

كلية أصول الدين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

والشريعة والحضارة الإسلامية

إسلامية فسطاطية

قسه : العقيدة ومقارنة الأديان

لرقم التسلسلي :

لرقم : / 2002

قضايا العقيدة الإسلامية

بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين

مشروع بحث مقدم لتبيل شهادة دكتوراه الدولة في العقيدة الإسلامية

بإشراف : د . إسماعيل يحيى رضوان

مقدم من الباحث : خميس بن عاشور

أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
1. د . عمار طالبي	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة الجزائر
2. د . إسماعيل يحيى رضوان	أستاذ محاضر	مقرراً	جامعة باتنة
3. د . إبراهيم التهامي	أستاذ محاضر	عضواً	جامعة الأمير عبد القادر
4. د . سعيد عليوان	أستاذ محاضر	عضواً	جامعة الأمير عبد القادر
5. د . عمار جبدل	أستاذ محاضر	عضواً	جامعة الجزائر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

العلوم الإسلامية

الخطبة الأولى

جامعة الأمير

مركز الدراسات
للعلوم الإسلامية

محتويات الكتاب

القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير

المقدمة	١
عملي في هذا البحث ومهجه	١
مصادر البحث ومراجعته	٢
الفصل الأول	3
مصدر التلقي للعقيدة	3

المبحث الأول : تعريف العقيدة	4
تمهيد	5
معاني العقد في اللغة والشرع	5
مسميات علم العقيدة	8
أولا : السنة	8
ثانيا : الشريعة	10
ثالثا : الفقه الأكبر	11
رابعا : الإيمان	12
خامسا : التوحيد	13
سادسا : أصول الدين	14
سابعا : العقيدة والاعتقاد	16
ثامنا : علم الكلام	17
الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام	23
ملاحظات ونتائج	24
التعريف المختار	25
المبحث الثاني : العلم وإشكالية المعرفة	29
تمهيد	30
أولا : مفهوم العلم لغة	30
ثانيا : مفهوم العلم في القرآن الكريم	32
ثالثا : ذكر بعض الفروقات	33
رابعا : أقوال المتكلمين في العلم	35

36. تعريف العلم عند أبي حامد الغزالي
37. تعريف العلم عند الفخر الرازي
39. تعريف العلم والمعرفة عند ابن حزم
40. تعريف العلم عند كل من الجويني والباقلاني والأمدي
41. تعريف بعض المعتزلة والماتريدية للعلم
43. المبحث الثالث: مصادر المعرفة والعلوم
44. تمهيد
44. منكر و الحقائق
45. أقسام العلوم والمعارف
47. مصادر المعرفة
49. أولا : الحس
49. ثانيا : العقل
51. ثالثا : الخبر أو السمع
53. المتواتر
56. خبر الواحد
68. المبحث الرابع : التحسين والتقبيح
69. تمهيد
69. معاني الحسن والقبح
70. آراء المذاهب
70. أولا : الأشاعرة
72. ثانيا : المعتزلة
75. ثالثا : الرأي الراجح
75. حكم الأفعال قبل ورود الشرع

79.

مباحث التوحيد

الفصل الخامس

80. المبحث الأول: وجوب النظر والاستدلال عند المتكلمين

81. تمهيد

81. أول واجب على المكلف عند المتكلمين

- 83 تعريف النظر والاستدلال
- 83 أولا : الاستدلال
- 84 ثانيا : النظر
- 86 موقف المتكلمين من النظر والاستدلال
- 86 أولا: المعتزلة
- 87 معنى اللطف عند المعتزلة
- 88 ثانيا : الماتريدية
- 90 ثالثا : الأشاعرة
- 95 المبحث الثاني: إيمان المقلد وموقف المتكلمين
- 96 تمهيد
- 96 تعريف التقليد لغة واسطلاح
- 97 الفرق بين التقليد والاتباع
- 98 موقف المتكلمين من إيمان المقلد
- 98 أولا: المعتزلة
- 99 ثانيا: الماتريدية
- 100 ثالثا: الأشاعرة
- 102 تراجع المتكلمين وتففظهم
- 106 المبحث الثالث: أول واجب في النصوص الشرعية
- 107 تمهيد
- 108 فطرية المعرفة بالله تعالى
- 112 التوحيد هو أول الواجبات
- 114 المبحث الرابع: أدلة وجود الله عز وجل
- 115 دليل الحدوث
- 115 عند المعتزلة
- 117 عند الأشاعرة
- 119 عند الماتريدية
- 120 نقد دليل الحدوث
- 122 الجمع بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين
- 123 دليل الأقول ونقله

- 124 _ الوحدانية ودليل التمانع
- 125 _ القران الكريم وأدلة وجود الله
- 126 _ دليل الاختراع ودليل العناية
- 127 دليل الإختراع
- 128 دليل العناية
- 129 _ دليلا الاختراع والعناية والعلم والحديث
- 131 المبحث الخامس: التوحيد والصفات الإلهية
- 132 _ تمهيد
- 132 _ تعريف التوحيد
- 132 _ أولا: في اللغة
- 133 ثانيا: عند المتكلمين
- 136 ثالثا: التوحيد في النصوص الشرعية
- 139 _ الصفات الإلهية وموقف المتكلمين
- 139 _ تمهيد
- 139 _ رأي ابن حزم في مصطلح الصفات
- 140 _ أولا: المعتزلة
- 142 - أحوال أبي هاشم
- 143 - رأي العلاف
- 144 - معالي معمر
- 145 ثانيا: الماتريدية
- 147 ثالثا: الأشاعرة
- 149 _ حقيقة التأويل وعلاقته بالصفات الإلهية
- 149 - تعريف التأويل
- 150 - معنى التأويل في الاصطلاح
- 152 - شروط التأويل
- 153 _ المتكلمون وتأويل آيات الصفات
- 153 _ أمثلة على تأويلات المتكلمين
- 156 _ القواعد الشرعية في الإيمان بالصفات

160.....	مباحث الإيمان	الفصل الثالث
161	المبحث الأول: تعريف الإيمان	
162	_ تمهيد	
163	_ الإيمان لغة	
165	_ الإيمان عند المتكلمين	
165.....	أولاً: المعتزلة	
166.....	ثانياً: الماتريدية	
168.....	ثالثاً: الكرامية	
169.....	رابعاً: الأشاعرة	
176.....	المبحث الثاني: مناقشة أقوال المتكلمين	
177.....	_ تمهيد	
178.....	_ مناقشة ابن تيمية للمتكلمين	
180.....	- هل العطف يقتضي المغايرة ٢	
182	_ مناقشة ابن حزم للمتكلمين	
183.....	- تحامل ابن حزم على الأشعري	
186.....	المبحث الثالث: مسمى الإيمان في النصوص الشرعية وعلاقته بالإسلام	
187.....	_ مسمى الإيمان في النصوص الشرعية	
190.....	_ مسمى الإيمان في أقوال السلف	
192.....	_ علاقة الإيمان بالإسلام	
194.....	_ تناقض الماتريدية في دعوى الترادف	
197.....	المبحث الرابع: زيادة الإيمان ونقصانه	
198.....	_ تمهيد	
199.....	_ رأي الماتريدية	
200.....	_ رأي الأشاعرة	
202.....	_ رأي ابن حزم	
203.....	_ زيادة الإيمان ونقصانه في النصوص الشرعية وأقوال السلف	
206.....	المبحث الخامس: الاستثناء في الإيمان	
207.....	_ تمهيد	

- 207..... الأشاعرة ومعنى الموافاة
- 208..... إنكار الماتريديّة للاستثناء
- 210..... رأي ابن حزم
- 210..... الاستثناء في النصوص النصوص الشرعية
- 212..... المبحث السادس : فاعل الكبيرة وأقوال المتكلمين
- 213..... تمهيد
- 213..... تعريف الكبيرة
- 215..... عدد الكبائر
- 216..... تعريف الصغائر
- 218..... أقوال المتكلمين في فاعل الكبيرة
- 218..... أولا : المعتزلة
- 219..... ثانيا : الماتريديّة
- 220..... ثالثا : الأشاعرة
- 221..... تأويل النصوص المكفرة لفاعل الكبيرة

