

والرد عليهم: أن المراد بالجعل هنا: الجعل الشرعي، لا الكوني، أي: ما شرع الله لكم البحيرة ولا السائبة ولا الوصيلة، فالمشركون كذبوا على الله، وزعموا أن جعل البحيرة من شرع الله عز وجل، فنفى الله ذلك.

وهاهنا سؤال مهم، وهو: ما معنى كون الله خالقا لأفعال العباد؟

والجواب: أن الله جل وعلا خلق في العبد الإرادة والقدرة، ففعل العبد لا يكون إلا بإرادة وقدرة، وإذا كانت الإرادة والقدرة اللتان بهما يكون الفعل مخلوقتين لله كان الفعل أيضا مخلوقا لله.

فمثلا: رفعي للكتاب لا يكون إلا بإرادة وقدرة، والإرادة والقدرة خلقهما الله عز وجل، فيكون رفعي للكتاب خلقا لله عز وجل؛ لأنه لولا الإرادة والقدرة التي خلقها الله في ما رفعت الكتاب.



ثم إذا كان الله خالقا لذوات العباد وصفاتهم كان أيضا خالقا لأفعال العباد.

وهذه القاعدة فيها رد على القدرية المعتزلة الذين يقولون: إن الذي خلق فعل العبد هو: العبد، فالعبد هو الذي خلق نفسه.

ومما يلزم على قولهم هذا: أن الله لا يعلم ما تخفيه صدور العباد؛ وذلك لانتهاء خلق الله لأفعال عباده، لأنه إذا انتفى الخلق انتفى العلم؛ لأن الخلق تابع للعلم.

وهذا يُكذِّبه قول الله عز وجل: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ الملك: ١٤.

بينما الجبرية - الخالص - فإنهم يقولون: إن الله خالق أفعال العباد، وإنما تنسب إليهم على سبيل المجاز.

وحاول الأشاعرة التوسط فأتوا بقول - من جهة المعنى - لم يسبقوا إليه، وأضحكوا عليهم بذلك كلتا الطائفتين، بل العقلاء جميعا.

فقالوا: الله خالق أفعال العبد، والعبد كاسب.

وذكروا للكسب معنى لا حقيقة له، وسيأتي بيان ذلك.

فاتضح مما سبق أنه لا يخرج شيء من أفعال العباد عن

خلق الله.

فإن قيل: ما نتج عن فعل العبد كالشبع ونحوه - وهو ما يعرف بـ

(المتولدات) - هل يدخل تحت خلق الله؟

والجواب: نعم، فهي حاصلة بسبب فعل العبد - الذي خلقه الله -

وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله مما لا علاقة للعبد بها، فليس فعل العبد وحده أنتج المفعول، والله سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين، اللذين أحدهما فعل العبد، وهو خالق للسببين جميعاً. ولهذا كان العبد مثاباً على المتولدات، والله تعالى يكتب له بها عملاً.

يدل عليه قوله تعالى: قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كَيْبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٠﴾ وَلَا يَنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كَاتَبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣١﴾﴾ التوبة: ١٢٠ - ١٢١

ففرق الله بين الإنفاق والسير وبين والظماً ونحوها من الأمور في الجزاء؛ وذلك أنه لما كان الإنفاق والسير عملاً مباشراً قال فيه ﴿كَاتَبَ لَهُمْ﴾

والأمور الأخرى لما لم تكن مباشرة بل هو مما يسمى متولداً قال فيه ﴿إِلَّا كَاتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾؛ لأنهم مشاركون في حصول هذا الأثر، وحصول هذه الآثار لا بد فيه من الأسباب التي يخلقها الله، ومن رفع الموانع.

وخالف في المتولدات الجبرية والقدرية.

فأما الجبرية؛ فذهبوا إلى أن جميع المتولدات فعل الله، وليست فعلاً



للعباد؛ بناء على أصلهم في كون العبد مجبوراً.

وأما القدرية، فقد اختلفوا في هذه المسألة؛ حتى إن منهم من قال:

حدثت بلا محدث لها

والذي ذهب إليه القاضي عبد الجبار إلى أنها مفعولة لفاعل السبب.

ومن أدلة هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا

مَنَاسِكَائِنَا وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ البقرة: ١٢٨

فقد طلب إبراهيم وإسماعيل من الله أن يجعلهما مسلمين، مع أن كونهما مسلمين فعل لهما، فدل ذلك على أن فعل العبد يخلقه الله سبحانه، وإلا فلو كان فعل العبد يخلقه العبد لما صح منهما هذا الدعاء، وكان الذي يجعلهما مسلمين هما دون غيرهما.

وقال تعالى: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فصلت: ٢١

فقد أخبر الله أنه هو الذي يُنطق، والنطق فعل العبد، فدل ذلك على

أن الله هو الذي خلق فعل العبد.

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظُلُمًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ

الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ

بَأْسِكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ النحل:

فقد أخبر الله أنه هو الذي جعل لهم السرابيل، وهي من صنع العبد

وفعله، ولا تسمى سراييل إلا بعد صنعة العبد، فدل ذلك على أن الله هو
الذي خلق العبد وفعله.



خامساً: القواعد المتعلقة بأفعال الله .

وقفنا عند القواعد المتعلقة بأفعال الله عز وجل، وسبب ذكر القواعد المتعلقة بأفعال الله عز وجل في باب القدر: أن القدر مبني على أفعال الله عز وجل، فناسب أن نذكر قواعد متعلقة بأفعاله جل وعلا.

القاعدة الأولى:

"كل حي لا بد أن يكون فاعلاً"

معنى القاعدة:

حياة كل حي خالقا كان أو مخلوقا تستلزم أن يكون فاعلا باختياره، فالحي من خصائصه أن يكون فاعلا باختياره، فمن علامة الحياة: الفعل، ومن علامة الموت: عدم الفعل، فنستدل على عدم الفعل بعدم الحياة، ونستدل على الفعل بالحياة.

وما دام أن الله حي فلا بد أن يكون فاعلا باختياره.

وصفة الحياة في الله أكمل من صفة الحياة في المخلوق، فيكون فعله جل وعلا باختياره أكمل من فعل العبد باختياره.

والله سبحانه متصف بالحياة المطلقة الكاملة، التي لا يعثرها نقص بوجه من الوجوه، وهي مستلزمة لجميع صفات الكمال.

ومن لوازم الحياة أن يكون فعّالا.

وعليه فمن أنكر فعل الرب فقد أنكر الربَّ وجده.

فإن قال قائل: ما معنى الفعل؟ وما معنى كونه يفعل؟

قيل: الفعل في لغة العرب يرجع إلى إحداث شيء، والحدوث في اللغة بمعنى: التجدد، يقال: "حَدَّثَ بعد أن لم يكن" أي: تجدد، ولا يأتي الإحداث في لغة العرب بمعنى المخلوق.

والإحداث من الخالق ليس بمخلوق، ومن المخلوق مخلوق.

والفعل المضاف إلى الله هو: إحداث، فتكلم بمعنى: أحدث كلاماً، وخلق بمعنى: أحدث خلقاً قائماً بذاته، غير مخلوق.

وأفعال الله جل وعلا من جهة أحادها متعلقة بالمشيئة متجددة.

إذا تقرر ما تقدم: فالقدرية المعتزلة يرجعون كلامهم في باب القدر إلى أفعال الله سبحانه.

وأفعال الله عندهم كلها حسنة فلا يفعل القبيح.

ولما كان فعل العبد ينقسم إلى حسن وقبيح، نفوا أن يكون الله خالفاً لأفعال العبد، لأن فعل الله لا يكون إلا حسناً.

وهذا ناتج منهم لعدم التفريق بين الفعل والمفعول، وبين ما يصدر من الرب وما يصدر من المخلوق، وسيأتي تقرير ذلك فيما سيأتي من قواعد.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ البقرة: ٢٥٥

وقال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ الفرقان: ٥٨



فقد وصف نفسه جل وعلا بالحياة، ومن لوازم هذه الحياة أن يكون فاعلا، ولهذا قرن اسمه الحي بالقيوم، فهو قائم على غيره بفعله سبحانه.

القاعدة :

"أفعال الله تقوم بذاته بمشيئته واختياره"

معنى القاعدة:

أفعال الله قائمة بالله، متصف بها، فهو الذي يفعل جل وعلا دون غيره، وهي متعلقة بالمشيئة من جهة أحادها.

فإثبات أفعال الله جل وعلا متوقف على أمرين:

الأمر الأول: قيام الأفعال بذاته، فهي ليست منفصلة عنه،

فليس الخلق منفصلا بئنا عن الله عز وجل، ولا الرزق منفصلا بئنا

عن الله.

الأمر الثاني: تعلقها بالمشيئة، وهذا من جهة أحاد الأفعال لا من جهة

نوعها.

وأهل السنة يفرقون بين الفعل والمفعول، ففعل الله ليس بمخلوق،

وأما مفعوله - وهو ما نتج عن الفعل - فهو مخلوق بئنا عن الله عز

وجل، وقد تقدم هذه القاعدة في قواعد صفات الله عز وجل.



القاعدة :

"الله موصوف بالفعل اللازم والمتعدي"

معنى القاعدة:

أفعال الله جل وعلا تنقسم باعتبار تعديتها للمفعول وعدم تعديتها إلى:
لازم ومتعدي.

ومعنى الفعل اللازم: الذي لا يتعدى إلى مفعوله.

ومثاله: الاستواء والمجيء.

وأما الفعل المتعدي، فهو: الذي يتعدى إلى مفعوله، كالخلق
والرزق.

وقد تقدم أيضا شرح هذه القاعدة في قواعد صفات الله عز وجل.

القاعدة:

"وجوب الرضا بقضاء الله الذي هو فعله"

معنى القاعدة:

القضاء مصدر يُطلق على الفعل وعلى المفعول، فإذا أُطلق على الفعل أُريد به: فعل الله، أي: قضاء الله، وإذا أُطلق على المفعول أُريد به: المقضي المُقدّر المنفصل البائن عن الله عز وجل، فالقضاء الذي يراد به الفعل -الذي هو فعله- يجب على العبد أن يرضى به؛ لأنه أُسند إلى الله عز وجل اللطيف الخبير.

وأما حكم الرضا بالمقضي المفعول، المنفصل البائن عن الله؛ ففيه تفصيل؛ ذلك أن المقضي قسمان: ديني وكوني.

أما الديني فيجب الرضا به؛ لأن الله جل وعلا يحبه.

وأما الكوني فمنه ما يستحب الرضا به، وهو المصائب، ومنه ما يحرم الرضا به، وهو الذنوب والمعاصي.

فمثلاً: فعل العبد للذنب، نقول: إذا نظرتَ للسرقة من جهة أن الله جل وعلا هو الذي قضاها، فهنا يجب عليك أن ترضى؛ لأن القضاء فعل الله، وإذا نظرتَ إلى ذات السرقة -إلى المقضي- فهنا يحرم عليك أن ترضى به؛ لأنه ذنب.

بخلاف المصيبة كالمرض فيستحب الرضا به.

فإن قيل: كيف يجتمع الرضا بالمقضي الذي يكرهه العبد -من



المرض والفقر والألم- مع كراهته له؟

قيل: لا منافاة بين الأمرين؛ لاختلاف جهة الرضا عن جهة الكراهية، فأما جهة الرضا فلكونه بتقدير الله عز وجل، والله ما قدره لك إلا لكونه يفضي إلى ما يحبه الله، فالعبد إذا مرض فإن الله يكفر بهذا المرض السيئات، فالعبد يرضى إذا نظر إلى فعل الله وما فيه من خير، ويكره لما يجده من الألم.

ونظير هذا: الدواء الكريه الذي يعلم أنه يشفيه، فيجتمع فيه الرضا والكراهية، فهو يرضى به لكونه يفضي إلى شفاؤه، ويكرهه لما يجد فيه من المرارة، فرضاه لما فيه من الشفاء، وكراهته لما فيه من المذاق الكريه، فاختلفت الجهة، فصار هذا الفعل يرضى به من جهة، ويكرهه من جهة أخرى.

فإن قيل: كيف يجتمع الرضا بالكفر من جهة كونه فعل الله عز وجل وبغضه من كونه مقضياً؟

قيل: العبد يسخط ذلك ويبغضه ويكرهه من حيث هو فعل له وواقع بكسبه وإرادته، ويرضى بعلم الله وكتابته ومشيتته وإذنه الكوني فيه، فاختلفت الجهة، فالرضا بالنظر إلى فعل الله، والسخط بالنظر إلى المفعول.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: ((ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا،

وبالإسلام ديننا، وبمحمد رسولا ((⁽²⁴⁷⁾).

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن طعم الإيمان لا يذوقه إلا من رضي بالله ربا، والرضا بالله ربا لا يتم إلا بالرضا بقضائه الذي هو فعله وأمره، فدل ذلك على وجوب الرضا بفعل الله.

وعن عطاء بن السائب، عن أبيه، قال: صلى بنا عمار بن ياسر صلاة، فأوجز فيها، فقال له بعض القوم: لقد خففت أو أوجزت الصلاة، فقال: أما على ذلك، فقد دعوت فيها بدعوات سمعتن من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما قام تبعه رجل من القوم هو أبي غير أنه كنى عن نفسه، فسأله عن الدعاء، ثم جاء فأخبر به القوم: «اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق، أحيني ما علمت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيرا لي، اللهم وأسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وأسألك كلمة الحق في الرضا والغضب، وأسألك القصد في الفقر والغنى، وأسألك نعيما لا ينفد، وأسألك قرة عين لا تنقطع، وأسألك

الرضاء بعد القضاء ((⁽²⁴⁸⁾.

فقد كان من الدعاء الذي علمه النبي صلى الله عليه وسلم عمارا الرضاء بقضاء الله سبحانه.

(247) أخرجه مسلم في صحيحه

(248) أخرجه النسائي في سننه (54/3) ح 1305



القاعدة:

"كل أمر ممكن في نفسه فالله قادر عليه"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة فيها بيان متعلق القدرة، فالقدرة تتعلق بكل ممكن في نفسه، فالله جل وعلا متصف بالقدرة؛ وذلك أنه لما كان فاعلا باختياره تعيين أن يكون له قدرة؛ لأن الفعل لا يكون إلا بقدرة، والفاعل لا بد أن يكون قادرا، وهذا أمر مستقر في الفطر، وإذا كان الرب فاعلا فلا بد أن يكون قادرا.

ومن نفى القدرة نفى الفعل، ومن نفى الفعل نفى الحياة؛ لأن الحياة مستلزمة للفعل، ومن نفى الحياة يكون قد جحد الرب.

ثم إن الخلق مستلزم للقدرة والمشية، فإذا نفيت القدرة لزم من ذلك ألا يكون الله خالقا، فيكون من نفى القدرة نفى صفة الخلق ونفى حياة الرب.

فتحصّل مما سبق أن نفي القدرة يلزم منه نفي الرب ونفي ربوبيته.

وقدرة الله عز وجل يدخل تحتها نوعان:

النوع الأول: أفعال الله، فأفعاله سبحانه تدخل تحت قدرته، والله قادر على أفعاله، كما قال سبحانه: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ ﴿٨١﴾ يس: ٨١

فالقدرة هنا تعلقت بصفة الخلق، فهو يقدر على أن يخلق، والخلق

صفة له جل وعلا وفعل له.

النوع الثاني: أفعال المخلوق عموماً، فلا يخرج شيء من أفعال الخلق عن قدرة الله عز وجل.

وقدرة الله سبحانه متعلقة بكل ممكن في نفسه، فكل ما تُصوّر وجوده، وهو: الممكن داخل تحت قدرة الله، سواء وُجد أو لم يوجد، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السجدة: ١٣

فكون كل نفس تكون مهديّة مؤمنة يقدر عليه الله؛ لأنه ممكنٌ يتصور وجوده، لكنه لم يقع؛ لعدم مشيئة الله عز وجل، فدلّت هذه الآية على أن الله قادر على المعدم الذي لم يوجد، ويتصور وجوده.

سؤال: هل الممتنع بذاته داخل تحت قدرة الله عز وجل؟

الجواب: أن الممتنع لذاته يمتنع وجوده خارج الذهن، فهو ليس بشيء أصلاً، فكون الشيء موجوداً معدوماً في وقت واحد، كمتحرك ساكن في وقت واحد، هذا لا يتصور وجوده خارج الذهن، وما كان هذا حاله لا يتصور دخوله تحت قدرة الله؛ لأنه ليس بشيء، فالممتنع ليس بشيء، ومن العبث أن يقال: الممتنع داخل تحت قدرة الله؛ لأنه ليس بشيء، والله سبحانه يقول: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الحشر: ٦ ، فعلق القدرة بالشيء، والممتنع لذاته باتفاق العقلاء ليس بشيء.

والشيء: اسم لما يوجد في الأعيان أو يُتصوّر في الأذهان، فما قدره الله وعلم أنه سيكون فهو شيء في العلم والكتابة وإن لم يكن شيئاً في



الخارج.

يدل على هذا: قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢، فقد سمى الله الذي لم يكن بعدُ شيئاً؛ لكونه في علم الله أنه سيوجد.

وهاهنا سؤال: هل خلق المتضادات - الشيء وضده، كالحياة وضدها الموت - داخل تحت قدرة الله؟

والجواب: القدرة على خلق المتضادات قدرة على خلقها على سبيل البديل لا على سبيل الاجتماع، فإذا شاء الله أن يجعل العبد متحركاً جعله متحركاً، وإذا شاء أن يجعله ساكناً جعله ساكناً، ولا يجمع في العبد الحركة والسكون في وقت واحد، وكذلك الإيمان والكفر.

وخالف هذه القاعدة طوائف:

الطائفة الأولى: زعمت أن قدرة الله عامة يدخل فيها الممتنع لذاته؛ كالجمع بين الضدين، وهو قول ابن حزم.

الطائفة الثانية: تزعم أن قدرة الله عامة مخصوصة، يخص منه الممتنع لذاته، فهو وإن كان شيئاً لا يدخل تحت القدرة كما ذكر ذلك ابن عطية.

الطائفة الثالثة: أن قدرة الله عامة ويخص منها أفعال العباد، وهو: مذهب القدرية.

فإنهم إذا قالوا: إنه قادر لم يريدوا بذلك ما يريده أهل السنة، وإنما

يريدون بذلك أنه قادر على كل ما هو مقدور له عدا أفعال الحيوان .



القاعدة:

"الله قادر على ما نزه عنه نفسه من الظلم"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تابعة للقاعدة التي قبلها.

والظلم: وضع الشيء في غير موضعه.

وهو يدخل تحت قدرة الله، فهو ممكن في نفسه، ويتصور وجوده، والله سبحانه يقدر على أن يظلم، لكنه نزه عنه نفسه عن الظلم؛ لأن الظلم صفة نقص مطلق، والله سبحانه لا يتصف إلا بالكمال المطلق، فلا يكون في أفعاله إلا ما كان كاملاً، ولا يدخل النقص في أفعاله سبحانه.

وكون الظلم داخلاً تحت قدرة الله عز وجل؛ لأنه ممكن، فوضع الشيء في غير موضعه ممكن، لكن تنزه الله عنه.

والظلم إذا نظرنا إليه من جهة نفسه قلنا هو: ممكن، وإذا نظرنا إليه من جهة كون الله يفعله قلنا: هو ممتنع لغيره؛ لأنه صفة نقص.

فتبين لنا: أن الظلم ممكن في نفسه، ممتنع لغيره، وليس هو ممتنعاً لذاته.

ونفي الظلم عن الله عز وجل فيه إثبات كمال الضد وهو: العدل، فالله عدل ويأمر بالعدل، فهو يضع الأشياء في مواضعها جل علا.

وقد حرّم الله الظلم على نفسه وهذا التحريم يستلزم أن الله جل وعلا يبيغض الظلم.

ومن الظلم الذي حرمه الله على نفسه: ألا يجزي المحسن على إحسانه، أو يعاقب البريء على ما لم يفعله، أو يعاقب من لم يذنب بجريرة غيره، فهذا كله من الظلم الذي تنزه الله عنه.

ولابد من التنبيه هنا على أمر مهم وهو: ليس كل ما كان ظلماً من العبد يكون ظلماً من الرب، كما أنه ليس كل ما كان قبيحاً من العبد يكون قبيحاً من الرب.

فلا تقاس أفعال الرب بأفعال العبد؛ للمباينة بين الخالق والمخلوق. ومن أوجه المباينة بينهما: أن فعل الله صادر عن كماله، كمل ففعل، بينما العبد كماله من فعله.

وفي هذا رد على المعتزلة الذين قاسوا أفعال الله على فعل خلقه، وعدله على عدلهم.

والطوائف متفقة - من حيث الجملة - على أن الله منزّه عن الظلم، ولكن النزاع بينهم في معناه.

وسبب هذا النزاع يرجع إلى أصل اشتركوا فيه، وهو: وجود الكفر والمعاصي من العباد.

فأراد القدرية أن ينزهوا الله عن خلق الكفر والمعاصي؛ حتى ينفوا عنه الظلم، فزعموا أن العبد هو الذي خلق فعل نفسه. وأما الجبرية فالتزموا ذلك.

فهذه القاعدة فيها ردٌّ على طائفتين:



الأولى: من جعل الظلم ممتنعا لذاته غير مقدور عليه، كما صرح به الأشعري ومن وافقه

ووجه كونه ممتنعا عندهم: أن الظلم معناه: التصرف في ملك غيره، أو مخالفة الأمر الذي تجب طاعته، وكلاهما منتف في حق الله تعالى.

والله سبحانه يمتنع أن يتصرف في ملك غيره؛ لأن كل شيء تحت ملكه سبحانه.

وليس فوق الله تعالى أمر تجب عليه طاعته.

فهم يجعلون الظلم ممتنعا لا ممكنا، ويجوزون على الله فعل كل شيء مع نفي الحكمة والتعليل.

ولهذا فهم يجوزون أن يعذب الله العبد بلا ذنب.

ومخالفتهم لأهل السنة من وجهين:

الأول: أنهم جعلوا الظلم ممتنعا، بينما أهل السنة يرون أنه ممكن.

قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴾

الأنعام: ١٣١

فأخبر الله أن إهلاك القرى وهم غافلون ظلم، وهو ممكن، لكن الله تنزه عنه.

الثاني: أن كل ما فعله الله فهو عدل لمحض المشيئة، بينما أهل

السنة يرون أن كل ما فعله الله فهو عدل لحكمته ورحمته.

الثانية: من جعل الظلم المنزه عنه الله من جنس الظلم الذي ينزه عنه المخلوق، وهم القدرية.

ووجه تنزيههم لله عن الظلم: أن الظالم عندهم من فعل الظلم في غيره، فلو كان الله خالقا لأفعال العباد التي فيها ظلم لكان ظالما.

والجواب البدهي: أن الظالم من قام به الظلم، فمن لم يقم به الظلم لم يكن ظالما، ومن جعل غيره ظالما لا يلزم أن يكون هو ظالما.

فالمتصف بالظلم من باشر لا من خلق، فإله إذا جعل الإنسان ظالما لم يكن هو ظالما سبحانه.

نظير هذا: من جعل غيره أعمى أيكون أعمى؟

والجواب: لا؛ لأن الأعمى من قام به العمى.

ثم إن كون الفعل قبيحا من فاعله المباشر له لا يلزم منه أن يكون قبيحا من خالقه، فلا بد من التفريق بين فعل الله وبين مفعوله، فليس في فعله سبحانه ظلم وإن كان بالنسبة إلى العبد ظلم.

ومن عجيب تناقض المعتزلة أنهم في باب الصفات يقولون إن الله لا تقوم به الصفات، وأنه خلق الكلام في غيره ومع ذلك يسمى متكلمًا، من غير أن تكون صفة الكلام قائمة به.

وفي باب القدر يقولون: لو كان الله خالقا لأفعال العباد التي فيها ظلم لكان ظالما.

وربما يقال: إن مسألة الظلم مبنية على مسألة التحسين والتقبيح؛



ذلك أن من قال: العقل يعلم به حسن الأفعال وقبحها فإنه ينزه الرب عن بعض الأفعال؛ لأنه يرى أنها ظلم.

ومن قال: لا يعلم ذلك إلا بالسمع فإنه يجوز جميع الأفعال عليه؛ لعدم النهي في حقه.

والجواب: لو تنزلنا جدلاً أن مسألة الظلم مبنية على مسألة التحسين والتقييح، فلو فرضنا أننا نعلم بالعقل حسن بعض الأفعال وقبحها؛ لكن العقل لا يقول: إن الخالق كالمخلوق؛ فنقاس أفعاله على أفعالهم؛ حتى يكون ما جعله حسناً لهذا أو قبيحاً له جعله حسناً للآخر أو قبيحاً له؛ كما يفعل مثل ذلك القدرية؛ لما بين الرب والعبد من الفروق الكثيرة.

وإن فرضنا أن حسن الأفعال وقبحها لا يعلم إلا بالشرع، فالشرع قد دل على أن الله قد نزه نفسه عن أفعال وأحكام - فلا يجوز أن يفعلها - تارة بخبره مثنياً على نفسه بأنه لا يفعلها؛ وتارة بخبره أنه حرّمها على نفسه.

فعلم من ذلك الرد على الطائفتين المنحرفتين.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا

طه: ١١٢ ﴿

وقال تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴿١٠﴾

الحج: ١٠

وقال تعالى: ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (١١٨)

النحل: ١١٨

فدللت هذه الأدلة على أن الله نفي الظلم عن نفسه، ولم ينف إلا ما كان يمكن وجوده، إذ إن النصوص الشرعية لم تأت بنفي الممتنع الذي لا يقبل الوجود.

ثم إن الآية سيقت لبيان عدل الله، فإذا كان الظلم ممتنعا لما حصل هذا المقصود، لأنه لا يتوهم وجوده أصلا.

كما أن الله يتمدح بنفي الظلم عن نفسه، فلو كان غير قادر عليه، أو كان ممتنعا في نفسه، لما صح أن يمدح بنفيه.

وقال تعالى: ﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا

لِلْعَالَمِينَ ﴾ (١٠٨) آل عمران: ١٠٨

نفي الله عن نفسه إرادة الظلم، فلو كان الظلم غير مقدور عليه لما صح أن يمدح بعدم إرادته له، فدل ذلك على أن الله قادر عليه مع تنزهه عنه

ثم إن الله نزه نفسه عن أمر يقدر عليه لا عن أمر ممتنع.

وعن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا ...» (249).

(249) أخرجه مسلم في صحيحه



فقد حرم الله الظلم على نفسه، فلو كان الظلم ممتعا لذاته لما صح أن يقال "حرمت".

ثم إن الآية سيقت لبيان عدل الله، فإذا كان الظلم ممتعا لما حصل هذا المقصود؛ لأنه لا يُتوهم وجوده أصلا، كما أن الله عز وجل يتمدح بنفي الظلم عن نفسه، فلو كان غير قادر عليه أو كان ممتعا في نفسه لما صح أن يمدح بنفيه.

قاعدة:

"الشر لا يرجع إلى أفعاله سبحانه"

معنى القاعدة:

الشر: خلاف الخير، فهو يرجع إلى عدم الخير وأسبابه المفضية إليه.

والشر لا يرجع إلى الوجود، وإنما يرجع إلى قطع مادة الخير، فالمخلوق من حيث وجوده لا يكون إلا خيراً، وإنما يطرأ عليه الشر بسبب قطع مادة الخير عنه.

فمثلاً: النفوس الشريرة - كإبليس - من حيث وجودها خير؛ ولهذا أوجدها الله عز وجل، لكن لما قطع الله جل وعلا عنها مادة الخير بعد وجودها دخلها الشر، وشرُّها جزئي لا كلي، فليس شرُّها شراً محضاً، فإبليس من حيث وجوده خير، لكن لما قطع عنه الخير بعد وجوده صار شراً.

فإن قيل: لماذا لم يمده الله بالخير حتى لا يكون شراً؟

قيل: هذا راجع إلى حكمة الله عز وجل، فالله جل وعلا قطع عنه مادة الخير؛ لحكمة.

ومعنى قاعدتنا: أن الشر لا يُضاف إلى الله وإن كان الله هو خالق الشر، فكونه خلقه شيء، وإضافة الشر إليه شيء آخر، فلا يضاف الشر إلى الله عز وجل.



فإيجاده هو المنسوب إلى الله عز وجل، وكما ذكرنا أن الموجود من حيث هو موجود لا يكون إلا خيرا، فإيجاد الله له لا يكون إلا خيرا، والذي يُنسب إلى الله عز وجل هو الإيجاد، والإيجاد لا يكون إلا خيرا، فليس هناك شر ينسب إلى الله عز وجل.

ثم إن الشر يرجع إلى العدم، والعدم لا يُنسب إلى الله، وإنما الذي يُنسب إلى الله ما كان موجودا كاملا، أي: الكمال المطلق هو الذي يُنسب لله عز وجل.

والشر لا يدخل في شيء من أسماء الله ولا صفاته ولا أفعاله، كما لا يلحق ذاته؛ فإن ذاته جل وعلا لها الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وكذلك أسماؤه وصفاته وأفعاله، فالشر لا يضاف إلى الله ولا يقبله جل وعلا، ولا يُتقرب به إلى الله سبحانه.

وأفعاله سبحانه كلها خيرات محضة لا شر فيها أصلا، ولو فعل سبحانه الشر لاشتق له منه اسم، فالله جل وعلا لا يفعل الشر ولا يُشتق له منه اسم.

وأسماءه سبحانه حسنى غاية في الكمال فلا يدخلها الشر مطلقا.

وما يفعله من العدل بعباده وعقوبة من يستحق العقوبة منهم هو خير محض؛ إذ هو محض عدله وحكمته، وإنما يكون شرا بالنسبة إلى بعض العباد، فالشر وقع في تعلقه بهم، وقيامه بهم، لا في فعله القائم به تعالى.

والشر يكون في مفعولاته المنفصلة، لا في فعله جل وعلا، فكما ذكرنا سابقا أن هناك فرقا بين فعل الله وبين مفعوله، فالمفعول هو ما نتج

عن الفعل، والشر لا يدخل الفعل وإنما يدخل المفعول، وهو شر جزئي، لا شر محض.

ويزيد الأمر وضوحاً: النظر إلى الشر من جهة الغاية، فلا شك أن الله جل وعلا خلقه لحكمة عظيمة، فلا يكون شراً محضاً.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن الشر الجزئي في النصوص الشرعية لم يُضف إلى الله عز وجل إلا على أحوال ثلاثة:

الحال الأولى: على سبيل العموم، كما قال سبحانه: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الزمر: ٦٢، فدخل في هذا العموم ما كان خيراً وما كان شراً جزئياً، فالله جل وعلا خلق إبليس وهو شر جزئي، لكن دخل على سبيل العموم، لا على سبيل التخصيص، فلم يقل الله: "خلقت إبليس".
وإذا دخل في العموم، أفاد عموم قدرة الله وعموم مشيئته وخلقته.

الحال الثانية: إضافته -أي الشر- إلى السبب المخلوق، كما في قول الله عز وجل ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ الشعراء: ٨٠
فلم يقل "وإذا مرضني الله عز وجل" وإنما أضافه إلى السبب المخلوق.

الحال الثالثة: حذف فاعله، كما في قول الله عز وجل: ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ الجن: ١٠
فلم يقل "أشر أراده الله"، وأما الخير فأضافه إلى نفسه.

قد يقول قائل: لماذا لا نضيف الشر إلى الله عز وجل مباشرة مع أن



الله جل وعلا هو الذي خلقه؟

قيل: الجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن إضافة الشر إلى الله جل وعلا مباشرة يوهم أن هذه القبايح خارجة من ذاته، كما تخرج من ذات العبد، والله جل وعلا منزّه عن ذلك.

الوجه الثاني: يوهم أنها من الله قبيحة، بمعنى: عندما نضيف الشر إلى الله عز وجل يوهم هذا أنه من الله شر، وهذا باطل، فإله جل وعلا لا يكون منه إلا الخير، وفعله كله خير.

الوجه الثالث: يوهم أن الله أمر به، والله لا يأمر بالفحشاء.

الوجه الرابع: تأدبا مع الله، فنتأدب مع الله عز وجل، فلا نضيف إليه الشر مباشرة.

وما ينبغي التنبيه عليه: أن أهل الكلام اتفقوا على عدم إضافة الشر إلى الله، لكن نازعوا في معنى الشر.

فذهبت المعتزلة إلى أن الشر: هو القبيح، والقبيح: هو ما ترتب عليه الذم، وكل ما كان قبيحا من العبد فإنه يكون قبيحا من الرب؛ بناء على قياس أفعال الله بأفعال العبد.

ورتبوا على ذلك أن فعل العبد ليس داخلا تحت خلق الله؛ لأن من فعل العبد ما هو شر، فلا ينسب إلى الله خلقا.

فأخرجوا الشر عن خلق الله، كما أخرجوا أيضا فعل العبد أن يكون

خلقاً لله.

وزهبت الأشاعرة إلى أن الشر: هو الذي لم يوجد، فكل ما وجد فهو خير.

ورتبوا على ذلك أن الله جبر عباده على كل شيء، ومنها الشر، وإن كانوا لا يسمونه شراً؛ لأنه وجد.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ آل عمران: ٢٦

فقد أخبر سبحانه أن بيده الخير، وهذا فيه نفي صدور الشر منه سبحانه.

وقال تعالى: ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ الأنفال: ٥١

فقد تنزه الله عن الظلم، الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه، والله لا يضع الأشياء إلا في مواضعها، وهذا ينفي عنه أن يضاف إليه الشر؛ لأن الشر وضع الشيء في غير موضعه

عن علي بن أبي طالب عن رسول الله أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال: ((وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت، وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لا إله إلا



أنت، أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي
ذنوبي جميعا، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا
يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا
أنت، لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشرُّ ليس إليك، أنا بك
وإليك تباركت وتعاليت، أستغفرك وأتوب إليك))⁽²⁵⁰⁾.

فأخبر النبي أن الشر ليس إلى الله، وهذا يقتضي امتناع إضافة
الشر إلى الله مطلقا، سواء كان ذلك في أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله،
فإن ذات الله مُنزهة عن كل شر، وكذلك أفعاله.

ويتفرع عن هذه القاعدة، قاعدتان:

القاعدة الأولى:

"لا يدخل في الوجود ما كان شرا محضا حقيقيا بخلاف"

ما كان شرا نسبيا إضافيا"

معنى القاعدة:

ما خلقه الله من الشر ليس شرا محضا لا خير فيه، فهو وإن كان فيه
شر لبعض الناس إلا أن الله فيه حكمة، فهو بالنسبة إلى إضافته لله جل
وعلا خير، وبالنسبة للمخلوق ليس شرا محضا، وإنما هو شر جزئي.

(250) أخرجه مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب صلاة النبي ﷺ ودعائه

ووجود الشر في بعض المخلوقات إنما هو أمر جزئي لا محض، وهو أمر خاص لا عام؛ إذ هو شر على من تألم به دون غيره.

فمثلاً: النار ليست شراً محضاً، وإنما قد تكون شراً لبعض الناس، فمن أحرقتة النار كانت النار له شراً، فيكون خاصاً لا عاماً، جزئياً لا محضاً.

والمخلوقات لا تتضمن الشر من عدة جهات:

الأولى: باعتبار إضافتها لله خلقاً، فإذا نظرنا إلى النار من جهة أن الله خلقها فليس فيها شر، فالله لا يخلق إلا ما فيه خير؛ إذ لا يضاف الشر إليه جل وعلا.

الثانية: باعتبار الحكمة، فالله لا يخلق إلا لحكمة، فإذا نظرنا إلى هذا المخلوق الذي فيه شر جزئي باعتبار الغاية لم يكن فيه شر، بل كان خيراً.

الثالثة: أن الشر المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، ولا وجود له، فليس للشر المحض وجود؛ لأنه عدم، والعدم غير موجود.

وها هنا أصل مهم، وهو: كل ما خلقه الله فخلقهُ خيراً من عدم خلقه؛ إذ لو كان عدم خلقه خيراً من خلقه لما خلقه الله عز وجل، فإبليس خلقه خير من عدمه؛ إذ لو كان عدمه خيراً من خلقه لما خلقه الله جل وعلا، وكل ما كان عدمهُ خيراً من وجوده فهو شر محض الذي لم يوجد.

فإن قال قائل: لماذا خلق الله الشر الجزئي؟



قيل؛ لأمر:

أولاً: هو باعتبار إضافته لله خير، وليس بشر.

ثانياً: أن الله خلقه لحكمة، ووضعه في موضعه اللائق به، فلم يكن بهذا الاعتبار شراً.

قد يقول قائل: أين الخير في خلق إبليس؟

قيل: إبليس خلقه الله لحكمة بالغة، فخلق إبليس رفع الله أناساً فوق منازلهم بسبب التوبة، وبخلقه شرع الله الجهاد في سبيله، وجعل من قُتل في سبيله حياً لا ميتاً، فهذه حكم وغايات عظيمة.

يتضح لنا من هذه القاعدة: أن الموجودات قسمان لا ثالث لهما:

القسم الأول: ما هو خير محض، وهذا أعلى الموجودات وأكملها.

القسم الثاني: ما فيه شر جزئي، وليس في الموجودات شر محض.

القاعدة الثانية:

"امتناع إطلاق إرادة الشر على الله وفعله نفيًا وإثباتًا"

معنى القاعدة:

لا يصح إطلاق إرادة الشر على الله وفعله، فلا تقول: "الله يريد الشر، ويفعله" ولا تقول: "الله لا يريد الشر ولا يفعله" فهذا الإطلاق لا يصح، فلا تثبت ولا تنفي؛ لما في هذه الجملة من حق وباطل، وإنما الحق: الاستفصال في المعنى؛ لأن الإرادة تطلق على الإرادة الكونية

وعلى الشرعية، فإن أريد بالإرادة: الإرادة الكونية، فهذا حق، فالله يريد الشر بمعنى: أنه أراد كونا، ولهذا وقع.

وإن أريد بالإرادة: الإرادة الشرعية، بمعنى: أن الله يحب الشر الجزئي، فهذا باطل.

وهذا التقسيم باعتبار أفعال العبد، لا باعتبار فعله جل وعلا، ففعله سبحانه لا يكون إلا خيرا.

وكذلك في الفعل: هل يفعل الله الشر؟

نقول: إن أريد بالفعل: المصدر الذي هو فعله القائم به جل وعلا فالله جل وعلا لا يفعل الشر؛ لأن فعله كله خير.

وإن أريد بالفعل: المفعول، فلا شك أنه -أي الشر- من مفعولاته، فهو داخل تحت خلقه جل وعلا.



سادسا: القواعد المتعلقة بأفعال العبد.

القاعدة الأولى:

"الفعل إذا أُسند إلى العبد عاد حكمه عليه دون غيره"

معنى القاعدة:

الفعل إذا قام بمحلٍ اتَّصف به ذلك المحل دون غيره، وعاد حكمه عليه دون غيره.

فالقِيام مثلا- إذا قام بمحمد اتصف به محمد دون غيره، فيكون القائم محمدا.

فإذا أُضيف الفعل إلى العبد عاد حكمه على العبد، وكان هو المتصف به، وقد أُسند الله الفعل إلى العبد وأضافه إليه، وهذا دليل على أن العبد يفعل حقيقة، وأنه الفاعل دون غيره، ولهذا اشتُق له منه اسم، فيقال للعبد -مثلا- القائم والقاعد والجالس والفاعل.

والفعل يضاف إلى الفاعل لأمرين:

الأول: لأنه صدر منه، وأُسند إليه، فلما صدر الفعل من العبد كان فاعلا حقيقة.

الثاني: لأنه وقع باختيار الفاعل ومشئته وقدرته.

إذن لو قلت: لماذا كان العبد جالسا؟

قيل: لأن الجلوس صدر منه، وهو إنما جلس باختياره، فيكون هو الجالس حقيقة.

قد يقول قائل: هذه أمور ظاهرة واضحة، لا يحتاج أن تقعد لها قاعدة وتشرحها وأن تبينها.

قيل: نعم، الأمر كذلك، لكن احتجنا أن نبينها لإنكار الجبرية لها؛ فإن الجبرية يقولون: العبد لا فعل له، وإنما هو مجبور، كما قال قائلهم: "ألقاه في اليم مكتوفا وقال له: إياك إياك أن تبتل بالماء"، فزعموا أن العبد مجبور على الصلاة والقيام والعود والسرقة، فلا ينسبون له فعلا.

فأضافوا الفعل الذي قام بالعبد إلى الله، فيلزم على قولهم الباطل أن الله هو المصلي، والصائم، والقاتل، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ فصلت: ٤٠

وقال تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرِّي اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة: ١٠٥

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾ البقرة: ٨٢

فقد أضاف الله العمل إلى العبد، فدل ذلك على أن العبد يفعل حقيقة.



القاعدة:

"الفعل القائم بالعبد ومفعوله داخل تحت قدرته"

معنى القاعدة:

قدرة العبد تتناول الفعل القائم بالعبد، ومفعوله المباين له، فهو قادر على فعله، وعلى ما نتج عن فعله وهو المفعول.

فعندما يصنع إنسان شيئاً، فصُنِعَ داخلٌ تحت قدرته، وما نتج عن صنعه داخل أيضاً تحت قدرته.

ولما كان العبد فاعلاً باختياره تعيّن أن تكون له قدرة؛ لأن الفعل لا يكون إلا بقدرة، والفاعل لا بد أن يكون قادراً، وهذا مستقر في الفطر، ومعلوم بالضرورة.

ولو فرض أن العبد غير قادر لامتنع أن يكون فاعلاً باختياره، وهذا فيه رد على الجبرية الذين ينفون أن تكون للعبد قدرة.

وهاهنا سؤال: هل قدرة العبد مقارنة للفعل أو قبله؟

والجواب: أن قدرة العبد تتناول نوعين:

الأول: قدرة قبل الفعل.

الثاني: قدرة مع الفعل.

أما القدرة التي قبل الفعل، فهي: القدرة الشرعية، وهي المصححة للفعل، ويدور عليها الأمر والنهي، فمتى وجدت وجد الأمر والنهي، ومتى فقدت سقط الأمر والنهي.

والمراد بها: سلامة آلة العبد، وصحة أعضائه.

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لعمار: ((صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب)) (251).

فهذه القدرة مشترطة في الفعل قبل الفعل، فإن كان مستطيعاً صلى قائماً، فتعلق بها الأمر والنهي، فإذا وجدت وجد الأمر، وإذا انتفت انتفى الأمر.

وأما القدرة التي مع الفعل، فهي: القدرة القدرية، وهي الموجبة للفعل، ويدور عليها القضاء والقدر، فمتى وجدت وجد الفعل، ومتى انتفت انتفى الفعل.

وهي منة ونعمة من الله سبحانه.

فالله أعطاك قدرة تباشر بها الفعل، فلولا هذه القدرة لما وجد الفعل، ولو كنت مستطيعاً قبل الفعل.

ومنه قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ الكهف: ١٠١

فهم عندهم آلة السمع، يستطيعون السمع، لكن نفي عنهم السمع؛ لأن الله لم يمكنهم من السمع مع قدرتهم على السمع قبل ذلك.

وقوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضْعِفُ لَهُمْ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا

(251) أخرجه البخاري في صحيحه



يُبْصِرُونَ ﴿ هود: ٢٠

وهناك فروق بين القدرتين:

فالقدرة الشرعية أخص من القدرة الفعلية، فالمراد من القدرة الشرعية ما كان فيه مشقة وإن كان يمكن فعله، وليس المراد امتناع الفعل، بحيث إن العبد يعجز عنه مطلقاً.

فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى إمكان الفعل فحسب، بل ينظر إلى لوازم ذلك أيضاً، فإذا كان الفعل ممكناً مع وجود مفسدة راجحة كتأخر براء، فهو شرعاً غير مستطيع.

هذا فرق.

وفرق آخر: أن القدرة الشرعية لا يشترط فيها الإرادة الكونية، فقد يأمر الله بمن لا يريده منه، بخلاف القدرة الكونية، فيشترط فيها الإرادة الكونية.

وقصر القدرة على أحد هذين المعنيين دون الآخر انحراف وضلال عظيم.

فلو حُصرت القدرة على القدرة الشرعية فقط للزم من ذلك: أن تكون قدرة العبد في فعله فوق قدرة الله، فيحدث العبد ما شاء مستغنياً عن الله سبحانه.

وهذا قول القدرية؛ لأنهم ينكرون إعانة الله لعبده.

ولو حُصرت القدرة على القدرة القدرية فقط للزم من ذلك: ألا تجب

الأحكام الشرعية من صلاة، وحج، ونحو ذلك، إلا على من صلى وحج؛ لأن الله اشترط القدرة، والقدرة على زعمهم لا تكون إلا مع الفعل، فمن لم يفعل لا يجب عليه شيء؛ لأن العبد لا يدري وقت الفعل أيكون مستطيعاً أو لا؟

كما يلزم أن يكون العبد مجبوراً على الفعل، من غير أن تكون له قدرة.

وهذا إسقاط للشريعة وهدم لها.

وهذا قول الجبرية.

ومن الأدلة على تقرير هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن: ١٦

فقد أضاف الله الاستطاعة للعبد، فدل ذلك على أن للعبد قدرة.

وقال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أََعْمَأُكُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الصَّلَاحُ الْبَعِيدُ﴾ إبراهيم: ١٨

فقد أخبر الله أنهم في هذه الحال لا يقدرُونَ، فدل على أنهم في غير هذه الحال يقدرُونَ، وهذا فيه دلالة واضحة أن للعبد قدرة على فعله.

وقال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ المائدة: ٢٥

فقد أثبت الله له الملك، وإثبات الملك مستلزم لإثبات القدرة، فلا يكون مالكا إلا من هو قادر.



وقال تعالى: ﴿ وَأَصْنَعُ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا ﴾ هود: ٣٧

فقد أمر الله نوحا بصنع الفلك، وهو مفعول منفصل عن العبد، ولو لم يكن الفلك في مقدور العبد لما أمر الله نوحا بصنعه.

سابعاً: القواعد المتعلقة بالعلاقة بين فعل الله وإرادته وبين فعل العبد وإرادته.

القاعدة الأولى:

"أفعال العباد مفعولة لله قائمة بهم"

معنى القاعدة:

أفعال العباد لا تخرج عن خلق الله عز وجل، فهو الذي خلقها، فهي مفعولة لله، أي: مخلوقة لله، لكن الذي يتصف بها ويباشرها هو: العبد. فالعلاقة بينهما: أن فعل العبد من جهة خلقه يُنسب إلى الله عز وجل، ومن جهة مباشرته ينسب إلى العبد.

ويتضح هذا بالمثال: الذي يصلي هو: العبد، وذلك أن الصلاة يقوم بها العبد ويباشرها، فتُنسب الصلاة إليه، لكن الذي خلق الصلاة هو: الله عز وجل، فالصلاة تنسب إلى الله خلقاً، وتنسب إلى العبد مباشرة، فنقول: الذي يصلي هو العبد، والذي خلق العبد والصلاة هو: الله.

وبهذه القاعدة تزول إشكالات كثيرة في باب القدر حيّرت الجبرية والقدرية.

وهنا سؤال حيّر كثيراً من الناس، وهو: هل قدرة العبد المخلوقة مؤثرة في وجود فعله؟

والجواب: لا بد من معرفة معنى التأثير؛ لأنه لفظ مجمل.

فإن أريد بالتأثير: الانفراد عن قدرة الله بحيث تكون قدرة العبد



مستقلة في التأثير عن قدرة الله، فهذا باطل؛ لأن قدرة العبد تابعة لقدرة الله عز وجل.

وإن أريد بالتأثير: أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود يكون بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى: أن قدرة العبد المخلوقة واسطة في خلق الله للفعل، فهذا حق.

فمثلاً: خلق الله جل وعلا النبات بالماء، فجعل الله جل وعلا الماء واسطة لخلق النبات، لا أن الماء هو الذي استقل بالتأثير.

سؤال: من الذي ربط السبب بالمسبب؟

الجواب: هو الله جل وعلا.

وليس إضافة التأثير بهذا المعنى إلى قدرة العبد شركاً؛ لأن الله جل وعلا هو الذي ربط الأسباب بالمسببات، وجعل خروج الفعل من العدم إلى الوجود بتوسط السبب المحدث المخلوق، كما قال تعالى: ﴿ وَهُوَ

الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ الْأَعْرَافُ: ٥٧.

وقال تعالى ﴿ فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ دَاثِمَاتٍ ۖ فَهَجَعْنَ ۗ وَالنَّمْلُ: ٦٠

فالثمرات أثمر في إخراجها الماء، والماء ليس مستقلاً بالتأثير في الإخراج، وإنما هو مجرد سبب جعله الله جل وعلا متوسطاً بين قدرته وبين إخراج الثمرات.

وهنا سؤال وهو: هل تصرفات العبد هي فعل الله؟

والجواب: إن أردت بالفعل: المصدر فهذا باطل، ففعل العبد ليس فعلا لله يقوم به، وإن أردت بالفعل: المفعول، فهذا حق، فأفعال العباد هي مفعولة مخلوقة لله.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ (١٢) الزخرف:

١٢

وقال تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ﴾ هود: ٣٨

فقد أخبر الله أن الفلك هو الذي خلقه، فأضافه إليه من جهة أنه مفعول لله، ثم في الآية الأخرى أضاف صنع الفلك إلى العبد؛ لأنه قائم بالعبد.

فجعل الله الفلك من صنعهم، وأخبر أنه هو الذي خلقه، فدل ذلك على تقرير هذه القاعدة.

وقال تعالى: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ

مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٢١) فصلت: ٢١

وقال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ نَاطِقُونَ﴾ (٢٣)

الذاريات: ٢٣

ففي هذه الآية بيان أن الإنطاق فعل الله وهو خلقه، والنطق فعل العبد قائم به، وهذا فيه دليل أن فعل العبد خلق لله، وهو قائم بالمخلوق.



القاعدة:

"إضافة الأفعال إلى العباد كسبا لا تنافي إضافتها إلى الله خلقا"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة موضحة للقاعدة التي قبلها ومكملة لها.

والإضافة في أفعال العباد ترجع إلى أمرين:

الأول: إضافة خلقٍ.

الثاني: إضافة كسب وعمل.

وبمعرفة هاتين الإضافتين يزول إشكال كثير في باب القدر.

سؤال: كيف يُضاف فعل العبد تارة إلى الله وتارة إلى العبد؟

الجواب: الإضافة باعتبارين متباينين وليس باعتبار واحد: فيضاف

إلى الله من جهة أنه خلقه، ويضاف إلى العبد من جهة أنه عمله،

فاختلفت الإضافتان، وانتفى التعارض، فأنه خلقها جل وعلا منفصلة

عنه، قائمة بمحلها وهو العبد، فأضيفت إلى العبد من جهة أنه هو الذي

بأنشأه، وأضيفت إلى الله من جهة أنه خلقها، فيضاف الفعل إلى العبد

إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى

الخالق، فلا تنافي بين الإضافتين.

وهذا ما هدى الله إليه أئمة السلف أهل الأثر دون غيرهم؛

لاتباعهم نصوص الوحيين الشريفين.

والمراد بالكسب: العمل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضرر؛ كما

قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة: ٢٨٦ فالكسب يعود على العامل بنفع أو ضرر، فإن عاد عليه بنفع فله، وإن عاد عليه بضر فعليه، فالعبد يكمل بفعله.

وقد ضل في المراد بالكسب الجبرية - المتوسطة - والقدرية.

فأما الجبرية - المتوسطة - فكسبهم لا حقيقة له، وقد تناقضت أقوال الأشاعرة في معنى الكسب، ويرجع هذا التناقض في معنى الكسب إلى عدم جمعهم بين إضافة فعل العبد إلى الله وإضافته للعبد. وأما القدرية فكسبهم هو وقوع الفعل من العبد بخلقه وإيجاده.

فإن قيل: لماذا لا يضاف الفعل الذي باشره العبد إلى الله؟

والجواب: لأن الفعل إنما يقوم بمن أسند إليه، والله لا يوصف إلا بما قام به، فالمصلي هو العبد فيضاف إلى العبد؛ لأنه هو قام به، والله يوصف بالخلق؛ لأنه هو الذي قام به.

فكما لا يضاف الفعل الذي قام بالله إلى العبد، كذلك لا يضاف الفعل الذي قام بالعبد إلى الله.

وهذا لا يهتدي إليه إلا من فرق بين الفعل والمفعول، فالخلق فعل الله قائم به، والعبد وفعله مخلوق منفصل عن الله.

فالجبرية والقدرية يرون أن الفعل بمعنى المفعول.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿قَالَ اتَّعَبُوا مَا نُنْجِيهِمْ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾



الصفات: ٩٥ - ٩٦

فقد أضاف الله النحت إلى العباد، ثم أضاف خلق معمولهم له سبحانه، وأخبار الله لا تتناقض، فدل ذلك على تقرير هذه القاعدة.

وقال تعالى: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسَكٍ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ ﴾
الزمر: ٤٢

وقال تعالى: ﴿ قُلْ يَنفِقَكُم مَّا كُنْتُمْ تُنْفِقُونَ ۚ وَمَنْ يُنْفِقْ يُنْفِقْ إِسْرَافًا وَّجَاهِلِيًّا ۗ قُلْ سَبَّحْتَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ لِيُعَذِّبَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ ۗ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو قُوَّةٍ ۗ ﴾
السجدة: ١١

وقال تعالى: ﴿ يَثْبُتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۗ ﴾
إبراهيم: ٢٧

وقال تعالى: ﴿ إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا ۗ ﴾
الأنفال: ١٢

فقد أضاف الله التوفي والتثبيت إلى نفسه، وأضافها أيضا إلى بعض عباده، ولا تنافي بين الإضافتين، فالإضافة الأولى باعتبار أنها بأمره وقدره وخلقها، والإضافة الثانية باعتبار من يباشر القيام بها، فدل على أن إضافة الأفعال إلى العباد كسبا لا تنافي إضافتها إلى الله خلقا.

القاعدة:

"إضافة السيئة إلى العبد لا تنافي أن تكون من فعل الله وقدره"

معنى القاعدة:

السيئة بمعنى: المصيبة.

والسيئة تضاف إلى العبد باعتبار أنه سببها، لا أنه خلقها وأنشأها، فالسيئة من قدر الله عز وجل وقضائه وإن أضيفت إلى العبد، لكن وجه إضافتها إلى العبد أنه سببها، لا أنه خلقها، كما في قول الله عز وجل: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ النساء: ٧٩

فليس المراد من قوله "من نفسك" أنه خلقها، لكن لما كان سببها لها أضافها الله إليه.

وأخطأ من زعم أن المراد بالحسنة والسيئة في قوله تعالى: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ النساء: ٧٩ الطاعات والمعاصي. فعن ابن عباس في قوله: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ يقول: "الحسنة"، ما فتح الله عليه يوم بدر، وما أصابه من الغنيمة والفتح، و"السيئة"، ما أصابه يوم أحد، أن شجَّ في وجهه وكسرت رِبَاعِيته ((252)

وعن قتادة: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ يقول:

(252) أخرجه الطبري في التفسير (558 / 8)

بذنبك ، ثم قال: كل من عند الله، النعم والمصائب)) (253)

فقد فسرا الحسنة والسيئة بالنعم والمصائب.

ونظير إطلاق الحسنة والسيئة على النعم والمصائب قوله تعالى: ﴿

إِن تَمْسِكُمْ حَسَنَةً سَوْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةً يَفْرَحُوا بِهَا ۗ﴾ آل عمران: ١٢٠

ومما يدل على أن المراد بالحسنة والسيئة في الآية أيضا: النعم والمصائب قوله ﴿ مَا أَصَابَكَ ﴾ ولم يقل ما أصبت، فلم يصف الفعل إلى العبد.

فإن قيل: إذا كانت النعم والمصائب مقدره مخلوقة لله، فلماذا فرق بين الحسنات والسيئات، فأضاف الحسنات إلى نفسه، وأضاف السيئات إلى العبد؟

قيل: الجواب من وجهين:

الأول: أن نِعَمَ الله عز وجل تقع ابتداء بلا سبب، فالله يُنعم بلا سبب، ولهذا أضاف الحسنة إلى نفسه، بخلاف المصيبة، فالله جل وعلا لا يعاقب أحدا إلا بعمله.

الثاني: أن نفس عمل الحسنات هو من إحسان الله وفضله، فهي نعمة محضة من نعم الله جل وعلا على العبد بلا سبب سابق لها، وأما السيئة فلا تكون إلا لذنب من العبد، وذنبه من نفسه، ولهذا أضاف السيئة إلى العبد.

فإن قيل: ما هو الأثر المسلكي من إضافة الحسنة إلى الله والسيئة

إلى العبد؟

قيل: إذا علم العبد أن ما هو فيه من الحسنات من فضل الله، فهذا يجعله يشكر الله عز وجل، فيزيده الله من فضله، قال تعالى: {ولئن شكرتم لأزيدنكم}

وإذا علم العبد أن الشر لا يحصل له إلا من نفسه بسبب ذنوبه أذاه ذلك إلى أن يستغفر ويتوب؛ حتى تُرفع عنه هذه المصيبة.

القاعدة :

"الله جبل العباد على ما أراد"

معنى القاعدة:

الله جبل بمعنى: خلق وطبع، ومنها الجبلّة وهو الخلق.

فإنه جل وعلا يجبل عباده على ما يريد، فلا تقع إرادة من العبد إلا وفق ما يريده الله عز وجل، وهذا يؤكد أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله عز وجل.

وأعني بالإرادة: الإرادة الكونية لا الشرعية، فإذا أراد العبد أن يصلي دل ذلك على أن الله جل وعلا يريد منه أن يصلي، ولهذا جعله مريدا للصلاة، وإذا أراد العبد أن يقوم دل ذلك على أن الله جل وعلا يريد منه أن يقوم، ولهذا جعله مريدا للقيام، وهكذا، فإن الله جل العباد على ما أراد.

ومع هذا فإرادة العبد تنسب إليه ولا تنسب إلى الله، فالذي قام هو:



العبد، والذي صلى هو: العبد؛ لأن العبد إنما صلى بإرادته واختياره،
والعبد إنما قام باختياره، فتنسب إليه الأفعال ولا تنسب إلى الله عز وجل.

وبهذا تضح العلاقة بين إرادة الله، وبين إرادة العبد.

وأما لفظ "الجبر" فهو من الألفاظ المجملة التي تحتل حقا وباطلا،
فلا يصح أن نثبتته مطلقا ولا يصح أن ننفيه مطلقا، فلا يصح أن نقول:
الله يجبر عباده، ولا يصح أن نقول: الله لا يجبر عباده، بل لا بد أن
نستفصل في المعنى، فنقول: إن أريد بالجبر: الإكراه، بمعنى: أن الله
يُكره عباده، فهذا باطل، فالله أعظم وأجل من أن يُكره عباده، وإن أريد
بالجبر: القهر والقدرة، بمعنى: أن الله قادر على أن يجعل عبده يريد ما
يريد الله عز وجل، فهذا حق، وهذا ما نقصده بقولنا (جبل).

ولهذا تجد المؤمن مقبلا على الصلاة مثلا وهو محب لها، ومريد
لها، وكذلك تجد الفاسق يقبل على فسقه وهو محب له، بل إن الكافر
يبذل نفسه من أجل كفره.

فنعبر عن المعنى الصحيح باللفظ الشرعي، فنقول: يجبل الله عباده،
ولا نقول: يجبر.

فإن قيل: كيف انبنى الثواب والعقاب على الجبل؟

قيل: ترتب الثواب والعقاب كان على فعل العبد الذي قام باختياره
وإرادته، فأثيب العبد على صلاته، لا على أنه يريد ما يريد الله عز
وجل، فالله جل وعلا جعل الثواب والعقاب سببه الأعمال، لا الجبل،
ففعل العبد وإرادته سبب للثواب والعقاب، وفعل العبد إنما قام باختياره

وإرادته.

ولا يصح أن يقال: لماذا جبله الله على كذا؛ لأن هذا هو: سر القدر، فإن كون العبد من أهل الجنة عاملاً بعمل أهل الجنة، أو كونه من أهل النار عاملاً بأهل النار، إنما هو بحسب حكمته جل وعلا، فلا ندخل في سر القدر، وإنما يجب التوقف، فسر القدر لم يطلع عليه ملك مقرب، ولا نبي مرسل.

وإنما يقال: جبل الله فلان على الطاعة لمقتضى حكمته ولما علمه من علمه الأزلي جل وعلا ولمشيئته النافذة وقدرته القاهرة، فلا ندخل في تفاصيل هذا الباب.

ومن أدلة هذه القاعدة:

عن زارع وكان في وفد عبد القيس قال: لما قدمنا المدينة، فجعلنا نتبادر من رواحنا، فنقبل يد النبي صلى الله عليه وسلم ورجله، قال: وانتظر المنذر الأشج حتى أتى عيبته فلبس ثوبيه، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: «إن فيك خلتين يحبهما الله، اللحم والأناة» قال: يا رسول الله أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما؟ قال: «بل الله جبلك عليهما» قال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله (254)

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن الأشج جبله الله على خلقين،

(254) أخرجه أبو داود في سننه ح 5225



وهذا ما تضمنته هذه القاعدة أن الله يجبل عباده على ما يريد.

ثامنا: القواعد المتعلقة بالحكمة والتعليل في أفعال الله عز وجل.

قاعدة:

"أفعال الله صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل"

معنى القاعدة:

أفعال الله جل و علا معللة، فانه سبحانه يفعل لمقتضى حكمته، لا مجرد المشيئة، فله عز وجل غاية مقصودة من الفعل لأجلها جل و علا فعل.

فمثلا لو سأل سائل: لماذا خلق الله الخلق؟

الجواب عن هذا السؤال: أن الله عز وجل خلق الخلق لغاية مقصودة وهي: عبادته، كما قال سبحانه: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}، فلم يخلقهم جل و علا سدا ولا هملا ولا لمجرد المشيئة، وإنما الله عز وجل غاية مقصودة من خلق الخلق.

إذن فعل الله جل و علا منوط بالحكمة.

ومن أدلة هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِئَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (١٢)

الطلاق: ١٢

فقد أخبر الله أنه فعل هذه الأفعال لعلة، فذكر أنه خلق السموات ومن الأرض مثلهم، والأمر يتنزل بينهم ثم ذكر الحكمة من ذلك فقال



﴿لِنَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ وفي هذا دليل أن الله يفعل لحكمة.

وأمثالها في القرآن كثير.

وقال تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا ءَانَتْكُمْ الرَّسُولَ فخذوه وما نهكم عنه فأنهوا وأنفوا الله إن الله شديد العقاب﴾ الحشر: ٧

وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا ءَاتَكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ ﴿٢٣﴾ الحديد: ٢٢ - ٢٣

فقد جاءت الآية بـ"كي" الصريحة في التعليل وبيان الحكمة.

وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ المؤمنون: ١١٥

وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ﴾ الدخان: ٣٨

فقد أنكر الله على من زعم أنه خلق لا لغاية، وإنما لمجرد العبث، وكل منكر للحكمة في أفعال الله له نصيب من إنكار الله سبحانه.

وهذه الحكمة تتضمن شيئين:

الأول: حكمة تعود إلى الله عز وجل، يحبها ويرضاها، فهذه الغاية المقصودة من الفعل يحبها الله عز وجل، ولهذا تعلق بها الأمر الشرعي.

الثاني: حكمة يعود نفعها ومصحتها إلى العباد، فالعباد ينتعمون ويتلذذون بالغاية التي أَرادها الله عز وجل من فعله.

فمثلا: العباد يتلذذون بعبادته التي هي غاية خلقهم.

وحكمة الله سبحانه تكون في أمره الكوني والشرعي.

والدليل على إثبات الحكمة: قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

العنكبوت: ٤٢﴾

والحكمة من صفات الكمال المطلق، وقد اتصف بها المخلوق، فإذا

كان المخلوق متصفا بالحكمة فالخالق من باب أولى، من جهتين:

الأولى: أن معطي الكمال أحق بالكمال.

الثانية: أن الخالق أكمل من المخلوق، فإذا اتصف المخلوق بصفات

الكمال المطلق، فالخالق من باب أولى؛ لكونه أكمل منه.

ونفي الحكمة نفي لحمد الله؛ ذلك أن من لوازم من يحمد أن يكون

حكيما.

وقد أجمع المسلمون على أن الله تعالى موصوف بالحكمة، لكن

تنازعوا في تفسير ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: من جعل الحكمة متعلقة بالعلم والمشية فقط،

وليست هي مقصودة من الفعل، فما يحصل من المصالح والمفاسد للعبد



إنما كان عند الفعل، لا أنه علة له، وهم الجبرية.

فالعبادة من الخلق ليس هي المقصودة من الفعل، وإنما ترجع إلى علم الله ومشيتته، فعلم من بعضهم أنهم سيعبدونه، وشاءه منهم ذلك فعبدوه.

فهم في الحقيقة ينفون الحكمة المقصودة من الفعل.

وإذا كانوا نفاة للفعل القائم بالله، فمن باب أولى أن يكونوا نفاة للغاية التي من أجلها فعل؛ لأن الحكمة هي في حق من يفعل الفعل القائم بذاته.

من شبههم: أن إثبات الحكمة يقتضي أن يكون مستكملاً بغيره، فيكون ناقصاً قبل ذلك.

والجواب: قولهم مستكمل بغيره باطل؛ لأن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيتته، لا بقدرة غيره ومشيتة غيره، فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره.

القول الثاني: من أثبت حكمة تعود إلى العباد فقط، وهي عندهم حكمة مخلوقة منفصلة عن الله، لا يعود على الله منها شيء، وهو قول القدرية.

وهذا أمر لا يتصور، أن يفعل لحكمة لا تعود إليه.

ثم هذا الذي قرروه هنا مناقض لما قرروه في باب الظلم.

فمن سيما أهل الكلام التناقض، فما يقررونه في باب ينقضونه في

باب آخر، والمعتزلة لما تكلموا عن الظالم قالوا: الظالم من جعل غيره ظالما، فمن جعل غيره ظالما كان ظالما.

وفي باب الحكمة قالوا: جعل الحكمة في غيره من غير أن تعود إليه الحكمة

وهذا تناقض بين.

القول الثالث: من أثبت حكمة تعود إلى الرب لكن بحسب علمه، فقالوا: خلقهم الله ليعبدوه، فمن وجد منه ذلك فهو مخلوق لذلك، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقا له، وهذا القول قول الكرامية.

وقد نتج عن مسألة الحكمة: مسألة التحسين والتقييح.

فلما كانت الجبرية ينفون الحكمة المقصودة من الفعل، وأن الله يفعل لمجرد المشيئة، نفوا أن يكون في الأفعال ما هو حسن أو قبيح إلا من جهة الشرع، فيجوز أن يأمر بالشرك ويكون حسنا؛ إذ إن القبيح في حق الله هو الممتنع لذاته.

وقد تضمن كلامهم حقا قليلا وباطلا كثيرا.

أما الحق فإنهم لم يرتبوا الثواب والعقاب إلا بعد إرسال الرسل.

وأما الباطل فنفوا أن يكون الفعل في ذاته حسنا أو قبيحا، وأرجعوا ذلك كله إلى مجرد المشيئة، فرتبوا على ذلك أنه قد يأمر بما يكون قبيحا، وينهى عما يكون حسنا.

ولما كانت القدرية يثبتون الحكمة ويجعلونها عائدة إلى العبد أثبتوا



أن حسن الأفعال وقبحها ذاتي، فلا يعود إلى الله منه حكم يقوم بذاته، ورتبوا على ذلك الثواب والعقاب.

وقد تضمن كلام المعتزلة حقا قليلا وباطلا كثيرا:

أما الحق فهو أن الحسن والقبح قد يعلم بالعقل، لكن المعتزلة شبهوا الخالق بالمخلوق، فلم يصف لهم الحق، فزعموا أن ما يحسن من العبد ويقبح فإنه يحسن من الله ويقبح، ورتبوا على هذا وجوب فعل الأصلح على الله.

فالمعتزلة يقولون: بأن الله مكلف بفعل الأصلح، وأن الله سبحانه لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال على ما ليس بأصلح.

وأما الباطل فهو ترتب الثواب والعقاب على ما يوجب العقل.

وقد رد الله على الطائفتين - من لا يثبت القبح إلا بالشرع، ومن يرتب العقاب على الظلم بدون الشرع - في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْعَنُوا عَلَيْهِمْ أَئِنَّا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾

فقد أخبر الله أنهم ظالمون قبل إرسال الرسل، وأنه لا يهلكهم بهذا الظلم قبل إقامة الحجة عليهم .

والحق عند أهل السنة والجماعة: أن الحسن والقبح قد يعلم بالعقل، لكن لا يترتب الثواب والعقاب إلا بعد إرسال الرسل.

القاعدة:

"ما ترتب على فعل الله من الغايات العظيمة متعلق بعلمه"

معنى القاعدة:

الغايات العظيمة التي من أجلها فعل سبحانه ترجع إلى علم الله السابق، فهو العليم الحكيم.

وكون الله عز وجل يضع الشيء في محله المناسب يرجع إلى علم الله السابق، لكن هناك فرق بين الحكمة والعلم، فليست الحكمة هي العلم، وإنما الحكمة شيء والعلم شيء آخر.

وإذا نظر الإنسان إلى المخلوقات وما فيها من إحكام وإتقان علم أن ذلك يرجع إلى علم الله السابق؛ وذلك أن الإحكام والإتقان: وضع كل شيء في محله المناسب؛ حتى تحصل الحكمة المقصودة منه.

وحكمة الرب جل وعلا في جميع مخلوقاته باهرة، قد بهرت العقول.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾

البقرة: ٢١٦

فقد بين سبحانه أنه كتب وقدر عليهم القتال لغاية ترجع إلى علمه

وحكمته، ولهذا ختم الآية بقوله: ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾



وقال تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ
 الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُخْلِفِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ
 تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾ الفتح: ٢٧

فقد بين الله حكمة ما كرهه عام الحديبية، وأرجع ذلك إلى العلم

فقال: ﴿فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾

القاعدة:

"عدم علم الناس بالحكمة في فعله لا يستلزم نفي ثبوتها

في نفس الأمر"

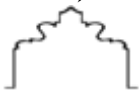
معنى القاعدة:

هذه القاعدة فرع إثبات الحكمة، فليس من لازم إثبات الحكمة أن يعلمها الناس، وأن يُطَّلِعَ اللهُ عليها عباده، فإن العباد قد يعلمون من حكمته ما يطلعهم الله جل وعلا عليه، وقد لا يعلمون، وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم، فعدم العلم بالحكمة لا يستلزم عدم الحكمة في نفس الأمر، فلا نستدل على نفي الحكمة بعدم علم الناس بها؛ لأن العباد لا يحيطون بالله جل وعلا وصفاته، ومن صفاته: الحكمة.

فغاية الله المقصودة من الفعل قد تُعلم وقد لا تعلم، وعدم العلم بها لا يدل على نفيها.

والعقول تعجز عن إدراك كل الحكَم؛ لقصور العقول، ولا يلزم من عجزها: نفي الحكمة، والعبد يكفيه أن يعلم ويؤمن أن الله جل وعلا لا يفعل إلا لحكمة، ويسلم الله عز وجل في ذلك، فتفاصيل الحكمة ليس العبد مخاطبا بعلمها، وإنما المخاطب به العبد أن يؤمن ويسلم، فإن علم الحكمة المقصودة من الفعل فيها، وإن لم يعلم فعليه أن يؤمن ويسلم، وأن يثبت في الجملة أن الله عز وجل لا يفعل الفعل إلا لحكمة.

ثم إنه ليس في اطلاع كثير من الناس على الحكمة في كل شيء نفع لهم، بل قد يكون لهم فيه مضرة، ولهذا قال الله عز وجل: ﴿يَكَايُهَا



الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ﴿ المائدة: ١٠١ ﴾

ومما ينبغي أن يعلم: أن الحكمة المقصودة من الفعل متعلقة بعموم الخلق لا بأفرادهم ، فالله عز وجل يراعي في الحكمة المصلحة العامة لا الخاصة.

ومن ذلك: قول الله عز وجل: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾

الأنبياء: ١٠٧

فالله عز وجل أرسل نبيه صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين، وإن كانت هذه الرحمة لا تتناول من كفر بالنبي صلى الله عليه وسلم، لكن روعي فيها المصلحة العامة، وإن كان في ذلك ضرر على الكافر؛ لأنه سيعاقب على كفره.

ومن أدلة هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ البقرة: ٢٥٥

وقال تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ طه: ١١٠

فقد أخبر الله أنهم لا يحيطون به وبأفعاله علما، فلا يعلمون إلا ما علمهم الله سبحانه، وهذا يدل على ما تضمنته القاعدة.

تاسعا: القواعد المتعلقة بالهداية والإضلال.
وهذا النوع لبّ باب القدر.

القاعدة الأولى:

"الله هو الهادي المضل"

معنى القاعدة:

الله جل وعلا متصف بالهداية والإضلال، فالله سبحانه هو الهادي وحده، وهو المضل جل وعلا وحده؛ بدليل أن الله جل وعلا أضاف الهداية والإضلال إلى نفسه، فدل ذلك على أنه هو المتصف بالهداية والإضلال دون غيره؛ إذ لا يمكن أن يضيف إلى نفسه فعلا ويكون الفاعل غيره، فلما أضاف الله جل وعلا إلى نفسه الهداية والإضلال علمنا قطعاً أن الله جل وعلا هو الهادي وهو المضل.

ويدخل في الهداية والإضلال: الهداية المجملة والإضلال المجمل، والهداية التفصيلية والإضلال التفصيلي.

فمثال الهداية المجملة: الهداية إلى ما ينفع الإنسان عموماً، وإلى ما يضره عموماً، فيقبل على ما ينفعه، ويتعد عما يضره.

ومثال الهداية المفصلة: الهداية إلى الإسلام، وإلى الصلاة، والزكاة، وبر الوالدين، وإلى أكل ما فيه منفعة، إلى غير ذلك.



والمضاف إلى الله عز وجل الفعل لا أثر الفعل، فالمضاف إلى الله الهداية لا الاهتداء، والإضلال لا الضلال، فهناك فرق بين الفعل والمفعول، كما شرحنا ذلك سابقا، فالهدى والإضلال فعل قائم بالله عز وجل، وأما الاهتداء والضلال فهو أثر الفعل، وهما يقومان بالخلق.

إذن نفرق بين الهدى والاهتداء، وبين الإضلال والضلال، فالهدى والإضلال يتصف بهما الله عز وجل، وأما الاهتداء والضلال فيتصف بهما الخلق.

وهداية الله للعبد تكون بإعانتة وتوفيقه، وهو محض فضل الله عز وجل، وأما إضلال الله جل و علا للعبد فيكون بتركه وعدم إعانتة، وهذا محض عدل الله عز وجل.

ومما يدخل في إضلال الله عز وجل: ما أخبر به سبحانه أنه طبع على قلوب و ختم عليها وأصمها وأعمى أبصارها، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾ البقرة: ٦ - ٧

وقال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ النساء: ١٥٥

فأضاف الله جل و علا الختم والطبع لنفسه، فدل ذلك على أن الذي يختم هو الله، والذي يطبع هو الله، وهذا من إضلال الله جل و علا لعباده.

وهذه القاعدة مبنية على أصل وهو: أن كل ما في الوجود داخل

تحت خلق الله ومشينته وقدرته، فهو الذي جعل المصلي مصليا، والمسلم مسلما، وهو الذي يضل ويهدي، وهكذا..

ثم إن هذه القاعدة هي قلب أبواب القدر ولبه، فأعظم نعمة أن يهدي الله العبد، وأعظم مصيبة أن يضله.

وخالف في هذا الجبرية والقدرية.

فأما الجبرية فمع قولهم إن الله هو الهادي إلا أنهم ينفون أن يكون للعبد اهتداء حقيقة، فهم يقولون: إن العبد ليس بفاعل حقيقة، ولا قدرة له. وأما القدرية فينفون هداية الله لأفعال العباد إلا على سبيل الإرشاد والبيان.

وهذا كله بناء على أصلهم في أفعال العباد وقدرتهم.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ الحجرات: ١٧

وقال تعالى: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِآيَاتِهِ ؕ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ البقرة: ٢١٣

وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ الروم: ٢٩

وقال تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَن أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضِلِّ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾﴾ النساء: ٨٨



فقد أضاف الله الهداية والإضلال إلى نفسه، فدل ذلك على أن الذي يهدي ويضل هو الله وحده، وهذا ما تضمنته هذه القاعدة.

القاعدة:

"هداية الله وإضلاله ناشئ عن علم الله السابق في عباده"

معنى القاعدة:

هداية الله عز وجل وإضلاله ناشئان عن علم الله السابق، فالهداية للعبد ناشئة عن علم الله السابق أنه أهل للهداية، فلما علم الله من عبده ألا أنه أهل للهداية هداه الله، ومن علم أنه أهل للشقاوة أضله الله جل وعلا.

فالهداية والإضلال راجعان إلى علم الله السابق في خلفه.

يدل على هذا: ما جاء في قول الله عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهْتُوا لِمَنْ أَلَّاهُ عَلَيْهِمْ مَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَنُ بَيْنَنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ الأنعام: ٥٣

فقد أخبر الله أن سبب هداية قوم وإضلال آخرين هو علم الله السابق بمن يكون أهلا للهداية ومن لا يكون أهلا، وهذا ما تضمنته هذه القاعدة. ومن ذلك: لما علم الله أن أبا بكر أهلا للهداية هداه الله عز وجل، ولما علم أن أبا جهل ليس أهلا للهداية أضله.



القاعدة:

"هداية الإرشاد والبيان لا تستلزم حصول هداية التوفيق والإلهام"

معنى القاعدة:

الهداية هدايتان: هداية إرشاد، وهداية توفيق.

وهداية الإرشاد، بمعنى: بيان الله جل وعلا لعباده طريق الخير وطريق الشر، وتخليتهم بينهم وبين ما يختارون.

فالله جل وعلا يرشد عباده للطريقين، كما قال سبحانه: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ البلد: ١٠، ويعطي الأسباب في اختيار هذا أو اختيار هذا.

ولا طريق لها إلا الأنبياء، فالأنبياء هم الذي يبلغون عن الله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء: ١٥ وقال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ النساء: ١٦٥.

وهداية التوفيق، بمعنى: إعانة الله العبد على الطاعة، وخلقه دواعي الهدى للعبد، وصرفه عنه موانع القبول.

فهداية التوفيق تزيد على هداية الإرشاد بأن الله جل وعلا يعين العبد على الطاعة، فيخلق فيه الداعي لفعل الطاعة، ويرفع عنه الموانع.

والهداية الأولى - هداية الإرشاد - متعلقة بعبد الله، وهي في مقدور العباد.

والهداية الثانية - هداية التوفيق - متعلقة بفضله ورحمته، ولا يملكها

إلا الله وحده.

إذن هداية التوفيق: إعانة وتوفيق من الله عز وجل، وهداية التوفيق مرتبة على هداية الإرشاد.

بمعنى: أن هداية الإرشاد تكون أولاً، ثم بعد ذلك تكون هداية التوفيق، لكن حصول هداية الإرشاد لا يلزم منه حصول هداية التوفيق، فقد يأتيه الرسول ويرشده ويبيّن له ولا يؤمن، فحصلت له هداية الإرشاد ولم تحصل له هداية التوفيق، وإن كانت هداية الإرشاد شرطاً في هداية التوفيق، فلا بد أن تسبق هداية التوفيق هداية الإرشاد، لكن لا يلزم من حصول هداية الإرشاد حصول هداية التوفيق.

وهداية الإرشاد تقوم بها الحجة على الخلق، فمن بلغه ما جاءت به الرسل فإنه لا يعذر؛ لأنه قد حصلت له هداية الإرشاد، وأما هداية التوفيق فهي محض منة وفضل من الله عز وجل، فمن علم الله ألا أنه أهل لهداية التوفيق هداه هداية التوفيق.

فهداية الإرشاد يعطيها الله لكل أحد، وهي حجة الله في خلقه، وأما هداية التوفيق فلا يعطيها الله عز وجل إلا لمن يحب.

وهداية التوفيق مانعة من الوقوع في الضلال، بخلاف هداية الإرشاد فإنها قد تكون مانعة إذا حصل معها هداية التوفيق، وقد لا تكون مانعة إذا تخلف عنها هداية التوفيق.

وهداية التوفيق تستلزم أمرين:

1- فعل الرب وهو: الهداية.



2- فعل العبد وهو: الاهتداء.

فإن قال قائل: كيف يقيم الله الحجة على عباده بهداية الإرشاد مع منع من شاء منهم هداية التوفيق؟

قيل الجواب من وجهين:

الأول: الجواب المجمل، وهو: أن الله لا يُسأل عما يفعل، كما قال

سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ الأنبياء: ٢٣

، فالله يفعل لحكمة.

الثاني: المفصل، وهو: أن الله سبحانه بيّن لهم طريق الخير وطريق الشر، وأعطاهم أسباب الاختيار، غير أنه جل وعلا منعهم هداية التوفيق؛ لما سبق في علمه عز وجل، والله عز وجل إنما عذبهم على أفعالهم؛ لأنهم هم الذين اختاروا طريق الشر دون طريق الخير.

ويتضح هذا ب: أن من تمام عدل الله ورحمته أن من سلب عنه أسباب الاختيار لم يعذبه كالمجنون؛ مما يدل على أن من لم يكن مجنوناً قد أعطاه الله جل وعلا أسباب الاختيار، وعاقبه الله على اختياره هو.

فإن قيل: كيف يرضى الله لعبده الطاعة ولا يعينه عليها؟

قيل: ذلك لحكمة.

وحتى أقرب ذلك: أن الله عز وجل قد لا يعين إنساناً؛ لأنه لو أعانه فإنه سيفوّت محبوباً لله جل وعلا أعظم، ويترتب عليه مفسدة أعظم.

ومن ذلك: ما جاء في قول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ

لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ
الْقَاعِدِينَ ﴿ التوبة: ٤٦ - ٤٧ .

فأخبر الله سبحانه أنه كره انبعاث المنافقين مع النبي صلى الله عليه وسلم للغزو، مع أن الله عز وجل يحب منهم الطاعة، لكن ثبطهم وكره ذلك.

لماذا ثبطهم وكره ذلك جل وعلا؟

الجواب: لأنه سياترتب على ذهابهم مع النبي صلى الله عليه وسلم مفسدة أعظم، دل عليها قوله جل وعلا: ﴿ لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعِفُوا خِلْقَتَكُمْ يَبْغُونَكُمْ الْفَنَنَةَ وَفِيكُمْ سَمْعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾ .

ومما يدخل في نفي هداية التوفيق: ما أخبر به سبحانه أنه طبع على قلوب، وختم عليها، وأصمها، وأعمى أبصارها كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ البقرة: ٦ - ٧

وهذا لا ينفي أن الله أعطاهم هداية الإرشاد.

وخالف في هذا القدرية، فقد حملوا الهداية على هداية الإرشاد، وأولوا هداية التوفيق بالثواب لأهل الإيمان؛ لأن الذي يخلق فعل العبد هو العبد، فهو الذي جعل نفسه مسلما ولا إعانة من الله به.

كما حملوا إضلال الله على العقوبة لأهل الكفر.



وقابلهم الجبرية، فحملوا الهداية على خلق الهدى، والإضلال على خلق الضلال، من غير أن يكون للعبد اهتداء؛ بناء على نفي القدرة عن العبد، وأنه مجبور.

ومن أدلة هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝١١٥ ﴾ التوبة: ١١٥

فقد أخبر الله أنه أضلهم بعد أن هداهم، فدل ذلك على أن الهداية التي أعطاهم الله إياها هي هداية الإرشاد، وكونه سبحانه أضلهم دليل على أن هداية التوفيق قد منعهم الله إياها، فلا يلزم من إعطائهم هداية الإرشاد أن يعطيهم هداية التوفيق، وهذا ما تضمنته هذه القاعدة.

وقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْتَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۝١٧ ﴾ فصلت: ١٧

فقد أخبر الله أنه هداهم الهداية التي تقوم بها الحجة ومنعهم هداية التوفيق، فدل ذلك على أن حصول هداية الإرشاد لا يلزم منه حصول هداية التوفيق.

القاعدة:

"إضافة الهداية إلى العبد تعليماً وإرشاداً لا تنافي إضافتها

إلى الله إلهاماً وتوفيقاً"

معنى القاعدة:

الهداية في نصوص الكتاب والسنة تارة تضاف إلى الله، وتارة تضاف إلى العبد، وليس بينهما تعارض؛ لاختلاف الهدايتين، فالهداية المضافة إلى الله عز وجل هي: هداية التوفيق، والهداية التي تضاف إلى العبد هي: هداية الإرشاد.

ومن ذلك: ما جاء في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ القصص: ٥٦

فنفى الهداية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي: هداية التوفيق.

وفي قوله عز وجل: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ الشورى: ٥٢ فأضاف الهداية إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ وهي: هداية الإرشاد.



عاشرا: القواعد المتعلقة بالعلاقة بين القدر والفطرة والشرع والأسباب.

القاعدة الأولى:

"الفطر السليمة حين الولادة لا تنافي ما قدره الله جل وعلا

من الشقاوة والسعادة"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تتضمن أصلا عظيما ومسألة مهمة وهي: أن الفطرة التي فطر الله جل وعلا عليها عباده لا تنافي ما قدره الله جل وعلا من الشقاوة، فالعبد حين يولد يولد على الفطرة، ثم يؤول أمره إلى ما علمه الله جل وعلا وكتبه من الشقاوة، فيحصل له تغيير للفطرة، لكنه حين الولادة يولد على الفطرة.

فالسعيد يبقى على مقتضى الفطرة، وأما الشقي فيحصل له تغيير في فطرته.

ومعنى الفطرة: ما جبل الله عليه عباده من الإقرار به ومعرفته.

وقد تقدم شرحها في شرح قواعد توحيد الربوبية.