224.....	مباحث القدر	الفصل الرابع
----------	-------------	--------------

- 225..... المبحث الأول : تعريف القضاء والقدر
- 226..... تمهيد
- 226..... كراهة الخوض في القدر
- 228..... تعريف القضاء والقدر
- 228..... أولا: في اللغة
- 230..... ثانيا : في الاصطلاح
- 231..... الفرق بين القضاء والقدر
- 232..... توجيه المتكلمين لمعان القضاء والقدر
- 234..... المبحث الثاني: مراتب الإيمان بالقدر
- 235..... تمهيد
- 235..... أولا: مرتبة العلم
- 238..... ثانيا: مرتبة الكتابة

239	التقدير الأول
239	التقدير الثاني
240	التقدير الثالث
241	التقدير الرابع
241	التقدير الخامس
242	__ ثالثا: مرنة الإرادة والمشئنة
243	__ رابعا: مرتبة الخلق
243	من هم القدرية ٢
245	المبحث الثالث: أفعال العباد وأقوال المتكلمين
246	__ تمهيد
246	__ أولا: الجبرية
248	أدلة الجبرية
249	__ ثانيا: المعتزلة (القدرية)
250	خلق أفعال العباد عن المعتزلة
251	تحقيق القول في معنى الخلق
254	أدلة المعتزلة
256	__ ثالثا : الأشاعرة والماتريدية (الأئمة التوفيقية)
257	اختلاف الأشاعرة وغيرهم في مفهوم الكسب
262	رأي أبي المعالي الجويني
263	رأي الماتريدية
266	__ رابعا: المنهج التحقيقي
273	المبحث الرابع : قضايا أساسية في أفعال العباد
274	__ أولا: تأثير العلم في المعلوم
276	التكليف بما لا يطاق
280	__ ثانيا : التوليد وعلاقته بالسببية
281	إنكار الأشاعرة لمبدأ السببية
283	الفرق بين العلة والسبب
284	الراجح في مسألة السببية
285	__ ثالثا: الاستطاعة

286	أولاً: المعتزلة
287	ثانياً: الأشاعرة والماتريدية
288	تحقيق المسألة
289	الاستطاعة الشرعية
291	رابعاً: القضاء الشرعي والقضاء الكوفي
291	المعتزلة
292	الأشاعرة
293	الماتريدية
294	الراجح والفرق بين الإرادتين
295	خامساً: الهدى والإضلال
296	المعتزلة
299	الأشاعرة والماتريدية
301	التحقيق
302	مراتب الهداية
303	شبهات ورددها

306	مباحث النبوة	الفصل الخامس
-----	--------------	--------------

308	المبحث الأول: تعريف النبوة والرسالة (لغة واصطلاحاً)
309	تمهيد
309	أولاً: النبوة
310	ثانياً: الرسالة
312	الفرق بين النبي والرسول
314	المبحث الثاني: النبوة والرسالة بين النفي والإثبات
315	تمهيد
315	أولاً: المنكرون (البراهمة، الصابئة، التناسخية، السمنية)
318	إنكار اليهود نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام
319	ثانياً: المشركون للنبوة
319	أولاً: المعتزلة

- 320..... ثانيا: الماتريديّة
- 321..... ثالثا: الأشاعرة
- 322..... نقد ابن رشد للإمكان والجواز
- 323..... المبحث الثالث : المعجزة شروطها ودلالاتها
- 324..... تمهيد
- 324..... تعريف المعجزة لغة واصطلاحا
- 326..... المعجزة في النصوص الشرعية
- 327..... وجه دلالة المعجزة
- 327..... المعجزة وإنكار مبدأ النسبية عند الغزالي
- 328..... نقد طريقة الاستدلال بالمعجزة
- 331..... نبوة ومعجزة محمد صلى الله عليه وسلم
- 332..... الإشارات
- 335..... معجزة القرآن
- 335..... أولا: وجوه إعجازه
- 337..... ثانيا: الإعجاز بالصرفة
- 340..... المبحث الرابع : كرامات الأولياء
- 341..... تعريف الكرامة
- 341..... الكرامة وموقف المتكلمين منها
- 341..... الأشاعرة والماتريديّة
- 343..... المعتزلة
- 344..... كرامات الأولياء في النصوص الشرعية
- 347..... المبحث الخامس : عصمة الأنبياء
- 348..... تمهيد
- 348..... تعريف العصمة لغة واصطلاحا
- 349..... وجوب عصمة الأنبياء
- 349..... الأشاعرة
- 351..... المعتزلة
- 351..... الماتريديّة
- 352..... عصمة الأنبياء في النصوص الشرعية

357	مباحث الإمامة	الفصل السادس
359	تمهيد	
358	علاقة الإمامة بالعقيدة	
359	عند الأشاعرة	
361	عند المعتزلة	
361	عند الشيعة	
364	المبحث الأول: حكم الإمامة	
365	تعريف الإمامة والخلافة (لغة واصطلاحاً)	
368	حكم نصب الإمام	
370	دليل وجوب الإمامة	
376	المبحث الثاني: طرق إثبات الإمامة	
377	تمهيد	
378	طريق النص	
379	أولاً: النص على عليّ رضي الله عنه	
385	رأي القاضي عبد الجبار في النص	
387	رأي النظام في النص	
388	ثانياً: النص على أبي بكر الصديق رضي الله عنه	
390	الأدلة	
395	طريق الاختيار والعقد	
397	المبحث الثالث: شروط الإمامة	
398	شروط العاقدين	
398	أولاً: العدد	
401	ثانياً: المواصفات	
403	شروط الإمام	
403	الشروط العامة	
406	شرط القرشية والخلاف فيه	
408	رأي ابن خلدون	
410	الترجيح	

- 413..... المبحث الرابع: مشكلة الخلافة والملك
- 414..... تمهيد
- 414..... النصوص الشرعية والإشكال الظاهري
- 415..... رأي ابن خلدون
- 416..... رأي الجويني
- 417..... رأي ابن تيمية
- 418..... تعدد الأنحة وإمامة المفضول
- 419..... رأي الكرامية
- 422..... مشكلة الشفور وولاية الفقيه
- 422..... أولاً: ولاية الفقيه عند الشيعة
- 423..... رأي آية الله الخميني
- 424..... الولاية العامة للعلماء عند الجويني
- 424..... طبيعة الحكم وعلاقة الأمة بالإمام
- 424..... أولاً: الإمامة وثيوقراطية الحكم
- 426..... ثانياً: حدود الطاعة ومسوغات الخروج
- 428..... الخروج والسيف

432

الخاتمة

- 437..... الفهارس
- 439..... فهرس الآيات القرآنية
- 461..... فهرس الأحاديث النبوية
- 468..... فهرس الأعلام
- 478..... فهرس الفرق والمذاهب
- 483..... فهرس المصادر والمراجع
- 499..... فهرس المحتويات

الحمد لله حمداً يديننا من رضاه ويزلفنا إلى جنته، والصلاة والسلام على نبيه الرحمة المهداة والنعمة المسداة وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:

فإنه من التقاليد العلمية المتبعة لدى الجامعات والكليات تكليف الباحثين بإعداد الرسائل والبحوث من أجل الحصول على الدرجات العلمية المختلفة، وأنا بدوري فقد اخترت بحثاً بعنوان: قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين لأنال به درجة العالمية العالية. (الدكتوراه).

وقد حدا بي نحو هذا الاختيار أسباب منها: رغبتي الشخصية في تعميق معارفي في مجال أصول الدين عامة والعقيدة الإسلامية خاصة، ومنها: ما لاحظته من كثرة الخلافات بين المتكلمين وأصحاب المذاهب الفكرية المتعددة مع أن مصدر العقيدة المعصوم واحد هو الوحي الإلهي كتاباً وسنة، ولذلك فقد جعلت بحثي هذا يتناول هذه الخلافات والآراء مقارنة بالنصوص الشرعية لأجل تخلص العقيدة الإسلامية مما علق بها من أفكار بشرية تحمل بين طياتها إمكانيات الخطأ والصواب، ولا شك أن ذلك التعارض الصريح بين أقوال المتكلمين ونصوص الوحي الإلهي ينم عن خلل منهجي واضح عملت على إصلاحه بترجيح مضمون النص الصحيح على كل قول ناشئ عن تأويل غير صريح.

وإذا كان أهل الكلام مجمعين على أن العقل هو رائدهم وأن قضاياهم يقينية فلماذا كثرت خلافاتهم وتناقضاتهم حتى مع العقل نفسه؟ والحقيقة هي أن هذا العقل نسبي ولا يمكن للنسبي أن يخطئ بالطلق الذي يمثل الوحي الإلهي.

لقد كان العلماء والكتاب واعين بهذه القضية منذ القدم إلى يوم الناس هذا، ولكن ما لاحظته _ فيما طالعت من مؤلفات وكتب _ أن مناهج التأليف التي كانت متداولة لا تخرج عن طريقتين أساسيتين الأولى: أن يسلك المؤلف طريقة المحدثين والفقهاء فينتصر مباشرة للنص مع الإخلال بعملية فهم أقوال المخالفين. والثانية: أن يسلك المؤلف طريقة المتكلمين والفلاسفة فلا يعم اهتماماً للنصوص الشرعية.

ومع ذلك فقد وجد كثير من المؤلفين _ سيما المعاصرين منهم _ من حاول أن يسلك سبيل الإنصاف والنهضة العلمية، إلا أن الطريقة الأولى بقيت هي السائدة.

وإن نحني هذا بالإضافة إلى ما احتواه من معلومات هامة فإنه يعطي نموذجاً منهجياً لا بأس به في دراسة العقيدة الإسلامية بطريقة الإنصاف والاعتدال الإيجابي.

عملي في هذا البحث ومنهجه.

قسمت البحث إلى ستة فصول وثمانية وعشرين مبحثاً وثمانية وتسعين مطلباً بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وستة فهارس.

أما الفصل الأول فهو فصل نظري تأصيلي عنوانه: مصادر تلقي العقيدة عاجلت فيه قضايا التعريف وإشكالية العلم والمعرفة ومصادرها ومسألة التحسين والتفويض.

وأما الفصل الثاني فيتعلق بمباحث التوحيد وقدمته على مباحث الإيمان باعتباره أول واجب على المكلف، وأهم قضايا هذا الفصل: وجوب النظر والاستدلال عند المتكلمين وموقفهم من إيمان المقلد، وأدلة وجود الله عز وجل، كما يعالج أيضاً قضية التأويل والصفات الإلهية والمذاهب المختلفة في ذلك.

ويعالج الفصل الثالث مباحث الإيمان وأول قضاياها: تعريفه وأقوال المتكلمين فيه ومناقشتها، ثم مفهوم الإيمان في النصوص الشرعية وبعض المسائل المتعلقة بذلك مثل: زيادة الإيمان ونقصانه، وعلاقة الإيمان بالإسلام، والاستثناء فيه، ثم فاعل الكبيرة وأقوال المتكلمين.

وأما الفصل الرابع فموضوعه: مباحث القدر وأولها تعريف القدر ومراتبه، ثم موقف المتكلمين من قضية أفعال العباد وتحقيق أقوالهم، ويعالج هذا الفصل أيضاً بعض القضايا الأساسية في موضوع القدر وهي: تأثير العلم في المعلوم والتكليف بما لا يطاق، والتوليد وعلاقته بالسببية، والاستطاعة، والقضاء الكوني والقضاء الشرعي، وأخيراً مسألة الهدي والإضلال.

وفي الفصل الخامس الخاص بمباحث النبوة فبعد تعريف النبوة والرسالة والتفريق بينهما عاجلت القضايا الأساسية فيه مثل: النبوة بين النفي والإثبات حيث يجمع المتكلمون على إمكان النبوة وثبوتها، ثم مبحث المعجزة عامة ومعجزة محمد خاصة وكيفية ثبوت نبوته ﷺ، وأخيراً عصمة الأنبياء وكرامات الأولياء.

وأما الفصل السادس والأخير فيتعلق بالإمامة وأول ما تطرقت إليه فيه إثبات تلك العلاقة الوطيدة بين الإمامة والعقيدة الإسلامية، ثم بعدها عرّفت الإمامة والخلافة وبينت حكمها وطرق

إثباتها من نص أو اختيار وعقد، ثم شروطها سيما شرط القرشية، وأخيرا طرحت مشكلة الخلافة والملك التي تعتبر من أهم مباحث هذا الفصل حيث عرضت بعض الحلول والاجتهادات. وفي الخاتمة ذكرت خلاصة البحث و نتائجه.

وأما الفهارس فهي: فهرس الآيات القرآنية و فهرس الأحاديث النبوية وذلك باعتبار أن أحد شقي عنوان البحث هو النصوص الشرعية، ثم فهرس الأعلام الذي يحتوي قائمة هامة من الأعلام ترجمت لأغلبهم تراجم موجزة وذلك بتوجيه وإشارة من المشرف إلا بعض الأعلام الذين لم أفلح في إيجاد تراجم لهم، أو تركت ذلك لشهرتهم كأسماء الصحابة وبعض الأئمة وكان ترتيبهم على حروف المعجم بحسب أسمائهم. ثم فهرس الفرق والمذاهب، ثم فهرس المصادر والمراجع التي رتبها على حروف المعجم بحسب عناوينها المطبوعة. وأخيرا فهرس مفصل للمحتويات، ويعتبر مفتاحا لمن أراد أن يطالع فصول ومباحث هذه الرسالة.

وأما فيما يتعلق بمنهجية إعداد وتأليف هذه الرسالة فقد اتبعت طريقة العرض والتحليل والمقارنة لأن طبيعة الموضوع تقتضيها، حيث عرضت الأقوال بأمانة وتوثيق مع نسبة كل قول إلى قائله أولا لا إلى مذهبه وذلك بسبب وجود الخلافات داخل المذهب الواحد نفسه، و بالإضافة إلى ذلك محاولتي الجادة لفهم أقوال المتكلمين فهما يقترب أكثر فأكثر من مرادات أصحابها.

وجهور المتكلمين كما هو معروف في دوائر الدراسات الإسلامية يتمثل في تلك التيارات والمذاهب الثلاثة (المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية) ولذلك فإنني رتبت أقوال كل مذهب في مختلف المسائل على حدة، مع الإشارة إلى الأقوال التي خالف أو انفرد بها أصحابها في مذهبهم _ إن وجدت _

وأما المذاهب والفرق الأخرى فقد ذكرت منها ما يشتهر من أقوالها في بعض القضايا المعينة مثلما فعلت مع الكرامية والجهمية في علاقة العمل بالإيمان، أو الجهمية والخيرية في مباحث القدر، أو الخوارج في مسألة فاعل الكبيرة، أو الشيعة في قضية الإمامة ...

ولنقد آراء المتكلمين في مختلف المسائل فقد استعنت بأقوال بعض المحققين من أمثال: شيخ الإسلام ابن تيمية، وأبي الوليد بن رشد، وأبي محمد علي بن حزم الأندلسي وغيرهم.

وبالنسبة للآيات القرآنية فإنني أركز فيها على أوجه الاستدلال بما مستعينا بجملة من التفسير أهمها: تفسير ابن كثير، ابن جرير الطبري، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، التفسير الكبير للرازي، الكشاف للزمخشري، وغيرها.

وأما الأحاديث النبوية فإنني أوثقها بذكر الكتاب والباب مع درجتها باستثناء ما جاء في الصحيحين، كما استعنت ببعض كتب شروح الحديث وأهمها: فتح الباري لابن حجر العسقلاني، وأحيانا معالم السنن للخطابي وشرح النووي على مسلم.

مصادر البحث ومراجعته

وأما عن مصادر البحث ومراجعته فقد اعتبرت مصدرا كلا من:

أولاً: كتاب الله عز وجل، ثم دواوين السنة وعلى رأس ذلك صحيحا البخاري ومسلم، ثم أصحاب السنن وغيرها كمسند الإمام أحمد، والموطأ، وكتاب السنة لابن أبي عاصم، والشرعية للآجري وغيرها.