فإن قال قائل: ألا يشكل على التقرير السابق: قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا

الْعَالَمُ فَكَانَ أَبْوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۗ ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَا أَنْ

يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا حَيْرًا مِمَّنْهُ زَكْوَةٌ وَأَقْرَبَ رَحْمًا ۗ ﴿٨١﴾ الكهف: ٨٠ - ٨١

وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافرا، ولو عاش لأرهبق أبويه طغيانا وكفرا»⁽²⁵⁵⁾.

والجواب: لا يشكل؛ لأن قوله: "طبع"، أي: طبع في اللوح المحفوظ، الموافق لعلم الله السابق، لا أنه كان كفره موجوداً قبل أن يولد، أو حال ولادته، فهو مولود على الفطرة السليمة، ثم إنه بعد ذلك ستتغير هذه الفطرة فيكفر.

وليس المراد بالطبع هنا: الطبع على قلوب الكفار؛ لأن هذا الطبع لا يكون قديماً، وإنما يكون بعد وجود الكفر، كما دلت على ذلك الأدلة.

فتبين مما سبق أنه لا تعارض بين الفطرة وما قدر له، فما فطر عليه من شقاوة أو سعادة لا ينافي الفطرة؛ ذلك أن الله تعالى قدر الشقاوة والسعادة وكتبها، وقدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها، كفعل الأبوين.

فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله تعالى، فتغيير الفطرة قدر الله إنما يحصل بأسباب.

والحق: أن إضافته للأبوين من جهة السبب، ويضاف إلى الله من جهة الخلق.

فالأبوان لم يخلقا فيه التهود والتنصر والتمجس، بل هما سبب، وهو

(255) أخرجه مسلم في صحيحه



إنما تهود أو تنصر أو تمجس باختياره، والله خالق كل شيء.

ولم تستوعب عقول القدرية الفاسدة أنه لا تعارض بين القدر
والفطرة، فاحتجوا بالفطرة

على أن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وأن إرادة العبد فوق إرادة
الله سبحانه.

فإنه عندهم لم يجعل أحدا مسلما ولا كافرا، ولكن العبد هو الذي جعل
نفسه مسلما، أو جعل نفسه كافرا.

وما تقدم في تقرير القاعدة ردُّ على زعم المعتزلة.

وهنا أتبه على مسألة أخرى متعلقة بهذه القاعدة وهي: ما حكم
أولاد المشركين في الآخرة؟

والجواب: أن أولاد المشركين وُلدوا على الفطرة، لكن سبق في علم
الله ما سيعملون لو بقوا أحياء، ولهذا لما سُئل عنهم النبي صلى الله عليه
وسلم - كما في صحيح البخاري - قال: (الله أعلم بما كانوا عاملين)⁽²⁵⁶⁾ ..

فعلق الحكم بعلم الله السابق، وإذا كان كذلك فالواجب هو التوقف
فيهم؛ لعدم علمنا بعلم الله السابق فيهم، وهذا هو الصواب في هذه
المسألة.

والذي دلت عليه الأدلة أن علم الله فيهم يظهره الله بامتحانهم يوم
القيامة، فمن علم الله منه أنه سيطيعه، وفقه لطاعة أمره يوم القيامة عند

(256) أخرجه البخاري في صحيحه

الامتحان، ومن لا فلا.



القاعدة:

"إثبات تقدير الله للأشياء قبل وقوعها لا ينافي

أن يُؤمر العبد ويُنهى"

معنى القاعدة:

يدور معناها على نفي التعارض بين القدر والشرع، فكون الإنسان قد قُدِّرَ وكتب عليه الشقاوة والسعادة لا يعني ذلك أنه لا يؤمر ولا يُنهى، فلا يمنع من إثبات القدر السابق أن يكون العبد مأمورا منهيًا. فإثبات تقدير الله للأشياء قبل وقوعها لا ينافي الشرع؛ ذلك أن الله جل وعلا قضى الأمور بأسبابها.

ونظير هذا : أن الله إذا قضى لعبد أن يكون له ولد قضاه بسببه، وهو اجتماع الأبوين، وإنزال المني.

والله عز وجل كتب الناس في الجنة أو في النار بالأسباب، فمن كان من أهل السعادة عمل بعمل أهل السعادة، ومن كان أهل الشقاوة عمل بعمل أهل الشقاوة.

فإنه قُدِّرَ وكتب الشيء مع سببه، فكلُّ من الأمر وسببه مقدّر.

ونكته هذه القاعدة: أن متعلّق الأمر والنهي فعل العبد، وهو الذي يجازى عليه أو يعاقب، فإنه جل وعلا جعل سبب الثواب والعقاب: العمل، لا القدر؛ ولهذا أمر الله العبد ونهاه، ولو ارتفعت حقيقة الطاعة والمعصية لارتفعت حقيقة الثواب؛ لأن الثواب عُلق على الطاعة، ولم

يلق على القدر.

والله سبحانه كتب السعادة وسببها، وكتب الشقاوة وسببها.

وسبب السعادة: فعل الطاعة وامتثال الأمر واجتناب النهي، قال

تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْفَى ۝ وَصَدَقَ بِالْحُسْنَى ۝ فَسَنِّيْرُهُ لِلْيُسْرَى ۝ وَأَمَّا مَنْ

بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۝ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۝ فَسَنِّيْرُهُ لِلْعُسْرَى ۝ ﴾ الليل: ٥ - ١٠

ومعنى التيسير: نفس إلهام العبد على الفعل وتهيئة أسبابه.

وفي هذه القاعدة رد على الإباحية الذين يزعمون أن العارف إذا

شهد القدر سقط عنه الملام، فهم يشهدون القدر ولا يفرقون بين المأمور والمحذور، وأهل الطاعة وأهل المعصية.

وهؤلاء شر ممن أثبت الشرع ونفى القدر.

وهم من جنس المشركين الذين يثبتون أصل الربوبية، ويقرون

أيضا بالقدر لكن لا يؤمنون بالشرع، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ

مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ

الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝ ﴾ فذلكم الله

رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ۝ ﴾ يونس: ٣١ - ٣٢

ومشاهدة القدر وحده دون فرق ممتنع في العقل؛ فإن العطشان يفرق

بين الماء والسراب، فيقبل على الماء دون السراب.

كما فيها رد أيضا على المعتزلة، فهم احتجوا بالشرع على إبطال

القدر.



فالمعتزلة دخلت عليهم شبهة الجبرية؛ إذ ظنوا أن العبد لو كان الله هو الذي خلق فعله للزم أن يكون مجبوراً ، وإذا كان كذلك فكيف يأمره الله وينهاه؟

فلم يهتدوا إلى الفرق بين كون الفعل مخلوقاً لله، وهو كسب من العبد، وأن لهم قدرة ومشية وهي داخلة تحت قدرة الله ومشيته، كما تقدم تقرير ذلك.

فالأمر متوجه على ما هو داخل تحت قدرة العبد واختياره.

وأصل ضلال الفرق المنحرفة: عدم الجمع بين القدر والشرع.

ولها انقسموا باعتبار عدم جمعهم بين الشرع والقدر إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المجوسية، وهم الذي كذبوا بالقدر، وصدقوا الشرع، وظنوا أنه لا يتم التصديق بالقدر إلا إذا كذبوا بالشرع، وهؤلاء هم المعتزلة.

الثاني: المشركية، وهم الذي كذبوا بالشرع، وصدقوا القدر، وظنوا أنه لا يتم التصديق بالشرع إلا إذا كذبوا بالقدر، وهذا قد كثر فيمن يدعي الحقيقة من المتصوفة.

الثالث: الإبليسية، وهم الذين أقرروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضاً من الرب سبحانه وتعالى، وطعنوا في حكمته وعدله.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا

حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ
عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾
﴿ الأنعام: ١٤٨ ﴾

فقد أنكر الله على المشركين الذين احتجوا بالقدر على إبطال الشرع.
وعن حسين بن علي أن علي بن أبي طالب أخبره أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم طرقه وفاطمة بنت النبي - عليه السلام - ليلة فقال:
((ألا تصليان)) ، فقلت : يا رسول الله أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا
بعثنا، فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إلي شيئا، ثم سمعته وهو مول
يضرب فخذة وهو يقول ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿ الكهف:
٥٤)) (257) ..

فهذا الحديث نص في ذم من عارض الأمر بالقدر؛ فإن قوله: "أنفسنا بيد
الله" استناد إلى القدر في ترك امتثال الأمر، وذم المعارضة يدل على
أنه لا تعارض أصلا بين القدر والشرع.

ويندرج تحت هذه القاعدة:

قاعدة:

"لا يؤمر العبد بما عجز عنه ويؤمر بما اشتغل بضده"

معنى القاعدة:

العبد لا يؤمر بما هو عاجز عنه، سواء عجز عنه لوجود ضده، كأن

(257) أخرجه البخاري في صحيحه



يؤمر المقعد بالقيام، أو الأعمى بالكتابة، أو لم يكن داخلا تحت قدرته أصلا، كأن يؤمر بجعل الشمس تزول.

فما يعجز عنه العبد لا يؤمر به، وإنما يؤمر بما اشتغل بضده، كأمر القاعد بالقيام، فالقيام ضد القعود، والعبد قد اشتغل بالقعود فيؤمر بالقيام، والعبد يؤمر بالصلاة وقد اشتغل بضدها وهو عدم الصلاة.

ولا يشكل على ما تقدم تقريره: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (٤٢) القلم: ٤٢

فليس في الآية أمر العاجز بما يطلب منه فعله، وإنما هو أمر تعجيز على وجه العقوبة لهم لتركهم السجود وهو سالمون، فعاقبهم على ترك العبادة حال قدرتهم

وهنا سؤال مهم، وهو: هل يكلف الله العبد بما لا يطيق؟

والجواب: لا يجوز إطلاق هذا ولا نفيه، فلا يجوز أن نقول: يكلف الله العبد بما لا يطيق، ولا يجوز أن نقول: لا يكلف الله العبد بما لا يطيق؛ لأنه يحتمل حقا وباطلا، وإنما نستفصل فنقول: إن أريد بما لا يطيق، أي: ما يعجز عنه العبد، فالله لا يكلف العبد بما لا يطيق.

وإن أريد بـ"لا يطيق" أي: ما اشتغل بضده، فهذا يكلف الله جل وعلا به.

والأشاعرة أدخلوا في لفظ ما لا يطاق أمورا:

الأول: كل فعل؛ لكون القدرة عندهم لا تكون إلا مع الفعل، فقبل

الفعل لا يكون العبد قادرا على الفعل.

وهذا اتفق الناس على جواز التكليف به، ولا يسلم للأشاعرة أنه يدخل في لفظ ما لا يطاق، لكن إدخالهم هذا بنوه على أصل فاسد، وهو أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل.

الثاني: خلاف المعلوم، -أي: معلوم الله - كإيمان الكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن .

وهذا في مقدور العبد لكنه لا يقع؛ لعلم الله ألا أنه لا يؤمن، مع كون العبد مستطيع الإيمان.

الثالث: المعجوز عنه.

الرابع: الممتنع لذاته .

فالأشاعرة لما كان مذهبهم أن العبد لا يكون قادرا إلا حين الفعل كان كل مكلف حين التكليف قد كلف ما لا يطيقه، وإن كان قد يطيقه حين الفعل بقدرة يخلقها الله له وقت الفعل.

وقد زعم الرازي وغيره أن الممتنع لذاته يؤمر العبد به، وزعموا أن تكليف أبي لهب من هذا الباب، حيث كلف أن يصدق بالأخبار التي من جملتها الخبر بأنه لن يؤمن.

وقد أبعدوا النجعة، فليس تكليف أبي لهب من الممتنع لذاته؛ إذ إنه أمر بتصديق الرسول في كل ما بلغ، وهذا التصديق لا يصدر منه .

فهو أمر بإيمان مطلق يقدر عليه، وجاءت النصوص أنه مع ذلك لن



يفعل ذلك المقذور عليه، ولم تأت بأنه مأمور أن يصدق في هذا وهذا في حال واحدة، لكن الواجب عليه هو التصديق المطلق، ولو وقع منه التصديق المطلق لم تأت النصوص بأنه لن يؤمن، بل هذا الخبر إنما وقع لما علم الله أنه لا يقع منه التصديق المطلق.

وأبو لهب بعد نزول الخبر أنه لن يؤمن حقت عليه كلمة العذاب .
وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن ما كان ممتنعا عادة، كالمشي على الماء والطيران في الهواء، أو ما كان ممتنعا عقلا، كاجتماع الحركة والسكون في ذات واحدة، فإن الله لا يكلف به.

ومن أدلة هذه القاعدة:

عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت بي بواسير فسألت النبي : عن الصلاة فقال: ((صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب)) (258).

فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر عمران بما عجز عنه، فدل ذلك على أن الشارع لا يأمر العباد بما عجز عنه.

وقال تعالى: ﴿ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ ۗ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ۗ ﴿٤٧﴾ النساء: ٤٧

فقد أمر الله أهل الكتاب أن يؤمنوا، مع أنهم كانوا مشغولين بضده،

فدل ذلك على العبد يؤمر بما اشتغل بوضده.

وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة: ٢٨٦

فقد تضمنت هذه الآية أن جميع ما كلف الله به عباده فهم قادرين عليه، وأنه لم يكلفهم ما يعجزون عنه.



القاعدة:

"ما قدره الله في الدنيا والآخرة موقوف على الأسباب

المحصلة له"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة فيها بيان ربط الأسباب بالمسببات، وأن كليهما مقدر من عند الله عز وجل، فما قدره الله جل وعلا للعبد إنما قدره له بأسباب، والله خالق السبب والمسبب، وقد ربط الله الأسباب بمسبباتها شرعا وقدرها، فجميع ما يخلقه الله ويقدره إنما يقدره بأسباب، وقد كتب ذلك في اللوح المحفوظ، لكن من الأسباب ما يخرج عن قدرة العبد، ومنها ما يكون مقدورا للعبد، ومن الأسباب ما يفعلها العبد، ومن الأسباب ما لا يفعلها العبد، فالموجودات كلها أسباب ومسببات، والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير كلها أسباب ومسببات، وكل ذلك قدره الله عز وجل.

فإنه عز وجل قدر السبب والمسبب، وكتب الشيء وسببه، فلا يمكن أن يحصل ولد من غير جماع؛ لأن الله كتب الولد بجماع، وهكذا.

وتأثير الأسباب في المسببات كما تقدم- ليس من باب الانفراد والابتداع والاستقلال عن قدرة الله عز وجل، وإنما هو من باب توسط قدرة العبد أو السبب الحادث بين الله جل وعلا ووجود المسبب، كما ذكرنا عن ذلك سابقا.

وبالتالي لا تعارض بين القدر والأسباب؛ لأن الأسباب لا تخرج

عن تقدير الله عز وجل.

وبهذه القاعدة يُعلم أن المقدر إنما قدرّ بالسبب، فلا يحصل في الوجود إلا بسببه، وجميع الأسباب قد سبق بها علم الله وكتبها في اللوح المحفوظ، فالله سبحانه قد علم أن الشيء إنما يكون بما خلقه الله من أسباب، وكتب ذلك في اللوح المحفوظ، فالسابق في علم الله ليس وجوده المقدر وحده، وإنما وجوده بسببه، والمكتوب ليس هو المقدر وحده، وإنما المكتوب المقدر بسببه.

وبهذا يظهر ضلال من زعم أن الله إذا قضى الشئ فإنه يحصل من غير أكل.

ومنهم من زاد ضلالاً فترك الدعاء والتوكل، والله المستعان.

ومما يتعلق بهذه القاعدة: مسألة الثواب والعقاب، فالله ربط الثواب والعقاب بالأعمال ربط السبب بالمسبب، كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٧٢) الزخرف: ٧٢، **وخالف في هذا الجبرية، فإنهم ينفون تأثير السبب في المسبب، ويرون أن حصول المسبب عند السبب لا به، فيرجع إلى ما جرى في العادة أنه بالاقتران يحصل المسبب.**

فالله عندهم جعل السبب علامة، وإنما المؤثر هو الله.

ومن أدلة هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْتَوَى﴾ (٥) **وَصَدَقَ بِالْحَسَنِ﴾ (٦) فَسَيَسِّرُهُ لِّلْيَسْرَى﴾ (٧)**



﴿ الليل: ٥ - ٧ ﴾

فقد أخبر الله أن ما قدر إنما قدر بسبب، فمن كان من أهل السعادة يسر لعمل أهل السعادة؛ لأنه قدر أن يكون من أهل السعادة بالأسباب، ولها ييسر.

وقال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾ (النحل: ٦٥)

وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيْفُ الرِّيحِ ءَأَيَّتْ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (الجاثية: ٥)

فقد أخبر الله أن إحياء الأرض بالنبات إنما يكون بنزول الأمطار، فنزول الأمطار سبب لإحياء الأرض بالنبات، وهذا دليل على أن ما قدره الله في الدنيا والآخرة موقوف على الأسباب المحصلة له.

وقال تعالى: ﴿ الَّذِينَ نُنْفِقُهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (النحل: ٣٢)

وقال تعالى: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴾ (الحاقة: ٢٤)

وقال تعالى: ﴿ وَجَزَيْنَهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴾ (الإنسان: ١٢)

فقد ربط الله دخول الجنة بوجود الأسباب.

ويندرج تحت القاعدة، قاعدة:

"كل سبب فهو موقوف على وجود أسباب أخرى

وانتفاء الموانع"

معنى القاعدة:

مجرد السبب لا يكفي وحده في حصول المسبب، بل لا بد معه من سبب آخر يشاركه، ولا بد له من منه ما يعارضه، فلا يتم أثر السبب إلا بأن يخلق الله السبب الآخر، ويزيل المانع، فالأسباب ليست هي المبدعة وحدها، وإنما لا بد أن يكون معها أسباب أخرى، ولا بد من انتفاء المانع.

فمثلاً: المطر سببٌ في إنبات النبات، لكن لا يكفي وجود المطر وحده، بل لا بد أن تكون الأرض قابلة للإنبات، ولا بد أن تنتفي الموانع، فالمطر إذا نزل وبلغ الحب لم يكن وحده كافياً في حصول النبات، بل لا بد معه من أسباب أخرى، كوجود ريح، ولا بد أيضاً من انتفاء الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره.

وكذلك أمر الآخرة؛ فإنه ليس بمجرد أن يعمل الإنسان الطاعة ينال الجنة، بل لا بد أيضاً من عفو الله وفضله، وعدم الوقوع في نواقض الإسلام، ونحو ذلك.

فتلخص مما سبق: أن كل سبب له شريك و ضد، فلا يمكن أن يحصل المسبب إلا مع وجود الشريك، وانتفاء الضد، فإن لم يعاونه شريكه ولم يُصرف عنه ضده لم يحصل المسبب.



قواعد الأسماء والأحكام

باب الأسماء والأحكام، هو: الألفاظ المتعلقة بالدين، وما يجري عليها من أحكام في الدنيا والآخرة.

ويدخل تحت الأسماء قسمان:

الأول: الأسماء الممدوحة شرعا، وهي: الإسلام والإيمان.

الثاني: الأسماء المذمومة شرعا، وهي: الفسق والكفر.

وأما الأحكام فيدخل أيضا تحتها قسمان:

الأول: الأحكام المتعلقة بالدنيا، كالصلاة عليه، والدفن، والعقوبة الدنيوية، ونحو ذلك.

الثاني: الأحكام المتعلقة بالآخرة، كدخول الجنة، ودخول النار، ونحو ذلك.

هذا هو باب الأسماء والأحكام.

ومما ينبغي التنبيه عليه في العلاقة بين اسم الإيمان ومصطلح

الأسماء والأحكام: أن اسم الإيمان بعض مسائل الأسماء والأحكام، فهو من هذه الجهة أخص من باب الأسماء والأحكام.

وأما اسم الإيمان من جهة المسائل المندرجة تحته، كزيادة

الإيمان ونقصانه، والاستثناء فيه: أعم من باب الأسماء والأحكام؛ لأن

الذي يُبحث أصالة في باب الأسماء والأحكام مسمى الإيمان فقط.

فيظهر أن العلاقة بينهما: أن باب الإيمان أعم من باب الأسماء والأحكام من وجه وأخص من وجه آخر، وباب الأسماء والأحكام أعم من باب الإيمان من وجه وأخص من وجه.



قواعد الأسماء.

أولاً: قواعد اسم الإسلام.

القاعدة:

"الشهادتان أول ما يؤمر به العبد وما يدخل به في الإسلام"

معنى القاعدة:

الشهادتان أول ما يدخل بهما العبد إلى الإسلام، فالإسلام يثبت للإنسان إذا نطق بالشهادتين، وهذا مما اتفق عليه العلماء، وهو أيضاً معلوم من الدين بالضرورة، فكل كافر أول ما يؤمر به هو: النطق بالشهادتين، وإذا نطق بهما دخل في الإسلام.

وهذه القاعدة تضمنت بيان أول ما يؤمر به العبد وما يدخل به في الإسلام، وهما أمران يتعلقان بشيء واحد وهو: النطق بالشهادتين، فالنطق بالشهادتين يتعلق به أول أمر يدعى إليه الإنسان، ويتعلق به الدخول في الإسلام.

والنبي صلى الله عليه وسلم أول ما دعا المشركين إليه: الشهادتان، وبذلك أمر صلى الله عليه وسلم أصحابه، كما قال في الحديث الصحيح لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن: (إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله...) (259).

(259) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام

فقد تضمن هذا الحديث أن النطق بالشهادتين أول ما يؤمر بهما العبد، وإذا نطق بهما كان مسلماً.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله) (260)

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر بقتال كل من لم ينطق بالشهادتين -والأصل في الأمر أنه للوجوب -، كما أن الأمر بقتال الناس يفيد العموم، فيدخل في الاسم -هو: الناس - كل فرد، كما يدخل في الحكم - وهو: القتال - أيضاً كل أحد، ثم جاء التخصيص بالغاية وهو: قوله "حتى يشهدوا"، فخرج من شهد الشهادتين من عموم الحكم، فدل ذلك على أن من نطق بالشهادتين فإنه لا يقاتل.

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم علّق عصمة الدم والمال بشرط وهو قوله "فإذا فعلوا ذلك" أي: نطقوا بالشهادتين، فدل ذلك على أن الدخول في الإسلام متوقف على النطق بالشهادتين.

وإذا نطق العبد بالشهادتين فإنه يلزم ببقية شرائع الإسلام الواجبة؛ ذلك أن الإسلام الذي بينه النبي صلى الله عليه وسلم ليس هو الشهادتين

(260) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المغازي باب (678) ح 4019 ومسلم في

صحيحه كتاب الإيمان باب تحريم قول الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله (55) ح 95



فقط، وإنما بين أنه مبني على خمسة أركان، فعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان) (261)

ويكفي في دخوله للإسلام ابتداء أن ينطق بالشهادتين.

وبهذا يُعلم: أن مجرد معرفة الله، والإقرار به من غير نطقٍ لا يكفي في الدخول في الإسلام، بل لابد مع ذلك من النطق بالشهادتين بلسانه.

والشهادتان تضمنت جملتين:

الأولى: أشهد أن لا إله إلا الله، وهي متعلقة بحق الله جل وعلا على عباده، وقد تقدم بيانها في قواعد توحيد العبادة.

الثانية: أشهد أن محمدا رسول الله، وهي متعلقة بحق رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس.

والجملة الأولى معناها: أعتقد بقلبي وأنطق بلساني أنه لا معبود بحق إلا الله.

وتحقيق شهادة أن لا إله إلا الله: أن لا يأله القلب غير الله حبا ورجاء وخوفا.

وأما الجملة الثانية فمعناها: أعتقد بقلبي وأنطق بلساني أن محمدا

(261) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب دعاؤكم إيمانكم (5) ح8 ومسلم

في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان أركان الإيمان ودعائمه العظام (29) ح16

أرسله الله ليبلغ وحيه.

ومقتضى شهادة أن محمدا رسول الله: طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، واجتناب ما نهى عنه وزجر، وألا يُعبد الله إلا بما شرع.

وخالف الجزء الأول من القاعدة: أهل الكلام، فزعموا أن أول واجب على العبد: النظر، لا النطق بالشهادتين.
وقد تقدم نقض كلامهم.

كما خالف الجزء الثاني من القاعدة: المرجئ من الجهمية والأشاعرة ومن وافقهم.

فقد ذهبوا إلى أنه لا يشترط النطق باللسان في الخروج من الكفر، وإنما متى عرف العبد بقلبه على مذهب الجهمية، أو صدق على مذهب الأشاعرة فإنه يكفيه.

وإن كان إظهار ما في القلب باللسان تجرى به عليه أحكام الدنيا عندهم.



القاعدة:

"اسم الإسلام يرجع إلى الإخلاص والاستسلام لله عز وجل"

معنى القاعدة:

اسم الإسلام يدخل فيه معنيان، لا يتم إلا بهما:

الأول: الإخلاص.

الثاني: الاستسلام والانقياد.

هذا هو حقيقة الإسلام، فالأعمال الظاهرة من الصلاة ونحوها لا تكون إلا مع الاستسلام لله عز وجل، ولا تُقبل إلا بالإخلاص، فالطاعات كلها لا بد أن يكون العبد فيها منقاداً لله عز وجل مخلصاً له فيها.

وهذا مقتضى اسمي الله: الأحد والحمد.

فمعنى اسم الله "الأحد" يوجب الإخلاص لله عز وجل؛ لأن الله لا شريك له، والإخلاص منافٍ للشرك.

ومعنى اسم الله "الحمد" يوجب الاستسلام لله وحده، فالاستسلام ضده: الاستكبار؛ لأن الحمد يتضمن صمود الخلائق إليه، واستسلامها له.

كما أن هذا هو حقيقة لا إله إلا الله؛ لأن الإله هو الذي يألهه العباد ذلاً وخوفاً ورجاءً وتعظيماً وطاعة له، فلا بد فيمن نطق بالشهادتين أن يكون مخلصاً، وأن يكون مستسلماً منقاداً لله عز وجل.

وإنما سُمي المسلم مسلماً؛ لخضوعه بجوارحه لطاعة ربه.

ومن استسلم لله واستسلم لغيره يكون مشركا، ومن لم يستسلم له يكون مستكبرا.

وإذا كان الإسلام يدخل فيه هذان المعنيان، وهما: الخضوع والاستسلام، فإنه يكون للإسلام أيضا ضدان:

الأول: الإشراك.

الثاني: الاستكبار.

والإشراك منافٍ للإخلاص، والاستكبار منافٍ للاستسلام.

والمراد بالإخلاص: قصد المعبود وحده بالتعبّد، بأن يُفرد الله جل وعلا وحده بالتعبّد.

ففيه معنى الإفراد.

وأما الاستسلام فأصله: عمل في القلب، وجماعه: الخضوع والانقياد لأمر الله عز وجل، وإن لم يفعل آحاد الأمور، ولكن يكون قلبه خاضعا منقادا لله عز وجل.

والاستسلام متناول للاستسلام والانقياد ظاهرا وباطنا، ومن أظهر الاستسلام فإنه يسمى مسلما ولو كان منافقا.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قول الله عز وجل: ﴿ قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي تَتَوَفَّكُمُ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ

الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٤﴾ يونس: ١٠٤



فقوله ﴿فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يدل على الإخلاص، وهو تخليص العبادة مما سوى الله عز وجل.

وقوله ﴿وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّكُمُ﴾ يدل على الاستسلام، فهو تحقيق العبادة والاستسلام له والخضوع له جل وعلا.

وقال تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة: ١١٢

فقوله ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ متضمن للإخلاص، فمن أخلص دينه لله لا بد وأن يكون قد خضع واستسلم لأمر الله. وذكّر الوجه دليل على توجه القلب، وانقياده.

وهذا هو حقيقة لا إله إلا الله، فهذه الكلمة وهي لا إله إلا الله تتضمن النفي والإثبات، والنفي يدل على الإخلاص، والإثبات يدل على الاستسلام لله جل وعلا وحده.

القاعدة:

"وصف الإسلام يتناول من هو من أهل الوعيد"

معنى القاعدة:

لفظ الإسلام لما كان متعلقا بالظاهر دخل فيه من كان متوعدا بالوعيد.

والمراد بأهل الوعيد هنا: الفساق.

فيدخل في لفظ الإسلام من لم يأت بالواجبات، ومن ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب؛ لأن الإسلام - كما ذكرنا - يتضمن الاستسلام والخضوع، فمن أظهر الاستسلام لأحكام الله جل وعلا وُصف بالإسلام، ولهذا لم يعلق الله عز وجل على لفظ الإسلام المتعلق بالظاهر دخول الجنة، وإنما علق ذلك على لفظ الإيمان.

فكل من كان من أهل الوعيد فإنه يدخل في وصف الإسلام.

ونكتة المسألة: أن الإسلام متعلق بالظاهر، فكل من أظهر الإسلام دخل في اسمه وتناولته أحكامه.

ومما ينبغي أن يعلم: أن هناك صنفا آخر يدخل في وصف الإسلام وهو ليس من أهل الوعيد، وهم: الذين جاؤوا بالطاعات الظاهرة ولم يأتوا بحقائق الإيمان التي يكونون بها من المؤمنين حقا، فهم معهم إيمان وليسوا هم من المؤمنين حقا، لكن يثابون على ما فعلوا من الطاعات، كما قال جل وعلا: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لَمَّ تُوْمِنُوا وَلَكِن قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا



يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾ الحجرات: ١٤

فهؤلاء الذين لم تدخل حقيقة الإيمان في قلوبهم مع أنهم يفعلون الطاعات يدخلون في اسم الإسلام وإن لم يكونوا من أهل الوعيد.

ومما يدل على دخول أهل الوعيد في لفظ الإسلام: عدم تطبيق أحكام الخروج من الإسلام عليهم، كالقتل، فلا يعاملون معاملة من خرج من الإسلام، وهذا مما يدل على بقاء اسم الإسلام عليهم.

وكذلك بقاء أحكام المسلمين من الصلاة عليهم، ودفنهم في مقابر المسلمين، والاستغفار لهم، وعدم خلودهم في نار جهنم، فهذا كله وغيره يدل على أنهم يدخلون في اسم الإسلام.

أضف إلى ذلك: ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمارا، وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأُتِيَ به يوما فأمر به فجلد، قال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تلعنوه، فوالله ما علمت، إنه يحب الله ورسوله) (262)

(262) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الحدود باب ما يكره من لعن شارب الخمر،

وإنه ليس بخارج من الملة (1169) ح 6780

فقد أثبت النبي صلى الله عليه وسلم أنه يحب الله ورسوله، ولم يخرج من دائرة الإسلام، ولم ينف عنه اسم الإسلام، مع تكرر شرب الخمر منه، فدل ذلك على أن الإسلام يتناول من هو من أهل الوعيد.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة.

فذهبت الخوارج والمعتزلة إلى أن اسم الإسلام لا يتناول الفساق.



ثانياً: قواعد اسم الإيمان.

قاعدة:

"المرجع في تعريف الإيمان إلى بيان الله

ورسوله صلى الله عليه وسلم"

معنى القاعدة:

لفظ الإيمان لفظ شرعي، والألفاظ الشرعية يجب في تعريفها أن نرجع إلى كلام الله جل وعلا وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم. ووجه كونه شرعياً: أن الله سبحانه خاطبنا بلفظ الإيمان في كتابه، وخاطبنا به رسوله صلى الله عليه وسلم، فهو مسمى شرعي، فوجب أن يُحمل معناه على مراد الله جل وعلا ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم. وهو لفظ يقوم به وعليه الدين، فمن المستحيل أن يتركه النبي صلى الله عليه وسلم من غير بيان، وقد بيّن ما هو أقل من ذلك صلى الله عليه وسلم.

ثم لا يتأتى أن يأمرهم بالإيمان من غير أن يبيّنه لهم.

فإن قيل: هل نحتاج إلى الرجوع إلى اللغة مع الرجوع ابتداءً إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم؟

قيل: النبي صلى الله عليه وسلم بيّن المراد بلفظ الإيمان بياناً لا يُحتاج معه إلى الرجوع إلى غيره، لكن قد يُرجع إلى اللغة ليُعرف اشتقاق اسم الإيمان، ونحو ذلك من الأمور.

والاسم إذا جاء بيانه في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لا يعني ذلك أنه نقله عن اللغة أو زاد فيه، فالشارع لم ينقله عن معناه اللغوي، لكنه استعمله استعمالاً مقيداً مخصوصاً، لا مطلقاً عاماً.

وهذه قاعدة في الأسماء الشرعية، فالشارع لا ينقل اللفظ عن معناه اللغوي، لكنه يستعمله في المعنى اللغوي استعمالاً مقيداً.

ولا يقدح ذلك في عربية القرآن؛ وذلك أن الله عز وجل قد استعمل بعض المسميات من اللغة وأضاف إليها قيوداً، فهي ألفاظ عربية، واستعملها على المعنى اللغوي، إلا أنه قد أضاف إليها قيوداً، كالصلاة، فالصلاة في لغة العرب بمعنى: الدعاء، وقد استعمل الشارع الصلاة بمعنى: الدعاء، لكنه دعاء مخصوص مقيد بقيود مخصوصة.

وقد زعم الأشاعرة ومن وافقهم أن تقييد الشارع للفظ إنما هو زيادة في الحكم، وليس داخلاً في الاسم.

وهذا ليس بصحيح، فهذه القيود داخلة في مسمى الاسم الشرعي، وهي من ماهيته.

وقولهم هذا: مبني على أن الإيمان في اللغة هو: التصديق.

وهذا مردود؛ لأن الإيمان في اللغة ليس مرادفاً للتصديق، وإنما هو تصديق وزيادة.

وهنا يرد سؤال مهم وهو: هل الإيمان في اللغة مرادف للتصديق؟

والجواب: لا.



ومما يدل على أن التصديق لا يرادف الإيمان وجوه، منها:

الأول: أن التصديق يُستعمل في كل خبر، سواء كان مشهودا أو غائبا، وأما الإيمان فلا يُستعمل إلا في الأمور الغيبية.

فمثلا: إذا قيل: "السماء فوقنا" تكون العبارة المناسبة لهذا الخبر: "صدقت" ولا يصح أن يقال: "آمنت"؛ لأن الإيمان يُستعمل في الأمور الغيبية، ولا يُستعمل في الأمور المشاهدة؛ مما يدل على أن الإيمان ليس مرادفا للتصديق.

الثاني: أن الإيمان يُفارق التصديق لفظا؛ ذلك أنه يقال: "صدقتُه" فيتعدى بنفسه، وأما الإيمان فلا يتعدى بنفسه، فيقال: "آمنت به، وآمنت له"، وهذا الاختلاف في المبنى يدل على الاختلاف في المعنى.

الثالث: أن الإيمان متعلق بالذوات، فتقول: "آمنت بالله، وآمنت بالملائكة"، والتصديق متعلق بمتعلقها وهو الحب والبعض، فتقول "حب صادق، وبغض صادق" واختلاف المتعلق يدل على عدم الترادف.

الرابع: أن الإيمان في اللغة أصله أمن، وهذا أصل يدل على الأمن الذي هو ضد الخوف، والتصديق يُثمر الطمأنينة وليس هو الطمأنينة، فالطمأنينة هي ثمرة التصديق، وليست هي التصديق، وثمره الشيء ليست من الشيء.

فهذا كله يدل على أن الإيمان في اللغة ليس مرادفا للتصديق.

ومما ينبغي أن يعلم: أنه إذا صح أن يرد لفظ الإيمان ويراد به التصديق في موطن أو سياق فإنه لا يدل على أنه مرادف له، وأنه كذلك

في كل موطن.

فقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ يوسف: ١٧ يفهم بحسب سياق الآية وقصتها، فقد جاءت في سياق أن إخوة يوسف جاءوا إلى أبيهم فزعموا أن يوسف قد أكله الذئب، وجاءوا بقميص مُلَطَّخٍ بدم زعموا أنه دم يوسف.

فلما شعروا أن أباهم لن يصدقهم قالوا: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾

فهم أخبروا أباهم بأمر غيبي فصح إطلاق لفظ الإيمان؛ لأن الإيمان يطلق على ما فيه معنى الائتمان، ويصح أن يفسر بالتصديق؛ لأن التصديق يطلق على الأمر المشاهد والغيبي، فهو أعم من الإيمان من هذه الجهة.

وكون الإيمان هنا بمعنى التصديق لا يدل على أن كل إيمان ورد يكون معناه التصديق، كما لو فسرنا أقيموا الصلاة بآتموا فإنه لا يدل على أن الإتمام مرادف للإقامة.

ولفظ الإيمان إذا ورد بمعنى التصديق في موطن، فهو تصديق خاص؛ ذلك أنه تصديق بالقلب والقول والعمل، وهو تصديق عن غيب، وليس تصديقا عن مشهود، فالتصديق الذي يكون عن أمر مشهود لا يسمى إيمانا.

فإن قيل: إذا كان الإيمان لا يرادف التصديق، فبماذا نفسر الإيمان في لغة العرب؟



قيل: الإيمان في لغة العرب أقرب ما يُفسّر به أنه: الإقرار، وإن كان الإقرار أيضا ليس مرادفا للإيمان، لكن تفسيره بالإقرار أقرب من تفسيره بالتصديق.

ومما يدل على هذا وجوه، منها:

الأول: أن لفظ الإيمان مأخوذ من الأمن الذي هو الطمأنينة، ولفظ الإقرار مأخوذ من قرّ وهو قريب من الأمن؛ لأنه بمعنى التمكن، فهو قريب من الأمن والطمأنينة.

ولما كان أصل اشتقاق الإقرار قريبا من أصل اشتقاق الإيمان كان تفسير الإيمان بالإقرار أقرب من تفسيره بالتصديق.

الثاني: أنه يصح أن يقال "أمنت له" كما يصح أن تقول "أقررت له".

الثالث: أن الإقرار فيه: إخبار، وإنشاء الالتزام، كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾ آل عمران: ٨١، فقد تضمن إقرارهم: التصديق وإنشاء الالتزام، وكذلك لفظ الإيمان فيه إخبار وإنشاء الالتزام، فالإيمان لا يكون صحيحا إلا إذا تضمن تصديق الأخبار وإنشاء الالتزام، وهذا مما يدل على أن تفسير الإيمان بالإقرار أقرب، بخلاف التصديق فإنه ليس فيه إنشاء الالتزام.

الرابع: أن الإقرار فيه: قول القلب وعمل القلب، وهكذا الإيمان،

بخلاف التصديق المجرد فليس فيه عمل القلب.



القاعدة:

"الإيمان قول وعمل"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة بيانٌ للحقيقة الشرعية للفظ الإيمان، فهي جواب سؤال، وهو: ما تعريف الإيمان شرعاً؟

وتعريف الإيمان شرعاً أنه: قول وعمل.

وهذا التعريف تعريفٌ للإيمان المطلق الذي لم يقترن معه لفظ، فلم يُقَرَّن بـ (الإسلام أو العمل الصالح).

والإيمان المطلق يتناول القول والعمل جميعاً، كما يتناول الكلام: اللفظ والمعنى جميعاً، وكما يتناول الإنسان: الروح والبدن جميعاً.

فهو جامع لهذين الأمرين، لا يصح بأحدهما دون الآخر.

ويتضح من هذا: أن الإيمان مكونٌ من شعب، وهذه الشعب إما أن ترجع إلى القول، أو إلى العمل.

والقول في الإيمان هو: القول المطلق، كما أن العمل في الإيمان هو: العمل المطلق.

والمراد بالإطلاق هنا: الكامل التام، أي: القول الكامل التام، والعمل الكامل التام.

والقول المطلق هو: قول القلب وقول اللسان.

والعمل المطلق هو: عمل القلب وعمل الجوارح.

والمراد بقول القلب: إقراره ومعرفته.

ولفظ الإقرار في قول القلب يتناول: الالتزام والتصديق.

وأصل قول القلب: التصديق الجازم.

والتصديق الجازم الذي هو أصل قول القلب يوجب العمل، وليس تصديقا محضا، وإنما يستلزم العمل.

والمراد بعمل القلب: حبه وخشيته ورجاؤه إلى غير ذلك من الأمور القلبية، فهذه الأعمال القلبية مما يوجبها الإقرار والتصديق الذي قام بالقلب.

وأعمال القلوب منها ما فرضه الله جل وعلا؛ فيكون من الإيمان الواجب، ومنها ما أحبه الله جل وعلا ولم يفرضه؛ فيكون من الإيمان المستحب.

وأصل أعمال القلوب إذا ذهب ذهب أصل الإيمان.

والمحبة هي: أصل أعمال القلوب، وأما الخوف والرجاء فهما راجعان إلى المحبة.

والمراد بقول اللسان: الأقوال الشرعية التي جاء الحث عليها في كتاب الله وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومنها: النطق بالشهادتين.

ومما يدل على هذه القاعدة:

1- قول الله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ



يَرْتَابُوا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾
الحجرات: ١٥

فقد دلت على دخول قول القلب في مسمى الإيمان؛ لأن الله علق الإيمان على نفي الشك {ثم لم يرتابوا}، والشك محله القلب.

2- قوله تعالى ﴿ قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّهِمْ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ البقرة: ١٣٦

فقد أمر الله جل وعلا عباده أن يقولوا "آمنا"، ثم وصف من امتثل ذلك بأنه مسلم، والأمر بالقول يدخل فيه قول القلب وقول اللسان، فدل ذلك على دخول قول القلب واللسان في مسمى الإيمان.

3- قول الله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ البقرة: ١٤٣
فهذه الآية بالإجماع نزلت في الصلاة، فأطلق الله الإيمان على الصلاة؛ مما يدل على أن عمل الجوارح يدخل في مسمى الإيمان.

4- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإيمان بضعٌ وسبعون - أو بضع وستون - شعبة فأفضلها: قول لا إله إلا الله، وأدناها: إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان) (263).

(263) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها (38) ح35

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الإيمان يتضمن شعبا، وهذه الشعب هي أجزاء الإيمان، وهي إما أن تكون قولاً، أو عملاً، فدل ذلك على أن الإيمان قول وعمل.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة، والمرجئة .

أما الخوارج فهم يوافقون أهل السنة في الصورة ويخالفونهم في الحقيقة، فيرون أن الإيمان قول وعمل، لكن الإيمان عندهم لا يتبعض، فإذا ذهب بعضه ذهب كله.

ويرون أن ترك آحاد الأعمال الواجبة يزيل اسم الإيمان بالكلية. وأما المعتزلة فهم أيضا يوافقون أهل السنة في الصورة الظاهرة ويخالفونهم في الحقيقة، كما هو مذهب الخوارج إلا أنهم زادوا عليهم بأمر.

وأما المرجئة فهم متفاوتون في مخالفتهم لهذه القاعدة، وهم في ذلك على أقوال:

القول الأول: الجهمية، فإنهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو: المعرفة. وهذا القول ظاهر البطلان، ولهذا ألزمهم العلماء بإبليس، وفرعون، فهما يعرفان الله، وليسا بمؤمنين.

وهو قول خارج عن قول أهل الملة؛ لتكذيبه لما في القرآن.