ثانياً: كل مؤلفات المتكلمين الذين هم أئمة المذاهب المؤصلين لها مثل: مؤلفات الأشعري، الرازي، الغزالي، الجويني، الباقلاني، الشهرستاني، الأمدى وغيرهم من الأشاعرة، ومثل: مؤلفات أبي منصور الماتريدي ونور الدين الصابوني، وأبي المعين النسفي، وسعد الدين التفتازاني من أئمة الماتريدي، ومثل مؤلفات القاضي عبد الجبار من المعتزلة.

وأما كتب الفرق والأديان والمذاهب فلها أهمية كبيرة — بلا ريب — حتى إن كثيرا من أئمة الكلام وأصحاب الفرق لا يعرف لهم أقوال إلا ما أورده كتاب المقالات والفرق مرويا عنهم، ومع ذلك فإنني لم أعتبر كتب الفرق والمذاهب والأديان مصادر لأن أصحابها ينتمي أكثرهم إلى مذاهب معروفة فلا يكون قولهم — بالضرورة — حجة سيما على مخالفهم.

ثالثاً: كتب اللغة والمعاجم المعتمدة مثل: مقاييس اللغة لابن فارس، الصحاح للجوهري، القاموس المحيط للفيروز آبادي، ولسان العرب لابن منظور وغيرها.

وماعدا هذه المصادر من الكتب التي أثريت بها رسالتي هذه فهي مراجع مثل كتب التفسير وشروح الحديث، وكتب التراجم والسير والتاريخ، وكذلك كتب أصول الفقه خاصة تلك التي ألفها متكلمون مثل: للمستصفي للغزالي، والبرهان للجويني، والمحصول للرازي، والإحكام للأمدى وغيرها.

كما استعنت بمجموعة هامة من المراجع المعاصرة التي تمتاز بالدقة والثراء والمنهجية الواضحة. وفي الختام فإنه ما كان لهذا الجهد أن يصل إلى هذه الصورة المقبولة نسبياً لولا توفيق الله وتسديده فله الحمد في الأولى والآخرة، ولا يسعني هنا إلا أن أقدم خالص شكري وامتناني إلى المشرف على هذا العمل الأستاذ د. إسماعيل يحيى رضوان "حفظه الله" الذي قرأ فصول هذا البحث وسجل بقلمه ملاحظاته وتوجيهاته الدقيقة على صفحاته وهو لا يزال مخطوطاً، كما أشكره على معاشته لقضايا هذه الرسالة وتنويره لبعض فضاءاتها المعتمة بومضاته الفكرية وإشاراته الذكية فله من الله جزيل الشكر والعرفان.

وإن أنس فلن أنسى أيضاً أولئك الذين وقفوا معي في ساعة العسرة مادياً ومعنوياً وأسأل الله السميع العليم أن يجعل برهم وإحسانهم في ميزان حسناتكم يوم القيامة. كما أشكر مسبقاً لجنة الأساتذة الذين سيتكرمون بقراءة هذه الرسالة وتصحيحها لتخرج بعدها في أهي حلة وأحسن صورة إن شاء الله.

ولن أنسى أيضاً كل من أسدى إليّ معروفاً أو نصحني نصحاً وخاصة بعض طلبة الجامعة النجباء وموظفي مكتبة جامعة الأمير عبد القادر فجزاهم الله خيراً . والله الموفق، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم.



جامعة الأمير
مظفر النالقي
للحقوقية
مركز للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تعريف العقيدة

– تمهيد

المطلب الأول : معاني العقد في اللغة وفي الشرع

المطلب الثاني : مسميات علم العقيدة

أولا : السنة

ثانيا : الشريعة

ثالثا : الفقه الكبير

رابعا : الإيمان

خامسا : التوحيد

سادسا : أصول الدين

سابعا : العقيدة و الاعتقاد

ثامنا : علم الكلام و الفرق بينه و بين الفلسفة

المطلب الثالث : التعريف المختار

تمهيد : نستطيع أن نلاحظ ذلك التداخل الكبير بين جملة المصطلحات والألفاظ التي لها دلالاتها المتميزة في قضايا العقيدة الإسلامية ، و ذلك بسبب عدم التحديد المدقق لمعاني هذه المصطلحات ومدلولها اللغوي الذي هو المعنى الأصلي العام والذي تجب مراعاته في عملية وضع المصطلحات سواء في مجال العقيدة الإسلامية أو في غيرها من العلوم الشرعية ، وعندما نستقري مجموعة من المعاجم والقواميس القديمة والحديثة وحتى المعاصرة نجد أنها لا تتفق في تحديد المعاني والمفاهيم وذلك بسبب التداخل المذكور آنفا سيما تداخل المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي تداخلا ليس فيه ذلك التناسب المطلوب بينهما وهو عموم المعنى اللغوي وخصوص المعنى الاصطلاحي ، بالإضافة إلى ذلك تأثر كل صاحب معجم أو قاموس بمجال اختصاصه العلمي أو تأثره بالعلوم المشتهرة في عصره وخاصة ذلك الكم الهائل من العلوم العقلية التي كان لها الأثر الكبير على قضايا العقيدة الإسلامية وأولها قضية التعريف التي هي أول القضايا المدرجة في هذا المجال من حيث تناولها بالبحث والتحليل وذلك بتفكيك أركان التعاريف التي يستعملها العلماء ، وهدفنا من كل ذلك هو محاولة إيجاد تعريف يتجلى فيه ذلك التناسب المطلوب بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ثم محاولة أن يكون هذا البحث مرتكزا في مختلف أدواره وأطواره على أساس من هذا التعريف نزولا عند مقتضيات المنهجية العلمية في ميدان العلوم الشرعية عامة والعقيدة خاصة .

معاني العقد في اللغة وفي الشرع :

إن مصطلح العقيدة كما عرفه علماء أصول الدين لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية وإنما الذي ورد هو كلمة ولفظ « عقد » وجاء هذا اللفظ في معناه مناسبا في الغالب للمعنى اللغوي أو بالأحرى للمعاني اللغوية التي تدور كلها حول اللزوم والاستيثاق والعهد والتأكيد قال في لسان العرب : « العقد نقيض الحل ... » وقال : « والعقد العهد والجمع عقود وهي أوكد العقود ويقال عهدت إلى فلان في كذا وكذا وتأويله ألزمته ذلك ... والمعاقدة للمعاملة وعاقبته حامله وتماقد القوم تعاقدوا وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾

بالعقود ﴿ [المائدة : 1] قيل هي العهود وقيل هي الفرائض التي ألزموها .¹ ثم يورد معنى آخر مشتق من العقد هو كلمة « عقيد » ومعناها الحليف وهذا لا يخرج عن حقيقة العهد والمعاهدة ، فالحليف هو الذي ينصر من تعاهد معه وتحالف ولذلك لم يخرج معنى الحليف هنا عن معنى العهد ثم قال : « والعقيد الحليف قال أبو خراش الهذلي² :

كم من عقيد وجار حلّ عندهم ○ و من جمار بعهد الله قد قتلوا .³ فالعقيد هنا بمعنى للعاقد⁴ .

وأما عن مفهوم كلمة " عقد " في القرآن الكريم فلم تخرج كذلك عن معاني التوكيد واللزم والاستيثاق والعهود ، وقد وردت هذه الكلمة في سبعة مواضع منها قوله تعالى : ﴿ ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله ﴾ [البقرة : 135] . والمعنى لا تعزموا على عقدة النكاح في زمن العدة ، وحكى سيبويه⁵ : ضرب فلان الظهر والبطن أي على ... ويجوز أن يكون ولا تعقدوا عقدة النكاح لأن معنى تعزموا وتعقدوا واحد⁶ .

ومنها قوله تعالى : ﴿ والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيهم إن الله كان على كل شيء شهيدا ﴾ [النساء : 33] قال القرطبي : « ... والذين عاقدت أيمانكم يعني بالحلف ... وذلك أن الرجل كان يعاقد الرجل فيقول : دمي دمك وهدمي هدمك وتأري تأرك وحربي حربك

1 - لسان العرب . جمال الدين بن منظور . 3030/4 وما بعدها . دار المعارف .

2- هو حويلد بن مرة توفى نحو : 15هـ - شاعر محضرم أسلم وهو شيخ كبير وأدرك الخليفة عمر رضي الله عنه ، فشته حية فمات أنظر: الأعلام للزركلي 97/8 . دار العلم للملايين بيروت .

3- لسان العرب . 3030/4 وما بعدها .

4- أنظر : مختار الصحاح . محمد بن أبي بكر الرازي . 445 . المكتبة الأموية . بيروت ، دمشق . ط : 1978 .

5- هو عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (161هـ، 194هـ) ومعنى سيبويه بالفارسية واللغة النجاج ، كان إمام البصريين في النحو واللغة من أشهر مؤلفاته (الكتاب) ومن أهم شيوخه الخليل بن أحمد الفراهيدي صاحب معجم (العون) . أنظر: سمر

أعلام النبلاء للذهبي 351/8 . وشنرات الذهب للمسعودي 252/1 .

6- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) 192/3 . بدون دار طبع .

وسلمي سلمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك وتعقل عني وأعقل عنك فيكون للحليف
السدس من ميراث الحليف ثم نسخ¹ .

ومنها قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [المائدة : 1] قال القرطبي : « العقود
الربوط واحدها عقد يقال عقدت العهد والحبل وعقدت العسل فهو يستعمل في المعاني والأجسام
قال الخطيب² : قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم * شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا³ .

ثم قال القرطبي : « فأمر الله سبحانه بالوفاء بالعقود قال الحسن : يعني بذلك عقود الدّين
وهي ما عقده المرء على نفسه من بيع وشراء وإجارة وكراء ومناكحة وطلاق ومزارعة ومصالحة
وتمليك... وكذلك ما عقده على نفسه لله من الطاعات كالحج والصيام والاعتكاف والنذر وما
أشبه ذلك من طاعات ملة الإسلام⁴ .

وعن ابن عباس في قوله تعالى « أوفوا بالعقود » قال : معناه بما أحل وبما حرّم وبما فرض وبما
حدّ في جميع الأشياء وكذلك قال مجاهد وغيره... وقال الزجاج في الآية : أوفوا بعقد الله عليكم
وبعقدكم بعضكم على بعض⁵ .

ومنه قوله تعالى عن موسى عليه السلام : ﴿ واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي ﴾ [طه : 27]
يعني العجمة التي كانت فيه من حمرة النار التي أطفأها في فيه وهو طفل ، قال ابن عباس : كانت
في لسانه رئة⁶ .

1- المرجع نفسه 166/5 .

2- هو جرول بن أوس بن مالك العبسي توفي حوالي : 45هـ شاعر محضرم كان هجاء عنيفا لم يكذب يسلم أحد من هجائه ،
أكثر من هجاء الزهرفان بن بلدر حتى شكاه إلى عمر فسجنه ولكن الخطيب استعمله فمضى عنه . أنظر: الأعلام 118/2 -

3- العناج : عيط وسور . والكرب : حبل .

4- تفسير القرطبي 32/6 .

5- المرجع نفسه 32/6-33 .

6- نفسه 192/11 . والرئة : العجمة في الكلام .

مسميات علم العقيدة :

أولا : السنة .

قد أدركنا مما سبق أن معنى العقيدة الذي يقصده علماء أصول الدين لم يوجد بطريقة مباشرة أي بالرجوع إلى اللغة ولكن على ما يبدو نشأ مصطلح العقيدة عبر مراحل بحيث تطور هذا الاصطلاح ولم تكن ولادته بالأمر اليسير كما أن تلك الخلافات الدينية و السياسية لعبت دورا هاما في ظهور وتبلور هذا المصطلح عبر قوالب مختلفة كانت كلها توحى به وتشير إليه ، ولذلك سوف نحاول تتبع هذه المراحل من خلال دراسة بعض المؤلفات التي بدأت تشير بوضوح إلى ذلك الجانب النظري ذي الآثار العملية من الدين الإسلامي الحنيف ، فكثير من المؤلفات بدأت تخصص في بيان العقيدة الإسلامية وتدوين مضامينها غير أنها لم تتطرق إلى مسمى علم العقيدة مثلما عرف فيما بعد ولكن كانت هذه المؤلفات والدواوين تستعمل مصطلحات آخر كان لها ما يبررها في تلك العصور المتقدمة أبرزها محاربة البدع و التيارات الفكرية الدخيلة ، ولذلك جاءت العقيدة في قالب مناسب هو لفظ "السنة" وكأنهم أرادوا بذلك أن ما في هذه الكتب المعنونة بـ "السنة" هو طريقة ونهج الرسول ﷺ وما دونه فهو البدعة.

و من نماذج ذلك كتاب "السنة" لعبد الله بن أحمد بن حنبل¹ وموضوع الكتاب هو العقيدة الإسلامية تطرق فيه لحكم الشرع فيما قالت به الجهمية المعاصرة له وخاصة موقفهم من القرآن ومسألة خلقه ، وكذلك موقفهم من رؤية الله عز وجل وقولهم في القدر ، كما تضمن الكتاب موضوعات عقيدية أخرى مثل الحديث عن الملائكة ، وعن الدجال ، وعذاب القبر ، و أحوال الآخرة، وتخلل الكتاب بعض المواضع هي في الحقيقة من مجال علم السلوك و الزهد كموضوع النهي عن الكبر و الضرب على الوجه ، وفي آخر الكتاب نحدث عن موضوع دخيل على العقيدة باعتبارها جانبا نظريا وهو إمامة علي رضي الله عنه ومسألة الوصية له بالخلافة حيث بين عدم

1- أبو عبد الرحمن اللهي الشيباني المروزي البخداي (213هـ-290هـ) شيخ بندها كان رحمه الله دينا صادقا صاحب حديث واتباع وبعصر بالرجال ، له زيادات كثيرة في مسند والده . أنظر: السير. 512/13.

صحة الأخبار التي تتعلق بذلك ، ثم تطرق في نهاية الكتاب إلى موضوع الخوارج ودمهم والأمر بقتالهم¹ .

ومن هذه الكتب كتاب "السنة" للحافظ أبي بكر عمرو بن أبي عاصم² والموضوع الأساسي للكتاب هو العقيدة الإسلامية غير أنه كان يورد بعض القضايا التي لم تكن من صميم العقيدة على الرغم من أن لها صلة بها مثل ما ذكره في أول الكتاب لباب في الأهواء المذمومة والتحذير من البدع والأمر باتباع السنة ولزوم الجماعة .

وبعدها بدأ بذكر القدر وهذه المسألة كانت في ذلك الوقت ولا تزال من القضايا المثارة بين الفرق الإسلامية ، ثم ذكر في الكتاب مسألة رؤية الله عز وجل ، ثم تطرق إلى قضايا الصفات وخاصة صفات الفعل منها ، ثم ذكر ما ورد في صفة الكلام ثم تحدث عن صفات الذات وخاصة تلك التي أثرت حولها الكثير من الشبهات مثل صفة اليد والقدم ، ثم ذكر ما ورد من الأخبار النبوية حول العرش و الحوض والميزان والشفاعة وأقسامها المختلفة وعذاب القبر ، ثم أتبعها بما ورد عن الجنة والنار والإيمان بالبعث .

وبعد أن ذكر وجوب التمسك بالجماعة وخطر مفارقتها تحدث عن الفرق و التيارات العقيدية التي اشتهرت في زمانه فتحدث عن الإرجاء في الإيمان وبين براءة العقيدة الإسلامية منه ، وتحدث عن الوعد و الوعيد ، و عن الرفض حيث إن هذه المسائل تبنتها العديد من الفرق كالمعتزلة والمرجئة والخوارج .

وفي آخر الكتاب تحدث عن موضوع لا صلة له بالعقيدة من جانبها النظري وهو طاعة السلطان ووجوب النصح له والنهي عن إهانتة وما إلى ذلك من القضايا التي لها صلة بالسياسة الشرعية و الفقه .