ومما نرد به عليهم: قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ تَوَلَّى فِرْقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ النور: ٤٧



وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لَّهُمُ تُوْمِنُوْا وَلَكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِي قُلُوْبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُوْلَهُ لَا يَلْتَكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿١٤﴾﴾ الحجرات: ١٤

فقد نفى الله الإيمان عن من لم يأت بالعمل، فلو كان الإيمان مجرد المعرفة لما نفى عنهم الإيمان.

القول الثاني: الأشاعرة، فإنهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو:
التصديق المجرد.

وفي الحقيقة أن الأشاعرة متناقضون؛ فذهب أبو الحسن الأشعري
في آخر قوله إلى ما ذهب إليه السلف.
واختاره طائفة من أصحابه.

والقول الآخر لأبي الحسن، هو: أن الإيمان مجرد التصديق،
وهو الذي استقر عليه المذهب.

وهناك قول ثالث في المذهب الأشعري وهو: أن الإيمان تصديق
بالقلب وقول باللسان في حكم الظاهر.

وإن كان هذا القول لا يخرج عما استقر عليه المذهب؛ لأن القول
شرط في حكم الظاهر لا في حقيقة الأمر.

وقد يطلق بعض الأشاعرة الإيمان على القول والعمل، ويريدون به
الإيمان الذي ينفع في الدنيا، ولا يريدون به حقيقة الإيمان؛ وذلك أن

التصديق الذي في القلب لا يكفي عندهم لإجراء أحكام الدنيا.
ومن شبه الأشاعرة على أن الإيمان هو التصديق: أن الإيمان في اللغة هو: التصديق المعدي بالباء؛ باتفاق أهل اللغة.

والجواب عن هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن الإيمان في اللغة ليس مرادفاً للتصديق، وإنما هو قريب من الإقرار.

الوجه الثاني: إن سلمنا أنه في اللغة مرادف للتصديق، فالتصديق ليس محصوراً في القلب، فقد يكون بالقلب، وقد يكون باللسان، وقد يكون بالجوارح.

وقد وجد في لسان العرب أنهم يريدون بالتصديق تصديق الفعل للقول.

ومنه قول الشاعر:

صدق القول بالفعل فإني لست أَرْضَى بوصف قال، وقيل.

وقول كُثَيِّر وهو يمدح عمر بن عبد العزيز:

وُلِّيتَ فلم تشتم عليا ولم تُخفَ بريئاً ولم تتبع مقالة مجرم

وقلتَ فصدقت الذي قلت بالذي فعلت فأمسى راضياً كل مسلم .

الوجه الثالث: إن سلمنا أنه التصديق؛ فالتصديق التام مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم.



الوجه الرابع: إن سلمنا أنه في اللغة مرادف للتصديق؛ فالإيمان لفظ شرعي يرجع في بيانه إلى نصوص الكتاب والسنة، وقد دلت النصوص على أن الإيمان ليس مرادفاً للتصديق.

الوجه الخامس: أن الإيمان جاء مفسراً في القرآن، وتفسيره دل على أنه ليس هو التصديق فقط، فإن الله قد أدخل في مسماه: الأعمال، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾ الأنفال: ٢ - ٤

كما جاءت النصوص ببيان أنه لا يكفي بتصديق القلب وحده، بل لا بد معه من العمل، كما قال تعالى: ﴿ لَا تَحِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ المجادلة: ٢٢.

فالمحبة والبغض من أعمال القلوب، والإيمان الذي كتبه الله ليس هو مجرد التصديق، وإنما هو تصديق وعمل.

الوجه السادس: حكاية الإجماع على أنه في اللغة مرادف للتصديق منقوضة بأمور، منها:

الأمر الأول: لم يذكروا شاهداً من لغة العرب على أن الإيمان مرادف للتصديق المجرد.

الأمر الثاني: قد تقدم ذكر الحجج على أن الإيمان من الأمن، وأنه لا يردف التصديق.

القول الثالث: الكرامية، فإنهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو: قول اللسان فقط.

وقد حدث قول الكرامية بعد قول الجهمية ومرجئة الفقهاء، فهو آخر الأقوال في الإيمان حدوثاً. ويلزم على قولهم الفاسد: أن من كان مكذباً بقلبه منافقاً مؤمناً كامل الإيمان من أهل النار.

وهذا مع ما فيه من التناقض، فهو مخالف لما تواترت به النصوص من أن الإيمان يمنع من الخلود في النار، كما سيأتي بيانه في قاعدة مستقلة في أحكام الآخرة.

والكرامية لا يُنكرون وجوب التصديق، وأنه لا ينفع إيمان في الآخرة إلا بالتصديق، لكنهم لا يُدخلونه في مسمى الإيمان؛ خوفاً من القول بتبعض الإيمان وتعدده.

ولهذا عندهم المنافقون في الآخرة من أهل النار .

القول الرابع: مرجئة الفقهاء، فإنهم ذهبوا إلى أن الإيمان هو: اعتقاد القلب وقول اللسان.

فقد ذهب حماد بن أبي سليمان، وأبو حنيفة، وغيرهما من فقهاء الكوفة إلى أن الإيمان تصديق القلب وقول اللسان. وذهب إليه أيضاً محمد بن كلاب.



وهؤلاء إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم،
وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضا؛ لأنها
لازمة لها.

وهم يخرجون أعمال القلوب وأعمال الجوارح من الإيمان.

وهم محجوجون بنصوص الكتاب والسنة، وبإجماع أئمة السلف.

القاعدة:

"الإيمان تختلف دلالاته بحسب الإطلاق والتقييد"

معنى القاعدة:

الإيمان يتنوع معناه بحسب تنوع وروده.

والإيمان تارة يُذكر في نصوص الكتاب والسنة مفردا غير مقرون بلفظ آخر، وتارة يذكر مقرونا بلفظ آخر كالإسلام أو العمل، فتختلف دلالاته بحسب إطلاقه وتقييده؛ ذلك أن الأسماء تتنوع دلالاتها بحسب إطلاقها وتقييدها.

ومدار حديثي في هذه القاعدة: حال الاقتران، وقد سبق في القاعدة التي قبلها وهي: (الإيمان قول وعمل) الكلام عن حال الإطلاق.

وهنا أنبه إلى: أنه بسبب عدم فهم هذه القاعدة فهما صحيحا كثر نزاع الناس في مسمى الإيمان، وغفلوا عن الإطلاق والتقييد.

والإيمان إذا قرن بغيره فإنه يراد به ما في القلب فقط، فيراد بالإيمان إذا قرن بالعمل الصالح: ما قام بالقلب من التصديق وعمل القلب.

بخلاف إذا كان أُطلق الإيمان من غير تقييد، فيدخل فيه الظاهر والباطن.

فلوازم الإيمان -كالعمل- تدخل في حقيقته إذا أُطلق الإيمان، وتخرج عنه إذا قُنِدَ الإيمان.



ووقع خلاف هل يدخل المعطوف عليه أو لا؟

على قولين:

القول الأول: المعطوف يدخل فيه المعطوف عليه، وإنما ذكره باسمه تخصيصاً له، وهو من باب عطف الخاص على العام.

واحتجوا: بقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ ﴿٩٨﴾ البقرة: ٩٨

فخص جبريل وميكائيل مع أنهم داخلون في الملائكة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ ﴿٢٣٨﴾ البقرة: ٢٣٨

القول الثاني: لا يدخل حال الاقتران في مسماه، وإن كان لازماً له.

واحتجوا: أن الأصل في الواو أنها للتغاير، فيكون الإيمان غير العمل الصالح.

والراجع: القول الثاني: للأصل في الواو، ولأن أصل الإيمان هو: ما في القلب، والأعمال لازمة له، لكن صارت في عرف الشارع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق.

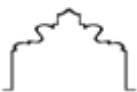
فلوازم الإيمان تدخل في مسمى الإيمان عند الأفراد، وتخرج عنه حال الاقتران.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قول الله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة: ٢٥

وقوله جل وعلا: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٠٣

فقد غاير الله جل وعلا في هذه الآيات بين الإيمان والعمل الصالح والتقوى، والأصل في الواو أنها تقتضي المغايرة، فدل ذلك على التغاير بينها.



القاعدة:

"الإيمان له مبدأً يتعلق به مطلق الإيمان، ومنتهى يتعلق به

الإيمان المطلق"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تتضح ببيان معنى مطلق الشيء، والشيء المطلق.

فمطلق الشيء هو: القدر المشترك للشيء، وهو يصدق بفرد من أفراد.

والشيء المطلق هو: الذي لم يتقيد بقيد يوجب تخصيصه، فيكون عاماً في كل فرد من أفراد ذلك الشيء.

ونطبق هذا الكلام على مطلق الإيمان والإيمان المطلق:

الإيمان المطلق لا يتناول إلا الكامل، أي: الإيمان الكامل، فيعم كل جزء من أجزاء الإيمان.

وأما مطلق الإيمان؛ فيتناول الناقص والكامل، ويصدق ببعض أفراد الإيمان، فإذا وجد الإيمان الناقص قلنا: هذا مطلق الإيمان، وإذا وجد الإيمان الكامل قلنا: هذا مطلق الإيمان، فيتناول الأمرين ويصدق على أحدهما.

ولما كان الأمر كذلك صحّ نفي الإيمان المطلق عن مرتكب الكبيرة، ولم يصحّ نفي مطلق الإيمان عنه.

فالإيمان المطلق نفيه عن العاصي؛ لأن معنى الإيمان المطلق أنه

جاء بجميع أجزاء الإيمان، ولو جاء بجميع أجزاء الإيمان لما عصى الله عز وجل، ونثبت له مطلق الإيمان - أي: أصل الإيمان -؛ لأنه بارتكابه المعصية لم يخرج عن الإيمان بالكلية.

والفرق بين مطلق الإيمان والإيمان المطلق من وجوه:

الأول: أن مطلق الإيمان فرد من أفراد الإيمان المطلق، دون العكس، فأصل الإيمان جزء من أجزاء الإيمان الكامل دون العكس.

الثاني: أن ثبوت مطلق الإيمان لا يلزم منه ثبوت الإيمان المطلق، بخلاف ثبوت الإيمان المطلق فإنه يلزم منه ثبوت مطلق الإيمان، فالفاسق نثبت له مطلق الإيمان ولا يلزم من ذلك أن نثبت له الإيمان المطلق .

الثالث: أن نفي مطلق الإيمان يستلزم نفي الإيمان المطلق دون العكس، فإذا نفينا مطلق الإيمان نفينا الإيمان من أصله، فلم يبق له أصل ولا كمال، لكن نفي الإيمان المطلق يبقى معه أصل الإيمان؛ لأن نفي الكمال لا يدل على نفي الأصل.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن الإيمان له:

- مبتدأ، وهو: أصله، وهذا المبتدأ يتعلق به مطلق الإيمان.

- منتهى وهو: الكمال، وهذا المنتهى يتعلق به الإيمان المطلق.

فالفاسق لا يدخل في قول الله عز وجل: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ المؤمنون: ١ ؛ لأن المراد بالإيمان هنا: الإيمان الكامل، ويدخل في



قوله: {فتحير رغبة مؤمنة}؛ لأن المراد بالإيمان هنا مطلق الإيمان - أصل الإيمان -.

وابتدأوه يتعلق به مطلق الإيمان - أي: أصله -، وأهله داخلون في خطاب الله المتضمن للأمر والنهي، فإذا خاطب الله عباده باسم الإيمان؛ ليأمرهم وينهاهم، دخل في اسم الإيمان كل من كان معه أصل الإيمان؛ لأنه مقرُّ بالرسول، وبإيجاب كل ما أوجبه عليه، وهذا الإقرار كان سببا في دخوله في الخطاب.

وانتهاؤه يتعلق بالإيمان المطلق - أي: كماله -، وأهله داخلون في خطاب الوعد بالجنة، فالوعد بالجنة معلق باسم الإيمان باعتبار كماله وتمامه، لا باعتبار أصله وابتدائه.

وبهذا تزول كثير من الإشكالات.

وهذه القاعدة مبنية على أن الإيمان قول وعمل؛ ذلك أن الإيمان لما كان يتناول أجزاءً خوطبوا بما يكمل الإيمان من الأعمال، فالعبد أمره الله جل وعلا بالعمل حتى يكمل إيمانه، فلم يصل إلى كمال الإيمان حتى يأتي بالأعمال المأمور بها.

ومما يدل على هذه القاعدة:

1- قول الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ

كَآفَّةً﴾ البقرة: ٢٠٨

فخاطب أهل الإيمان وأمرهم أن يدخلوا في الإسلام كله؛ مما يدل على أن الله خاطبهم باسم الإيمان باعتبار مبتدئه وأصله؛ بدليل أنه

أمرهم أن يحيطوا بتعاليم الإسلام، فالله جل وعلا خاطبهم بمبتدأ الإيمان حتى يصل بهم إلى منتهى الإيمان، وذلك بأمرهم بالأعمال الصالحة، فدل ذلك على أن الإيمان له مبتدأ وله منتهى.

2- قول الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾

الصف: ٢

فخاطبهم باسم الإيمان باعتبار مبتدئه مع إنكاره عليهم أنهم يقولون ما لا يفعلون، فدل ذلك على أن خطابهم بالإيمان متعلق بأصله لا بكماله؛ إذ لو كان المراد كماله لما أنكر الله جل وعلا عليهم.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة، والمرجئة .

فالخوارج والمعتزلة والمرجئة يرون أن اسم الإيمان واحد ليس له مبتدأ ولا منتهى، وهم قد اتفقوا على هذا الأصل.

ثم اختلفوا في النتيجة.

فذهبت الخوارج والمعتزلة إلى أنه لا يدخل في خطاب الأمر والنهي إلا من أتى بالإيمان كاملاً، ورتبوا عليه أن الفاسق خرج عن أصل الإيمان.

وأما المرجئة فيرون أنه يدخل في خطاب الأمر والنهي وخطاب الجنة، فالفساق يدخلون في اسم الإيمان المطلق.



القواعد المتعلقة بدخول العمل في الإيمان، وأثر المعاصي في نقصه.

القاعدة:

"نفي الإيمان عند عدم الأعمال دالٌّ على أنها واجبة فيه"

معنى القاعدة:

الأعمال الشرعية إذا نفي الإيمان عن تركها دل ذلك على أن العمل الذي نفي عن صاحبه الإيمان واجب من واجبات الإيمان، لا يتحقق الإيمان الواجب إلا بفعله.

فنفي الإيمان عند عدم العمل دليل على أن ذلك العمل واجب في الإيمان، فهو مما أمر الله جل وعلا به أمر إيجاب؛ إذ إن نفي الإيمان عن تركه دليل على وجوبه؛ لأنه لا يخلو من أحوال:

الأولى: أن يكون مستحبا، ولا يصح نفي الإيمان عن أمر مستحب؛ لأن نفي الإيمان عن ترك أمر يقتضي الذم، ومن ترك المستحب فإنه لا يذم، كما يلزم من نفي الإيمان عن المستحب نفيه عن جماهير الناس.

الثانية: أن يكون مباحا، ولا يصح نفي الإيمان عن أمر مباح؛ لأن الأمر المباح جائز الفعل والترك، فلا يترتب عن تركه ذم، ونفي الإيمان يقتضي الذم.

الثالثة: أن يكون واجبا، وهذا هو المطلوب.

فنفي الإيمان علامة من علامات وجوب الفعل، كما أنها علامة أيضا على أن تركه كبيرة من كبائر الذنوب.

ومن صيغ نفي الإيمان الواجب:

الأولى: التصريح بنفي الإيمان بحرف النفي، كـ لا النافية، ومثاله:
(لا إيمان، أو لا يؤمن).

الثانية: قول: (ليس منا)، فلا تقال إلا لمن ترك الواجب، فيكون قد ترك من الإيمان المفروض عليه ما يُنفى عنه الاسم لأجل ذلك.

الثالثة: حصر اسم الإيمان فيمن قام بعمل، فيدل بمفهومه على وجوب ذلك العمل، كما في قول الله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [الأنفال: ٢]، فهذا الحصر يدل بمفهومه على وجوب العمل.

ووجه ارتباط ترك العمل الواجب بنفي الإيمان: أن العمل داخل في مسمى الإيمان، فمن لم يأت به لم يأت بشيء من أجزائه، فنفي عنه الاسم لأجل ذلك.

والشارع لا ينفي المسمى الشرعي إلا لانتفاء واجب فيه، فلا ينف المسمى الشرعي لانتفاء مستحب فيه، وإنما ينفيه لانتفاء واجب فيه؛ وذلك أن نفي الإيمان يقتضي الذم مطلقا، كما دل على هذا عُرف الشارع، ولا يصح أن تنفى المسميات الشرعية لانتفاء شيء من مستحباتها، كما تقدم.

ونكتة القاعدة: أن الله سبحانه وعد على الإيمان: الجنة لمن فعل ما أوجب الله عليه، فمن فعل بعض الواجبات وترك بعضها كان معرضاً



للعيد، والوعيد إنما يكون بنفي ما يقتضي الثواب، ويدفع العقاب.
وهذه الواجبات التي في الإيمان منها ما يبطل الإيمان بتركه، كما لو ترك الشهادتين، ومنها ما لا يبطل بتركه وإنما ينقص، كما لو ترك بعض آحاد الأعمال الواجبة، فالأعمال التي نفي عنها الإيمان ليست على درجة واحدة، ومرجع ذلك إلى النصوص الأخرى.

وها هنا أمر مهم وهو: أن من ترك واجبا من واجبات الإيمان التي لا تنافي أصل الإيمان فعليه أن يجبر إيمانه؛ لكونه نقص، وجبره: إما بالتوبة، أو بالحسنات الماحية، إلى غير ذلك.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة، والمرجئة .

فأما الخوارج والمعتزلة فقد جعلوا نفي الإيمان راجعا لأصل الإيمان، فمن يأت بالعمل المنفي عنه الإيمان فإنه يكون كافرا على مذهب الخوارج، وفي منزلة بين المنزلتين على مذهب المعتزلة.

وأما المرجئة فقد جعلوا النفي راجعا للكمال المستحب.

ومنهم من ذهب إلى أنها خرجت مخرج التغليظ.

وقد فسر المرجئة "ليس منا" بـ"ليس مثلنا" بمعنى: أنه لو لم

يفعل هذه الكبيرة للزم أن يكون مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا تفسير باطل.

القاعدة:

" المعاصي تنفي كمال الإيمان الواجب ولا تزيل عنه أصله "

معنى القاعدة:

ارتكاب المسلم ما نهى الله عنه ينقص إيمانه الواجب ولا يذهب به بالكلية، فالإيمان الواجب ينقص بقدر ذلك الذنب، لكن يبقى معه أصل الإيمان، فالمعاصي تنقص الإيمان وتمنع من كماله الواجب.

وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن المسلم لا يكفر بفعل المعاصي، كالزنا، وشرب الخمر، ونحو ذلك.

وهذه القاعدة تبين لنا دخول العمل في مسمى الإيمان، وإثبات التفاضل في الإيمان.

ومدار هذه القاعدة على المعاصي التي هي دون الكفر.

وهذه المعاصي هي: الكبائر.

وأما مجرد الصغائر دون إصرار فإنها لا تنقص كمال الإيمان الواجب؛ لأن اجتناب الكبائر يكفرها، والحسنات بعدها تذهبها، والمصائب التي يصاب بها الإنسان تكفرها، فهي في الحقيقة لا تبقى، لكن من فعل صغيرة يكون ناقص الإيمان في مقابل من لم يفعلها.

ويشهد لكون مجرد الصغائر لا تنقص كمال الإيمان الواجب: قول

الله عز وجل: ﴿ وَبَجَزَى الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحَسَنَى ﴾ (٣١) الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ

وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴿ النجم: ٣١ - ٣٢



فقد جعل الله جل وعلا من صفات الذين يجزيهم الحسنى: اجتناب الكبائر إلا اللمم، فإتيانهم للمم -وهي الصغائر- لا ينافي وعد الله لهم بالحسنى -بالجنة-، والوعد بالحسنى دلت النصوص الشرعية على أنه لا يكون إلا لمن أتى بكمال الإيمان الواجب، فدل ذلك على أن اللمم لا تُنقص من كمال الإيمان الواجب؛ لأنها ستذهب كما قررنا ذلك سابقا.

والمراد باللمم: ما دون كبائر الإثم، ودون الفواحش.

فإن قيل: كيف ينفي عنه الإيمان بارتكاب الكبائر ويبقى مع ذلك مؤمنا؟

قيل: جهة النفي منفكة عن جهة الإثبات، وإذا انفكت الجهة صح الإثبات والنفي؛ لأن الإيمان المنفي ليس هو الإيمان المثبت، والإيمان المنفي هو: كمال الإيمان الواجب، والإيمان المثبت هو: أصل الإيمان، وهذا معروف في كلام العرب، فإن من عمل عملا ولم يتقنه يقال له "ما عملت، وما صنعت"؛ لأنه لم يتقنه.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة والمرجئة.

فأما الخوارج، فيرون أن فعل المعاصي يوجب الكفر، ويزيل اسم الإيمان بالكلية.

وأما المعتزلة فيقولون: ترك المعاصي من الإيمان إلا أن الفسق يزيل اسم الإيمان بالكلية.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة والمرجئة.

فأما الخوارج، فيرون أن فعل المعاصي يوجب الكفر، ويزيل اسم الإيمان بالكلية.

وأما المعتزلة فيقولون: ترك المعاصي من الإيمان إلا أن الفسق يزيل اسم الإيمان بالكلية.

وأما المرجئة فيرون أن نفي الإيمان يزيل اسم الإيمان بالكلية، مع اعتقادهم أن المعاصي لا توجب الكفر، ولذلك أشكلت عليهم النصوص التي فيها نفي الإيمان عن العاصي؛ فوقعوا في خلط عجيب.



القواعد المتعلقة بتفاضل الإيمان من جهة أمر الرب ومن جهة فعل العبد.

القاعدة الأولى:

"الإيمان يتبعّض، فيذهب بعضه ويبقى بعضه"

معنى القاعدة:

الإيمان له شعب متعددة، يزداد الإيمان بزيادة هذه الشعب، وينقص بنقصانها، وهو إنما قَبِلَ التبعّض؛ لتعدد أجزائه وأبعاضه، فلما كان الإيمان متعددًا ذا أجزاء وأبعاض قَبِلَ التبعّض، ولا يلزم من زوال بعض شعب الإيمان: زوال بقية الشعب، كما لا يلزم من زوال الشعب زوال الأصل.

وهذه الأجزاء داخلة في ماهية الإيمان، وهي من حقيقته، لكنها ليست على درجة واحدة، فمنها ما يلزم من زوالها زوال كمال الإيمان المستحب، ومنها ما يلزم من زوالها زوال كمال الإيمان الواجب، ومنها ما يلزم من زوالها زوال الاسم بالكلية، كما لو زال النطق بالشهادتين.

وهذه القاعدة مبنية على تعريف الإيمان شرعا عند أهل السنة.

والمراد بالإيمان هنا: الإيمان المطلق.

والإيمان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به، ولا يلزم من ذهاب بعض ما يتناوله الإيمان المطلق ذهاب الإيمان من أصله، فنفي الإيمان المطلق لا يلزم منه الكفر والنفاق.

ولا يَنزاع عاقل في أن الإيمان إذا زال بعضه لم يبق كما كان قبل الزوال، وإنما ينقص، لكنه لا يذهب بالكلية.

فالمركبات قسمان:

الأول: ما يكون التركيب شرطاً في إطلاق الاسم، كاسم العشرة.

الثاني: ما لا يكون التركيب شرطاً في إطلاق الاسم، وهي: المركبات المتشابهة الأجزاء، كاسم البحر، والنهر، والصلاة، ونحو ذلك، فيبقى الاسم بعد زوال بعض أجزائه.

وكذلك من مختلفة الأجزاء -التي لا يكون التركيب شرطاً فيها- المكيلات والموزونات، فالحنطة تسمى حنطة بعد النقص وقبله.

واسم الإيمان من القسم الثاني؛ بدلالة ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإيمان بضع وسبعون - أو بضع وستون - شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان) (264)

فجعل الإيمان أجزاء وشعباً.

وباتفاق الناس: لا يلزم من زوال إمطة الأذى زوال اسم

الإيمان.

فليس للإيمان حقيقة واحدة بحيث لو زالت زال الإيمان بالكلية.

وعلاقة هذه القاعدة بالقواعد المتعلقة بتفاضل الإيمان: أن الإيمان

(264) أخرجه مسلم في صحيحه، وقد تقدم.



المطلق لما كان متبعضا صح أن يتفاضل الناس فيه، وأن يقبل الزيادة والنقصان.

ومما يدل على أن الإيمان يتبعض:

1- عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير) (265)

2- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر، ولا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان) (266)

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الإيمان يتبعض حتى لا يبقى منه إلا مثقال ذرة، ومع ذلك لم يرتفع الإيمان بالكلية؛ بدلي أن الله أخرجهم من النار، ولو كانوا كفارا قد ذهب إيمانهم بالكلية ما خرجوا

(265) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب زيادة الإيمان ونقصانه (10)

ح44

(266) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب البر والصلة باب ما جاء في البر (453) ح

1998 وقال: « هذا حديث حسن صحيح »، وصححه الألباني في تعليقه على الجامع

بنفس الرقم والصفحة.

من النار، وهذا يدل على أن الإيمان إذا ذهب بعضه بقي بعضه ولا يزول بالكلية .

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة والمرجئة.

ذلك أن الأصل الذي تفرعت عنه بدع الخوارج والمعتزلة والمرجئة هو: أن الإيمان شيء واحد إذا ذهب بعضه ذهب كله.

ثم اختلفوا في النتيجة؛ فذهبت الخوارج والمعتزلة إلى أنه إذا ذهب شيء من الإيمان لم يبق مع صاحبه شيء من الإيمان، فيُخَلَّد في نار جهنم.

وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تضر المعاصي في مسمى الإيمان، فلا تذهب بشيء منه؛ إذ لو ذهب منه شيء لم يبق منه شيء، ولهذا الناس فيه متساوون.

وهناك أصل آخر ضلوا فيه، وهو: اعتقادهم الفاسد أنه لا يجتمع في الإنسان شعب الإيمان وشعب الكفر، وظنوه إجماعاً.

وهو مخالف لما جاء عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أربع من كنَّ فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلةٌ منهن كانت فيه خصلةٌ من النفاق حتى يدعها: إذا أوْتمن خان، وإذا حدَّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)⁽²⁶⁷⁾

(267) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب علامات المنافق (9) ح34



القاعدة:

"التفاضل في الإيمان يكون بالأقوال والأعمال"

معنى القاعدة:

لما كان الإيمان أجزاء وشعباً تفاضل الناس فيه، والتفاضل لا يقع بين اثنين إلا مع وجود ما يشتركان فيه، فأصل الإيمان يشترك الناس فيه وإن لم يتساووا، فلا يلزم من الاشتراك التساوي، فأصل الإيمان يشترك الناس فيه، وإنما يقع التفاضل الظاهر البين فيما هو فوق الأصل الذي اشترك الناس فيه.

وبالتالي لا يصح التفاضل بين مؤمن وكافر، وإنما يصح بين مؤمن ومؤمن، وإن كان أحدهما أقل من الآخر بكثير.

والتفاضل في الإيمان يكون من جهتين: من جهة أمر الرب، ومن جهة فعل العبد.

أولاً: من جهة أمر الرب، فليس ما أمر الله به أول الدعوة كالذي أمر به في آخرها، وليس ما أمر الله به كل عبد هو ما أمر الله به غيره، ولا الإيمان الذي يجب على كل عبد هو الذي يجب على غيره، فحصل التفاضل من جهة أمر الرب.

الثانية: من جهة العبد، فالعباد يتفاضلون في الإيمان من جهة قول القلب وقول اللسان، ومن جهة عمل القلب وعمل اللسان.

أولاً: تفاضلهم من جهة القلوب، كأن يقوم في قلب عبد من الإقرار

أعظم مما يقوم في قلب غيره، فيحصل التفاوت في قول القلب، وقد يقوم في قلب عبد من المحبة والخشية ما لا يقوم به في قلب غيره، فيحصل التفاضل من جهة عمل القلب.

ويتضح تفاضل الإيمان في القلوب بالأمور الآتية:

الأول: أن التصديق نفسه يتفاضل الناس فيه، فمن كان تصديقه أبعد عن الشك فلا شك أنه أكمل ممن كان تصديقه فيه نوع شك، كما أن من كان تصديقه تصديقاً مفصلاً كان أكمل ممن كان تصديقه تصديقاً مجملاً.

الثاني: أن التصديق المستلزم لعمل القلب أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمل القلب.

الثالث: أن التصديق يتفاضل بحسب الأسباب المقتضية له، فمن كان مستند تصديقه أدلة يقينية فلا شك أنه أكمل ممن كان مستند تصديقه أدلة ظنية.

الرابع: أن الناس متفاوتون في أعمال القلوب، فهم ليسوا على درجة واحدة، فخشية فلان لله عز وجل قد تكون أقوى من خشية فلان. وتصديق القلب يتفاضل الناس فيه.

وقد دل على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ

تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُّ تُؤْمِنُ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ ۗ الْبَقْرَةَ: ٢٦٠

فأراد إبراهيم عليه السلام أن ينتقل من علم اليقين إلى عين



اليقين، وهو أقوى في تصديق القلب.

ومما يدل على تفاضلها أيضا: أن المعرفة مركبة من تصور وتصديق، فهي تتضمن علما وعملا.

والمعرفة منها ما هو اضطراري فطري، كمعرفة الله. ومنها ما هو كسبي، يُدرَك بالأدلة، كتفاصيل ما جاءت به الرسل، وهذا مما يتفاضل فيه.

ثانيا: تفاضلهم من جهة الأقوال، فكلما ازداد العبد ذكرا لله وتسبيحا له وتكبيرا كان أعظم ممن قلَّ ذكره ويكون ذلك من جهتين:

الأولى: من جهة إزالة الغفلة، فبذكر الله عز وجل يزول ما ران على القلب.

الثانية: من جهة أن القول في نفسه إيمان، فكلما كثر القول ازداد الإيمان، وهذا الازدياد يدل على التفاضل.

ثالثا: تفاضلهم من جهة الأعمال.

كلما عمل الإنسان أعمالا صالحة فإنه يزداد إيمانا؛ لأن العمل نفسه من الإيمان.

ومما يدل على التفاضل في الإيمان ما يأتي:

1- قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ

تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴿ البقرة: ٢٦٠

فقد أخبر الله عن إبراهيم عليه السلام أنه سأل الله أن يُرِيه كيف يحيي الموتى، وعلل ذلك بقوله ﴿ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ ، وهذا يدل على أن التصديق الذي في القلب يتفاوت، وأنه ليس على درجة واحدة، حيث إن إبراهيم أراد أن ينتقل من علم اليقين إلى عين اليقين، وهو أقوى في تصديق القلب، وتصديق القلب شعبة من شعب الإيمان، فتفاوت الناس في التصديق يدل على تفاوتهم في الإيمان.

2- عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ثلاثٌ من كُنَّ فيه وَجَدَ حلاوةَ الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحبَّ المرء لا يحبه إلا الله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يُقَدَّفَ في النار) (268)

3- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده) (269)

فقد حض النبي صلى الله عليه وسلم على أن تكون محبة الله

(268) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب حلاوة الإيمان (6) ح16 ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان (40) ح43

(269) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان (6) ح14

ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم فوق كل محبة، والناس يتفاضلون فيها، وتفاضلهم فيها يدل على تفاضلهم في الإيمان؛ لأن المحبة من أعمال القلوب، وأعمال القلوب من شعب الإيمان.

4- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له) (270)

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخشانا وأتقانا الله، وهذا يدل على تفاضل الناس فيهما، وهما من شعب الإيمان، فدل ذلك على صحة هذه القاعدة.

5- عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أنه قال: مرَّ رجلٌ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لرجلٍ عنده جالس: (ما رأيك في هذا؟) .

فقال: رجل من أشرف الناس، هذا والله حَرِيٌّ إن خطب أن يُنكح، وإن شفع أن يُشفع، قال: فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم مرَّ رجلٌ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما رأيك في هذا؟) .

فقال يا رسول الله: هذا رجل من فقراء المسلمين، هذا حَرِيٌّ إن خطب أن لا يُنكح، وإن شفع أن لا يُشفع، وإن قال أن لا يُسمع لقوله.

(270) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هذا خيرٌ من ملءِ الأرض
مثل هذا) (271)

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الواحد من الناس قد يكون
خييراً من غيره ملء الأرض، وتفاضلهم هذا يرجع إلى تفاضلهم في
التصديق وأعمال القلوب والجوارح، وهذا ما تدل عليه هذه القاعدة.

وخالف هذه القاعدة: المرجئة، فزعموا أن الإيمان يتمثل الناس فيه.

**فهم متفقون على أن الإيمان نفسه لا يتفاضل الناس فيه؛ بناء
على أصلهم الفاسد في تعريف الإيمان وقد تقدم.**

(271) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الرقاق باب فضل الفقر (1119) ح 6447



قاعدة:

"الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية"

معنى القاعدة:

لما كان الإيمان ذا شعب وأجزاء صحّ قبوله للزيادة والنقصان، فيزيد بزيادة شعبه وأجزائه، وينقص بنقص شعبه وأجزائه.

فهذه القاعدة قائمة على أصل وهو: أن الإيمان قول وعمل، وأنه ذو أجزاء وأبعاض.

ولا ينازع عاقل في أن الشيء المتضمن أجزاء أنه يقبل الزيادة والنقصان بحسب زيادة أجزائه أو نقصانها، وكذلك الناس يتفاوتون في الإيمان لتفاوتهم في أفرادهم وأجزائهم، وهذا يدل على أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان.

ومناط الزيادة والنقصان: الطاعات والمعاصي؛ لأنها هي أجزاء الإيمان، فمن فعل الطاعات زاد إيمانه؛ لأن فعلها من الإيمان، ومن فعل المعاصي نقص إيمانه؛ لأن تركها من الإيمان، فمن فعلها فإنه يكون قد نقص إيمانه.

والطاعات والمعاصي تشمل ما كان بالقلب، وما كان بالقول، وما كان بعمل الجوارح.

وفي هذه القاعدة تقرير للأسباب التي تؤدي إلى زيادة الإيمان، وللأسباب التي تؤدي إلى نقصان الإيمان، ولا يلزم من نقص الإيمان

ذهابه كله؛ لتبعض الإيمان.

وعليه قد يجتمع في الرجل إيمان وكفر، وإيمان ونفاق.

والمراد بالكفر والنفاق هنا: الكفر الأصغر، والنفاق الأصغر.

ومما ينبغي أن يعلم: أن نقص الإيمان ثابت كما أن زيادة الإيمان ثابتة، فكلاهما ثابت إيماناً، أو من مفهوم الزيادة؛ ذلك أنه ما من شيء يزيد إلا ويقبل النقصان.

ونقص الإيمان على نوعين:

أحدهما: يذم العبد به ويأثم على نقصه، كمن يترك الواجبات، أو يفعل المحرمات.

الثاني: لا يذم العبد به ولا يأثم، كمن فعل الإيمان المستحب فإنه يكون أعلى ممن لم يفعله، مع أن الذي لم يفعله قد نقص إيمانه من غير أن يأثم؛ لأنه لا يجب عليه أن يفعل الأعمال المستحبة، وكذلك لا يذم من لم يفعل الواجب؛ لعذر، كالحائض فإنها لا تصلي، فينقص إيمانها، لكنها لا تأثم على هذا النقص.

فلو أن امرأة لم تحض وأخرى حاضت، فلا شك أن المرأة التي حاضت أنقص من المرأة التي لم تحض؛ لأن المرأة التي لم تحض أكثر أعمالاً، ومع ذلك هي لا تأثم؛ لأنها معذورة.

ولا يشكل على ما تقدم تقريره: عدول بعض سلف الأمة وأئمتها عن لفظ الزيادة والنقصان إلى لفظ التفاضل، كما ثبت ذلك عن ابن المبارك،



فإنه كان يقول: «الإيمان قول وعمل، يتفاضل» (272)

وسئل الإمام أحمد كان ابن المبارك يقول: يزيد ولا ينقص؟ فقال:
«كان يقول الإيمان يتفاضل» (273)

وسأل الإمام أحمد ابن أبي رزمة ما كان أبوك يقول: عن عبد الله
بن المبارك في الإيمان؟ قال كان يقول: «الإيمان يتفاضل» .

وهذا القول من هذا الإمام ليس قادحا فيما قرره غيره من أن
الإيمان: يزيد وينقص؛ ذلك أن مقصود ابن المبارك: الإعراض عن لفظ
وقع فيه النزاع إلى معنى لا ريب في ثبوته (274).

فهو يُثبت الزيادة والنقصان، والنزاع معه لفظي.

**والصواب في استعمال الزيادة والنقصان؛ لأنه نص القرآن
والسنة.**

ولا يشكل أيضا: توقف الإمام مالك؛ فإن الإمام مالك قد حكى عنه
ابن القاسم أنه توقف في نقصان الإيمان. (275)

وهذه إحدى الروايتين عن مالك (276).

(272) أخرجه الخلال في السنة (58/4)

(273) أخرجه الخلال في السنة (583/1)

(274) انظر: مجموع الفتاوى (507-506/7)

(275) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (252/9)

(276) انظر: مجموع الفتاوى (223،506/7)

ولعل سبب التوقف في النقص: أنه وَجَدَ ذكر الزيادة في القرآن نصاً، ولم يجد ذكر النقص فيه نصاً.

مع أنه قد ثبت النقصان في النصوص الشرعية، كما سيأتي، وثبت في أقوال الصحابة، كما تقدم.

والرواية الثانية عن الإمام مالك، فيها: ذكر الزيادة والنقص، وقد حكاها عنه: عبد الرزاق، وابن نافع، وابن وهب.

فإن قال قائل: عرفنا أن الإيمان يزيد وينقص، فهل الإسلام يزيد وينقص؟

قيل: إن أريد بالإسلام: النطق بالشهادتين فقط، فهنا لا يقبل الزيادة والنقصان، وإن أريد بالإسلام: جميع شرائع الدين، فهنا يقبل الزيادة والنقصان.

ومما يدل على أن الإيمان يزيد وينقص ما يأتي:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَآخَظَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (١٧٣) آل عمران: ١٧٣

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (١٢٤) التوبة: ١٢٤

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (٢) الأنفال: ٢

وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً



لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لَيْسَتَيْنِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ وَزَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ﴿المدثر: ٣١﴾

فقد دلت النصوص الشرعية بمنطوقها على زيادة الإيمان، ودلت أيضا بمفهومها على النقصان؛ لأنه ما من شيء يزيد إلا وينقص، فإذا قبلت الزيادة قبلت أيضا النقصان.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (... فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)⁽²⁷⁷⁾

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الإيمان ينقص حتى لا يبقى منه بعد ذلك حبة خردل، وهذا دليل على نقصان الإيمان.

قال ابن تيمية: في قوله: (وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل) : « إنه لم يبق بعد هذا الإنكار ما يدخل في الإيمان حتى يفعله المؤمن، بل الإنكار بالقلب آخر حدود الإيمان، ليس مراده أن من لم ينكر لم يكن معه من الإيمان حبة خردل »⁽²⁷⁸⁾

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا)⁽²⁷⁹⁾.

(277) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان كون النهي عن المنكر من

الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص (42) ح50

(278) المستدرک على مجموع الفتاوى (3/ 205)

(279) أخرجه أبو داود في سننه كتاب السنة باب الدليل علو زيادة الإيمان ونقصانه

فقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أن الإيمان يكمل، وسببه الأعمال الصالحة، فمن كان خلقه حسنا فهو أكمل إيمانا ممن لم يكن كذلك.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة، والمرجئة .

فالإيمان عند الخوارج لا يقبل الزيادة والنقصان؛ لأنه إذا نقص زال الإيمان بالكلية.

وأما عند المعتزلة الذين أدخلوا النوافل في الإيمان، وهو الصحيح من مذهبهم فإنهم يرون أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان؛ لدخول النوافل في الإيمان.

ومخالفة المعتزلة لأهل السنة والجماعة في الإيمان من جهة الفرائض؛ فإنها لا تقبل عندهم الزيادة والنقصان، فإذا ذهب ذهب الإيمان بالكلية.

وأما المرجئة بجميع أصنافهم فإنهم لا يرون زيادة الإيمان ونقصانه.

ومن تلبس بعضهم، أنهم قالوا: نسلم أن الإيمان يزيد، بمعنى: أنه كلما أنزل الله آية وجب التصديق بها، لكن بعد كمال الدين ما بقيت

(702) ح 4682 والترمذي في جامعه كتاب الرضاع باب ما جاء في حق المرأة على زوجها (276) ح 1162 وقال: «حديث أبي هريرة هذا: حديث حسن صحيح» وصححه الألباني في الصحيحة (573/1)



هناك زيادة.

وقولهم هذا: **مخالف للنصوص وسياقاتها**، فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ﴾ الأنفال: ٢

فقد علق الله زيادة الإيمان بالتلاوة، لا بالنزول، فتحصل لهم الزيادة في الإيمان إذا تليت عليهم الآية.

وقال تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَآخَشَوْهُمْ فزَادَهُمُ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ ﴾ آل عمران: ١٧٣

فقد حصلت لهم الزيادة في الإيمان عند تخويفهم بالعدو، ولم يكن ذلك عند نزول الآية.

وهذا كله ردُّ على دعوى الأشعري.

كما أنه مخالف: لأقوال الصحابة ومن اتبعهم بإحسان الذين أثبتوا الزيادة والنقصان بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

القواعد المتعلقة بالعلاقة بين الإسلام والإيمان والإحسان وأهلها

القاعدة الأولى:

"اسم الإيمان أعلى رتبة من اسم الإسلام عند الاجتماع"

معنى القاعدة:

لفظ الإيمان يُذكر مفردا، ويذكر مقترنا بالإسلام، فإذا اجتمع الإيمان مع اسم الإسلام في جملة واحدة كان لاسم الإيمان معنى مغاير لاسم الإسلام، ويكون الإيمان في هذه الحال أعلى رتبة من الإسلام.

وهذه هي العلاقة بينهما إذا اجتمعا في الذكر، فاسم الإسلام وكذلك الإيمان تختلف دلالتهما بحسب الإطلاق والاقتران.

ونكتة كون الإيمان أعلى رتبة من الإسلام: أن الإسلام يراد به الظاهر الذي يفعله الإنسان بجوارحه، وأما الإيمان فهو متعلق بما وقر في القلب، ولا شك أن ما وقر في القلب أعلى رتبة في النصوص الشرعية من الذي على الجوارح.

فاسم الإيمان يراد به ما يقوم بالقلب من اعتقادات وأعمال، كالإيمان بالله وملائكته، وحب الله عز وجل، واسم الإسلام يراد به الأعمال والأقوال الظاهرة، كالنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة ونحو ذلك.

ولا شك أن ما قام بالقلب أعظم مما قام بالجوارح الظاهرة.

وهذه القاعدة مبناها على التفريق بين الإيمان والإسلام إذا اجتمعا بالذكر، وهو قول أكثر علماء السلف ومن بعدهم، حتى إن بعض العلماء



حكى عليه إجماع السلف، وإن كان هذا الإجماع لا يسلم؛ لوجود المخالف.