¹ - أنظر "السنة" عبد الله بن أحمد بن حنبل . تحقيق : محمد السعيد بن بسيوني زغلول . دار الكتب العلمية . بيروت . ط 1 . 1985 .

² - أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم . (206هـ ، 287هـ) . كان إماماً فقيهاً ظاهرياً ورعاً كثير العنايت ولى القضاء على أصبهان . أنظر: السور . 430/13 . هذرات الذهب . 195/2 .

ثم يختم الكتاب بالحديث عن الخلفاء الراشدين وذكر فضائلهم وميزاتهم في الإسلام ، ثم خص جماعة من الصحابة بما ورد فيهم عن النبي ﷺ من الفضائل و المزايا ، ثم تحدث عن فضائل قريش ثم فضائل أهل البيت وبعض وصايا النبي ﷺ لأمته بالتمسك والعمل بالكتاب والسنة¹ .

ثانيا : الشريعة .

ومن بين المؤلفات التي تناولت مباحث العقيدة الإسلامية تحت مسميات أخرى كتاب " الشريعة" لأبي بكر الآجري² وهذا الكتاب يمثل كغيره من مؤلفات العقيدة في القرون الأولى الحالة الدينية للأمة الإسلامية ، فبعد ظهور الخلافات بين المسلمين درج العلماء والمؤلفون على ذكر أبواب لزوم الجماعة والنهي عن التفرق في الدين ولذلك بدأ الآجري فصول كتابه بباب في ذكر الأمر بلزوم الجماعة وتحذير النبي ﷺ أمتة عن التفرق ، ثم ذكر ما صح عنده في الخوارج وقتلهم ، ثم خصص جزءا من كتابه في ذم الجدل والخصومات في الدين .

وأما عن أولى القضايا العقدية فيذكر مسألة القرآن وأنه كلام الله عز وجل ، وهذا يدل على أن هذه القضية كانت مثار جدل قائم بين الفرق على الرغم من أنها ليست القضية الأولى في العقيدة ، ثم تطرق الآجري في كتابه إلى مسألة الإيمان وهي من صميم مواضيع العقيدة حيث ذكر كل ما له علاقة بهذه المسألة مثل كون الإيمان قولاً واعتقاداً وعملاً ، ثم علاقته بالإسلام والاستثناء فيه والرد على المرجئة والقدرية (المعتزلة) ، ثم تحدث عن القدر وصفات الله عز وجل وخاصة التي كانت موضوع الجدل الديني القائم مثل صفات الكلام و القول والأصابع واليدين ، ثم خصص بعض الفصول للحديث عن الشفاعة ومتعلقاتها وعن عذاب القبر وعن الدجال وعن الحوض والميزان والجنة والنار ، ثم تطرق إلى مبحث النبوة والوحي وفضائل النبي ﷺ وخصوصياته

1- أنظر كتاب " السنة " الحافظ أبي بكر عمرو بن أبي حاصم . خرج أحاديثه الشيخ ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي . ط: 1 . 1980 .

2- أبو بكر محمد بن الحسين الآجري ولد ببغداد ليل سنة 330هـ ، وتوفي بمكة سنة 360هـ . فقيه شافعي محدث صاحب التصانيف من مؤلفاته " أخبار عمر بن عبد العزيز " ، " أخلاق حملة القرآن " ، " أخلاق العلماء " ، وكتاب " الشريعة " . أنظر: المسر . 133/16 . الأعلام . 97/6 .

كالإسراء و المعراج وختم النبوة به وكونه ﷺ أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة بالإضافة إلى معجزاته وكراماته...¹

ثالثاً : الفقه الأكبر .

ثم ظهر مصطلح الفقه الأكبر ، وعلى الرغم من أن نسبة كتاب " الفقه الأكبر " إلى أبي حنيفة² هي محل أخذ وردّ إلا أن مضمون الكتاب هو المقصود هنا وذلك لأنه بغض النظر عن مولفه فإنه كان يمثل اتجاهًا معيّنًا في معالجة قضايا العقيدة الإسلامية ، وهذا الاتجاه هو في الغالب طريقة أهل السنة و الجماعة ، ومن ناحية أخرى فإن هذا الكتاب يحتوي على معظم مسائل العقيدة بطريقة منظمة ومنهجية في الغالب وموافقة لتلك الأهمية التي توليها النصوص الشرعية حيث بدأ بأول واجب على المكلف وهو التوحيد وما يتعلق به من الحديث عن الصفات الإلهية وما وقع حولها من مجادلات كلامية ، ثم تحدث عن الإيمان بالله و اليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره حيث أطنب في مسألة القدر لما كان فيها من خلافات بين أهل السنة والفرق الأخرى من قدرية ومرجئة وجهمية ، ثم تحدث عن معتقد الإيمان بالأنبياء والرسول وأوصافهم ، ثم أدرج بعدها مسألة ليست في الحقيقة من مسائل الاعتقاد وهي ترتيب الخلفاء الأربعة في الأفضلية وربما كان ذلك بسبب الخلاف الناشئ بين الشيعة الروافض وأهل السنة و الجماعة ، وكذلك مسألة المسح على الخفين و التراويح والصلاة خلف كل برّ وفاجر .

ثم تناول الكتاب مسألة فاعل الكبيرة وأنه لا يكفر إن مات على الإيمان وجواز نعتة بالفاسق، وتحدث بعد ذلك مباشرة عن المعجزات التي سماها آيات للأنبياء والكرامات للأولياء ، والاستدراج لأعداء الله كإبليس وفرعون والدجال ، ثم ذكر مسألة رؤية الله عز وجل وإثباتها للمؤمنين يوم القيامة، ثم ذكر مسألة الإيمان ، وتحدث فيها عن زيادته ونقصانه وبيّن أن الزيادة والنقصان لا تكون من جهة المؤمن به بل من جهة اليقين و التصديق ، ثم تكلم عن علاقة الإيمان

1- أنظر كتاب " الشريعة " أبو بكر محمد بن الحسين الأحمري ، تحقيق : محمد حامد الفقي . دار الكتب العلمية . بيروت . ط : 1 . 1983 .

2- هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي النخعي الكوفي (80هـ-150هـ) مولد بن تميم الله بن نطلة عاصم بن حواء صغار الصحابة ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة . أنظر: السير : 390/6.

بالإسلام وأنه لا يوجد إسلام بلا إيمان ، ثم ذكر الشفاعة وأنها ثابتة في حق أهل الكيابر ، ثم ذكر الميزان و الحوض والجنة و النار وعذاب القبر وسؤال الملكين .

وختاما ذكر مسألة وهي أن كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى فجائر القول به سوى اليد بالفارسية ، ثم ذكر بعض علامات الساعة كخروج الدجال ، وياحوج و مأجوج ، وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام وأن كل ذلك ثابت بالأخبار الصحيحة وهو مما يجب الإيمان به¹ .

رابعا : الإيمان .

وظهر مع ذلك مصطلح « الإيمان » للدلالة على العقيدة الإسلامية مثلما تضمنه على سبيل المثال كتاب " الإيمان " للحافظ محمد بن إسحاق بن منده² . وكتاب " الإيمان وسنته " لأبي عبيد القاسم بن سلام³ ، وكتاب " الإيمان " لأبي بكر بن أبي شيبة⁴ . وكتاب " شعب الإيمان " للبيهقي⁵ .

1 - أنظر : الفقه الأكبر . المنسوب لأبي حنيفة النعمان مع شرحه للملا علي القاري الحنفي . دار الكتب العلمية . بيروت . ط1 . 1984 .

2 - محمد بن إسحاق بن منده أبو عبد الله الجوال ولد سنة 310هـ وقيل 311هـ وتوفي سنة 395هـ صاحب التصانيف طوآف الدنيا وجمع وكتب ما لا ينحصر ، بقي في الرحلة بضعا وثلاثين سنة ، من مولفاته كتاب " الإيمان " وكتاب " التوحيد " وكتاب " الصفات " و" التاريخ " و" معرفة الصحابة " وكتاب " الكنى " . أنظر: السير . 28/17 . والشذرات . 146/3 .