ومن سلف الأمة وأئمتها من جعل الإسلام والإيمان بمعنى.

وممن ذهب إلى هذا: سعيد بن جبير، والبخاري، ومحمد بن نصر المروزي، وابن عبد البر، وابن منده.

وحملوا الإسلام في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ الحجرات: ١٤ على معناه اللغوي، وهو: الاستسلام؛ خوف السبي والقتل، كإسلام المنافقين.

واحتجوا على حملهم الإسلام في الآية على الاستسلام بأمرين:

أولاً: أن الله نفي عنهم أصل الإيمان، ومن نفي عنه أصل الإيمان فهو كافر.

ثانياً: قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ﴾ فعلٌ في سياق النفي، وهو: من صيغ العموم، فيفيد نفي دخول الإيمان كله.

والجواب عن هذا من عدة وجوه، منها:

الوجه الأول: أنه لا يلزم من نفي الإيمان: الكفر، فقد يُنْفَى الإيمان الواجب مع بقاء أصله، فيُنْفَى الإيمان المطلق مع بقاء مطلق الإيمان، ونُفِيَ الإيمان المطلق لا يستلزم أن يكونوا منافقين.

والأعراب في هذه الآية لم يأتوا بالإيمان الواجب، فُنْفِيَ عنهم

الإيمان الواجب، وإن كانوا قد أتوا بأصل الإيمان، كما سيتضح في الأوجه الآتية.

الوجه الثاني: أن الله قد بين الإيمان المنفي بقوله ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ وهذا هو الإيمان المطلق، فـ "أل" هنا للاستغراق.

الوجه الثالث: أن الله ذمهم ونفى عنهم الإيمان؛ لمنهم بإسلامهم، وإخبارهم بما في قلوبهم من الدين، فقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦﴾﴾ الحجرات: ١٦ فذمهم وأضاف الدين إليهم، وهذا يدل على أن في قلوبهم شيئاً من الدين.

وسياق الآية يدل على أن الذي أخبروا به الله هو قولهم: "أما"، وهذا خبر عما في قلوبهم.

الوجه الرابع: قوله ﴿وَلَمَّا﴾ فهذا اللفظ "لما" يُنفى به ما يقرب حصوله، وهذا يدل على قرب دخولهم في الإيمان الواجب، فلم يكونوا كفاراً في الباطن.

الوجه الخامس: قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا﴾ فأمرهم الله أن يقولوا أسلمنا، والمنافق لا يؤمر بهذا.

الوجه السادس: في قوله تعالى ﴿وَإِنْ تَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ فقد أخبر الله أن الطاعة تنفعهم، ولو كانوا منافقين لما نفعتهم الطاعة.

الوجه السابع: هم يدخلون في الخطاب؛ لأن الخطاب باسم



الإيمان يدخل فيه كل من معه شيء من الإيمان وإن لم يستكمله،
فمعاصيهم لا تُسقط الأمر.

وأما قولهم: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ﴾ فعلٌ في سياق النفي وهو: من صيغ
العموم، فيفيد نفي دخول الإيمان كله.

فيجاب عنه: أن هذا العموم مخصَّصُ بسياق الآية؛ ذلك أن من
المخصَّصات: السياق، فسياق الآية - كما تقدم في الأوجه - دل على أن
المراد بالإيمان هنا هو: الإيمان الواجب، لا أصله.

ومن حججهم أيضا على أن الإسلام والإيمان بمعنى واحد:

الحجة الأولى: قولهم: من جعل الفساق مسلمين غير مؤمنين
لزمه أن لا يجعلهم داخلين في خطاب الله "يا أيها الذين ءامنوا".

والجواب: أنهم يدخلون في الخطاب باعتبار مبتدأ الإيمان، لا
كماله؛ إذ إن الإيمان له مبتدأ ومنتهى، وأصل وكمال، كما تقدم في
القواعد السابقة.

الحجة الثانية: لو كان الإيمان غير الإسلام لكان من دان بالإيمان
غير مقبولٍ منه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ
﴿ آل عمران: ٨٥

والجواب: أن محل النزاع هو حال الاجتماع، لا حال الافتراق،
فإن الإيمان إذا ذُكر وحده دخل فيه الإسلام، والإسلام إذا ذُكر وحده
دخل فيه الإيمان، فلما ذكر الله الإسلام وحده في هذه الآية دخل في
الإسلام: الإيمان، وبهذا يزول الإشكال الذي أورده.

وأهل السنة في مسمى الإسلام عند اقترانه بالإيمان على ثلاثة

أقوال :

القول الأول: هو الإيمان، كما ذهب إليه البخاري، ومحمد بن نصر المروزي، وغيرهما.

القول الثاني: هو الكلمة، كما ذكره الزهري ، وتبعه فيه أحمد في رواية.

بل نسبه الزهري إلى من قبله، فقال: « كانوا يرون الإسلام: الكلمة، والإيمان: العمل » (280)

وهذا القول يحمل على وجهين:

الأول: أن يراد بالكلمة: كلمة التوحيد بتوابعها من الأعمال الظاهرة، وهذا هو الإسلام الكامل، فيكون موافقا للقول الثالث.

الثاني: أن يراد بالكلمة: كلمة التوحيد فقط، فيدخل العبد في الإسلام بهذه الكلمة، لكن يُلزم بشرائع الإسلام الأخرى، فمن ترك منها شيئا نقص إسلامه بقدر ما نقص من ذلك.

القول الثالث: هو الأعمال الظاهرة.

والتحقيق: أن الإسلام هو: الأعمال الظاهرة، والإيمان هو: ما قام بالقلب؛ لما جاء في حديث جبريل: قال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإسلام: أن تشهد أن لا

(280) أخرجه الخلال في السنة (13/4)



إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا)، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله، ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان؟، قال: (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره) (281)

فجعل النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام هو: الأعمال الظاهرة، والإيمان هو: الأعمال الباطنة، ولا تفسير بعد تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ الحجرات: ١٤

فقد نفى الله الإيمان عن الأعراب دون الإسلام، فدل ذلك على أن الإيمان أخص من الإسلام، فهو أعلى رتبة منه.

وقال تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ الذاريات: ٣٥ - ٣٦

فقد أخبر الله أنه أخرج من كان فيها مؤمنا وأنه لم يجد إلا أهل بيت من المسلمين؛ لأن امرأة لوط كانت في أهل البيت الموجودين ولم

(281) أخرجه مسلم في صحيحه، وقد تقدم .

تكن من المخرجين الذين نجوا، وهي كانت في الظاهر مع زوجها على دينه وفي الباطن مع قومها على دينهم.

فكون الرب جل وعلا غير بين الإسلام والإيمان، وجعل الإيمان وصفا للناجين دون الموجودين في البيت دليل على أن الإيمان أعلى رتبة من الإسلام.

وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ البقرة: ٨٢

وقال تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنْ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ التوبة: ٧٢

وقال تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ المائدة: ٩

فالله لم يعلق الوعد بالجنة والمغفرة والأجر العظيم باسم الإسلام، وإنما علقه باسم الإيمان، فدل ذلك على أن الإيمان أعلى رتبة من الإسلام.

وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم رهطا وأنا جالس فيهم، قال: فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا لم يعطه، وهو: أعجبهم إلي، فقامت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فساررته، فقلت: مالك عن فلان؟ والله إنني لأراه مؤمنا، قال: (أو مسلما).



قال: فسكتُ قليلاً، ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان؟ والله إني لأراه مؤمناً، قال (أو مسلماً) .

قال: فسكتُ قليلاً، ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان؟ والله إني لأراه مؤمناً، قال: (أو مسلماً) ... «(282)

فالنبي صلى الله عليه وسلم وجَّه سعداً أن يُطلق على الرجل لفظ الإسلام دون الإيمان؛ لأن الإيمان أخص من الإسلام، وهذا يدل على أن اسم الإيمان أعلى رتبة من اسم الإسلام.

وخالف هذه القاعدة ممن انحرف في باب الأسماء والأحكام:
الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن الإيمان خصلة من خصال الإسلام، فكل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً.

فكل إيمان إسلام، ويعنون بالإسلام: الاستسلام، لا الإتيان بجميع خصال الإسلام.

فكل طاعة استسلم فيها لله فهو إسلام.

وعلى قولهم: يكون الإسلام أعلى رتبة من الإيمان.

والجواب عن هذا من وجوه، منها:

الوجه الأول: إذا صح أن يُطلق الإسلام على بعضه بأن يكون الإيمان جزءاً من الإسلام الواجب لكان الإسلام متعدداً؛ لتعدد أبعاضه.

(282) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة باب قول الله ﴿لَا يَسْتَوُونَ النَّاسَ إِكْفَافًا﴾

الوجه الثاني: أنهم متناقضون، فمن أتى بالإيمان عندهم لا يكون مؤمنا حتى يأتي بالإيمان كله وهو: التصديق، فكذاك يجب عليهم أن يقولوا إن من أتى بالإسلام لا يكون مسلما حتى يأتي بجميع خصال الإسلام.

وعلى هذا فيكون من أتى ببعض الإسلام وهو الإيمان لا يكون مسلما.

ويلزم عليه أيضا: أن من أتى بالإيمان لم يكن قد أتى بالإسلام، فلا يكون مسلما؛ لأنه لم يأتِ بجميع خصال الإسلام، فجعلوا المؤمنين كاملي الإيمان ليسوا مسلمين، وهذا شر من قول الكرامية.

الوجه الثالث: إذا كان المسلم لا يكون مسلما إلا إذا أتى بكل ما يسمى إسلاما لزم أن الفساق ليسوا مسلمين، مع كونهم مؤمنين، وهذا شر من قول الخوارج والمعتزلة.

وهذا يردده: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلُوبُنَا لَمْ نُوْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾

فقد أثبت الله لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان، فلو كان الإيمان بعض الإسلام لما كانوا مسلمين إن لم يأتوا به.

وإذا أرادوا بالإسلام: أن كل من فعل طاعة سمي مسلما.

فالرد عليهم: أنه يلزم عليه: أن من فعل أي طاعة يكون مسلما، وإن لم يتكلم بالشهادتين، ومن صدق بقلبه يكون مسلما، وإن لم يتكلم،



وهذا ترده الأحاديث، وإجماع الأمة، وقد تقدم في القواعد المتعلقة بالإسلام.

كما خالف هذه القاعدة أيضا المعتزلة؛ فإنهم لا يفرقون بين الإسلام والإيمان.

ويحتجون بقوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٣٥) **فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ** ﴿ الذاريات: ٣٥ - ٣٦

قالوا: لو لم يكن أحدهما هو الآخر لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه.

والجواب: أن الله أخبر أنه أخرج من كان فيها مؤمنا وأنه لم يجد إلا أهل بيت من المسلمين؛ وذلك لأن امرأة لوط كانت في أهل البيت الموجودين ولم تكن من المخرجين الذين نجوا؛ لأنها كانت في الظاهر مع زوجها على دينه وفي الباطن مع قومها على دينهم، فصح الاستثناء.

القاعدة:

"كل مؤمن لا بد أن يكون مسلماً، وكل مسلم لا بد

أن يكون مع إيمان مجمل"

معنى القاعدة:

تضمنت هذه القاعدة: القدر المجزئ من الإيمان في الإسلام؛ حتى يكون العبد مؤمناً، والقدر المجزئ من الإسلام في الإيمان، فلا بد في الإيمان من قدر مجزئ من الإسلام، ولا بد في الإسلام من قدر مجزئ من الإيمان، فلا يكون العبد مسلماً إلا إذا أتى بالقدر المجزئ من الإيمان، ولا يكون مؤمناً إلا إذا أتى بالقدر المجزئ من الإسلام، فلا يصح الإسلام من المسلم إلا بوجود قدر من الإيمان، ولا يصح الإيمان إلا بوجود قدر من الإسلام، فيكون القدر المجزئ من الإسلام داخلاً في الإيمان، ويكون القدر المجزئ من الإيمان داخلاً في الإسلام.

فمن أتى بالإيمان الصحيح لا بد أن يكون قد أتى بالقدر المجزئ من الإسلام، ومن أتى بالإسلام الصحيح فلا بد أن يكون قد أتى بالقدر المجزئ من الإيمان، فلا إيمان إلا بإسلام، ولا إسلام إلا بإيمان؛ للتلازم بينهما في المعنى والحكم.

وقد اشترط الله جل وعلا للأعمال الصالحة الظاهرة: الإيمان.

واشترط للإيمان: الأعمال الصالحة.

والإيمان مستلزم للأعمال، فكل مؤمن لا بد أن يكون مسلماً،



والإسلام لا يكون صحيحا إلا مع إيمان القلب، ولولا هذا الإيمان لما صح إسلام العبد، ولكن لا يشترط في إيمان المسلم أن يكون كاملا، وإنما يشترط أصل الإيمان، وهو الإيمان المجمل؛ لأن الإسلام لا يتوقف على الإيمان الكامل، وإنما لا بد فيه من الإيمان المجمل، وهو: ما تعلق بأصل الإيمان؛ حتى يصح إسلامه.

ولذا تجد من الناس إذا أسلموا لا يصلون إلى درجة اليقين، فإذا شكوا تشكوا، كما قال تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخَسِرَانُ الْمُمِينُ ﴾ الحج: ١١ .

ومدار هذه القاعدة على المسلم عند الله لا على من أطلق عليه الإسلام بحسب الظاهر، فالمنافق لم يأت بالقدر المجزئ من الإيمان، لكن يعامل في الدنيا معاملة المسلم؛ لأنه أتى بالإسلام الظاهر، وأحكام الدنيا تُجرى على الإسلام الظاهر، لكن المسلم عند الله لا بد أن يكون عنده قدر مجزئ من الإيمان.

وتوضيح ذلك: كل مؤمن لا بد أن يكون مسلما؛ لأن من حقق الإيمان ورسخ في قلبه لا بد أن يقوم بشيء من أعمال الجوارح، كما قال صلى الله عليه وسلم: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)

فهذا المسلم عند الله عز وجل، وقد يتخلف الإيمان عن الإسلام الظاهر، كما حصل للمنافقين.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلُوبُنَا لَمَّا تَوَمَّنُوا وَلَكِن قَوْلُوا أَسَلَمْنَا
وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ
شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ الحجرات: ١٤

فقد أخبر الله أنهم أسلموا، وأنه لا ينقص من أجورهم شيئا إذا
أطاعوا الله، فدل على أن معهم من الإيمان ما تُقبل به أعمالهم.

والإيمان المنفي عنهم هو: الإيمان الكامل، كما تقدم.

وقال تعالى: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا
كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَنُوبٌ ﴾ الأنبياء: ٩٤

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ
الدَّرَجَاتُ الْعُلَى ﴾ طه: ٧٥

فقد اشترط الله في الآية الأولى للأعمال الصالحة: الإيمان،
واشترط في الآية الثانية للإيمان: الأعمال الصالحة، فدل ذلك على أن
الإيمان لا بد له من أعمال تصححه، وأن الأعمال لا بد لها من إيمان
يصححها.



القاعدة:

"نفي الإسلام يستلزم نفي الإيمان والإحسان بخلاف نفي الإيمان والإحسان"

فإنه لا يستلزم نفي الإسلام"

المراد بالإسلام: الأعمال الظاهرة.

والمراد بالإيمان: الأعمال الباطنة.

والمراد بالإحسان: عبادة الله جل وعلا على وجه الحضور والمراقبة، كما جاء في حديث جبريل قال: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁽²⁸³⁾.

والفرق بين هذه القاعدة والتي قبلها: أن هذه القاعدة في النفي، وتلك في الإثبات.

ومضمون هذه القاعدة: أن الإسلام إذا انتفى انتفى معه الإيمان والإحسان؛ لأن الإسلام أعم، وإذا نُفي الأعم انتفى الأخص، فالإحسان والإيمان أخصا من الإسلام، فإذا انتفى الإسلام انتفى الإيمان والإحسان، وكذلك إذا نُفي الإيمان انتفى الإحسان؛ لأن الإيمان أعم من الإحسان، ولا يلزم من نفي الإحسان ونفي الإيمان: نفي الإسلام؛ لأن نفي الأخص لا يلزم منه نفي الأعم.

فالإسلام أعم من الإيمان، والإيمان أعم من الإحسان، هذا من جهة

(283) أخرجه مسلم في صحيحه وقد تقدم.

أهله، أي: من جهة المسلمين، والمؤمنين، والمحسنين، فمن كان مسلماً لا يلزم منه أن يكون مؤمناً، ومن كان مؤمناً لا يلزم منه أن يكون محسناً.

وأما من جهة نفس الاسم، أي: من جهة الإسلام وما يدخل تحته، ومن جهة الإيمان وما يدخل تحته، ومن جهة الإحسان وما يدخل تحته، فالإحسان أعم من الإيمان؛ لأنه يدخل تحت الإحسان: الإيمان والإسلام، والإيمان أعم من الإسلام؛ لأن الإسلام يدخل تحت الإيمان، فيدخل الإسلام في الإيمان، ويدخل الإسلام والإيمان في الإحسان، فلا يكون إحسان بلا إيمان، ولا يكون إيمان بلا إسلام.

فتبين لنا: أن الإسلام من جهة نفسه أخص من الإيمان والإحسان، وأما من جهة أهله فهو أعم.

واسم الإسلام لا يُنفى عن ترك واجبا من واجباته، بخلاف لفظ الإيمان والإحسان، وإنما يُنفى لفظ الإسلام بالإتيان بما يناقضه بالكلية، فتميّز لفظ الإسلام عن الإيمان أن الإسلام لم ينف عن ترك واجبا فيه، بخلاف الإيمان، فالإيمان كما تقدم- ينفى عن ترك واجبا فيه.

وفي هذه القاعدة دلالة على أن هناك فرقا بين الإسلام والإيمان والإحسان؛ إذ لو كان الإسلام والإيمان والإحسان بمعنى واحد لما لزم من نفي الإسلام نفي الإيمان، وهكذا.

وهذه الأمور الثلاثة -وهي: الإسلام والإيمان والإحسان- يجمعها الدين، فالدين له مراتب، وهي الإسلام والإيمان والإحسان، وكل مرتبة



من هذه المراتب أعم من التي بعدها من جهة نفسها، فيدخل في الإحسان: الإيمان والإسلام، ويدخل في الإيمان الإسلام، وأخص من جهة أهلها فالإحسان أخص من الإيمان، والإيمان أخص من الإسلام، كما تقدم.

والإحسان إنما كان أخص من الإيمان، والإيمان أخص من الإسلام؛ لأن الإحسان أعلى رتبة من الإيمان، ولأن الإيمان أعلى رتبة من الإسلام، ولهذا كان الأجور المترتبة على الإحسان أعظم من الأجور المترتبة على الإيمان، والأجور المترتبة على الإيمان أعظم من الأجور المترتبة على الإسلام، قال تعالى: {ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمن ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله}، فالظالم لنفسه من جاء بالإسلام وفرط في شيء من الواجبات، والمقتصد من جاء بالإيمان الواجب، والسابق بالخيرات من جاء بالإحسان.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلُوبُنَا لَمَّا تَوَمَّنُوا وَلَكِن قَوْلُوا أَسْلَمْنَا﴾

الحجرات: ١٤

فقد نفى الله عنهم الإيمان وأثبت لهم الإسلام، فدل ذلك على أن نفي الإيمان لا يلزم منه نفي الإسلام.

وجاء في حديث جبريل: قال: يا محمد أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقيم الصلاة، وتؤتي

الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً)، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله، ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)، قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الإحسان، قال: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁽²⁸⁴⁾.

فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم الدين مراتب: أعلاها: الإحسان، وأدناها: الإسلام، ولا يلزم من نفي الأعلى نفي الأدنى، بخلاف نفي الأدنى فإنه يلزم منه نفي الأعلى.

ويدل على هذا الترتيب: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ لِلَّهِ ﴾ فاطر: ٣٢

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (مرحبا بالقوم غير خزايا ولا الندامي) . فقالوا يا رسول الله إن بيننا وبينك المشركين من مضر، وإننا لا نصل إليك إلا في أشهر الحرم، حدثنا بجمل من الأمر إن عملنا به دخلنا الجنة وندعو به من وراءنا . قال: (أمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع: الإيمان بالله، هل تدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا من المغام

(284) أخرجه مسلم في صحيحه وقد تقدم.



الخمس ...) (285).

فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام داخلا في الإيمان، وهذا يدل على أن الإيمان أعم من جهة نفسه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب حين يشربها وهو مؤمن)⁽²⁸⁶⁾

فقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان على الزاني، ونحوه، مع ثبوت الإسلام له، فدل ذلك على أن نفي الإيمان لا يلزم منه نفي الإسلام.

ومما يدل على ثبوت الإسلام للعاصي:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا، وكان يُضجك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأُتي به يوما فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تلعنوه، فوالله ما علمتُ، إنه يحب الله ورسوله)⁽²⁸⁷⁾

(285) أخرجه البخاري في صحيحه وقد تقدم.

(286) أخرجه البخاري ومسلم، وقد تقدم.

(287) أخرجه البخاري، وقد تقدم.

فقد أثبت النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الشارب للخمر محبة الله
ورسوله صلى الله عليه وسلم، ونهى عن لعنه، ولو كان كافرا لقتله.

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة.

فذهبت الخوارج والمعتزلة إلى أن اسم الإسلام والإيمان واحد،
فإذا خرج الرجل من الإيمان خرج من الإسلام.

لكن هل يدخل في الكفر؟

ذهبت الخوارج إلى أنه يدخل في الكفر، وذهبت المعتزلة إلى أنه
ليس بمسلم ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين.

وخالف أيضا هذه القاعدة: الأشاعرة؛ فقد جعلوا الإيمان

خصلة من خصال الإسلام.

ويلزم على قولهم: أن نفي الإيمان لا يلزم منه نفي الإسلام، بينما
نفي الإسلام يلزم منه نفي الإيمان.

فيكون الفاسق مؤمنا لا مسلما، وهذا يدل على بطلان مذهبهم؛ إذ
إن بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

ثم إن إخراج الفساق من اسم الإسلام - إن أخرجوه - أعظم
شناعة من إخراجهم من اسم الإيمان، فيكونون قد وقعوا في أعظم مما
عابوا به مذهب المعتزلة.



القواعد المتعلقة بالاستثناء في الإسلام والإيمان.

قاعدة:

" لا استثناء في الإسلام إذا أُريد الشهادتان "

معنى الاستثناء في الإسلام: هو عدم القطع، فلا يقطع ويقال: "أنا مسلم"، وإنما يقال "أنا مسلم إن شاء الله" أو "أرجو أن أكون مسلماً" ونحو هذه العبارات.

وقد تضمنت هذه القاعدة:

أن للمسلم ألا يقطع بإسلامه إذا أُريد بالإسلام: كمال الإسلام، فهنا يستثنى بشرط ألا يكون المقصد من الاستثناء: الشك في النطق بالشهادتين.

فإذا أُريد بالإسلام: كمال الإسلام، فهنا لا يمكن للإنسان أن يقطع لنفسه أنه قد أتى بجميع أعمال الإسلام، فيصح له أن يستثنى، لا على وجه الشك في أصله، وإنما يكون باعتبارات سيأتي ذكرها لما نتكلم عن الاستثناء في الإيمان.

وعدم الجواز في القاعدة متعلق بأصل الإسلام والدخول فيه، فإن أُريد بالإسلام أصله والدخول فيه فلا يجوز لأحد ألا يقطع بإسلامه، وإنما يقول "أنا مسلم".

والإسلام يُطلق عند سلف الأمة وأئمتها ويراد به: الشهادتان، ويُطلق ويراد به: كمال الإسلام، وقد جاء بذلك النص الشرعي، كما في

قوله صلى الله عليه وسلم (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده).

ومما يدل على هذا:

1- قال تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ الحجرات: ١٤

فقد أمرهم الله أن يقولوا أسلمنا بالجزم بلا استثناء، وهذا الإسلام يراد به أصله، لا كماله؛ بدليل نفي الإيمان الكامل عنهم، وقوله: ﴿ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ﴾، فدل ذلك على أن هذا الإسلام المثبت لهم لا يجوز الاستثناء فيه، وهو أصل الإسلام.

2- قال تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَأَمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً

﴿ البقرة: ٢٠٨

فقد أمر الله بالدخول في الإسلام كله، ومعلوم أنه لا يقطع أحد أنه أتى بجميع الإسلام؛ لعلمه بتقصيره، فيكون هذا مسوغاً للاستثناء في الإسلام الذي يراد به جميع الشرائع.



القاعدة:

"الاستثناء في الإيمان سائغ لا على وجه الشك في أصله"

معنى القاعدة:

الاستثناء من الإيمان بمعنى: عدم القطع بالإيمان، وإنما يقول الرجل إذا سئل عن إيمانه: "أرجو أن أكون مؤمناً" أو "أنا مؤمن إن شاء الله"، فالمؤمن لا يقطع بإيمانه، بشرط ألا يكون مقصده من الاستثناء: الشك فيما يعلمه الإنسان في نفسه من الإيمان، فيجوز للإنسان ألا يقطع بإيمانه لا على وجه الشك، فيستثني مع تيقنه بوجود أصل الإيمان في قلبه، وإنما يستثني باعتبارات أخرى سيأتي ذكرها.

وأما إذا شك في أصل الإيمان فيكون استثناءه محرماً.

وليس المراد بالشك في القاعدة: الشك في تكميل الأعمال التي هي داخلة في مسمى الإيمان، وإنما المراد بالشك: الشك في أصله.

والاستثناء في الإيمان يُنظر فيه باعتبار المقصد، وبالنظر إلى المقصد قد يكون حكم الاستثناء هو الوجوب، وقد يكون حكمه غير الوجوب.

فيكون للوجوب إذا أريد بالإيمان: الإيمان الكامل، فهنا: يجب الاستثناء؛ لأن من شهد لنفسه بالإيمان الكامل يكون قد شهد لنفسه بالجنة، كما أنه يلزم من هذا القطع أنه قد ادعى لنفسه أنه قد أتى بجميع أجزاء الإيمان، وهذا خلاف الحق، فلا يمكن لأحد أن يأتي بجميع أجزاء الإيمان، وهو أيضاً من تزكية النفس التي حرمها الله عز وجل.

ويكون للتحريم إذا استثنى وقصد من استثنائه أصل الإيمان.

وقد كره السلف أن يقول الرجل لغيره: أمؤمن أنت؟؛ لأن هذه بدعة أحدثها المرجئة؛ ليحتجوا بها على إخراج العمل عن مسمى الإيمان؛ ذلك أن الرجل يعلم من نفسه أنه مصدق وليس بكافر، فإذا قال: أنا مؤمن، كان قد أقر على أن الإيمان هو التصديق؛ لأنه لا يجزم بأنه فعل كل ما أمر به، وهذا ما يريده المرجئة.

فلما علم السلف مقصدهم صاروا يكرهون السؤال، أو يفصلون في الجواب.

هذا حكم السؤال ابتداءً، أما الجواب عنه فإننا نجد من الأئمة من يعيب على من ترك الاستثناء؛ تحقيقاً منهم لمسمى الإيمان - إذ إن مسمى الإيمان يدخل فيه جميع الطاعات-، وردا على المرجئة.

والمقاصد التي من أجلها استثنى سلف الأمة وأئمتها في الإيمان، هي:

المقصد الأول: الاستثناء في حال تقدير أن المسئول عنه هو: الإيمان المطلق؛ وذلك أن الإيمان المطلق يتضمن فعل المأمورات كلها، وترك المنهيات كلها، وقد دلت النصوص على أن الإيمان يشتمل على ذلك كله؛ كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [الأنفال: ٢]

وعليه فلو قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار، فقد شهد لنفسه بفعل جميع الأوامر، وترك جميع النواهي، وهذا لا يستطيع أحد أن يجزم به



لنفسه ؛ فيستثني، ولو صح له أن يشهد لنفسه بذلك لصح أن يشهد لنفسه بالجنة، ولا أحد يشهد لنفسه بالجنة إلا من كان مغرورا جاهلا.

المقصد الثاني: أن يستثني خوفا من تزكية النفس، والله نهى عن تزكية النفس، فقال: ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ النجم: ٣٢، فالإنسان إذا جزم لنفسه بالإيمان فقد جزم لنفسه أنه أتى بكل المأمورات، وترك جميع المنهيات، وأن الله قد قبلها منه، وهذا فيه تزكية للنفس.

المقصد الثالث: الاستثناء باعتبار القبول عند الله، فيستثني؛ خوفا من عدم تقبل الله لأعماله؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ المائدة: ٢٧، والمؤمن لا يدري أتقبل عمله أو لا ؟؛ فيستثني.

وخالف هذه القاعدة: المرجئة.

فذهبت الجهمية ومرجئة الفقهاء والماتريديّة والكرامية إلى أنه يحرم الاستثناء في الإيمان، فلا يجوز عندهم أن يقول الرجل: أنا مؤمن إن شاء الله.

فمن لم ير الاستثناء من المرجئة فهو راجع إلى جعل الإيمان شيئا واحدا لا يتبعض، ويعلمه الإنسان من نفسه، فيقول أحدهم: أنا أعلم أنني مؤمن كما أعلم أنني قرأت الفاتحة، وأقطع بذلك، فمن استثنى فقد شك، ومن شك فقد كفر.

ولا يسلم لهم أن الاستثناء يقتضي الشك بالضرورة.

ثم إن السؤال عن الإيمان ليس منصبا على أصل الإيمان، وإنما على تمامه وكماله، أو على قبوله عند الله سبحانه، كما تقدم في ذكر

المقاصد.

وعندهم شبهة أخرى في تحريم الاستثناء في الإيمان وهي: أنهم قالوا: لا يصح تعليق الإيمان على الشرط؛ لأن المعلق على الشرط لا يوجد إلا عند وجوده، فإذا عُلّق الإيمان بالشرط لم يحصل إلا عند حصول الشرط، وشرط المشيئة لا يتحقق حصوله إلا يوم القيامة؛ ولأن الاستثناء عقيب الكلام يرفع الكلام ويمنع مضيئه.

والجواب عن هذه الشبهة: أن تعليقهم في المسألة إنما يصح فيمن عُلّق إنشاء الإيمان على المشيئة، كالذي يريد الدخول في الإسلام، فيقال له: آمن، فيقول: أنا أؤمن إن شاء الله، فهذا لم يصر مؤمناً إن كان مقصوده: أصير إن شاء الله، وأما إن كان قصده: آمنت، وإيماني بمشيئة الله فهذا مؤمن، لكن إطلاق اللفظ يحتمل هذا وهذا، فلا يجوز إطلاق مثل هذه الألفاظ في الإنشاء.

والذين استثنوا من سلف الأمة وأئمتها لم يقصدوا الإنشاء، وإنما كان استثناءهم في إخبارهم عما قد حصل لهم من الإيمان، وقد تقدمت الاعتبارات التي من أجلها استثنى سلف الأمة وأئمتها في إيمانهم.

وأما الأشاعرة - وهم من المرجئة - فقد وقعوا في تناقض صريح في هذا الباب.

فأبو الحسن الأشعري ومن وافقه نصر قول جهم في تعريف الإيمان، ومع ذلك نصر المشهور عن أهل السنة من الاستثناء في الإيمان، فوقع في تناقض عجيب.



فوافق أهل السنة في الظاهر، ولكن مأخذه في الاستثناء مخالف لمأخذ أهل السنة، ولهذا اختلف الحكم، فهم أوجبوا الاستثناء مطلقاً، وبنوه على مسألة الموافقة.

وقد بين أبو الحسن الأشعري مراده بالموافقة.

فقد قال ابن فورك عن الأشعري: « كان يقول: إن من يكون عند الله مؤمناً على الحقيقة هو: الذي سبق علم الله تعالى به أن عاقبة أمره تكون كذلك، وكذلك سبق رضا الله عنه، وهذا هو القول بالموافقة.

ومعنى الموافقة: اعتبار عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر، وما يوافي ربه عليه في القيامة»⁽²⁸⁸⁾

وأول من قال بذلك: أحد شيوخ المعتزلة، وهو: هشام بن عمرو الفوطي.

فهم لا يرون الاستثناء في الماضي والحال، وإنما يرون الاستثناء في الإيمان الحقيقي وهو: الذي يوافي العبد به ربه.

ويرون أن الاستثناء فيه واجب.

فالاستثناء في الإيمان باعتبار الموافقة عندهم واجب؛ لأنه لو جاز القطع بالإيمان لجاز القطع بالجنة، وهذا لا يجوز؛ لأنه مشروط بالموافاة بالإيمان، وهذا لا يعلمه إلا الله.

وزعموا أن الإيمان مرتبط ببعضه ببعض، فهو كالعبادة الواحدة،

(288) مقالات الأشعري (ص164)

كالحدث في آخر الصلاة.

والاستثناء باعتبار الموافاة – وإن كان صحيحا في نفسه – إلا أنه لم يعلل به أحد من السلف المتقدمين.

ثم إن الاستثناء إنما يقال ويراد به الحال، لا الاستقبال.

والأشاعرة إنما قالوا بالموافاة، بناء على أصلهم في الصفات، فهم يقولون: محبة الله وسخطه وبغضه قديم.

فعندهم أن المؤمن الذي سيموت كافرا، لم يزل الله مريدا لعقوبته، وذاك الإيمان الذي كان معه باطل لا فائدة فيه، فلا يكون مؤمنا أصلا.

ومن علم أنه سيموت مؤمنا، لم يزل الله مريدا لإثابته، وذاك الكفر الذي فعله وجوده كعدمه، فلم يكن كافرا عندهم أصلا.

وهذا باطل؛ فإن رضا الله وغضبه متعلق بالمشيئة، ولهذا علقه بوقت مخصوص، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح: ١٨) فقد قيد رضاه سبحانه عنهم بوقت مبايعتهم.

فالمؤمن حال إيمانه يكون الله راضيا عنه، والكافر حال كفره يكون الله غاضبا عليه.

ثم إنه يرد عليهم سؤال في استثنائهم باعتبار الموافاة، وهو: أن الموافاة هل هي شرط في الإيمان الحقيقي، أو شرط في استحقاق الثواب على الإيمان؟



وفي جواب هذا السؤال تناقض الأشاعرة فيما بينهم، كعادتهم، فما يدعي فيه أحدهم أنه الحق يأتي الآخر وينقضه:

فذهب فريق منهم إلى أن الموافاة شرط في الإيمان الحقيقي.

فالموافاة شرط في صحة الإيمان وحقيقة الحال، وكونه معتدا به عند الله، فمن قال بهذا منهم: استثنى في الإطلاق في الحال؛ لا أنهم يشكون في حقيقة التوحيد والمعرفة، لكنهم يقولون: لا ندري هل الإيمان الذي نحن موصوفون به في الحال معتد به عند الله أو لا.

فيكون مرادهم من الاستثناء في الإيمان: تفويض الأمر في العاقبة إلى الله.

وهذا القول: إنما يجيء على قول من يجعل الإيمان متناولا لأداء الواجبات، وترك المحرمات؛ فمن مات على هذا كان من أهل الجنة.

وأما على قول الجهمية والمرجئة وهو القول الذي نصره هؤلاء، فإنه يموت على الإيمان قطعاً، ويكون كامل الإيمان عندهم، وهو مع هذا عندهم من أهل الكبائر الذين يدخلون النار، فلا يلزم إذا وافى بالإيمان أن يكون من أهل الجنة.

وهذا اللازم لقولهم يدل على فساده؛ لأن الله وعد المؤمنين بالجنة.

وذهب فريق آخر من الأشاعرة إلى أن الموافاة شرط في استحقاق الثواب على الإيمان.

ولا شك أن الإيمان الذي يحصل به الفوز في الآخرة هو ما مات

عليه العبد، لكنه ليس محل الاستثناء؛ لأن الاستثناء يكون باعتبار الحال، لا الاستقبال.

وأما الأشاعرة؛ فاستثنواهم باعتبار المستقبل، وما يوافقون به ربهم، لا باعتبار الحال.



القواعد المتعلقة بالعلاقة بين الظاهر والباطن

القاعدة الأولى:

"الأمور الباطنة مبتدأ الأمور الظاهرة وأصولها، والأمور الظاهرة

كمالها وفروعها"

معنى القاعدة:

المراد بالباطن: قول القلب وعمل القلب.

والمراد بالظاهر: قول اللسان وعمل الجوارح.

والأصل ما قام بالقلب، والبدن تبع له، فما قام بالقلب يستلزم عمل

البدن.

وأصل الإيمان الذي في القلب لا بد فيه من شيئين:

الأول: تصديق القلب، فلا بد من تصديق جازم في القلب.

الثاني: انقياد القلب.

وإذا انتفى أحدهما انتفى الإيمان الذي في القلب.

فأصل الإيمان الذي يقابل الفرع هو: قول القلب وعمله، وما قام

بالقلب من الإقرار والمحبة إلى غير ذلك هي مبتدأ الأعمال الظاهرة

وأصولها، وهي سبب وجود الأعمال الظاهرة، فمن أتى بالأمور الباطنة

لزم ضرورة أن تتحرك الجوارح بموجب تلك الأعمال الباطنة، فما وُجد

في القلب يلزم منه ضرورة أن يوجد على الجوارح، هذه العلاقة بين

الظاهر والباطن.

فإذا وُجِدَت الأمور الباطنة سرت وانتقلت إلى البدن؛ لأنه لا يمكن للبدن أن يتخلف عما يريدُه القلب، فمتى ما وجدت الإرادة والقدرة وُجِدَ العمل، ولهذا يُستدل بالأعمال الظاهرة على الأمور الباطنة، فيقال: ترك الأعمال الظاهرة دليل على انتفاء الأعمال الباطنة؛ لأن الأمور الباطنة أصل الأعمال الظاهرة، والأعمال الظاهرة لا بد أن تسبقها أمور قلبية، فالأعمال الظاهرة لازمة لما في القلب، واللازم لا يوجد بدون ملزومه، فالقلب هو الأصل، وسائر البدن هو الفرع، والفرع إنما يستدل من الأصل.

زد على ذلك: أن الأصل يثبت ويقوى بفرعه، والأعمال الظاهرة وإن كانت فرعاً للأمور الباطنة إلا أنه لا يُستغنى عنها؛ لأن الإيمان الذي في القلب لا بد له من لازمه وهو العمل، فيقوى بوجود لازمه، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

والأمور الباطنة كما تؤثر في الأعمال الظاهرة وجوداً وعدمًا تؤثر فيها أيضاً قبولاً ورداً عند الله عز وجل، كما قال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ، فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلِّي فِيهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ (١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (١٩) الإسراء: ١٨ - ١٩ .

فمن أخلص عمله لله قبله الله عز وجل منه، ومن لم يخلص لم يقبله الله جل وعلا منه.

ومما يجب أن يُعلم: أن قيام شعبة من شعب الإيمان في العبد لا يلزم



منه أن يكون مؤمنا، كما أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر مع وجود أصل الإيمان أن يكون كافرا، فالأمور الظاهرة وإن كانت فرعا لكن لا يدخل بها العبد في الإيمان إلا مع وجود الأصل؛ لأن الظاهر المستلزم للباطن هو الظاهر المقبول، لا غير المقبول بسبب النفاق ونحوه.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ المجادلة: ٢٢

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ﴾ المائدة: ٨١

فقد أخبر الله أن من قام بقلبه الإيمان بالله واليوم الآخر لا تجده يواد من حاد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، والمودة: عمل، ترتب على قول القلب، ويترتب عليها أيضا أمور ظاهرة، وهذا استدلال على أن الأعمال الظاهرة بالأمور الباطلة، وهو ما تضمنته هذه القاعدة.

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، ...) (289)

(289) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي باب كيف كان بدء الوحي إلى

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الأعمال لا تكون إلا بنية، فالنية تسبق الأعمال، وهذا يدل على أن الأمور الباطنة هي مبتدأ الأعمال الظاهرة وأصلها.

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (... ألا وإن في الجسد مضغة: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب) (290)

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن القلب إذا صلح أثر ذلك في الجوارح، فلا يمكن للجوارح أن تتخلف عما يريده القلب، فدل ذلك على أن الأمور الباطنة مبتدأ الأمور الظاهرة وأصولها، والأمور الظاهرة كمالها وفروعها.

رسول الله صلى الله عليه وسلم (1) ح 1 ومسلم كتاب الإمارة باب قوله صلى الله

عليه وسلم: (إنما الأعمال بالنية) (853) ح 1907

(290) أخرجه البخاري ومسلم وقد تقدم.



القاعدة:

"إيمان القلب مستلزم لإيمان الجوارح"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة تبين لنا أيضا العلاقة بين الظاهر والباطن، فالإيمان الذي في القلب يوجب فعل الطاعة، فلا بد أن يظهر أثره في الجوارح؛ لأن المؤثر متى ما كان تاما فإنه يستلزم أثره، فإذا لم يحصل أثره لم يكن المؤثر تاما.

ويكون المؤثر تاما: إذا وجدت الإرادة مع القدرة.

ويترتب على عدم وجود أثره صحة نفيه؛ لأن ما لم يتم يصح أن ينفى.

والمعارض إذا قام بالقلب من الحسد والكبر ونحو ذلك فإنه يكون مانعا من استسلام القلب وانقياده ومحبته، فيتخلف العمل مع وجود التصديق الذي في القلب.

وليس هذا كالإرادة مع العمل؛ لأن الإرادة مع القدرة مستلزمة للمراد، بخلاف التصديق مع القدرة على العمل؛ لأنه لا بد مع ذلك من السلامة من المعارض

وهذه القاعدة تجر إلى الكلام على أصل، وهو: أن المؤثر التام يستلزم أثره.

فالعلاقة هي التلازم بين المؤثر التام وأثره، فلا يكون مؤثر تام

إلا وأثره لازمٌ له، ولا يكون أثرٌ إلا ومؤثره التام لازم له.

وعليه: فالإيمان متى ما كان تاما في القلب؛ فلا بد وأن يستلزم أثره، وهو: الأعمال، ومتى ما تخلف الأثر دل على أن الإيمان ليس تاما في القلب.

والإيمان التام الذي في القلب قد يسمى إيمانا جازما، والإيمان الواجب في القلب، والإيمان الحقيقي، ونحوها من الإطلاقات.

فهناك تلازم بين الظاهر والباطن، وإذا استقام الباطن فلا بد أن يستقيم الظاهر، فصالح الباطن يقتضي صلاح الظاهر بحسبه.

والتلازم يكون بين قول القلب وعمل القلب، ويكون بين قول القلب وعمله وبين أعمال الجوارح، فقول القلب يوجب عمل القلب، وقول القلب وعمل القلب يوجب عمل الجوارح، فالإقرار الذي يقوم بالقلب يثمر عمل القلب من المحبة والخشية والخوف إلى غير ذلك.

وإذا كانت أعمال الجوارح لازمة لما في القلب كان عدم اللازم دليلا على عدم الملزوم.

وعليه: فلا يصح أن يفارق الظاهر الباطن؛ لأنه لو صحت المفارقة لم يكن لازما، فوجود إيمان القلب مستلزم لوجود أعمال الجوارح، فكل مؤمن لا بد وأن يكون مسلما؛ فمن حقق الإيمان ورسخ في قلبه لا بد وأن يقوم بأعمال الإسلام، كما قال صلى الله عليه وسلم: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي



(القلب) (291)

فإذا قام في القلب الخوف والرجاء والمحبة تحركت الجوارح بمقتضى ما قام في القلب.

وبهذا يتضح لنا: أن من لم ينطق بـ"قول لا إله إلا الله" مع قدرته فإنه لا يكون مسلماً، ونستدل بعدم النطق على عدم قيام الإيمان في القلب.

وهذه القاعدة متعلقة بالإيمان الحقيقي عند الله عز وجل، وإلا فإن الظاهر قد لا يكون معه الباطن، فقد يأتي الإنسان بالإيمان الظاهر من غير أن يقوم بقلبه أصل الإيمان، كما هو حال المنافقين.

ومما يدل على هذا: أن الله أمر بامتحان المهاجرات اللاتي جنن مسلمات في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَهُنَّ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاَتَّخِزْنَهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ الممتحنة: ١٠ فلو كان الظاهر مستلزماً للباطن مطلقاً لم يكن هناك حاجة للاختبار.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ فِرْقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَأْوِلِيكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٤٧﴾ النور: ٤٧

فقد عاب الله على من ادعى أنه مؤمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ثم إذا دُعي إلى التحاكم إلى شرع الله أعرض، ونفى عنهم

الإيمان؛ وذلك لعدم إتيانهم بلوازم الإيمان الذي في القلب، فإن من لوازمه: الرضا بتحكيم الشريعة، وهذا يدل على أن إيمان القلب يستلزم عمل الجوارح.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (... فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)⁽²⁹²⁾

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن العبد إذا لم يكره بقلبه ما يكرهه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يبق معه من الإيمان الواجب شيء؛ وذلك أنه إذا قام بقلبه كره ما يكرهه الله فلا بد أن يظهر أثره في الجوارح: إما باليد، فإن عجز فباللسان، فإن عجز فبالقلب.

وخالف هذه القاعدة: المرجئة، فزعموا أن الإيمان الذي في القلب يكون تاما بدون شيء من الأعمال، ولهذا يجعلون العمل ثمرة من ثمار الإيمان ونتائجه.

ونتج عن هذا تقدير مسائل ممتنعة، كقولهم: رجل في قلبه من الإيمان مثل ما في قلب أبي بكر وعمر ولا يسجد لله سجدة، ويشرب الخمر نهار رمضان وهو مع هذا مؤمن تام الإيمان.

كما خالف في هذا أيضا: جهم؛ حيث زعم أنه يستقر الإيمان

(292) أخرجه مسلم في صحيحه وقد تقدم.



الواجب في القلب مع إظهار ما هو كفر.

ثالثاً: القواعد المتعلقة بالفسق.

القاعدة الأولى:

"الفسق فسقان: اعتقادي وعملي"

معنى القاعدة:

الفسق يرجع معناه إلى: الخروج عن الطاعة.

والفسق قد يرد مفرداً، وقد يرد مقروناً بالمعصية، فإذا قرن بالمعصية كان الفسق بمعنى: مخالفة النهي، والمعصية بمعنى: مخالفة الأمر.

وإذا أفرد الفسق شمل الأمرين: مخالفة الأمر ومخالفة النهي.

والفسق يدخل فيه نوعان:

الأول: الفسق الاعتقادي، وهو: الفسق من جهة الاعتقاد، كما عليه أهل البدع.

الثاني: الفسق العملي، وهو: الفسق من جهة العمل، كشرب الخمر، أو السرقة، أو الكذب، أو الغيبة .

فالمبتدعة يدخلون تحت الفسق الاعتقادي، وأصحاب الكبائر يدخلون تحت الفسق العملي، وكلاهما قد خرجوا عن طاعة الله عز وجل.



القاعدة الثانية:

"الفسق حكمٌ يترتب على فعل الكبيرة"

انتقل المصنف إلى الكلام عن الفسق من جهة العمل.

معنى القاعدة:

الفسق من جهة العمل: ما ترتب على فعل كبيرة.

فالدنوب منها: ما يكون فسقا، ومنها ما لا يكون فسقا، والفسق منها: ما ترتب عليه حدٌ في الدنيا أو وعيد في الآخرة، وهو ما يُعرف بالكبائر. وأما ما ليس بفسق منها فهو: الذي لم يرتب عليه حد في الدنيا ولا وعيد في الآخرة، ويعبر عنه بالصغائر.

فتبين لنا: أن الفسق متعلق بالكبائر لا بالصغائر.

والمراد بالحد في الدنيا: العقوبة الخاصة، وهي: المقدرّة، كقطع اليد، أو القتل قصاصا، أو الجلد مئة، ونحو ذلك، فخرج بذلك العقوبات التي هي ليست مقدرّة، كالتعزير، فالتعزير لا يثبت به معنى الكبيرة.

وأما المراد بالوعيد في الآخرة، فهو: الوعيد الخاص، وهو المقدرّ، كالوعيد بالنار أو الغضب أو اللعنة أو نفي دخول الجنة، ونحو ذلك.

والذنوب تنقسم إلى: كبائر وصغائر، وحكي على هذا الإجماع.

والكبائر متفاوتة في نفسها، وليست على درجة واحدة، بل بعضها أعظم جرما من بعض، وكذلك هي متفاوتة فيما يقارنها من أعمال القلوب، ونحوها.

أما تفاوتها من جهة نفسها، فأعظمها: الشرك، ثم قتل النفس، ثم الزنا.

ومصداق ذلك: قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ۖ﴾ الفرقان: ٦٨ - ٦٩

فهذا الترتيب مقصود، فبدأ بالأعظم جرماً، وهو: الشرك، ثم قتل النفس بغير حق، ثم الزنا.

وأما تفاوتها من جهة ما يقارنها، فقد يكون شرب الخمر عند بعض الناس أعظم جرماً من الزنا، لكن باعتبار ما قارن شرب الخمر من أعمال القلوب، أو باعتبار الكثرة، فليس من كان مدمناً كمن زنى مرة واحدة.

والذنب يتغلظ بتكراره، وبالإصرار عليه، وبما يقارنه من سيئات. فتبين لنا: أن التفاوت قد يكون من جهة أمور خارجية تقارن الذنب. والذنب قد يكون فعلاً، وقد يكون تركاً:

يكون فعلاً، ك: أن يفعل ما حرمه الله عز وجل، كأن يزني، ونحو ذلك.

ويكون تركاً، ك: أن يترك الواجبات الشرعية، كأن يترك الصلاة، ويترك بر الوالدين، ونحو ذلك.



ومدار هذه القاعدة: على الفسق الأصغر، لا الفسق الأكبر؛ لأن الفسق منه ما هو أكبر، ومنه ما هو أصغر.

والأكبر هو: المخرج من الملة، وهو: فسق الكافر، كما قال جل وعلا عن إبليس: ﴿ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ۗ ﴾ الكهف: ٥٠

وقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيهِمُ النَّارُ ۖ كَمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾ السجدة: ٢٠

فرتب على هذا الفسق عدم الخروج من النار؛ مما يدل على أن المراد به الفسق الأكبر، وليس الأصغر.

وأما الأصغر فليس بمخرج من الملة، كما في قول الله عز وجل: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ النور: ٤.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ إِنْ جَاءَتِنَا كِبَائِرٌ مَا نُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴾ النساء: ٣١

فقد وصف الله ما أمر باجتنابه بالكبائر، ورتب على اجتنابها تكفير الذنوب، وإدخالهم مدخلا كريما، فدل ذلك على أن من الذنوب ما يكون من كبائر الذنوب.

ومفهوم المخالفة أن من لم يجتنب هذه الكبائر فلم يضمن له تكفير

الصغائر، وهو معرض للوعيد.

وهو يسمى فاسقا بدليل: قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ النور: ٤

فقد وصف الله الذي يرمون المحصنات العفيفات بالزنا ولم يأتوا بالشهود العدول بالفسق، بعد أن رتب عليه الحد في الدنيا. فدل مجموع الدليلين على أن الفسق حكم مترتب على الكبيرة. **وخالف في حد الكبيرة وحكم صاحبها: الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة.**

أما الخوارج فيحكمون على كل ذنب بأنه كبيرة. ومنهم من اشترط الإصرار، كالنجادات.

وأما المعتزلة؛ فإنهم يسمون من ارتكب كبيرة فاسقا، والكبيرة على ما استقر عليه مذهبهم: كل معصية وجب فيها حدٌ وعقوبة، لكن يترتب على الفسق عندهم أنه في الدنيا لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، فينفون عنه اسم الإيمان بالكلية.

وأما المرجئة؛ فيسمون من ارتكب كبيرة فاسقا مع إثبات كمال الإيمان له؛ لأن الإيمان عندهم لا يتبعض.

وهذا من تناقضهم؛ يكون كامل الإيمان، ومع ذلك يسمى فاسقا!

والمعتزلة يوافقون أهل السنة في إطلاق الفاسق، ويخالفونهم في



الأحكام.

القاعدة الثالثة:

"الفاسق المليّ يُسلب عنه الإيمان المطلق

لا مطلق الإيمان"

معنى القاعدة:

الفاسق المليّ: من ارتكب كبيرة من أهل القبلة والملة.

وهذا الفاسق لا يُعطى الإيمان الكامل -الذي هو الإيمان المطلق-، ولا يُسلب عنه أصل الإيمان -الذي هو مطلق الإيمان-، فلا يصح أن نقول عن الفاسق بأنه مؤمن بإطلاق، ولا يصح أن نسلب عنه أصل الإيمان.

ووجه أنه لا يعطى الإيمان المطلق؛ أنه اسم مدح رتب الله عليه

الجنة.

وإنما يقال في الفاسق: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، أو يقال: هو

مؤمن ناقص الإيمان.

ووجه أنه لا يسلب عنه مطلق الإيمان؛ أن اسم الفسوق لا ينافي اسم

الإيمان، فالفسق لا يرفع الإيمان بالكلية، بخلاف الكفر، وإنما يرفع كمال

الإيمان الواجب، مع بقاء أصل الإيمان، فيبقى أصل الإيمان مع وجود

الفسق، وهذا الإيمان الذي بقي جعل اسم الإيمان ثابتاً للفاسق لكن ليس

هو الإيمان المطلق، ولهذا دخل الفاسق في خطاب قوله جل وعلا: {يا

أيها الذين آمنوا} .



ونكتة القاعدة: أن الفاسق بفسقه لم ينتف عنه أصل الإيمان، فالفاسق لم ينتف عنه الانقياد الذي جماعه الخضوع لله عز وجل، فلا يكون كافرا كفرا أكبر.

بمعنى: أن الفاسق بقول القلب واللسان، وعملٍ بالجوارح، لكن وقع عنده خلل في امتثال بعض الأوامر، وهذا لا ينافي أصل الإيمان، فتركه بعض الأعمال لا يلزم منه رفع الانقياد الذي في القلب، فلا يكون كافرا، لكن الفسق ينافي كمال الإيمان الواجب، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن).

فالإيمان الواجب لا يجمع الفسق.

ومما يدل على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْبِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَقَّ تَفْيءٍ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾﴾ الحجرات: ٩ - ١٠

فقد أطلق الله على الطائفتين المقتتلتين اسم الإيمان مع أن القتل بغير حق كبيرة من كبائر الذنوب، فدل ذلك على أن الفاسق لا يزول عنه اسم الإيمان بالكلية بسبب فسقه.

وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ الحجرات: ١٤

فقد نفى الله عنهم كمال الإيمان الواجب؛ بدليل أنه أثبت لهم الإسلام، وأن الطاعة تنفعهم، فدل ذلك أن الإيمان الكامل يُسلب عن العاصي، دون أصله.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (... فيقول الله تعالى: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقالَ دينارٍ من إيمان فأخرجوه، ويُحرّم الله صورَهم على النار، فيأتونهم وبعضهم قد غاب في النار إلى قدمه، وإلى أنصاف ساقيه، فيُخرجون من عرفوا، ثم يعودون، فيقول: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه، فيخرجون من عرفوا، ثم يعودون، فيقول: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه، فيُخرجون من عرفوا ...)⁽²⁹³⁾

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ثبوت الإيمان لأهل النار ممن ارتكب الكبائر، وبوجود هذا الإيمان لم يخلدوا في نار جهنم، فدل ذلك على أن الفاسق لا يسلب عنه الإيمان بالكلية، وإنما الذي ينفي عنه كماله، لا أصله، وإلا لخلد في نار جهنم، وهذا ما تضمنته هذه القاعدة.

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله، وكان يُلقَّب حماراً، وكان يُضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأُتي به يوماً فأمر به فجلد، قال رجل من القوم:

(293) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة

إلى ربها ناظرة (1280) ح7439



اللهم العنه، ما أكثرَ ما يؤتى به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تلعنوه، فوالله ما علمتُ، إنه يحب الله ورسوله)⁽²⁹⁴⁾

فالنبي صلى الله عليه وسلم جلد من ارتكب كبيرة شرب الخمر، ولو زال عنه اسم الإيمان بالمعصية لقتله، كما أنه أخبر أنه يحب الله ورسوله، وهذا الوصف ينفي أن يكون كافرا.

وخالف هذه القاعدة: جمهور الخوارج والمعتزلة، والمرجئة .

أما جمهور الخوارج فإنهم يسمون الفاسق بالكافر، ويسلبون عنه أصل الإيمان.

وأما المعتزلة فيقولون هو: في منزلة بين المنزلتين، فلا يطلقون عليه المؤمن ولا الكافر، فيسلبون عنه اسم الإيمان بالكلية.

وأما المرجئة - غالبتهم ومقتصدتهم – فيقولون: إن الفاسق مؤمن كامل الإيمان.⁽²⁹⁵⁾

وهنا أنبه على أمر مهم وهو: أن الخوارج والمعتزلة نازعوا في الاسم والحكم، فمنعوا إطلاق اسم الإيمان بالكلية على الفاسق، وأوجبوا له الخلود في النار.

وأما المرجئة فنازعوا في الاسم لا في الحكم، فأعطوه اسم

(294) أخرجه البخاري في صحيحه، وقد تقدم.

(295) انظر: شرح الأصول الخمسة (697) وأبكار الأفكار (25/5-26) ومنهاج السنة

(284/5) ومجموع الفتاوى (671/7)

الإيمان الكامل؛ بناء على أصلهم في تعريف الإيمان، وأنه شيء واحد لا يتبعض، ومع إعطائهم الاسم الكامل له جوزوا عليه العقوبة.

**فالخوارج والمعتزلة أقرب إلى السلف في الاسم أبعد في الحكم،
وأما المرجئة فهم أقرب في الحكم أبعد في الاسم.**

وأما ما نُسب إلى المرجئة من أنهم يقولون: لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، فهذا لا يُعرَف له قائلٌ.



رابعاً: القواعد المتعلقة باسم الكفر.

القاعدة الأولى:

"الكفر كفران: أكبر وأصغر"

معنى القاعدة:

الكفر في لغة العرب يدور على: الستر والتغطية.

وإنما سُمي الكافر كافراً؛ لأنه ستر إيمانه وغطاه.

والكفر شرعاً: ضد الإيمان، فأصل الكفر ينافي أصل الإيمان.

والكفر يقسم باعتبار حكمه ودرجته إلى قسمين:

الأول: الكفر الأكبر، وهو مناقض لأصل الإيمان، ومخرج من الملة.

الثاني: الكفر الأصغر، وهو لا يناقض أصل الإيمان، ولا يخرج من

الملة.

والكفر الأكبر إما أن يكون كفراً أصلياً، أو كفر ردة.

والكفر الأصلي ينقسم إلى خمسة أقسام:

الأول: كفر التكذيب.

الثاني: كفر الاستكبار.

الثالث: كفر الإعراض.

الرابع: كفر الشك.

الخامس: كفر النفاق.

كفر التكذيب: اعتقاد كذب الرسل.

وكفر الإباء والاستكبار، بمعنى: أن يجحد أمر الله ويقابله بالإنكار؛ لأجل الإباء والاستكبار، فهو مصدق بوجود الله عز وجل، ومصدق برسله، لكنه يجحد أمره استكباراً، كما قال الله عن إبليس: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤).

وضابط الإباء والاستكبار: أن يمتنع تعظماً وتكبراً، وهو ينافي الخضوع والانقياد الذي يقوم بالقلب.

وهو يمنع حقيقة الذل لله، بل يمنع حقيقة المحبة لله؛ فإن الحب التام يوجب الذل والطاعة.

وكفر الإعراض بمعنى: أن يعرض بسمعه وقلبه عن الرسول، فلا يصدقه ولا يكذبه.

وكفر الشك، بمعنى: ألا يجزم بصدقه ولا بكذبه، بل يشك في أمره. وهذا الشك لا يستمر مع النظر إلى آيات الأنبياء -التي تدل على صدقهم-.

وكفر النفاق، بمعنى: أن يظهر بلسانه الإيمان ويبطن في قلبه الكفر، وهو: إما أن يرجع إلى كفر التكذيب أو الشك أو الإعراض، إلى غير ذلك.

ومن العلماء من زاد: كفر الجهل، وهو الجهل المتضمن للإعراض.



وهو شامل لمن جهل شيئاً من الدين بعد نطقه بالشهادتين، أو جهل الإسلام من أصله.

ويدخل هذا النوع تحت كفر الإعراض إذا كان الجهل متضمناً للإعراض.

أما إذا لم يتضمنه فإنه يكون كفراً مستقلاً.

ومنهم من زاد أيضاً: كفر العناد، وهو: العناد بعد قيام الحجة، وترك إرادة موجبها.

وهذا لا حاجة إلى إفراده؛ لأنه داخل تحت كفر الإباء والاستكبار.

والأقسام الأربعة الأولى شاملة للدين جملة، بأن يجحد أو يستكبر أو يعرض أو يشك في الدين كله من أصله، وشاملة أيضاً لجزئية من جزئيات الدين.

كما أن الأقسام الخمسة مضادة للإيمان من كل وجه.

ويقسم الكفر الأكبر باعتبار ظهوره وخفائه إلى قسمين:

الأول: كفر ظاهر، ويدخل فيه الأقسام الأربعة الأولى.

الثاني: كفر باطن، وهو النفاق.

فإذا تكلم الإنسان في أحكام الآخرة كان حكم المنافق حكم الكفار، وأما في أحكام الدنيا فتجرى على المنافق أحكام المسلمين.

ويمكن أن نرجع أقسام الكفر الأكبر المتقدمة لأحد أمرين:

الأول: تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم.

الثاني: الامتناع عن متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم.
ولما كان الكفر ضد الإيمان كان ما يرجع إليه الكفر ضد ما يرجع إليه الإيمان.

والإيمان يرجع إلى أصليين:

الأول: تصديق الرسول فيما أخبر.

الثاني: التزام طاعته، والانقياد إلى أمره.

و ضد التصديق: التكذيب، كما أن ضد الالتزام والانقياد: الامتناع.

والتكذيب يدخل فيه أمران:

الأول: تكذيب اللسان فقط، وهو ما يعرف بـ"الجحود"، وهو: ضد الإقرار، ولا يكون إلا مع علم الجاحد به أنه صحيح.

الثاني: تكذيب القلب.

وقد جمع الله هذين النوعين في قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لِيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتٍ اللَّهُ يَجْحَدُونَ ﴾ الأنعام:

33

وهذا التفريق بين التكذيب والجحود عند اجتماعهما بالذكر، أما عند الافتراق فالتكذيب أعم، فكل تكذيب جحود، وليس العكس؛ ذلك أن التكذيب خلاف التصديق، فمن جحد كانت حقيقة أمره أنه لم يكن مصدقا.

وأما الامتناع؛ فإما أن يكون ناتجا عن شك، أو إباء، أو إعراض.



فالإباء استعظام وتكبر، والشك خلاف اليقين، والإعراض إذا تولى وأعطاه ظهره.

وهذه كلها تثمر الامتناع عن الطاعة

وهنا سؤال وهو: هل الكفر بمعنى الشرك؟

والجواب: أن الكفر أعم من الشرك، فكل مشرك كافر، وليس كل كافر مشرك؛ لأن الشرك: جَعَلُ نَدُّ مع الله عز وجل في العبادة، والكفر أعم من ذلك، فقد يكون شركا، وقد يكون غيره.

وعليه: فيكون بين الكفر والشرك عموم وخصوص مطلق، فنفي الكفر يلزم منه نفي الشرك، وأما نفي الشرك فلا يلزم منه نفي الكفر؛ لأن الكفر أعم من الشرك، والشرك أخص من الكفر، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، دون العكس.

كما أن إثبات الشرك يلزم منه إثبات الكفر، وإثبات الكفر لا يلزم منه إثبات الشرك؛ لأن الكفر أعم.

ومن إطلاق الكفر على الشرك: قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴾ (١١٧) المؤمنون: ١١٧.

فجعل من دعا غير الله كافرا؛ مما يدل على أن الكفر أعم من الشرك.

هذا ما يتعلق بالكفر الأكبر.

وأما الكفر الأصغر فهو: كل معصية أطلق عليها الشارع اسم الكفر مع بقاء اسم الإيمان على فاعله.

والكفر الأصغر شعبة من شعب الكفر، ولا يلزم من وجود هذه الشعب وجود أصل الكفر، فاسم الكفر قد يُطلق على بعض الأعمال ولا يكون صاحبها قد خرج من ملة الإسلام، بل هو كفر دون كفر.

وإنما كان هذا الكفر الأصغر؛ لأنه لا يناقض أصل الإيمان، فلا يرجع إلى التكذيب، ولا إلى الامتناع، ولا يُذهب أصل الإيمان إلا أصل الكفر، فكما أن للإيمان أصلاً وشعباً فكذلك الكفر له أصل وشعب، ولا يرفع أصل الإيمان إلا أصل الكفر.

ومن الأمثلة على الكفر الأصغر:

1- الطعن في الأنساب، والنياحة على الميت.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اتنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت) (296).

2- من قال مُطِرنا بنجم كذا وكذا على أنه سبب.

عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية في إثر السماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل على الناس، فقال: (هل تدرون ماذا قال ربكم؟)

(296) أخرجه مسلم في صحيحه وقد تقدم.



قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مُطِرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مُطِرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب)⁽²⁹⁷⁾

3-الحكم بغير ما أنزل الله.

4-إنكار المرأة لإحسان زوجها.

عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أريت النار فإذا أكثر أهلها النساء، يكفرن) قيل: أيكفرن بالله؟ قال: (يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر، ثم رأت منك شيئاً، قالت: ما رأيت منك خيراً قط)⁽²⁹⁸⁾

5-الرغبة عن الآباء.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فهو كفر)⁽²⁹⁹⁾

6-رمي الأخ أخاه بالكفر.

(297) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان كفر من قال: مطرنا بالنوء

(49) ح71

(298) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب كفران العشير، وكفر دون كفر

(8) ح29

(299) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الحدود باب من ادعى لغير أبيه (1170)

ح6786

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
 «إذا كفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما»⁽³⁰⁰⁾.

7-العبد الأبق جاء وصفه بالكفر.

عن جرير أنه سمعه يقول: (أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى
 يرجع إليهم)⁽³⁰¹⁾.

(300) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان حال إيمان من قال لأخيه

المسلم: يا كافر (61) ح111

(301) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب تسمية العبد الأبق كافرا (49)



القاعدة الثانية:

"الكفر الأكبر يكون بالقول والعمل"

معنى القاعدة:

هذه القاعدة متعلقة بكفر الردة.

وكفر الردة يكون ممن نطق بالشهادتين، ثم أتى بناقض من نواقض الإسلام.

وهذا الكفر منه ما يكون بالقول، ومنه ما يكون بالعمل؛ ذلك أن الكفر هو ضد الإيمان، والإيمان قول وعمل، فيكون الكفر قولاً وعملاً. ويدخل في القول: قول القلب وقول اللسان، وفي العمل: عمل القلب وعمل الجوارح.

ومن الأمثلة على الكفر بقول القلب: أن يشك في الله، أو في البعث، أو يجحد وجوب فرض.

ومن الأمثلة على الكفر بقول اللسان: أن ينطق بكلمة الكفر بالله عز وجل، أو يستهزئ بالله عز وجل.

ومن الأمثلة على الكفر بعمل القلب: أن يبغض النبي صلى الله عليه وسلم، أو يبغض ما جاء به صلى الله عليه وسلم.

ومن الأمثلة على الكفر بعمل الجوارح: أن يسجد لصنم، أو لقبر، أو يستهين بالمصحف.

وهذه الأقوال والأعمال تزيل الإيمان بالكلية، فكما يكفر الإنسان

بالقول المناقض للإيمان يكفر أيضا بالعمل المناقض للإيمان.

وليس الكفر محصورا في القلب، وإنما يكون بالقلب واللسان والجوارح.

ومن الأدلة على القاعدة:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ، كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٤٦

فقد ذكر الله أن اليهود كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم، ويعرفون نبوته وصدقه، كما ومع ذلك هم كفار؛ لعدم عملهم بموجب تصديقهم، فدل ذلك على أن الكفر يكون بالعمل.⁽³⁰²⁾

وقال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ النحل: ١٠٦

فقد استثنى الله المكره من الكفار، ولو كان الكفر لا يكون إلا بتكذيب القلب وجهله لم يستثن منه المكره؛ لأن الإكراه على ذلك ممتنع، فعلم أن التكلم بالكفر كفر، لا في حال الإكراه.

وخالف هذه القاعدة: المعتزلة، والمرجئة .

فالمعتزلة يرون أن المعصية التي تدل على الجهل بالله هي

(302) انظر: مجموع الفتاوى (271/10) والمسائل والأجوبة (131)



الكفر، كسب الرسول، وإلقاء المصحف في القاذورات.

فكان خلل المعتزلة في هذه أن أرجعوا إلى الجهل بالله فقط.

وأما المعاصي التي هي الكبائر فهي توجب الخروج من الإيمان، ولا توجب الاتصاف بالكفر.

وأما المرجئة من الجهمية والأشاعرة فإنهم يرجعون الكفر: إما إلى الجهل، كما هو مذهب الجهمية، وإما إلى التكذيب فقط، كما هو مذهب الأشاعرة، ومن وافقهم.

والعمل الذي أجمعت الأمة على أنه كفر، كالإلقاء المصحف؛ فإنه عندهم يدل على الكفر، وليس هو كفراً؛ بناء على أن الإيمان هو التصديق، والكفر ضد الإيمان، وعلى نفي التلازم بين الظاهر والباطن.

قواعد الأحكام.

والأحكام منها ما هو متعلق بالدنيا، ومنها ما هو متعلق بالآخرة،
وسنبدأ بالقواعد المتعلقة بأحكام الأسماء الشرعية في الدنيا.
وهذه الأحكام منها ما يتعلق بالأسماء الممدوحة، كالإسلام والإيمان،
ومنها ما يتعلق بالأسماء المذمومة، كالفسق والكفر.



القواعد المتعلقة بأحكام الأسماء الشرعية الممدوحة في الدنيا.

القاعدة:

"كل من أقر بالإسلام صار مسلماً حُكماً"

معنى القاعدة:

كل من نطق بالشهادتين فهو مسلم تجري عليه الأحكام الإسلامية، فيُعصم ماله ودمه، ويُدفن في مقابر المسلمين، ويصلى عليه، إلى غير ذلك.

فالأحكام الإسلامية المتعلقة بالدنيا تجري على الظاهر، فكل من أقر بالإسلام ظاهراً صار له حكم المسلمين، حتى المنافق الذي يظهر الإسلام فإنه تجري عليه أحكام الإسلام إلا من علم نفاقه، ولا يكون ذلك إلا عن طريق الوحي، كما قال الله عز وجل مخاطباً نبيه: ﴿وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ﴾ (٨٤) التوبة: ٨٤.

والمراد بالفسق في الآية: الفسق الأكبر.

وأما استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لمن علم حاله من المنافقين في قول الله عز وجل: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ التوبة: ٨٠.

فهذا إنما كان هذا قبل أن ينهى عن ذلك.

والله عز وجل لم يُجر أحكام الدنيا على علمه السابق جل وعلا،

وإنما أجزاها على الأسباب التي نصبها الله عز وجل أدلة عليها، وإن كان يعلم أنهم كاذبون فيها.

والمظهرون للإسلام قسمان:

الأول: المسلمون حقيقة.

الثاني: المنافقون.

وكلاهما تجري عليهم أحكام الإسلام في الدنيا.

وهذه القاعدة مدارها: على من أظهر إسلامه، فمن أظهر إسلامه أخذ أحكام الإسلام، وأما من صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه فلا يأخذ أحكام الإسلام، ولا يتعلق به شيء من أحكام الإسلام لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ومن أخذ أحكام الإسلام في الدنيا فإنه لا يلزم منه أن يكون من أهل الجنة.

بل حتى وإن اشترط شرطا فاسدا، كأن لا يصلي ولا يصوم؛ فإنه يُقبل منه، ثم يلزم بشرائع الإسلام.

يشهد لهذا: ما جاء عن جابر في شأن ثقيف لما بايعت، قال: « اشترطت على النبي صلى الله عليه وسلم، أن لا صدقة عليها، ولا جهاد، وأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك يقول: (سيتصدقون، ويجاهدون إذا أسلموا)⁽³⁰³⁾»

(303) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الخراج والإمارة والفيء باب ما



ووجه ذلك: أنه من باب تأخير الأمر بالمعروف وإنكار المنكر؛ لترتب مفسدة عليه أعظم، فلو لم يُقبل الشرط في بادئ الأمر؛ لترتب عليه الكفر وهو: أعظم، ولهذا يُقبل ابتداءً، ثم بعد ذلك يُلزمون.

وأنبه هنا إلى أن من أتى بالشهادتين حكماً عليه بالإسلام، ولا يصح لنا أن نتوقف فيه بعد أن نطق بالشهادتين، وإنما يكون مسلماً، وتجري عليه أحكام المسلمين، من غير أن ننقب عن باطنه، ومن غير أن نشق على قلبه، فليس للإنسان في اسم الإسلام إلا أن يحكم بالظاهر لمن نطق بالشهادتين ولم يأت بما ينقضها، وهذا هو مقتضى النصوص الشرعية.

يدل على هذا: ما جاء عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أنه قال: « بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحُرقة⁽³⁰⁴⁾، فصبحنا القوم فهزمناهم، ولحقتُ أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم، فلما غشيناها قال: لا إله إلا الله، فكفَّ الأنصاري، فطعنته برمحي؛ حتى قتلتُه، فلما قدمنا، بلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (يا أسامة أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله؟) قلت: كان متعوّذاً، فما زال يُكرِّرها حتى تمنيتُ أني لم أكن أسلمتُ قبل ذلك اليوم »⁽³⁰⁵⁾

جاء في خبر الطائف (463) ح 3025 وصححه الألباني في تعليقه على السنن بنفس الرقم والصفحة.

(304) الحُرقة: بالضم ثم الفتح، والقاف: ناحية بعمان. انظر: معجم البلدان (2/

(243

(305) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المغازي باب بعث النبي صلى الله عليه

=

فقد أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وغضب منه رضي الله عنه، مع أن القرائن الظاهرة تدل على أنه كان متعوذاً، لكن لما نطق بالشهادتين لم يُنظر لتلك القرائن، وإن كانت قوية؛ لأن العبرة في الإسلام بالنطق بالشهادتين، وعليه تجري أحكام الإسلام.

كذلك مما يدل على أن العبرة في الدخول في الإسلام بالنطق بالشهادتين فقط: ما جاء عن المقداد بن عمرو الكندي - وكان حليفاً لبني زهرة، وكان ممن شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم - أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذّ مني بشجرة، فقال: أسلمت لله، أقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تقتله)، فقال يا رسول الله: إنه قطع إحدى يدي، ثم قال ذلك بعد ما قطعها.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تقتله، فإن قتله فإنه بمنزلك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال)⁽³⁰⁶⁾

فهذا الرجل مع كونه قطع يد مسلم، وأنه في الظاهر إنما قالها تعوذاً

وسلم أسامة بن زيد على الحرقات من جهينة (722) ح 4269 ومسلم في صحيحه

كتاب الإيمان باب تحريم قتل الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله (56) ح 278

(306) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المغازي باب (678) ح 4019 ومسلم في

صحيحه كتاب الإيمان باب تحريم قول الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله (55) ح 95



لم يُبِح النبي صلى الله عليه وسلم دمه، واعتبر بما ظهر منه، فدل ذلك يقينا على أن أحكام الإسلام تجري على الإنسان باعتبار الظاهر.

كذلك مما يدل على ما تقدم: ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله) (307)

فالنبي صلى الله عليه وسلم علّق العصمة بمجرد القول، فدل ذلك على أن حكم الإسلام يثبت باعتبار ما ظهر منه، من غير أن تنقب عن باطنه.

فإن قيل: ذهب بعض الأئمة إلى عدم قبول الإسلام من الزنديق بعد القدرة عليه، فلم يأخذوا بالظاهر مع نطقه بالشهادتين.

قيل: إن الظاهر عند هؤلاء العلماء قد عارضه ما هو أقوى منه، فما أظهره من الزندقة، واستهانته بالإسلام أقوى مما أظهره من الإسلام بعد القدرة عليه، فلم يعتد بظاهره.

أما لو كان قبل القدرة عليه قُبِل منه الظاهر.

فثبت مما تقدم أن من نطق بالشهادتين ثبت له الإسلام، وترتبت عليه أحكامه من عصمة الدم والمال، وحيثما وجد المسلم فهو معصوم الدم

(307) أخرجه البخاري ومسلم، وقد تقدم.

والمال؛ لأن العصمة إنما علقت بوصف، وهو: الإسلام، ولم تعلق بزمان ولا مكان.

فأي مكان وجد فيه المسلم - ولو بلاد الكفر -، وأي زمان وجد فيه المسلم فهو معصوم المال والدم فيه.

وهذه المسألة مع وضوحها في الأدلة المتقدمة إلا أنني أضيف عليها: قوله تعالى: ﴿ هُم الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدَىٰ مَعَكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُمْ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمَّ تَعَلَّمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [الفتح: ٢٥]

فقد رد الله النبي صلى الله عليه وسلم من دخول مكة من أجل أن فيها مؤمنين، وهذا يدل على حرمة دم المسلم في أي مكان كان.

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم للمقداد: (إذا كان رجل مؤمن يُخفي إيمانه مع قوم كفار فأظهر إيمانه فقتلته، فكذلك كنت أنت تخفي إيمانك بمكة من قبل)⁽³⁰⁸⁾

وقد ذم الله الخوارج؛ لأجل قتلهم أهل الإيمان، وحكم عليهم بأحكام غليظة.

(308) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الديات باب قول الله تعالى ومن يقتل مؤمنا



القاعدة:

"الإيمان الظاهر الذي تجري عليه الأحكام في الدنيا لا يستلزم
الإيمان الباطن الذي يكون صاحبه من أهل السعادة في الآخرة"
معنى القاعدة:

هذه القاعدة متممة للقاعدة التي قبلها.

من أظهر الإيمان وإن أجريت عليه أحكام أهل الإسلام من
الصلاة عليه، ودفنه في مقابر المسلمين، ونحو ذلك، لا يلزم من ذلك أن
يكون مؤمنا عند الله، يستحق على إيمانه الجنة؛ لتعلق أحكام الإيمان
بالظاهر دون الباطن.

والإيمان الظاهر الذي عُلقت عليه أحكام الدنيا هو: الإسلام، فسمى
الإيمان والإسلام واحد في الأحكام الظاهرة.

والإيمان الظاهر هو للتمييز بين المسلم والكافر، وأما عند الله
فتتعلق سعادة الآخرة بالباطن دون الظاهر الذي لا يصحبه الباطن.

ونكتة المسألة: أن الله جل وعلا لم يأمرنا بتتقيب ما في القلوب،
فمن أظهر لنا إيمانه تعلقت به الأحكام الدنيوية، وكان الحكم فيه للظاهر
دون الباطن، ولو أمرنا الله بالتتقيب عما في القلوب لكان تكليفا بما لا
يطاق؛ لأن القلوب لا يعلم ما فيها إلا الله عز وجل.

ولما كان الإيمان الحقيقي ما قام في القلب وظهر أثره على الجوارح
علم أنه لا يلزم من الإيمان الظاهر الإيمان الباطن.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

البقرة: ٨

فقد أخبر الله أن من الناس من يقول : إنه مؤمن، ويظهر الإيمان إلا إنه عند الله ليس بمؤمن، ولهذا حَكَمَ عليهم أنهم ليسوا بمؤمنين، فدل ذلك على أن الإيمان الظاهر الذي تجري عليه الأحكام في الدنيا لا يستلزم الإيمان الباطن.

وقال تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَعَدِ بِهِمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ

إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴿١٠١﴾ التوبة: ١٠١

فقد أخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن حوله من الأعراب منافقون لا يعلمهم صلى الله عليه وسلم؛ لكونهم يظهرون الإيمان، وهم عند الله من الكفار، ولذا توعدهم بأنه سيعذبهم مرتين، ثم يردهم بعد ذلك إلى عذاب عظيم.



القواعد المتعلقة بأحكام الأسماء الشرعية المذمومة في الدنيا.

القاعدة التي بعدها:

"تكفير المسلم بلا حجة شرعية ذنب عظيم"

معنى القاعدة:

يجب على المسلم ألا يسارع في تكفير المسلمين، وأن يحذر من ذلك، فلا يقدم على تكفير أحد من المسلمين؛ حتى لا يحتمل وزره وإثمه، ولا يتعدى على حق الله ويكذب عليه، وكذلك لا يتعدى على حق المخلوقين.

وكونه يخطئ فيدخل كافرا في الإسلام أهون من أن يخطئ في إخراج مسلم من الإسلام، والخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة.

ويستثنى من ذلك: التكفير بالبينة الشرعية، وهو: ما إذا كان التكفير ناشئا من نصوص الكتاب والسنة؛ لأن التكفير حق الله عز وجل، فلا يتجاوز فيه الكتاب والسنة، وتكفير الكافر أمر واجب بدلالة النصوص الشرعية على ذلك.

وأما التكفير من غير بينة شرعية فإنه يعارض النصوص الشرعية التي أثبتت للمسلم الإسلام بالنطق بالشهادتين، كما تقدم تقرير ذلك، فمن حكم على مسلم بالكفر بلا حجة شرعية كان قد قفا على الله جل و علا ما ليس له به علم، والله جل و علا يقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ الإسراء: ٣٦.

وهذا الإقدام إذا لم يكن عن بينة شرعية فإنه يؤدي إلى أمور عظيمة من زوال عصمة الدم والمال، ويترتب عليه ألا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين.

ولهذا على المسلم أن يحذر من المسارعة في التكفير بلا بينة شرعية.

وتكفير المسلم بلا بينة شرعية: كفر أصغر، وهذا يدل على خطورته، وأنه كبيرة من كبائر الذنوب؛ دليله ما جاء في الصحيح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر. فقد باء به أحدهما - أي بالكفر - إن كان كما قال وإلا رجع عليه) (309)

ووجه كونه كفراً أصغر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد سماه "أخاه" حين القول، وهي أخوة الإسلام، وقد أخبر أن أحدهما باء بها، فلو خرج أحدهما عن الإسلام بالكلية لم يكن أخاه.

وهنا يجب أن يفرق بين من كفر متأولاً وبين من كفر من غير تأويل، فمن كان متأولاً تأويلاً سائغاً فإنه يُعذر، ولا يكون بذلك كافراً كفراً أصغر.

ويشهد لهذا: ما جاء في قصة حاطب رضي الله عنه لما قال عمر

(309) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأدب باب من أكفر أخاه بغير تأويل فهو



رضي الله عنه: يا رسول الله دعني أضربُ عُنُقَ هذا المنافق، قال صلى الله عليه وسلم: (إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لكم) (310)

فقد عذر النبي صلى الله عليه وسلم عمر؛ لأنه كان متأولا.

وأما إذا كان التأويل غير سائغ أو كان عن غير تأويل فإنه لا يعذر، ويكون قد ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب.

والمكفر للمسلم حتى يكون تكفيره صحيحا معتبرا لا بد له من أمرين:

الأول: أن يكون هذا المسلم الذي رُمي بالكفر قد وقع في الكفر بدلالة الكتاب والسنة.

الثاني: أن تتوفر فيه الشروط، وأن تنتفي فيه الموانع.

فالوقوع في الكفر وحده ليس موجبا للتكفير، بل لا بد معه من توفر الشروط وانتفاء الموانع، فإن اختل أحد هذين الأمرين كان من المسارعين في الكفر بلا بينة شرعية، ويناله من الوعيد الذي نُكِر في الحديث.

(310) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير باب الجاسوس (496) ح3007 ومسلم في صحيحه كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل حاطب بن أبي بلتعة (1098) ح2494

ومما يدخل تحت المسارعة في التكفير بلا حجة: التكفير بلازم القول، فيُحكّم على المسلم بلازم قوله، لا بقوله الصريح، وهذا فيه تجنُّ على المسلم، وتقويل له ما لم يقله، وهو مبني على الرأي، لا على نصوص الكتاب والسنة.

ولازم القول لا يكون قولاً إلا إذا التزمه.

وكثير من الناس يقول قولاً ولا يخطر على باله اللازم، فكيف يكفر

باللازم؟!



القاعدة:

"لا يُكْفَرُ أَحَدٌ بِكُلِّ ذَنْبٍ إِلَّا إِذَا اسْتَحَلَّهُ"

معنى القاعدة:

لا يُحْكَمُ عَلَى الْإِنْسَانِ بِالْكَفْرِ بِكُلِّ ذَنْبٍ يَرْتَكِبُهُ إِلَّا إِذَا اعْتَقَدَ حِلًّا ذَلِكَ الذَّنْبَ مَعَ عِلْمِهِ أَنَّ اللَّهَ حَرَمَهُ؛ وَذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى تَكْذِيبِهِ لِلَّهِ، وَتَكْذِيبِهِ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أما إذا استحل جهلا، أو تأولا؛ فإنه يكون معذورا.

فالمستحل دائرٌ بين أن يكون كافرا، وبين أن يكون متأولا، فإن كان عالما بالتحريم ثم استحلّه كان كافرا، وإن لم يكن عالما كان جاهلا، وإن كان عالما مع شبهة فإنه يكون متأولا. والجاهل والمتأول معذوران.

وبمجرد اقتران الاستحلال بالذنب يكون الكفر وإن لم يرتكب ذلك الذنب؛ ذلك أن المستحل مع علمه بالتحريم، يكون قد انتفى عنه الانقياد الذي جماعه الخضوع لله، فيكون بذلك قد انتفى عنه أصل الإيمان، فيكون كافرا كفرا أكبر.