3 - أبو عبيد القاسم بن سلام ولد سنة 150هـ وقيل 154هـ وتوفي سنة 222هـ وقيل 223هـ . كان فاضلا في دينه وعلمه متفنا في أصناف شتى من العلوم كالتقراءات والفقه واللغة والأخبار ، كان حسن الرواية صحيح النقل من مولفاته: " الفصير والمدود " ، " القراءات " ، " المذكر والمؤنث " ، " النسب " وغيرها . أنظر: رفيات الأعيان لابن خلكان . 60/4 .

4 - أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ، توفي سنة 235هـ . صاحب التصانيف قال أبو زرعة : ما رأيت أحفظ منه ، خرج له البخاري ومسلم . أنظر: السير . 122/11 . والشذرات . 85/2 .

5 - أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (384هـ-485هـ) . الإمام الحافظ شيخ خراسان صاحب التصانيف التي لم يسبق إليها منها : " السنن والآثار " و" المعتمد " و" الأسماء والصفات " و" شعب الإيمان " و" دلائل النبوة " . أنظر: السير . 163/18 .

وهناك من ألف في الإيمان ضمن مصنف عام كالإمام البخاري والإمام مسلم فقد ضمنا صحيحيهما كتابا للإيمان ، وألف ابن تيمية كتابا في الإيمان سلك فيه طريقة السلف من حيث الاعتماد على النصوص الشرعية والرد على المخالفين .

وقد يتوافق لفظ "الإيمان" مع لفظ "العقيدة" من حيث المدلول اللغوي فالاعتقاد يقصد به من بين ما يقصد التصديق فقولنا فلان يعتقد كذا أي يؤمن به ويصدق جازما ولذلك يعرف الاعتقاد بأنه: «الحكم الذهني الجازم فإن طابق الواقع فصحيح وإلا ففاسد.»¹

وأما الإيمان فمعناه اللغوي كذلك هو التصديق ، وأما المؤلفات و الكتب المذكورة آنفا فإنها كانت تستعمل لفظ "الإيمان" على أنه اصطلاح يقصد به العقيدة الإسلامية ، ولو تصفحنا أحد هذه الكتب وليكن كتاب "الإيمان" لابن منده لوجدناه يتطرق إلى أهم مواضيع العقيدة على طريقة المحدثين وقد بدأه بقوله : ذكر ما يدل على أن الإيمان الذي أمر الله عز وجل عباده أن يعتقدوه وما سأل جبريل النبي ﷺ ليعلم أصحابه أمر دينهم .

وقد احتوى الكتاب عدة فصول بلغت مائة وتسعة تدور كلها حول قضايا العقيدة الأساسية التي ابتدأها بمسألة الإيمان والفرق بينه وبين الإسلام ثم بين أن الإيمان والإسلام اسمان لمعنى واحد، وأن الإسلام هو الإقرار باللسان والعمل بالأركان ، وأن الإيمان اعتقاد بالقلب . ثم ذكر أن من أركان الإيمان أن يؤمن العبد بالقدر خيره و شره ، ثم الإيمان بالبعث والجنة والنار . وكان ابن منده في هذا الكتاب ناهجا مسلك السلف وطريقة المحدثين بحيث يذكر العنوان للفصل ثم يورد تحته الأحاديث المطابقة له بأسانيدها² .

خامسا : التوحيد .

وقد كان ظهور هذه المصطلحات و التسميات الخاصة بالعقيدة في فترات متقاربة إن لم تكن مترامنة وذلك أن هذا المصطلح لم يكن محل اتفاق إلى يومنا هذا حيث ظهرت تسميات آخر منها ما توقف العلماء عن استعماله ومنها ما لا يزال مستعملا مثل مصطلح "التوحيد" ، وقد

1 - شرح لغة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي . محمد صالح العثيمين . 14 . الدار السلفية . الجزائر . ط: 1 .

2 - انظر: كتاب "الإيمان" . محمد بن إسحاق بن منده . تحقيق : د.علي بن محمد العثيمي . طبعة الجامعة الإسلامية . للغة

ألفت كتب في العقيدة الإسلامية تحت هذا المسمى مثل كتاب "التوحيد" لابن منده ، و"كتاب التوحيد" في كل من صحيح البخاري ومسلم ، وكتاب "الأربعين في دلائل التوحيد" لأبي إسماعيل الهروي¹ ، وكتاب "التوحيد" لمحمد بن إسحاق بن خزيمة² ولو أخذنا هذا الكتاب الأخير كنموذج لوجدنا موضوعه هو العقيدة ولا أدل على ذلك من العنوان الكامل للكتاب وهو "كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه في تنزيله الذي أنزله على نبيه المصطفى ﷺ وعلى لسان نبيه نقل الأخبار الثابتة الصحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في إسناد ولا جرح في ناقل الأخبار الثقات" ، وكذلك ما أورده ابن خزيمة في مقدمة الكتاب من قوله : « ... أما بعد فقد أتى علينا برهة من الدهر وأنا كاره للاشتغال بتصنيف ما يشوبه شيء من جنس الكلام من الكتب وكان أكثر شغلنا بتصنيف كتب الفقه التي هي خلو من الكلام في الأقدار الماضية التي قد كفر بها كثير من منتحلي الإسلام وفي صفات الله عز وجل التي قد نفاها ولم يؤمن بها المعطلون ، وغير ذلك من الكتب التي ليست من كتب الفقه ... »³.

ويمكن ذكر بعض المسائل الواردة في هذا الكتاب وهي كما يلي : مسائل الصفات التي شملت معظم أجزاء الكتاب والسبب هو بدون شك كثرة ما أثير حولها من الجدل وقد خصص لها عددا من الأبواب ، ومسائل خاصة برؤية الله عز وجل ، ثم مسائل وأبواب الشفاعة وما يتعلق بها من الثواب والعقاب والكبائر⁴.

سادسا : أصول الدين .

ومع ظهور مصطلح التوحيد الذي لا يزال مستعملا في نفس تلك المضامين ظهر أيضا مصطلح "أصول الدين" للدلالة على علم العقيدة وقد ألفت الكتب تحت هذا العنوان من مثل

1 - عبد الله بن محمد أبو إسماعيل الأنصاري الهروي (396هـ، 481م) . الحافظ الإمام الزاهد الفقيه المفسر الواعظ كان يبع مذهب الإمام أحمد بن حنبل في الأصول والفروع ، من مصنفاته كتاب "ذم الكلام" ، وكتاب "مناقب الإمام أحمد" ، وكتاب "منازل السائرين" ، وكتاب "الأربعين في دلائل التوحيد" . أنظر : شذرات الذهب . 365/3 .
2 - أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ولد سنة 223 هـ وقيل 222 هـ وتوفي سنة 311 هـ . الحافظ الثبت رحل إلى الشام و العراق ومصر والحجاز وتلقه على المزني وغيره وروى عنه البخاري ومسلم خارج صحيحيهما . أنظر : السير . 365/14 . والشذرات . 262/2 .

3 - كتاب "التوحيد" . ابن خزيمة . 4 . تحقيق : محمد خليل هراس . دار الكتب العلمية . بيروت . ط: 1978 .

4 - أنظر : المرجع نفسه .

كتاب " الإبانة عن أصول الديانة " لأبي الحسن الأشعري¹ ، وكتاب ينسب إلى القاضي عبد الجبار² بعنوان " مختصر أصول الدين " ، وكتاب "أصول الدين" لعبد القاهر البغدادي³ ، وكتاب " الشرح والإبانة عن أصول الديانة" لعبد الله محمد بن بطة العكبري⁴ ، وكتاب " الشامل في أصول الدين " لأبي المعالي الجويني⁵ ، وغيرها كثير .