والأدق عدم إطلاق النفي، فلا يقال: لا يُكْفَرُ أَحَدٌ بِذَنْبٍ؛ لأن من الذنوب ما يُكْفَرُ الْعَبْدُ بِهَا، وَهِيَ الذَّنُوبُ الْكُفْرِيَّةُ فِي نَفْسِهَا، وَإِنَّمَا يُقَالُ: لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ بِكُلِّ ذَنْبٍ؛ لِأَنَّ هُنَاكَ فَرْقًا بَيْنَ النَّفْيِ الْعَامِّ، وَنَفْيِ الْعَمُومِ، وَالْوَاجِبِ إِنَّمَا هُوَ نَفْيُ الْعَمُومِ، لَا النَّفْيَ الْعَامَّ. وَنَفْيُ الْعَمُومِ يَصْدُقُ بِنَفْيِ وَاحِدٍ، بِخِلَافِ النَّفْيِ الْعَامِّ أَوْ عَمُومِ

النفي فإنه يصدق بنفي الجميع.
فمثلا قول القائل: "لا أكل الطعام" فهذا النفي العام والعموم في
النفي.

وقول القائل: "لا أكل كل الطعام" فهذا نفي العموم، بمعنى: قد
يأكل بعض الطعام.

فعموم النفي مستغرق لكل فرد في حكم النفي، بمعنى: عموم
النفي عن الأحاد.

فهو من باب شمول النفي ، بمعنى: سلب الحكم عن كل واحد.
وفي مسألتنا: عموم النفي المراد به: سلب التكفير عن أحاد
الذنوب جميعا، فهو مستغرق لكل ذنب.

وأما نفي العموم فالمراد به: نفي التكفير بعموم الذنب.
فهو من باب نفي الجموع، ونفي المجموع يجوز أن يكون بنفي
واحد.

لكن من أطلق من السلف جملة "بذنب" فمراده: الذنوب التي هي
دون الكفر الأكبر؛ إذ قد اشتهر استعمال الذنوب بهذا المعنى.

ومدار هذه القاعدة على ثلاثة أمور:

الأول: الذنوب التي دون الكفر.

الثاني: الاستحلال العقدي، لا العملي.

الثالث: العلم بالتحريم من غير تأويل سائغ.

والمراد بالاستحلال العقدي: أن يعتقد حِلَّ الذنب بقلبه، سواء

اعتقد حِلَّ الحرام، أو حرمة الحلال.

وهو يرجع إلى خلل في الربوبية، أو خلل في الرسالة، وقد يكون

إباء واستكبارا.



وبهذا يظهر الفرق بين العاصي من غير استحلال، وبين من استحلَّ.

فالعاصي يعتقد تحريم ذلك الفعل عليه، ويحب أن لا يفعله، لكن الشهوة جعلته يفعل ما حرم الله، فهو قد أتى من الإيمان بأصله من التصديق والخضوع والانقياد، لكن لم يكمل.

أما المستحل؛ فإن استحلاله يرجع إلى تكذيب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا التكذيب أحد المعاني التي يرجع إليها الكفر المخرج من الملة، كما تقدم في قواعد اسم الكفر.

ولا عبرة بالقرائن في الحكم على شخص معين بالاستحلال العقدي.

يدل على هذا: ما جاء عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحُرقة من جهينة، فصبحنا القوم فهزمناهم، قال: ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم، فلما غشيناها قال: لا إله إلا الله، قال: فكف عنه الأنصاري، وطعنته برمحي؛ حتى قتلتها، قال: فلما قدمنا بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: (يا أسامة، أقتلته بعد ما قال: لا إله إلا الله؟) . قال قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذا، قال: فما زال يكررها علي؛ حتى تمنيت أني لم أكن أسلمتُ قبل ذلك اليوم»⁽³¹¹⁾

(311) أخرجه البخاري ومسلم، وقد تقدم.

فقد أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على أسامة اعتماده على القرائن وحدها، فدل ذلك على أنه لا يكفي الاعتماد على القرائن وحدها في الحكم على شخص معين بالكفر.

وبهذا يظهر ضلال من استدل بالمجاهرة بالمعصية ونحوها على الاستحلال العقدي.

ولا يشكل على ما تقدم ما جاء عن البراء رضي الله عنه قال: لقيتُ خالي أبا بردة، ومعه الراية، فقلت: إلى أين؟ فقال: « أرسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجلٍ تزوج امرأةً أبيه، أن أقتله، أو أضربَ عنقه » (312)

فهذا الحديث محمول على الاستحلال العقدي؛ ذلك أن هذه المعصية لا تخلو من:

1- أن تكون موجبة للكفر، وهذا يردده أن المعاصي التي دون الكفر لا توجب الكفر، كما تقدم في قواعد الفسق.

2- أن تكون حدها القتل، وهذا لا يسلم؛ بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم خَمَسَ ماله⁽³¹³⁾، والمال لا يُخَمَسُ على الحد، فالتخميس دل

(312) أخرجه ابن حبان في صحيحه (9/ 423) وقال عنه ابن عبد الهادي في تنقيح

التحقيق (4/ 529)

«...وفي إسناده اختلافٌ»، وصححه الألباني في الإرواء (8/ 18-22)

(313) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (4/ 296) وهو: عن معاوية

بن قرة، عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أباه - جد



على أنها كفر.

3- أن تكون قد استحلها فاعلها، وهذا هو الصحيح.

والنبي صلى الله عليه وسلم إنما عرف أنه مستحلُّ بقلبه؛ بإخبار

الله له.

ومما يدل على هذه القاعدة:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله، وكان يُلقَّب حماراً، وكان يُضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأُتي به يوماً فأمر به فجلد، قال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تلعنوه، فوالله ما علمت، إنه يحب الله ورسوله)⁽³¹⁴⁾

فقد أثبت النبي صلى الله عليه وسلم له أنه يحب الله ورسوله، مع ارتكابه الذنب، ولم يخرج من دائرة الإسلام، فدل ذلك على أن المسلم لا يكفر بمجرد ارتكابه للذنب.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً أهدى لرسول الله

=

معاوية - إلى رجل عرس بامرأة أبيه، فضرب عنقه، وخمَّس ماله " قال ابن القيم في زاد المعاد في هدي خير العباد (5 / 15): « قال يحيى بن معين: هذا حديث صحيح ».

(314) أخرجه البخاري في صحيحه وقد تقدم.

صلى الله عليه وسلم راوية خمر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هل علمت أن الله قد حرمها؟) قال: لا، فسارَّ إنساناً، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بم ساررتة؟)، فقال: أمرته ببيعها، فقال: (إن الذي حرم شربها حرم بيعها)، قال: ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها،» (315)

ففي هذا الحديث أن رجلاً أهدى للنبي صلى الله عليه وسلم خمرًا، والخمر قد حرمها الله، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم الرجل هل يعلم أن الله حرمها أو لا؟ فلما أجاب الرجل بـ: لا، علم النبي صلى الله عليه وسلم أنه ليس مستحلاً لها، ولهذا لم يكفره، وهذا دليل على أن فعل الذنب لا يكفر به صاحبه إلا إذا استحله.

وخالف قاعدة: "لا يكفر أحد بكل ذنب إلا إذا استحله": الخوارج

والمعتزلة.

فالخوارج يرون التكفير مطلقاً استحل أو لم يستحل، فكل من أتى بذنب فهو كافر إلا النجديات فهم يشترطون الإصرار في موافقيهم على دينهم.

وأما المعتزلة؛ فإنهم يرونه في منزلة بين المنزلتين، وهو محل

(315) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب المساقاة والمزارعة باب تحريم بيع الخمر



اتفاق بينهم.

قاعدة:

"المظهر للفسق مستحق للعقوبة"

معنى القاعدة:

من أظهر الفسق سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد — وهم أهل البدع- ، أو كان فسقه من جهة العمل — وهم أهل الكبائر- ، فإنه مستحق للعقوبة، سواء كان العقوبة متعلقة بحدِّ كالزنا وشرب الخمر، أو متعلقة بالقصاص كقتل النفس بغير حق، أو متعلقة بالتعزير.

فالذي يجاهر بفسقه فإنه مستحق للعقوبة، وتكون العقوبة على قدر ذنبه.

وهذه القاعدة محلها: من كان مظهرا لفسقه، وأما من كان مستترا بفسقه فلا يُنقَّب عليه؛ لأن المقصود من العقوبة: ردعه وردع غيره، وهذا إنما يتحقق إذا كان مظهرا لفسقه.



القاعدة:

"التفسيق المطلق لا يلزم منه تفسيق المعين إلا بعد توفر الشروط

وانتفاء الموانع"

معنى القاعدة:

التفسيق هو تنزيل الوصف - وهو الفسق - على المعين.

والحكم بكون المعين فاسقا معقً على وصف مناسب منضبط

مؤثر، وهو: الوقوع في الفسق مع إقامة الحجة.

فالفسق سببٌ مقتضٍ للحكم، لا موجب، فتكون مؤثرة مع وجود

الشروط وانتفاء الموانع.

فليس مجرد وجود الفسق في المعين يصبح المعين فاسقا، وإنما لا

بد مع ذلك من توفر الشروط وانتفاء الموانع.

ومما يدخل تحت التفسيق: التبديع.

والتبديع لا يقوم على تحقق وصف البدعة وحده في العبد، بل لا بد

مع وجود وصف البدعة من تحقق الشروط وانتفاء الموانع.

لكن هنا يجب أن يُفرّق في التبديع بين من كانت أصوله سُنية، وبين

من كانت أصوله بدعية، فننظر في المعين الذي تلبّس بالبدعة في

مصدر التلقي عنده: الكتاب والسنة والإجماع، فإن كان سليما ثم وقع في

بدعة اشتهرت مخالفتها للكتاب والسنة؛ فهنا لا نحكم عليه بأنه مبتدع

إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع.

وأما إذا كان مصدر التلقي عنده: العقل، أو الكشف، أو الذوق؛ فهذا لم يصدق عليه أصل السنة، فلم يدخل في السنة أصلاً، فنحكم عليه بأنه مبتدع مباشرة.

فتبين لنا: أنه ليس كل من وقع في البدعة وقعت البدعة عليه إذا كان مصدر التلقي عنده مستقيماً؛ لأنه ثبت له أصل السنة، وهو أمر يقيني، فلا نرفعه إلا بأمر يقيني، ولا يكون ذلك إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع.

وليس المراد مطلق البدعة، وإنما بدعة مخصوصة، وهي: ما اشتهرت مخالفتها للكتاب المستبين أو السنة المستفيضة.

فتعود البدعة التي يبدع من أجلها الإنسان إلى: مخالفة الكتاب المستبين، أو السنة المستفيضة، أو الإجماع.

ولا فرق بين أن تكون المسألة التي خالفت الكتاب المستبين، أو السنة المستفيضة، أو الإجماع: كلية أو جزئية.

ولذا نجد الأئمة يعبرون عن هذه المسائل ولو كانت جزئيات بالأصول.

قال ابن أبي زمنين في كتابه الذي سماه بأصول السنة: ((وأهل السنة يؤمنون بأن هذه الأمة تفتن في قبورها ...))⁽³¹⁶⁾



وقال: ((وأهل السنة يؤمنون بعذاب القبر ...)) (317)

وقال: ((وأهل السنة يؤمنون بالميزان يوم القيامة...)) (318)

فهذه مسائل جزئية داخلة تحت الإيمان باليوم الآخر، ومع ذلك عدّها من الأصول؛ لوقوع الإجماع عليها؛ بدليل أنه صدر كل مسألة بقوله: "وأهل السنة يؤمنون" ونسبته إلى أهل السنة إشارة إلى إجماعهم. وقد فعل هذا غيره من الأئمة.

فإن قال قائل: لا يكفي الإجماع وحده في عد المسألة أصلاً، بل لا بد من إضافة قيد آخر وهو أن تكون هذه المسألة مما خالف فيها أهل البدع. **قيل:** هذا القيد يلزم عليه لوازم باطلة، ومن تلك اللوازم: أن تكون المسألة المجمع عليها قبل أن يخالف فيها أهل البدع ليست أصلاً، وإنما كانت أصلاً بعد مخالفة أهل البدع، وهذا قول باطل. **والحق:** أنها كانت أصلاً لاشتهار موافقتها للكتاب والسنة، لا لكون هناك من خالف من أهل البدع.

فإن قيل: هل يصح تبديع من خالف فرعا يوالي ويعادي من أجله؟ **قيل:** مجرد الإحداث في فرع من الفروع لا يبدع لأجله الإنسان، ولا يُعرف عن أحد من السلف بدع لأجل ذلك، بل لو ساغ التبديع في ذلك

(317) ص/154

(318) ص/162

لما سلم أحد من الأئمة المجتهدين كالشافعي، وغيره من الأئمة.

والمراد بالفرع هنا: البدعة التي لم تشتهر مخالفتها للكتاب أو السنة.

وأما كونه يوالي ويعادي لأجله فلا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يوالي ويعادي لما يظن أنه السنة، فهذا لا يجتري

أحد على تبديعه، كمن والى وعادى على قنوت الفجر، فالشافعية يرون أنه سنة، والإمام أحمد يرى أنه بدعة.

الحال الثانية: أن يوالي ويعادي لما علم أنه بدعة؛ فهذا يرجع إلى

هدم أصل عنده، وهو أصل الولاء والبراء.

والتفسيق حكم شرعي، لا ينزل على المعين إلا بعد توفر الشروط

وانتفاء الموانع، وهذا ما دل عليه الشرع، فمن حكم على معين من غير

تحقق الوصف الشرعي فإنه يكون قد تعدى على حق الله عز وجل،

وعلى حق المخلوق.



القاعدة:

"التكفير المطلق لا يلزم منه تكفير المعين"

معنى القاعدة:

إنزال الكفر على مسألة أو طائفة لا يلزم منه أن يكون كل من قال بتلك المسألة أو كان من تلك الطائفة كافراً؛ وذلك أن الحكم قد يتخلف عن تلبس بالكفر لأمر معتبرة عند الشارع.

فحكمتنا على المسألة بأنها كفر لا يلزم منه أن من وقع فيها يكون كافراً، فليس هناك تلازم بين الأمرين؛ إذ قد يتخلف الثاني عن الأول. وإنزال الكفر على المعين يُعرف بـ (تحقيق المناط).

والحكم المعلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه مع توفر الشروط وانتفاء الموانع.

ولهذا لا تلازم بين التكفير المطلق وتكفير المعين؛ لأنه قد يتخلف في المعين.

وقد علق الشارع الحكم بالكفر على وصف له شروط وموانع، فلم يعلق الشارع الحكم على مجرد الكفر، وإنما على الكفر مع توفر الشروط وانتفاء الموانع، فوجود الوصف وحده لا يكفي في إنزال الحكم عليه، بل لا بد مع ذلك من وجود الشروط وانتفاء الموانع.

وكون الحكم عُلق بوصف يدل على عموم الشريعة وشموليتها.

وهذه القاعدة وهي: "التكفير المطلق لا يلزم منه تكفير المعين":

من عدل الله عز وجل ورحمته بعباده.

ومحل القاعدة: من ثبت له الإسلام، أما من لم يثبت له الإسلام فهذا كافر، بخلاف من أتى بالشهادتين ووقع في أمر مكفر فهذا لا نحكم عليه إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع.

والتكفير العام بمنزلة الوعيد العام، فكما أن الوعيد العام لا يثبت في حق المعين إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع، فكذلك التكفير العام لا يثبت في حق المعين إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع.

فنحكم على المسألة أنها كفر؛ لدلالة النصوص الشرعية عليها، وأما الحكم على المعين بأنه كافر فهو متوقف على الدليل المعين.

وهذه القاعدة مبنية على التفريق بين الحكم المطلق والحكم المعين، فلا يلزم من الحكم المطلق الحكم على المعين.



قاعدة:

"الحكم على المعين بالكفر متوقف على ثبوت شروط التكفير

وانتفاء موانعه"

معنى القاعدة:

الحكم على مسلم بعينه أنه كافر متوقف على تحقق الشروط وانتفاء الموانع، فمن لم يبلغه الأمر أو النهي كيف يُعذب على تركه؟! وإنما يكون معذورا، وإلا كُف ما لا وسع له به.

ونكتة القاعدة: أن الكفر لما كان راجعا إلى التكذيب والامتناع كما تقدم- لم يتأت ذلك في المعين إلا لمن تبين له الحق على وجهه، ثم عدل عنه وتركه، فمن تبين له الحق وتركه فإما أن يكون مكذبا أو ممتنعا، وأما من لم يتبين له الحق فلم يتحقق فيه اسم الكفر، فلا يكون كافرا. والأصل أنه مسلم، ولا نخرج عن هذا الأصل إلا بمقتضى دليل شرعي.

ثم هو اليقين، واليقين لا يزول بالشك، فكونه ارتكب أمرا كفريا، نشك هل تحقق فيه اسم الكفر أو لا؟ وهل وقع عنده التكذيب والامتناع أو لا؟ واليقين لا يزول بالشك.

فإن قيل: كيف نصل إلى اليقين؟

قيل: اليقين لا نصل إليه إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة.

ومن رحمة الله جل وعلا وعدله: أن أصل الإيمان لا يرفعه إلا

أصل الكفر.

ويشهد لهذا: ما جاء عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (كان رجل يسرف على نفسه، فلما حضره الموت، قال لبيته: إذا أنا مت فأحرقوني ثم اطحنوني ثم نروني في الريح فوالله لأن قدر عليّ ربي ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً. فلما مات فُعل به ذلك، فأمر الله الأرض فقال: اجمعي ما فيك منه. ففعلت، فإذا هو قائم، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب، خشيتك. فغفر له) أخرجه البخاري.

فهذا الرجل جحد قدرة الله جل وعلا على بعثه وهذا كفر، لكن الله جل وعلا عذره؛ لأنه كان متأولاً .

ومن أُقيمت عليه الحجة ولم يرجع عما وقع فيه من الكفر فإنه يكون كافراً ظاهراً وباطناً.

وشروط التكفير وموانعه أربعة، وهي:

الأول: إقامة الحجة ببلوغ العلم، وضدها عدم إقامة الحجة.

الثاني: القصد، وضده الخطأ.

الثالث: الرضا والاختيار، وضد ذلك الإكراه الذي هو فيما عدا القلب.

الرابع: عدم التأويل، وضده التأويل الذي يُعذر به صاحبه.

أما الأول، وهو: إقامة الحجة ببلوغ العلم وضده عدم إقامتها، فقد تضمن غايةً ووسيلةً.



أما الغاية، فهي: تحقق العلم الذي تقوم به الحجة على الخلق،
وضدها: الجهل المعتبر.

وأما الوسيلة، فهي: إقامة الحجة، وضدها: عدم إقامتها.

فالحجة هي: العلم، ووسيلتها: إقامتها.

والعلم ضده: الجهل المعتبر، فيُشترط في التكفير أن يكون المسلم
الذي وقع في الكفر عالماً، أما إذا كان جاهلاً جهلاً معتبراً فإنه يكون
معذوراً.

والجهل لغة: نقيض العلم.

وليس كل جهل يكون المسلم به معذوراً، ولهذا قُيِّد الجهل بـ "الجهل
المعتبر"، فخرج الجهل غير المعتبر.

والجهل المعتبر هو: الذي لا إعراض معه، فإذا كان الجهل مبنياً
على الإعراض فلا عبرة به، فمن تمكن من العلم ولم يتعلم تفريطاً أو
إعراضاً فإنه لا يُعذر، أما إذا لم يكن عن تفريط أو إعراض فإنه يعذر.

ومما يلحق بالجهل: التقليد الذي لا يكون عن إعراض وإباء، فإن
صاحبه يكون معذوراً.

هذا ما يتعلق بالعلم وهو: الغاية.

وأما الوسيلة فهي: إقامة الحجة، فقيام الحجة شرط في الحكم على
المعين بالكفر، فلا نحكم على المعين بالكفر إلا بعد إقامة الحجة.

والمراد بالحجة: الحجة الشرعية، فنتناول نصوص الكتاب والسنة

والإجماع.

يدل عليه: قول الله عز وجل ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾

الإسراء: ١٥

وقوله تعالى: ﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ النساء: ١٦٥

وقوله تعالى: ﴿ كَلَّمَآ أَلْفَى فِيهَا فَوْحٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿٩﴾

الملك: ٨ - ٩

وهنا سؤال: هل يشترط في إقامة الحجة فهمها أو يكفي مجرد البلوغ؟

والجواب: حصل نزاع في هذه المسألة، بعد اتفاقهم على أن من ذهب عنه عقله فإنه يكون معذورا مطلقا بلغه النص أو لم يبلغه.

ومحصل الخلاف فيها يرجع إلى قولين:

القول الأول: قيام الحجة على المعين متوقف على فهمه لها، واختاره ابن حزم، وابن تيمية.

فاشترط في البلوغ ألا يكون عنده شيء يقاومها، وهذا يدل على اشتراطه الفهم.

القول الثاني: يكفي مجرد بلوغ الحجة في المسائل الظاهرة، دون المسائل الخفية.



واحتجوا على ذلك: بقوله تعالى: ﴿ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ المائدة: ٩٢

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَبَيْتَكُمْ لَشَهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ الأنعام: ١٩

ولا تنافي بين القولين: إذا أريد بالبلوغ بلوغ مخصوص، فما احتج به أصحاب القول الثاني حق، في اشتراط البلوغ، ولكن هذا البلوغ لا يفهم منه مجرد وصول اللفظ للمخاطب من غير فهم منه للمراد، إذ إن فهم مراد المتكلم شرط في التكليف.

ولهذا قيده بعض العلماء بالبلوغ المعتبر.

قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن في بيان عقيدة جده الشيخ محمد: « فإنه لا يكفر إلا بما أجمع المسلمون على تكفير فاعله من الشرك الأكبر، والكفر بآيات الله ورسوله أو بشيء منها، بعد قيام الحجة وبلوغها المعتبر.. » (319)

فالبلوغ المعتبر هو: الفهم

والمراد بالفهم: فهم مراد المتكلم، وتصوره، ومعرفة المقصود من الخطاب.

ولا يشترط أن يعرف أنه الحق.

(319) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (5 / 3)

فتلخص مما سبق أن اشتراط الفهم المعتبر شرط في قيام
الحجة.

ويدل على اشتراط الفهم: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ
الْمُؤْمِنِينَ﴾ النحل: ٨٢

فقيّد البلاغ بكونه مبيناً.

والمراد بالمبين: ما يبين للسامع حتى يفهمه.

مع أن من أهل العلم من يرى عدم اشتراط الفهم مطلقاً.

وهذا مخالف لما دلت عليه النصوص، ولما تقدم من أقوال أهل العلم.

ثم إن ما لا تتم إقامة الحجة إلا به من الفهم فهو مشروط في
إقامة الحجة؛ فإن الله من حكمته ورحمته أن جعل الأمر والنهي منوطاً
بالفهم، فمن لم يتمكن من الفهم فإنه يكون معذوراً.

زد على ذلك: أن المقصود من خطاب الله إفهام السامع، فإذا لم
يتمكن من الفهم لم يتعلق به الخطاب.

وإقامة الحجة لا تتم إلا بإزالة الشبهة التي يعذر بها صاحبها، فلا
بد في إقامة الحجة من إزالة الشبهة؛ لأن الشبهة تكون مانعة من وصول
الحجة، فلا يمكن أن يفهم الحجة فهماً صحيحاً.

وضابط الشبهة التي يعذر بها: ما كان لها وجه عند أهل العلم.

الشرط الثاني: القصد وضده الخطأ.



والقصد مبني على العلم، فكل من علم ما يفعله باختياره فلا بد أن يقصده.

والتلفظ بغير قصد لا يترتب عليه حكم، فلو جرى اللفظ على اللسان من غير قصد فإن صاحبه يكون معذورا؛ إذ لا بد من اجتماع القصد مع القول والعمل.

والقصد الذي يشترط في التكفير: أن يكون المسلم قاصدا للمعنى الكفري، لا قاصدا للكفر.

ويشهد لهذا: ما جاء عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لله أشد فرحا بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته فبينما هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك. قال صلى الله عليه وسلم: أخطأ من شدة الفرح) (320) ..

أي أنه لم يكن قاصدا لهذه الكلمة الكفرية.

ونظير شدة الفرح: شدة الغضب.

والخطأ لا يكون باعثة الجهل، وإنما يكون باعثة الاجتهاد، ولهذا عفا الله عن صاحبه، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخَطَأْنَا﴾

(320) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب التوبة باب في الحض على

التوبة والفرح بها (ص1191) ح2747

البقرة: ٢٨٦

الشرط الثالث: الرضا والاختيار وضدهما: الإكراه فيما عدا القلب.
والإكراه: أن تُكَلَّفَ الشيء فتعمله كارها، وعُرف بأنه: إلزام الغير بما لا يريد.

والإكراه عذر في مسائل العقيدة وغيرها؛ لانتفاء القدرة والاختيار.
يدل عليه: قول الله عز وجل: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ النحل: ١٠٦
ويشترط في كون الإكراه عذرا في الكفر: أن يكون القلب مطمئنا بالإيمان، كما هو صريح الآية المتقدمة، أما لو انشرح بالكفر صدرا فإنه يكون كافرا؛ لأن ما في القلب لا يطلع عليه إلا الله، فلا أحد يكرهه على ما في قلبه.

والإكراه عذر معتبر سواء كان في القول أو في الفعل، وهو قول أكثر العلماء.

الشرط الرابع: عدم التأويل وضده التأويل الذي يُعذر به صاحبه.
وضابط التأويل الذي يعذر به صاحبه: ما كان له وجه يحتمله، وهو سائغ في لغة العرب.

وفي الجملة التأويل الذي يرجع إلى التكذيب أو الامتناع فإن صاحبه لا يكون فيه معذورا.

فالتأويل بقيده عذر.



أما ما لا وجه له، كما لو رجع إلى الإقرار المجمل للشهادتين بالنقض، فهذا لا يعذر فيه صاحبه.

ويشهد لكون التأويل المعتبر عذرا: ما جاء عن أسامة بن زيد في قتل من نطق بالشهادتين، وقد تقدم.

فقد عذره النبي صلى الله عليه وسلم؛ لتأوله.

وأیضا: ما جاء عن طارق بن شهاب، قال: كنت عند علي رضي الله عنه فسئل عن أهل النهر⁽³²¹⁾ أمشركون هم؟ قال: «من الشرك فروا»، قيل: فمناقفون هم؟ قال: «إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا»، قيل له: فما هم؟، قال: «قوم بغوا علينا»⁽³²²⁾.

والمتأمل في الشروط الأربعة المذكورة سابقا يجد أنها ترجع إلى أصل وهو: أن المعين الذي تخلفت فيه الشروط ووجدت فيه الموانع لم يتحقق فيه تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه.

ويمكن أن نرجع الشروط كلها إلى شرط واحد وهو: قيام الحجة، فمن أقيمت عليه الحجة فلا بد أن يكون عالما قاصدا مختارا، ومن لم تُقم عليه الحجة فلا بد أن يكون جاهلا أو مخطئا أو متأولا.

(321) أي: الخوارج.

(322) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (563/7)

القواعد المتعلقة بأحكام الأسماء الشرعية في الآخرة.

القاعدة

(كل وعدٍ في القرآن على الأعمال الصالحة فهو مشروط

بعدم الكفر المحبط)

معنى القاعدة:

الوعد: الواو والعين والdal: يرجع معناها في لغة العرب إلى ترجية بقول.

يقال: وعدته أعده وعدا.

والوعد يذكر في الخير، كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ المائدة: ٩

ويذكر في الشر، كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ لََّهُمْ عَذَابٌ مُّهِيمٌ ﴾ التوبة: ٦٨

وقد شاع استعماله في الخير، وهو المراد في هذه القاعدة.

وقد وصف الله وعده بعدة صفات؛ منها:

1- أنه حق، كما قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ ﴾ فاطر: ٥



2- أنه لا يُخَلَفُ، كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعَدَهُ، وَلَكِنَّ

أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الروم: ٦

وحقيقة الوعد: بيان أن هذا العمل الصالح سببٌ في هذا النعيم .
وهو من باب الخبر.

والوعد باعتبار ذكر الموعود به وعدمه قسمان:

الأول: ما لم يُذَكَرْ فيه الموعودُ به، كقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ

وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا فَلَا تَغُرُّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرُّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ فاطر: ٥

الثاني: ما ذُكِرَ فيه الموعودُ به، كقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ

الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ
طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

﴿التوبة: ٧٢﴾

كما أن الموعود به قد يكون متعلقا بالدنيا، كما في قوله تعالى:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا

اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ
بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ

هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ النور: ٥٥

وقد يكون متعلقا بالآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ

الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ
طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

﴿التوبة: ٧٢﴾

ونصوص الوعد - سواء جاءت بلفظ الوعد، أو بما يفهم منه الوعد - توجب دخول الجنة لمن فعل موجباتها ما لم يرتكب كفرا محبطا، فإن الكفر يحبط جميع الحسنات.

والمراد بالحبوط: إبطال الثواب.

وإذا نُفيت الحسنات الموجبة للوعد، انتفى الوعد المعلق بها، فقد جعل الله للحسنات ما يوجب رفع الوعد المترتب عليها وهو: الكفر المحبط.

وإذا كان ذلك كذلك فلا نشهد لمعين بأنه من أهل الجنة؛ لأننا لا نعلم بما يُختم له، وهل يلحقه الوعد هو بخصوصه أو لا؟

يدل على هذا: ما جاء عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم التقى هو والمشركون، فاقتتلوا، فلما مال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عسكره، ومال الآخرون إلى عسكرهم، وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلٌ لا يدع لهم شأدة إلا اتبعها يضربها بسيفه، فقالوا: ما أجزأ منا اليوم أحدٌ كما أجزأ فلان ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أما إنه من أهل النار)، فقال رجل من القوم: أنا صاحبه أبدا، قال: فخرج معه، كلما وقف وقف معه، وإذا أسرع أسرع معه، قال: فجرح الرجل جرحا شديدا، فاستعجل الموت، فوضع نصل سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه، ثم تحامل على سيفه، فقتل نفسه، فخرج الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أشهد أنك رسول الله، قال: (وما ذاك؟) قال: الرجل



الذي ذكرت آنفا: (أنه من أهل النار)، فأعظم الناس ذلك، فقلت: أنا لكم به، فخرجتُ في طلبه حتى جرح جرحا شديدا، فاستعجل الموت فوضع نصل سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه، ثم تحامل عليه فقتل نفسه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: (إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة)⁽³²³⁾

فلحوق الوعد مشروط بتحقق شروط وانتفاء موانع، ونحن لا نعلم ثبوت الشروط وانتفاء الموانع في حق المعين .

وقد تقدم تفصيل الشروط والموانع عند الكلام عن القواعد المتعلقة بأحكام الدنيا.

ويُستثنى من عدم الشهادة للمعين: مَنْ شَهِدَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَنْ شَهِدَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجَنَّةِ فَإِنَّا نَشْهَدُ لَهُ بِالْجَنَّةِ، وَيَكُونُ قَدْ لَحِقَهُ الْوَعْدُ بَعَيْنِهِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ دَلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ الْمَعِينُ.

فإن قال قائل: إذا كان الوعد متوقفا على الشروط والموانع، فلماذا لم يُقرن الوعد في النصوص بكونه متوقفا على تحقق شروط وانتفاء موانع؟

(323) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه

يقال: لأن هذا معلوم قد استقر، وقد دلت عليه النصوص الأخرى.

وفائدة الوعد: بيان أن الحسنة سببٌ مقتضٍ للوعد، والسبب قد يقف تأثيره على وجود شرطه، وانتفاء مانعه.

وهذه القاعدة مبنية على أصل وهو: الفرق بين الحكم المطلق والحكم على المعين.

فمن فعل الحسنات فهو من أهل الوعد، لكن ليس كل من فعل الحسنات يكون من أهل الوعد، بل لا بد من النظر في تحقق الشروط وانتفاء الموانع.

ومن الأدلة على ذلك: ما جاء عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار)⁽³²⁴⁾

فهذا الرجل كان يعمل بعمل أهل الجنة لكن خُتم له بخاتمة سوء فكان من أهل النار.

وقال بكر بن عبد الله رحمه الله: «لو انتهيتُ إلى هذا المسجد وهو غاصٌّ بأهله، مُفَعَّمٌ من الرجال، فقيل لي: أي هؤلاء أخير؟ لقلت لسائلي: أتعرف أنصحهم لهم؟ فإن عرفه، عرفت أنه خيرهم.

(324) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير باب لا يقال: فلان شهيد



ولو انتهيتُ إلى المسجد وهو غاصُّ بأهله، مُفعمٌ بالرجال، فقبل لي: أي هؤلاء شر؟ لقلت لسائلي: أتعرف أغشهم لهم؟ فإن عرفه، عرفتُ أنه شرهم.

وما كنتُ أشهد على خيرهم أنه مؤمن مستكمل الإيمان، ولو شهدتُ لشهدتُ أنه في الجنة، وما كنتُ لأشهد على شرهم أنه منافق بريء من الإيمان، ولو شهدتُ عليه بذلك، شهدتُ أنه في النار، ولكني أخاف على خيرهم، وأرجو لشرهم، فإذا أنا خفتُ على خيرهم، فكم عسى خوفي على شرهم؟ وإذا رجوتُ لشرهم، فكم رجائي لخيرهم؟ هكذا السنة» (325)

ولا يعترض على ما تقدم بالأحاديث التي جاء فيها: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) (326)

فقد جاء عن بعض السلف تأويل هذه الأحاديث بأنها نزلت قبل الفرائض؛ فعن الضحاك بن مزاحم في قوله صلى الله عليه وسلم: (من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة)، قال: «هذا قبل أن تُحدَّ الحدود، وتنزل الفرائض» (327)

(325) أخرجه الخلال في السنة (34/5)

(326) ومنها ما جاء عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من

مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان

باب الدليل على أن مات على التوحيد دخل الجنة قطعا (34)ح26

(327) أخرجه الخلال في السنة (93/4)

وقد رد هذا ابن رجب فقال: « وقد ذهبت طائفة إلى أن هذه الأحاديث المذكورة أولاً وما في معناها كانت قبل نزول الفرائض والحدود، منهم: الزهري، والثوري، وغيرهما.

وهذا بعيد جداً؛ فإن كثيراً منها كان بالمدينة بعد نزول الفرائض والحدود، وفي بعضها أنه كان في غزوة تبوك، وهي: في آخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم ... » (328)

والأقرب: أن هذه الأحاديث لم تَرِدْ مطلقة من غير تقييد، وإنما جاءت مقيدة بالإخلاص، أو باليقين، أو بالموت عليها، كقوله صلى الله عليه وسلم: (ما من عبدٍ قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة) (329)

وقوله صلى الله عليه وسلم: (أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما، إلا دخل الجنة) (330)

فمن قالها بإخلاص، أو يقين امتنع أن تكون سيئاته راجحة على حسناته، بل تكون حسناته هي الراجحة.

كما أن من قالها بيقين وإخلاص فإنه لا يكون مصراً على سيئة

(328) كلمة الإخلاص وتحقيق معناها (19)

(329) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب اللباس باب الثياب البيض (1027) ح5827 من حديث أبي زر رضي الله عنه.

(330) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً (34) ح27 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.



أصلاً، أو يكون توحيده الذي هو بإخلاص وبقين قد رجح حسناته على سيئاته هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أنه ليس المراد بها مجرد القول فقط، وإنما لا بد مع القول من الإتيان بلوازمها وموجباتها؛ ذلك أن من لازم قول لا إله إلا الله: الإتيان بالواجبات، والكف عن المحرمات.

ومما يدل على القاعدة:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٨٨) الأنعام:

٨٨

فقد أخبر الله أن الشرك محبط للعمل، ومانع من تحقق الوعد.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ المائدة: ٥

فقد أخبر الله أن الكفر بالإيمان سبب لإحباط العمل، وهو مانع من تحقق الوعد.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في قبة فقال: (أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟) قلنا: نعم، قال: (أترضون أن تكونوا ثلث أهل الجنة؟)، قلنا: نعم، قال: (أترضون أن تكونوا شطر أهل الجنة؟)، قلنا: نعم، قال: (والذي نفس محمد بيده إنني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة؛ وذلك أن الجنة لا يدخلها إلا نفس مسلمة، وما أنتم في أهل الشرك إلا كالشعرة البيضاء في

جلد الثور الأسود، أو كالثعرة السوداء في جلد الثور الأحمر (331)
 فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن الجنة لا يدخلها إلا المسلم،
 وهذا يفيد الحصر؛ لأنه اشتمل على نفي وإثبات.

ومفهوم المخالفة أن الكافر لا يدخلها؛ إذ إن النبي صلى الله عليه
 وسلم قيد الدخول بوصف وهو: الإسلام، فدل ذلك على أن الكفر مانع
 من تحقق الدخول.

وإذا كان الكفر مانعا من دخول الجنة فإنه يكون مانعا من كل
 وعد ترتب على عمل صالح.

**وخالف هذه القاعدة من جهة تحقيق مناط الكفر: الخوارج
 والمعتزلة.**

فأما الخوارج والمعتزلة؛ فيرون أن نصوص الوعد لا تتناول إلا
 من كان مؤمنا، وأهل الكبائر ليسوا مؤمنين.

وأما غلاة المرجئة؛ فأخذوا بنصوص الوعد، وأولوا نصوص
 الوعد.

ومن ذلك: تأويلهم لقوله صلى الله عليه وسلم: (ليس منا) أي
 ليس مثلنا، أو ليس من خيارنا.

(331) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان كون هذه الأمة نصف أهل



فيلزم على قولهم: أن العاصي لو لم يذنب أنه يكون مثل النبي
صلى الله عليه وسلم، وهذا باطل، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم.

القاعدة:

(لا يخلد في النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)

معنى القاعدة:

الإيمان قد ينقص عند الشخص حتى لا يبقى منه إلا مثقال ذرة، وهذا الإيمان الناقص يمنع من عدم الخروج من النار، لا من دخولها، فإذا دخلها فإن الله يخرجها منها بسبب ما بقي له من هذا الإيمان.

والمقصود بالذرة: الواحدة من صغار النمل

وهذه القاعدة ترجع إلى أصول، هي:

- 1- أن الإيمان يتبعض، فقد ينقص إلى أن يبقى منه مثقال ذرة.
- 2- أن الإيمان له أصل وفرع، فبذهاب أصله يكون صاحبه مخلدا في النار، وبذهاب فرعه لا يخلد صاحبه في نار جهنم.
- 3- أن النار دركات، والناس فيها ليسوا على درجة واحدة، فمنهم من يخلد فيها وهو من لم يكن معه أصل الإيمان، ومنهم من لا يخلد فيها وهو من كان معه إيمان ينجيه.

وينبني على هذا: أن الإنسان قد يجتمع فيه إيمان وكفر، وإيمان ونفاق، فشعب الكفر وشعب النفاق تُنقص الإيمان حتى لا تُبقي منه إلا مثقال ذرة، وهذا المثقال سبب نجاته من الخلود في النار إن دخلها.

وقد دلت الأدلة على أن الإنسان يجتمع فيه إيمان وكفر:

قال تعالى: ﴿ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمِيذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ ﴾ آل عمران:



وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أربعٌ من كُنَّ فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلةٌ منهن كانت فيه خصلةٌ من النفاق حتى يدعها: إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر) (332)

وهذا الاجتماع بين الإيمان والكفر عند أهل السنة والجماعة إنما هو في الشُّعب لا في الأُصل، فلا يجتمع أصل الإيمان مع أصل الكفر، لكن تجتمع شعب الكفر مع أصل الإيمان، فهي منقصة لكمال الإيمان الواجب.

ويترتب على هذا الاجتماع: الموالاتة والمعاداة، فيوالى بقدر ما معه من إيمان، ويعادى بقدر ما معه من شعب الكفر.

والوَلَايَةُ: ضد العداوة، وأصل الوَلَايَةُ: المحبة والقرب.

وأصل العداوة: البغض والبعد

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة، وغلاة المرجئة .

فإن الخوارج والمعتزلة يزعمون أن من نقص إيمانه بالذنوب فإنه مخلد في نار جهنم، فمن دخل النار فإنه لا يخرج منها.

ومما احتجوا به:

ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ما من والٍ

(332) أخرجه البخاري في صحيحه، وقد تقدم.

يَلِي رِعِيَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَائِثٌ لَهُمْ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ (333)

والرد عليهم: أن التحريم في النصوص الشرعية يطلق على أمرين:

الأول: تحريم الدخول المطلق للجنة، وهذا لا يكون إلا للكفار، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ﴾ المائدة: ٧٢.

الثاني: تحريم مطلق الدخول، وهذا يكون لأهل المعاصي، فيدخل الله من شاء منهم النار، ثم يخرجهم لما معه من إيمان، كما سيأتي في النصوص.

ومن أهل العلم من حمله على الاستحلال.

قال النووي: « فقوله صلى الله عليه وسلم: (حرم الله عليه الجنة) فيه التأويلان المتقدمان في نظائره: **أحدهما:** أنه محمول على المستحل.

والثاني: حرم عليه دخولها مع الفائزين السابقين » (334)

واحتجوا أيضا: بقوله صلى الله عليه وسلم: (من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا

(333) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح (1230) ح 7151 من حديث معقل بن يسار رضي الله عنه.

(334) المنهاج شرح صحيح مسلم (2/ 166)



فيها أبدأ، ومن شرب سُماً فقتل نفسه، فهو يتحسّاه في نار جهنم خالداً
مخلداً فيها أبدأ، ومن تردّى من جبل فقتل نفسه، فهو يتردّى في نار
جهنم خالداً مخلداً فيها أبدأ (335)

والرد عليهم: أن هذا النص محمول على من فعل ذلك مستحلاً
مع علمه بالتحريم؛ لأن النصوص قد دلت على أن من ارتكب كبيرة من
كبائر الذنوب فإنه لا يخلد في النار إن دخل النار.

واحتجوا أيضاً: بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا
فَجَزَاءُُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا
عَظِيمًا ﴾ النساء: ٩٣ فرتب الله الخلود على معصية، فدل ذلك على
أن العاصي مخلد في النار.

والرد عليهم: أن أهل العلم قد اختلفوا في هذه الآية على أقوال:
القول الأول: قوله: ﴿ فَجَزَاءُُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ معناه:
فجزاؤه جهنم إن جازاه، ذهب إليه أبو مجلز.

القول الثاني: المقصود بالوعيد رجل بعينه، كان قد ارتد ثم قتل
مؤمناً.

وهذا لا يخفى بعده، لأن الآية عامة، ولو فرض أن هذا هو سبب

(335) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الطب باب شرب السم والدواء به
(1020) ح5778 ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان غلظ تحريم قتل
الإنسان نفسه (60) ح109 واللفظ له من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

نزول الآية، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

القول الثالث: الوعيد في الآية محمول على من كان مستحلاً.

وهذا أيضاً بعيد؛ لأن مجرد الاستحلال كفر، ولو لم يقتل.

القول الرابع: أن المراد بالخلود في الآية هو: المكث الطويل.

القول الخامس: أن القتل سبب للخلود إلا إذا وُجد مانع، ومن

الموانع: الإيمان.

والراجع: أن الوعيد هنا ذكر فيه السبب، ولا يلزم من وجود

السبب وجود الحكم، فقد يتخلف موجب له لمانع، والمانع هنا هو: الإيمان،

فالإيمان مانع من التخليد في النار، وقد تقدم أن الله حرم النار على

المؤمنين.

ومما يؤكد هذا: ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ

لِمَنْ يَشَاءُ ۗ ﴾ النساء: ١١٦

فهذه الآية عامة في أن كل ذنب تحت المشيئة، فيدخل فيها من

قتل نفساً متعمداً.

وأما آية النساء ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ

جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَذَابُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلِعَنَهُ، وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ۗ ﴾

ففيها أن القاتل مخلد في نار جهنم؛ إذ رتب الجزاء على القتل، فشمّل

الجزاء القتل، لكن هذا العموم قد خصص بقوله تعالى: ﴿ مَا دُونَ ذَلِكَ

لِمَنْ يَشَاءُ ۗ ﴾



ثم لو سلمنا أن الآية دلت على أن قاتل المؤمن أنه مخلد في النار، فهي محصورة في هذه المسألة دون غيرها؛ لدلالة النص، فلا تقاس بقية المعاصي على القتل.

وعليه فلا نأخذ من هذه الآية قاعدةً كليةً في أن كل المعاصي موجبة للتخليد في النار، وبهذا نقطع الطريق على الخوارج والمعتزلة.

وأما بعض غلاة المرجئة؛ فقد خالفوا هذه القاعدة أيضا فزعموا: أن من عرف الله، فإنه كامل الإيمان، لا يدخل نار جهنم.

وقد اشترك الخوارج والمعتزلة وغلاة المرجئة في أصل وهو: أنه لا يجتمع في الشخص الواحد أنه يدخل الجنة والنار جميعا.

فالذي أوقع الخوارج والمعتزلة في خلاف هذه القاعدة: اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان شعب الإيمان وشعب الكفر، ولا يجتمع فيه الثواب والعقاب، فطردوا هذا الأصل الفاسد، وقالوا: لا يجتمع في الشخص الواحد طاعة يستحق بها الثواب، ومعصية يستحق بها العقاب.

وعليه فلا يتصور أن يدخل الجنة والنار جميعا عندهم.

وقد تقدم نقض هذه الشبهة.

ومما يدل على هذه القاعدة:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه

وسلم قال: (... وإذا رأوا أنهم قد نجوا في إخوانهم يقولون: ربنا إخواننا كانوا يصلون معنا، ويصومون معنا، ويعملون معنا، فيقول الله تعالى: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه، ويحرم الله صورهم على النار، فيأتونهم وبعضهم قد غاب في النار إلى قدمه، وإلى أنصاف ساقيه، فيخرجون من عرفوا، ثم يعودون، فيقول: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه، فيخرجون من عرفوا، ثم يعودون، فيقول: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه، فيخرجون من عرفوا.

قال أبو سعيد فإن لم تصدقوني فاقروا ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مَثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضْعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ النساء: (٤٠) (336)

والشاهد من الحديث أن الله أمر بإخراج من كان في قلبه مثقال دينار من إيمان، ومن كان في قلبه مثقال نصف دينار، ومن كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (... لا يدخل الجنة إلا مؤمن) (337)

(336) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب قوله الله تعالى وجوه يومئذ

ناضرة إلى ربها ناظرة (1280) ح7439

(337) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب القدر باب العمل بالخواتيم (1142)

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن الجنة لا يدخلها إلا المؤمن،
وأنها حُرمت على الكافرين، فدل ذلك على أن من معه إيمان حتى وإن
دخل إلى النار فإنه لن يخلد فيها، ومآله إلى الجنة؛ لكونه مؤمناً، وليس
بكافر.

القاعدة:

(كل وعيد في القرآن فهو مشروط بعدم التوبة)

معنى القاعدة:

الوعيد: لا يكون إلا بشر.

وحقيقة الوعيد: بيان أن هذا الذنب سبب في هذا العذاب .

وهو من باب الخبر.

وأما التوبة: فالتاء والواو والباء كلمة واحدة تدل على الرجوع،

يقال: تاب من ذنبه، أي: رجع عنه، يتوب إلى الله توبة ومتابا.

وهي: الرجوع مما يكرهه الله ظاهرا وباطنا إلى ما يحبه ظاهرا

وباطنا.

ونصوص الوعيد، هي: التي تضمنت إحباط جميع الحسنات أو

بعضها.

وهي على قسمين:

الأول: وعيدٌ موجب الكفر.

الثاني: وعيدٌ موجب الذنوب فيما دون الكفر.

وكلا القسمين التوبة تمحوه، وتجب ما كان قبله؛ ذلك أن الله جعل

للسيئات ما يوجب رفع الوعيد المترتب عليها وهو: التوبة.

وإذا كان ذلك فلا نشهد لمعين بأنه من أهل النار إلا إذا شهد

له رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأننا لا نعلم بما يختتم له، وهل يلحقه



الوعيد هو بخصوصه أو لا؟

فلحوق الوعيد مشروط بتحقق شروط وانتفاء موانع، ونحن لا نعلم ثبوت الشروط وانتفاء الموانع في حقه.

والشخص المعين قد يلتغى فيه حكم الوعيد: بتوبة، أو مصائب مكفرة، أو حسنات ماحية، أو شفاعة مقبولة، ونحو ذلك.

وفائدة الوعيد: بيان أن الذنب سببٌ مقتضٍ للوعيد، والسبب قد يقف تأثيره على وجود شرطه، وانتفاء مانعه.

ومن المعلوم: أنه ليس هناك شيءٌ يحبط جميع الحسنات إلا الكفر، وهو معلقٌ بالموت عليه؛ كما قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ - فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ البقرة: ٢١٧

فقيد الإحباط بالموت على الكفر، فيخرج بذلك من ارتد ثم رجع إلى الإسلام، فهذا لا يحبط عمله، وهذا من رحمة الله وعفوه.

وهذه القاعدة مبنية على أصل وهو: الفرق بين الحكم المطلق والحكم على المعين.

فمن فعل السيئات فهو من أهل الوعيد، لكن ليس كل من فعل السيئات يكون من أهل الوعيد، بل لا بد من النظر في تحقق الشروط وانتفاء الموانع.

ومن الأدلة على ذلك: ما جاء عن سهل بن سعد الساعدي رضي

الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنة) (338)

ولا يشكل على ما تقدم: قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ الزمر: ٥٣

ذلك أن هذه الآية فيها أن الله يغفر جميع الذنوب- شركا أو دونه -، وليس فيها أن الله يغفر لكل مذنب.

ثم إن الآية مقيدة بالنصوص الأخرى، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾ النساء: ٤٨

وقوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ محمد: ٣٤

وفي حق المنافقين: ﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (٨٠) التوبة: ٨٠. (339)

فالشرك لا يغفره الله إلا بالتوبة.

فظهر مما تقدم أن التوبة تجب ما كان قبلها شركا كان أو دونه.

فإن قيل: هل توبة قاتل النفس مقبولة، وتدخل فيما تجبه التوبة؟

(338) أخرجه البخاري في صحيحه، وقد تقدم.

(339) انظر: مجموع الفتاوى (23-22/16)



قيل: جمهور أهل العلم على أنها مقبولة، وقال ابن عباس رضي الله عنه: لا تقبل، وعن أحمد رحمه الله روايتان.

وأيضا جاء عن الضحاك بن مزاحم رحمه الله قوله: «قاتل المؤمن ليس له توبة» (340)

قال ابن كثير: «وممن ذهب إلى أنه لا توبة له من السلف: زيد بن ثابت، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وعبيد بن عمر، والحسن، وقتادة، والضحاك بن مزاحم، نقله ابن أبي حاتم» (341)

والصحيح: أنها مقبولة؛ لأدلة كثيرة، منها:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ يُضْعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۖ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ الفرقان: ٦٨ - ٧٠

فقد ذكر الله القتل ورتب عليه الوعيد، ثم أخرج من هذا الوعيد: التائب، فدل ذلك على أن توبة القاتل مقبولة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا

(340) أخرجه الخلال في السنة (92/4)

(341) تفسير القرآن العظيم (2/378)

مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿الزمر: ٥٣﴾
 فهذه الآية عامة في الذنوب، وعمومها في الذنوب يستلزم
 عمومها في الأحوال والأشخاص.

الثالث: ما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه قال: (كان في بني إسرائيل رجلٌ قَتَلَ تسعة
 وتسعين إنسانا، ثم خرج يسأل، فأتى راهبا فسأله فقال: له هل من توبة؟
 قال: لا، فقتله.

فجعل يسأل فقال له رجل: ائتِ قريةَ كذا وكذا، فأدركه الموت،
 فنَاءَ بصدرة نحوها فاختمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب،
 فأوحى الله إلى هذه أن تقربي، وأوحى الله إلى هذه أن تباعدني، وقال:
 قيسوا ما بينهما، فوجد إلى هذه أقرب بشبر، فغفر له (342)

فدل هذا الحديث على أن للقاتل توبة، وأن الله يغفر له بسبب توبته.
الرابع: أن هذا القول - وهو أنه ليس للقاتل توبة - هو إحدى
 الروايتين عن ابن عباس، والرواية الأخرى أن للقاتل توبة، فعن عطاء
 عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أتاه رجل فقال: إني خطبت امرأة
 فأبت أن تتكحني، وخطبها غيري فأحببت أن تتكحه، فغرتُ عليها فقتلتها
 فهل لي من توبة؟ قال: « أمك حية؟ » قال: لا، قال: « تب إلى الله عز
 وجل، وتقرب إليه ما استطعت »، فذهبتُ فسألتُ ابن عباس لم سألته

(342) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب أحاديث الأنبياء باب (584) ح 3470



عن حياة أمه؟ فقال: «إني لا أعلم عملاً أقرب إلى الله عز وجل من بر
الوالدة» (343)

فهذا يدل على أن ابن عباس يرى أن للقاتل توبة.

وقد يُوجَّه كلامٌ من قال بعدم قبول التوبة من القاتل: أنه لا تقبل
توبته بمعنى: أنه لا يسقط حق المقتول، ففي القتل حقوق ثلاثة: حق الله،
وحق المقتول، وحق أولياء المقتول.

فالتوبة لا تُسقط حق المقتول، وللمقتول أن يطالب بحقه.

الخامس: عموم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو
عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا نَفَعَلُوا﴾ الشورى: ٢٥

فالآية عامة في كل ذنب، فيدخل فيها من قتل نفساً متعمداً.

ولا يصح الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا
مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ
لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٩٣ على أن القاتل لا توبة له؛ لأن آية النساء
﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ عامة من جهة الحكم، فتشمل من
تاب ومن لم يتب؛ إذ رتب الجزاء على القتل، فشمل الجزاء كل قاتل،
لكن هذا العموم قد خُصَّص بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا
آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ
أثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَنْ تَابَ

(343) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (5) وصححه الألباني في نفس الصفحة.

وَأَمِنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٠﴾ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَنْوِبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ﴿٧١﴾

الفرقان: ٦٨ - ٧١

فيكون المعنى فجزاؤه جهنم خالدا فيها إلا من تاب.

ولا يشكل على تقرير القاعدة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ ﴿٩٠﴾ آل عمران: ٩٠

فهؤلاء الذين لن تقبل توبتهم قيلت فيهم أقوال:

الأول: لن تقبل توبتهم حين يحضرهم الموت، وذهب إليه الحسن وقتادة وعطاء وغيرهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِسْلَامَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفْرًا أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ﴿١٨﴾ النساء: ١٨

الثاني: لن تقبل توبتهم من تلك الذنوب، في حال إصرارهم على كفرهم، وذهب إليه أبو العالية.

الثالث: إن الذين كفروا بعد إيمانهم السابق بأنبيائهم، ثم بقوا على كفرهم حتى هلكوا، "لن تقبل توبتهم"، بمعنى: لن تنفعهم توبتهم الأولى وإيمانهم؛ لكفرهم الآخر وموتهم، وذهب إليه عكرمة.

وبهذه الأقوال يزول الإشكال، ويتضح المعنى.

والاختلاف بين السلف في تفسير هذه الآية من باب خلاف التنوع، لا التضاد.

فإن قيل: إقامة الحد في الدنيا على من تاب ألا يشكل على تقرير القاعدة؟

قيل: لا يشكل؛ لأنه إذا أظهر التوبة لم يؤثّق به، ولو دُرِيَ الحدُّ بمجرد إظهار التوبة لم يَقم حدُّ، فإذا كان قد تاب حقا وأقيم عليه الحد كان الحد مكفرا، وكان مأجورا على صبره.

ومن الأدلة على هذه القاعدة:

قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ ٦٨ يُضَعَّفَ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۖ ٦٩ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۖ الْفَرَقَانُ: ٦٨ - ٧٠

فقد أخبر الله أنه يتوب على من تاب ولو أشرك بالله، أو قتل، أو وزنا، فالوعيد المذكور في الآية وهو قوله: ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ ٦٨ يُضَعَّفَ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۖ ٦٩ ﴾ يستثنى منه من تاب.

وقال تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنتُ الْأَوَّلِينَ ۗ الْأنفال: ٣٨

فقد علق الله المغفرة للكفار بالانتهاء عما هم فيه، والإنابة إلى الله والرجوع إليه، فَتَحَقَّقُ الجزاء متوقف على تحقق الشرط، وهذا يدل على أن التوبة تمنع من الوعيد.



القاعدة:

(كل وعيد للعصاة فهو مقيّد بمشيئة الله عز وجل)

معنى القاعدة:

الوعيد المتعلق بالعصاة ممن ارتكب الذنوب دون الشرك لا يوجب تحقّقه في كل من أتى كبيرة، وإنما قد يدخل الجنة بلا عذاب بعد عفو الله سبحانه.

فالذنوب التي يلقي العبد بها من غير توبة يكون صاحبها تحت مشيئة الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه بقدر ذنبه.

مع التنبيه هنا: أن مذهب الصحابة ومن بعدهم من الأئمة هو: القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار .

يدل عليه: ما جاء عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (... وإذا رأوا أنهم قد نجوا في إخوانهم يقولون: ربنا إخواننا كانوا يصلون معنا، ويصومون معنا، ويعملون معنا، فيقول الله تعالى: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه، ويحرم الله صورهم على النار، فيأتونهم وبعضهم قد غاب في النار إلى قدمه، وإلى أنصاف ساقيه، فيخرجون من عرفوا، ثم يعودون...) (344).

وخالف هذه القاعدة: الخوارج والمعتزلة؛ فإنهم يوجبون العذاب

(344) أخرجه البخاري في صحيحه، وقد تقدم.

في حق أهل الكبائر؛ لدخولهم تحت نصوص الوعيد، فجعلوا نصوص الوعيد عامة، وهو خبر، وخبر الله عز وجل لا يتخلف.

بل إن المعتزلة يجعلون إنفاذ الوعيد أحد أصولهم الخمسة التي يكفرون من خالفها، فهو الأصل الثالث عندهم.

وترتب على هذا: نفي شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر.

ومما خالف المعتزلة فيه الخوارج في الوعيد: أنهم يجعلون عذاب الفاسق - وهو مرتكب الكبيرة - أدنى من عذاب الكافر.

وسبب خفة عذابه عندهم، هو: ما معه من إيمان، وإن كان هذا الإيمان غير مانع عندهم من الخلود في النار.

ومما احتجوا به على تخليد أصحاب الكبائر ما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ، يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ النساء: ١٤
قالوا: هذه آية عامة، فوجب حملها على عمومها إلا بدليل.

والرد عليهم: أن المراد بالمعصية هنا: الكفر، كما قال سعيد بن جبير: في قوله: ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ يعني: يخلد فيها بكفره بقسمة المواريث، وله عذاب مهين».⁽³⁴⁵⁾

وقد دلت النصوص الأخرى على أن الخلود في النار لا يكون

(345) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (892/3)



لأهل المعاصي دون الكفر، كما سيأتي في الأدلة.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴾ الزخرف:

٧٤

قالوا: اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً .

والجواب: أن ﴿ الْمُجْرِمِينَ ﴾ وإن كان لفظاً عاماً إلا أنه يراد به الكفار؛ لأن الخلود في النار لا يكون إلا للكفار، كما دلت عليه النصوص الأخرى.

ثالثاً: قالوا: وأما قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا

دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ النساء: ٤٨

قالوا هذه الآية توجب التوقف فيمن ليس بمشرك، وهذا إبهام وإهمال، ويبيّن بآية أخرى فيها أن الذي يشاء أن يغفر له المجانب للكبائر؛ وذلك في قوله تعالى ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ النساء: ٣١

والرد: أن آية النساء الأولى اشتملت على حكم، وهو: المغفرة، والتوقف إنما يكون إذا لم تشتمل الآية على حكم، فالآية ليس فيها إبهام.

وهي عامة في كل ذنب صغيراً كان أو كبيراً، وأما الآية الثانية فهي في التكفير، لا في المغفرة.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴾ الليل: ١٥.

قالوا: هذه نار مخصوصة لا يصلها إلا الكفار، ولا يمنع هذا من

دخول الفاسق النار في الجملة.

والرد: أن الله فسر ﴿الْأَشَقَى﴾ بقوله: ﴿الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ الليل: ١٦ ، وهذا ينطبق على الكافر دون الفاسق.

خامسا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ المائدة: ٢٧
ومن فعل كبيرة ليس من المتقين، فلا يتقبل الله منه حسنة، ومنها:
الإيمان، وهذا يوجب الخلود في النار.

والرد عليهم: أن متعلق التقوى في هذه الآية العمل المعين،
بمعنى: من اتقى الله في ذلك العمل.

ويجدر التنبيه هنا على أمرين:

الأول: أن المعتزلة ليسوا مجمعين على تحقق الوعيد في مرتكب
الكبائر؛ وذلك أن من المعتزلة من كان من الواقفية في الوعيد.

الثاني: أن النجدات تميزوا بقولٍ عن بقية الخوارج؛ قال أبو
الحسن الأشعري: «وأجمعوا - أي: الخوارج - على أن الله سبحانه
يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما، إلا النجدات»

**وخالف هذه القاعدة أيضا طائفة من المرجئة؛ حتى أنكروا
العموم؛ لكي لا تشمل نصوص الوعيد جميع المؤمنين، وقالوا: ليس في
اللغة عموم، وهم الواقفية في العموم من المرجئة.**

فإنهم يقولون: يجوز أن يعذب كل فاسق فلا يغفر لأحد، ويجوز
أن يغفر للجميع.



والقول بالوقف في اللفظ العام اختاره الباقلاني، ونسبه إلى أبي الحسن الأشعري.

وغفل هؤلاء أن الخبر العام يقبل التخصيص؛ لأن التخصيص بيان.

فمن عفا الله عنه فهو مخصوص من العموم.

وقال قوم منهم: هذا من باب إخلاف الوعيد، لا من باب تخصيص العموم.

وقالوا: العرب لا تعده عارا⁽³⁴⁶⁾.

(346) انظر: مجموع الفتاوى (482/12)

ومسألة إخلاف الوعيد حصل فيها خلاف بين أهل العلم، وملخصه قولان:

الأول: لا يجوز إخلاف الوعيد، ونصره شيخ الإسلام، كما في مجموع الفتاوى (498-497/14)

واحتجوا ب: قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا تَخْصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ ﴾^(٢٨) مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعِيدِ ﴿ ق: ٢٨ - ٢٩ فهذه الآية دلت على أن وعيده سبحانه لا يبدل.

وقوله تعالى ﴿ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ الكهف: ٢٧ وإخلاف الميعاد تبديل لكلماته.

الثاني: يجوز إخلافه، واختاره أبو عمرو بن العلاء.

واحتجوا: أن الوعيد حقه، وإخلافه من باب الفضل والهبة، بخلاف الوعد فلا يخلف؛ لأنه حق أوجبه على نفسه.

قالوا: ولهذا مدح به كعب بن زهير رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول:

تُبَيَّنُ أن رسول الله أوعدني ... والعفو عند رسول الله مأمول انظر: مدارج السالكين (684/1)

واحتجوا أيضا بـ: قوله تعالى: ﴿لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ الروم: ٦ فذكر أنه لا يخلف وعده، ولم يقل: وعيده.

واحتجوا أيضا بـ: لغة العرب، فقد جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء فقال: يا أبا عمرو؟ ويخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعدده الله على عمل عقابا، أيخلف الله وعده فيه؟ فقال: أبو عمرو بن العلاء: من العجمة أُتيت يا أبا عثمان، إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تُعَدُّ عارا ولا خُلفا أن تُعِدَّ شرا، ثم لا تفعله. ترى ذلك كرما وفضلا.

وإنما الخلف أن تُعِدَّ خيرا ثم لا تفعله. قال: فأوجدني هذا في كلام العرب؟ قال: نعم. أما سمعت إلى قول الأول:

ولا يرهب ابن العم ما عشتُ صولتي ... ولا أنا أخشى صولة المتهدد

وإني وإن أوعدته، ووعدته ... لمخلف ميعادي، ومنجز موعدي « الحجة في بيان المحجة (2 / 73)

والراجع: جواز إخلاف الوعيد؛ لأمر:

الأول: عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له، ومن وعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار» أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (2 / 466) وصححه الألباني في الصحيحة (462/5)

فالحديث صريح في جواز إخلاف الوعيد، ولا قول بعد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثاني: دلالة اللغة، فالعرب لا يعدون إخلاف الوعيد عيبا.

الثالث: أن إخلاف الوعيد من باب الفضل.



والوعيدية والمرجئة رأوا أن نصوص الوعد معارضة بنصوص الوعيد، ولم يهتدوا للجمع بينهما؛ بناء على أصولهم الفاسدة فيما يتعلق بمسائل الأسماء.

والحق أن النصوص تفسر بعضها بعضا.

=

وأما قوله تعالى: ﴿ مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ فهو محمول على وعيد الكفار، أو من لم يُرد الله أن يغفر له من أهل الكبائر؛ جمعا بين الأدلة، والجمع أولى من الترجيح.

قواعد باب الصحابة

الصحابي مشتق من الصحبة.

والصحبة في لغة العرب يرجع معناها إلى: مقارنة شيء لشيء ومقاربتة.

فمدلولها اللغوي يرجع إلى أي مقارنة ومقاربة قلت أو كثرت.



قاعدة:

" من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ومات مؤمنا به فهو صحابي "

معنى القاعدة:

من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولو لحظة، في حياته صلى الله عليه وسلم، بعد بعثته، مؤمنا به، ومات على ذلك.

فقولنا: "كل من رأى" دخل فيه من رآه يقظة حقيقة، أو من كان في حكمه كالأعمى.

وقولنا: "ولو لحظة" احتراز من اشتراط الملازمة، وطول الصحبة.

وقولنا: "في حياته صلى الله عليه وسلم" احتراز ممن رآه في منامه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم

وقولنا: "بعد بعثته" احتراز ممن رآه قبل البعثة.

وقولنا: "مؤمنا به" احتراز ممن رآه حال كفره.

وقولنا: "ومات على ذلك"، احتراز ممن رآه لما كان مؤمنا ثم ارتد ولم يرجع إلى الإسلام حتى مات.

وهذا التعريف يدل عليه ما يأتي:

أولاً: اللغة، فالصحبة في مقتضى لغة العرب هي مطلق المقارنة، من غير اشتراط الملازمة، وطول الصحبة.

ثانياً: الشرع، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى المقبرة، فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا

إن شاء الله بكم لاحقون، وددت أنا قد رأينا إخواننا» قالوا: أولسنا إخوانك؟ يا رسول الله قال: «أنتم أصحابي وإخواننا الذين لم يأتوا بعد»... [أخرجه مسلم]

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «متى ألقى إخواني؟» قالوا: يا رسول الله، ألسنا إخوانك؟ قال: «أنتم أصحابي، وإخواني الذين آمنوا بي، ولم يروني» [أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط]

وعن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((طوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى لمن آمن بي ولم يرني سبع مرار)) [أخرجه أحمد في المسند]

فعلق النبي صلى الله عليه وسلم الصحبة بالرؤية من غير أن يقيدتها بشرط آخر، فدل ذلك على أن مطلق الصحبة تثبت بمجرد الرؤية.

ثم إن الخطاب كان لمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم في حياته صلى الله عليه وسلم بعد بعثته، مؤمنا به، ومات على ذلك.

فظهر مما تقدم: أن مطلق الصحبة تثبت بمجرد الرؤية إذا كان مؤمنا ومات على ذلك.

وهذا التعريف لأصل الصحبة لا لكمالها.

فأصل الصحبة يثبت بمجرد الرؤية، وما كان في حكمها.

وقد تنوعت عبارات العلماء في تعريف الصحابة:



فمنهم من عرفه بقوله: من صحب النبي - صلى الله عليه وسلم - من المسلمين أو رآه ولو ساعة وهو مؤمن به ومات على ذلك.

ومنهم من عرفه بقوله: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به ومات على ذلك.

ويلاحظ في هذين التعريفين: عدم اشتراط الملازمة، وطول الصحبة.

ومنهم من عرفه بقوله: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم، مؤمنا به، وطالت صحبته، ومات على الإيمان.

ويلاحظ في هذا التعريف: اشتراط الملازمة، وطول الصحبة.

والراجع: ما تضمنته القاعدة.

قاعدة:

"الصحابة متفاضلون في الصحبة والمنزلة"

معنى القاعدة:

الصحابة في الصحبة والمنزلة ليسو على درجة واحدة، وإنما هم متفاوتون في ذلك، فليس من رآه مرة كمن صحبه شهرا، وليس من صحبه شهرا كمن صحبه سنة، وليس من صحبه سنة كمن طالبت صحبته له صلى الله عليه وسلم، وكذلك يتفاضلون في الفضل والمنزلة. ولهذا قد يخص النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه باسم الصحبة؛ لرفعة منزلة ذلك الصحابي في الصحبة عن غيره.

ومن ذلك:

ما جاء في صحيح البخاري عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أقبل أبو بكر آخذا بطرف ثوبه، حتى أبدى عن ركبته، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((أما صاحبكم فقد غامر)) فسلم، وقال: إني كان بيني وبين ابن الخطاب شيء، فأسرعت إليه ثم ندمت، فسألته أن يغفر لي فأبى علي، فأقبلت إليك، فقال: ((يغفر الله لك يا أبا بكر، ثلاثا))

ثم إن عمر ندم، فأتى منزل أبي بكر، فسأل أثم أبو بكر؟ فقالوا: لا، فأتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسلم، فجعل وجه النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم يتمعر، حتى أشفق أبو بكر فجثا على ركبتيه، فقال: يا رسول الله والله أنا كنت أظلم، مرتين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن الله



بعثني إليكم فقلتم: كذبت، وقال أبو بكر: صدق، وواساني بنفسه وماله، فهل أنتم تاركوا لي صاحبي، مرتين)) فما أؤذي بعدها.

فالنبي صلى الله عليه وسلم خص أبا بكر باسم الصحبة في مقابل عمر، ولا يشك مسلم في كون عمر صحابيا، وإنما خص النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر لمزية في صحبة أبي بكر، ومن تلك المزايا أنه آمن قبل عمر، فهو أطول مصاحبة من عمر، وقد ناصر النبي صلى الله عليه وسلم، وصدق.

وهذا التخصيص لا يمنع من كون عمر صحابيا.

ونظير هذه الحادثة: ما جاء في فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: وقع بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن بن عوف سباب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك عمل صاحبه، ولا نصيفه» .

فالنبي يريد بأصحابي عبد الرحمن بن عوف.

والصحابه في الجملة أربعة أصناف:

الأول: المهاجرون.

الثاني: الأنصار.

الثالث: مسلمة الفتح.

الرابع: الصبيان الذين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم.

وهم متفاضلون فيما بينهم، وتفاضلهم من جهتين:

الأولى: من جهة الجملة.

الثانية: من جهة التفصيل.

أما من جهة الجملة فعلى النحو الآتي:

المهاجرون، ثم الأنصار، ثم مسلمة الفتح، ثم الصبيان ممن رأى النبي صلى الله عليه وسلم.

والدليل على التفضيل من جهة الجملة: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلِ أَوْلِيَّكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ الحديد: ١٠

وقد اختلف في المراد بالفتح:

فمنهم من ذهب إلى أن المراد بالفتح: فتح مكة، وهو قول جاهد. ومنهم من ذهب إلى أن المراد بالفتح: صلح الحديبية، واختاره الطبري.

وأما من جهة التفصيل، فعلى النحو الآتي:

أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي.

وقد دل على ذلك: إقرار الله، وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم في الثلاثة الأول، وبالإجماع في الرابع.

فقد أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ((كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنخير أبا



بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم))
ولا يلزم من تركهم التفاضل إذ ذاك أن لا يفضلوا بعد ذلك عليا على
 من سواه.

وقد وقع الإجماع على تفضيل علي على من سواه.
 ثم سائر العشرة المبشرين بالجنة، ثم أهل بدر من المهاجرين، ثم
 أهل بدر من الأنصار.

واختلف فيمن بعد أهل البدر:

فمنهم جعل بعدهم: أهل أحد.

ومنهم من جعل بعدهم: أهل بيعة الرضوان.

ثم بعدهم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، ثم من جاء بعدهم.

قاعدة:

" الصحابة أفضل من كل من جاء بعدهم "

معنى القاعدة:

كل من جاء بعد الصحابة أدون في الفضل والمنزلة من الصحابة، فليست هناك فضيلة أعظم من فضيلة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن كان بعدهم مهما ارتفعت منزلته فهو دون من رأى النبي صلى الله عليه وسلم لحظة، فضلا عن لازمته.

فأحاد الصحابة أفضل من أحاد من جاء بعدهم.

وهذا القول هو: قول معظم العلماء؛ فإن فضيلة الصحبة لا يعدها عمل.

ويشهد لهذا: ما جاء في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه (

فالنبي في هذا الحديث يخاطب خالد بن الوليد، ودل على أن من تأخر عن الصحبة من الصحابة إذا أنفق مثل أحد ما بلغ مد من تقدم في الصحبة، فكيف بمن جاء بعد الصحابة؟

قال ابن عمر: ((لا تسبوا أصحاب محمد، فلمقام أحدهم ساعة خير من عمل أحدكم عمره)) [أخرجه ابن أبي عاصم في السنة]



وقال الإمام أحمد: ((فأدناهم صحبة هو: أفضل من القرن الذين لم يروه ، ولو لقوا الله بجميع الأعمال كان هؤلاء الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وسلم ورأوه وسمعوا منه ومن رآه بعينه وأمن به ولو ساعة أفضل بصحبته من التابعين ولو عملوا كل أعمال الخير)).

وسبب هذا التفضيل ما تميزوا به من صفات.

ومن صفاتهم:

1- عدالتهم.

وهذا باتفاق أهل الإسلام إلا من شذ من أهل البدع والأهواء.

فالصحابة كلهم عدول بتعديل الله لهم، وبتعديل رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: ﴿ وَالسَّيِّقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ التوبة: ١٠٠

فهذا الثناء من عند العليم الحكيم الخبير الذي يعلم خفايا النفوس، وما تكنه الصدور، فلو لم يكونوا عدولا لما أثنى الله عليهم، وامتدح من اتبع طريقهم.

والصحابة قد جاوزوا القنطرة، فلا يبحث عن عدالتهم.

وقد تنوع في النصوص الشرعية تعديل الله لهم:

فمرة بمدح صفاتهم، والثناء على هديهم وسبيلهم، كما قال تعالى: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ الفتح: ٢٩

ومرة بالثناء على عباداتهم، وكمال ظواهرهم، كما قال تعالى: ﴿ تَرْتَهُم رُكْعًا سَجْدًا ﴾

ومرة بالإخبار عن صفاء نياتهم، وصلاح بواطنهم، كما قال تعالى: ﴿ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾

ومرة بذكر أنه مدحهم في كتبه سبحانه، كما قال تعالى: ﴿ سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ ﴾

ومرة بذكره سبحانه أنه يغيظ بهم الكفار، كما قال تعالى: ﴿ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ﴾

ومرة بوعدهم بالمغفرة والأجر العظيم، كما قال تعالى: كما قال تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾

ومرة بالإخبار بنصرتهم لله والرسول صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ الحشر: ٨

ومرة بالإخبار برضاه عنهم، كما قال تعالى: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ الفتح: ١٨

وأكد هذا الرضا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد؛ الذين بايعوا تحتها)) [أخرجه مسلم]



ومرة بجعل قرنهم خير القرون، كما جاء في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود أن النبي قال: ((خيرُ الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم..))

إلى غير ذلك من النصوص الشرعية التي يصعب حصرها في هذا الباب؛ لكثرتها، وتنوعها.

2-خيرية قلوبهم.

فقد شهد الله العليم الخبير للصحابة بخيرية قلوبهم، وأنه ليس في القلوب أخير من قلوبهم بعد قلوب الأنبياء.

وهذا يدل على فضلهم، وعلو منزلتهم.

وهي أفضل صفة اختص بها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

عن عبد الله بن مسعود قال: ((إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلبَ محمدٍ خيرَ قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته. ثم نظر في قلوب العباد بعد قلبِ محمد، فوجدَ قلوبَ أصحابه خيرَ قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيِّه يقاتلون على دينه)) [أخرجه أحمد في المسند، وله حكم الرفع]

فهل هناك صفة أعظم من هذه الصفة؟ أن يشهد الله بخيرية قلوبهم. فلعن الله من أبغضهم.

3-عمقهم في العلم، والابتعاد عن التكلف، واستقامة هديهم.

فالصحابة تلقوا العلم من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، وخرجوا من مدرسته، فميزهم الله بهذه الصفة، واختصهم بهذه الفضيلة، فكانوا أبر الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، وأقومها هديا.

سؤال: من هذا حالهم أيكون في الأمة من هو أعلم منهم؟

الجواب: لا.

وفي هذا المعنى يقول ابن مسعود: ((من كان مستنا فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، كانوا خير هذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ونقل دينه، فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فهم كانوا على الهدى المستقيم)) . [ذكره البغوي في شرح السنة]

وعن عبد الله بن عباس قال: ((لما خرجت الحرورية اعتزلوا في دار، وكانوا ستة آلاف، فقلتُ لعليّ: يا أمير المؤمنين، أبرد بالصلاة؛ لعليّ أكلّم هؤلاء القوم، قال: إني أخافهم عليك، قلتُ: كلا، فليستُ، وترجّلتُ، ودخلتُ عليهم في دار نصف النهار، وهم يأكلون، فقالوا: مرحبا بك يا ابنَ عباس، فما جاء بك؟ قلتُ لهم: أتيتُكم من عند أصحاب النبيّ المهاجرين والأنصار، ومن عند ابنِ عمّ النبيّ وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلمُ بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد...)) [أخرجه النسائي في السنن الكبرى]

قاعدة:

" حفظ حقوق الصحابة واجب على الأمة "

معنى القاعدة:

حقوق الصحابة التي تجب على الأمة نحوهم على النحو الآتي:

1- محبتهم.

حب الصحابة دين يتقرب به كل مسلم إلى الله سبحانه.

قد يقول قائل: لم نحب الصحابة؟

قيل: نحبهم لأمر منها:

الأول: محبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم للصحابة؛ بدليل ثناء الله ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم، وأمره بالاستغفار لهم، ونحو ذلك.

ومن تمام محبة الله ورسوله: أن تحب ما يحب.

وإذا كان ذلك كذلك كان حبهم واجبا.

الثاني: هم نقلة الدين الذي به سعادة الدنيا والآخرة، وهذا يقتضي من كل مسلم متدين بدين الإسلام أن يُكَنَّ في صدره محبته للصحابة، الذين لولاهم - بعد الله - ما وصل دين الإسلام.

وهذا يوجب محبتهم.

الثالث: هم الذين جاهدوا في نصرة دين الإسلام، وباعوا أنفسهم لله من أجل ظهور هذا الدين، ففتحوا البلدان، وأخرجوا الناس من الظلمات

إلى التوحيد.

الرابع: لما لهم من الصفات العظيمة، والفضائل الجليلة التي تجعل العبد محبا لهم.

فأولى من وجدت فيهم صفات الكمال بعد الأنبياء هم الصحابة.

وقد دلت النصوص الشرعية على وجوب محبتهم، ومن ذلك:

ما جاء في صحيح البخاري عن البراء رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم أو قال قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، فمن أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله))

فقد دل هذا الحديث على وجوب محبة الصحابة من وجوه:

الأول: نفي الإيمان على من لم يحب الصحابة، وهو نفي لكمال الإيمان الواجب.

الثاني: التصريح بأن بغضهم نفاق، والنفاق وصف مذموم، من وقع فيه وقع في كبيرة.

الثالث: رتب على محبتهم محبة الله.

الرابع: رتب على بغضهم بغض الله.

قال ابن أبي زمنين المالكي: ((ومن قول أهل السنة أن يعتقد المرء المحبة لأصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأن ينشر محاسنهم وفضائلهم ويمسك عن الخوض فيما دار بينهم وقد أثنى الله عز وجل في



غير موضع من كتابه ثناءً أوجب التشريف إليهم بمحبتهم والدعاء لهم
((

2- توقيرهم وتعظيمهم.

يجب على الأمة أن توقر الصحابة وتعظمهم؛ لأن توقيرهم
وتعظيمهم من توقير الله وتعظيمه، وأيضاً من توقير رسول الله صلى الله
عليه وسلم وتعظيمه؛ لما حباهم الله من الثناء، والخيرية، والفضل.

قال الإمام مالك بن أنس: «كان صالح السلف يعلمون أولادهم حب
أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كما يعلمون السورة أو السنة».

وقيل للحسن: حب أبي بكر وعمر سنة؟ قال: ((لا، فريضة))

وهذا من تعظيم السلف للصحابة.

3- الترحم عليهم والاستغفار لهم.

فقد أمر الله من جاء بعد الصحابة أن يترحم عليهم، ويستغفر لهم،
كما قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا
وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ
رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ الحشر: ١٠

عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((أمروا أن يستغفروا لهم
فسبوهم! ثم قرأت هذه الآية ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا
اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ ﴾ الآية)) [أخرجه ابن أبي
حاتم في التفسير]

قال أحمد وذكر له أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((رحمهم الله أجمعين)) [أخرجه الخلال في السنة]

4-الاستئذان بسنتهم، والافتداء بهم.

يجب على الأمة أن تستن بما سنه الصحابة رضوان الله عليهم، فهم كانوا على الحق، وعلى الصراط المستقيم.

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝١١٥﴾ سورة النساء آية: 115

فقد رتب الله الوعيد على المشاققة وعلى ترك سبيل المؤمنين، وأول من يدخل في المؤمنين الصحابة، فقد شهد الله لهم بالإيمان.

وعن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله: ((إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ((ما أنا عليه وأصحابي))). [أخرجه الترمذي في جامعه]

فقد جعل علامة الفرقة الناجية متابعة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

5-معرفة فضلهم وسيرتهم.

وهذا من تمام حبهم، فمن أحب قوما تحرى معرفة سيرتهم وهديتهم؛ حتى يتشبه بهم، ويستنير بالسير على طريقهم.



الجنة، كالعشرة، وخديجة، وبلال، وغيرهم.

7- الكف عن ذكر مساوئهم وما شجر بينهم.

فالواجب على كل عبد مؤمن بالله، موقرٌ للصحابية، محبٌ لهم أن يبتعد عن كل ما يكون سببا في بغضهم، والنيل منهم؛ لأن ضد المحبة: البغض، والبغض ينتج عن ذكر عيوبهم.

فلما كان ذكر العيوب طريقا للبغض الذي يناقض المحبة كان ذكر المساوئ محرما؛ لكونه يفضي إلى محرم،

وما لا يتم ترك المحذور إلا به كان واجبا.

والمحذور هو: بغضهم، ولا يتم تركه إلا بترك ذكر مساوئهم، فكان ترك ذكر مساوئهم واجبا.

ثم إن الولوج فيما شجر بينهم: ينبت البغض في القلب، ويوجب الشحناء.

وما حصل بين الصحابة من نزاع فقد علمه الله أزلا، ومع ذلك زكاهم، وأثنى عليهم، وحرم النبي صلى الله عليه وسلم – الذي لا ينطق عن الهوى- سبهم إلى يوم القيامة.

وفي هذا السياق يقول ابن عباس: ((لا تسبوا أصحاب محمد، فإن الله عز وجل قد أمر بالاستغفار لهم، وهو يعلم أنهم سيقتتلون)) .
[أخرجه أحمد في فضائل الصحابة]

وعن أبي بكر المروزي ، قال : قيل لأبي عبد الله ونحن بالعسكر وقد



جاء بعض رسل الخليفة وهو يعقوب فقال : يا أبا عبد الله ، ما تقول فيما كان من علي ومعوية رحمهما الله ؟ فقال أبو عبد الله : ما أقول فيها إلا الحسنى (([أخرجه الخلال في السنة]

وما روي من مساوئ لا تخلو من أحوال على سبيل العموم:

أحدها: ما هو كذب، وهو الأغلب.

والكذب فيه من وجوه:

الأول: أن يذكر ما لم يقع أصلاً.

الثاني: أن يزداد فيما وقع أو ينقص منه.

الثالث: أن يغير.

ثانيها: ما هو صحيح، وهذا كان مبعثه الاجتهاد، وهم فيه بين الأجر، والأجرين.

فإن قيل: ما حكم كتابة ما شجر بين الصحابة؟

قيل له: الأصل عدم جواز تتبع ما شجر بينهم، وكتابتها.

فقد جاء الحارث أنه قال : سألت أبا عبد الله قلت : هذه الأحاديث التي رويت في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ترى لأحد أن يكتبها ؟ قال : ((لا أرى لأحد أن يكتب منها شيئاً))، قلت : فإذا رأينا الرجل يطلبها ويسأل عنها ، فيها ذكر عثمان وعلي ومعوية ، وغيرهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : ((إذا رأيت الرجل يطلب هذه ويجمعها ، فأخاف أن يكون له خبيثة سوء)) . [أخرجه الخلال في

[السنة]

ومن الخطأ والضلال الذي يقع فيه أهل الفتن، أنهم يذكرون للناس ما شجر بين الصحابة؛ بحجة أن هذا تاريخ، ونحو ذلك، فتمتلئ قلوب العامة غيظا على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والواجب أن يذكروا لهم محاسنهم؛ حتى تمتلئ قلوبهم تعظيما للصحابة.

قال العوام بن حوشب: ((اذكروا محاسن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم تأتلف عليه قلوبكم، ولا تذكروا غيره فتحرشوا الناس عليهم)) [أخرجه الأجرى في الشريعة]

إن هذا هو الأصل، وهو: أن ما شجر بين الصحابة لا يذكر، ونخرج عن هذا الأصل لمقتضى، فلو وجد من يبلس على الناس بذكر المساوي؛ فالواجب على العلماء أن يبنوا الحق، فيكون من باب الذب عن أعراض الصحابة.

9- حب من يحبهم، وبغض من يبغضهم.

لا يجتمع في قلب عبد حب إنسان مع حب من يبغض ذلك الإنسان؛ لأن من علامة صحة الحب أن تحب من يحب، وتبغض من يبغض. وعليه: فمن زعم أنه محب للصحابة ومع ذلك يحب من يبغضهم، فقد كذب.

ولهذا نص الأئمة على بغض من يبغض الصحابة.

قال الطحاوي: ((ونحب أصحاب رسول الله، ولا نفرط في حب أحد



منهم، ولا تنبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير
يذكرهم)).