ولنأخذ كتاب " الإبانة عن أصول الديانة" للأشعري كمثال وذلك لشهرته وشهرة صاحبه بالإضافة إلى تقدمه الزمني ، فقد ذكر الأشعري في البداية فصلاً عن أقوال أهل الزيغ والبدع مثل إنكارهم رؤية الله عز وجل يوم القيامة بالأبصار ، وإنكار شفاعة الرسول ﷺ ، وإنكارهم عذاب القبر وقولهم بخلق القرآن ونسبتهم فعل الشر إلى العبد خلقاً ، وقولهم بخلود العصاة في النار وكذلك إنكارهم صفات الله تعالى وصفات الفعل كتروله عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث المشهور ، وبعد أن ذكر الأشعري هذه المقالات أعقبها بذكر أقوال أهل الحق والسنّة من إثبات للصفات الفعلية والذاتية إثباتاً على ما يليق بالله عز وجل من غير تشبيه ولا تكيف ولا تعطيل ، ثم القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن أعمال العباد مخلوقة مقدورة لله تعالى وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأن الله يُرى بالأبصار يوم القيامة ، وعدم تكفير

- 1 - علي بن إسماعيل بن بشر الأشعري . توفي على الأرجح سنة 324هـ . إمام المتكلمين صاحب التوايف النافعة ، أخذ الاعتزال على يد أبي علي الجبائي (زوج أمه) ثم رجع عن الاعتزال ورد على المعتزلة من مؤلفاته : "مقالات الإسلاميين" ، "اللمع" ، و"الإبانة عن أصول الديانة" . أنظر: السير. 85/15 .
- 2 - عبد الجبار بن أحمد القاضي توفي سنة 415هـ ، كان يتحلل مذهب الشافعي في الفروع ومذهب المعتزلة في الأصول وهو علم من أعلام المعتزلة ولي القضاء بالري له مصنفات عديدة منها : "المغني في أبواب العدل و التوحيد " و " شرح الأصول الخمسة " و"الهيوط بالتكليف" . أنظر: السير. 244/17 .
- 3 - عبد القاهر بن محمد البغدادي أبو منصور توفي سنة 429هـ الفقيه الشافعي الأصولي الأديب كان ماهراً في علوم عديدة وكان ذا مال وثروة أنفق على أهل العلم والحديث وكان قد تفقّه على أبي إسحاق الإسفرائيني وجلس بعده للإمام في مكانه . أنظر: وفيات الأعيان 203/3 . دار صادر .
- 4 - عبيد الله بن محمد العكبري أبو عبد الله بن بطة (304هـ/387هـ) . الإمام العلامة شيخ العراق فقيه حنبلي كان من العلماء والهادئين الزهاد وكان قوماً يقال مستجاب الدعوة ، له عدة مصنفات منها : "الإبانة الكبرى" ، و"الفصول في الأصول" . أنظر : السير. 529/16 . والشذرات. 122/3 .
- 5 - عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين توفي سنة 478هـ وهو أحد الأئمة الأعلام اجمع على إمامته المتفق على خزانة علمه في الفروع والأصول ، من تلامذته الإمام الغزالي ، ومن مصنفاته "الرهان في أصول الفقه" و " الشامل في أصول الدين" و " الإرشاد" وغيرها . أنظر: السير . 468/18 . والشذرات . 358/3 .

المسلمين بذنوب ، والقول بالإيمان بعذاب القبر وبأن الميزان حق وبأن البعث حق و بالتولي لجميع الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون ، و بحميء الله تعالى يوم القيامة بلا كيف ، وبصلاة الجمعة والأعياد خلف كل برّ وفاجر، والمسح على الخفين ...

ثم تناول في آخر الكتاب آراء المعتزلة في الشفاعة و الحوض وعذاب القبر مفندا إياها بما يورده من الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف¹ .

سابعاً : العقيدة و الاعتقاد .

كما استعمل العلماء كذلك مصطلح ومسمى العقيدة والاعتقاد للدلالة على علم العقيدة، وقد ألفت كتب تحمل هذا الاسم منها كتاب "عقيدة السلف وأصحاب الحديث" لأبي عثمان الصابوني² ، وكتاب "الاعتقاد" للبيهقي ، وكتاب " شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة" لأبي القاسم اللالكائي³ ، و"لمعة الاعتقاد" لابن قدامة المقدسي⁴ ، وكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" لأبي حامد الغزالي⁵ ، وكتاب "اعتماد الاعتقاد" لحافظ الدين عبد الله النسفي⁶

- 1 - أنظر: الإبانة عن أصول الديانة . أبو الحسن الأشعري . تحقيق : د.فوقية حسين محمود . مكتبة دار الأنصار . القاهرة .
- 2 - إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني أبو عثمان (373هـ، 449هـ) الشافعي الواعظ المفسر المصنف أحد الأعلام كان متبعاً للسنة محارباً للبدعة ، من مؤلفاته كتاب " عقيدة السلف وأصحاب الحديث " ذكره الذهبي وأثنى عليه فقال : ما رآه منصف إلا واعترف له . أنظر: السير . 40/18 . والشذرات . 282/3 .
- 3 - هبة الله بن الحسن اللالكائي أبو القاسم توفي سنة 418هـ . المحافظ الفقيه الشافعي محدث بغداد ، صنف كتاباً في شرح السنة وكتاباً في رجال الصحيحين . أنظر: السير . 419/17 . والشذرات . 211/3 .
- 4 - محمد بن قدامة المقدسي أبو عمر (528هـ، 607هـ) الحنبلي القدوة الزاهد هاجر إلى دمشق بسبب استيلاء الفرنج على بيت المقدس وكان على مذهب السلف الصالح حسن العقيدة متمسكاً بالكتاب والسنة . أنظر: السير . 5/22 . والشذرات . 27/5 .
- 5 - محمد بن محمد الطوسي الشافعي الغزالي أبو حامد توفي سنة 505هـ ، لقب بحجة الإسلام صاحب تصانيف كثيرة في الفقه والفلسفة والرفائق ، وفي كتبه مواخذات نبه عليها العلماء وذكر معظمها الإمام الذهبي في ترجمته . أنظر: السير . 322/19 . والشذرات . 10/4 .
- 6 - عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي أبو البركات توفي سنة 710هـ . فقيه حنفي مفسر نسبته إلى (نصف) بلاد السند بن جيمون وسمرقند ، من مصنفاته : "مدارك التنزيل" ، و"كر للفقهاء في الفقه" ، و"المنار" في أصول الفقه ، و"كشف الأسرار" وغيرها . أنظر: الأعلام 67/4 .

وكتاب "الاعتقادات" للراغب الأصفهاني¹.

ومن نماذج ذلك كتاب طبع حديثا بعنوان "العقيدة" للإمام أحمد بن حنبل وهو من رواية أبي بكر الخلال (234هـ، 311م) ولكنه لم يستعمل لفظ "العقيدة" حيث قال في بداية سرد هذه الرواية: جملة اعتقاد أحمد بن حنبل رضي الله عنه والذي كان يذهب إليه... وعند نهاية روايته قال: تم "الاعتقاد" بحمد الله ومثله وحسن توفيقه.

وهذا الكتاب يدل على أن استعمال مصطلح "العقيدة" و "الاعتقاد" كان سائدا ومستعملا إلى جانب المسميات الأخرى، وتضمن هذا الكتاب ما يدل على مذهب الإمام أحمد الاعتقادي، إلا أنه جاء بأسلوب المتكلمين حيث استعملت فيه عباراتهم نحو قوله - حسب الرواية - إن الله عز وجل واحد لا من عدد لا يجوز عليه التجزؤ ولا القسمة وهو واحد من كل جهة، وجاء في هذه الرواية عن الإمام أحمد إثباته للأسماء والصفات الذاتية والفعلية، وأن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل ثم ذكر في الكتاب جملة من المسائل المثارة في عصره، وفي آخر الرواية تعرض إلى بعض القضايا السلوكية كان يراها الإمام أحمد دليلا على حسن المعتقد واستشهد على ذلك ببعض علماء عصره الذين كانوا مثالا في العلم والورع والصبر والزهد².

ثامنا: علم الكلام.

انتشر مصطلح علم الكلام للدلالة على علم العقيدة انتشارا واسعا وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يكتسب الشرعية التي تخول له أن يحل محل الاصطلاحات الأخرى كالعقيدة والتوحيد وأصول الدين، ومنذ أن ظهر هذا المصطلح وهو يتعرض للدم والدعوة إلى ترك مناهجه والتحذير

1 - الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم الراغب الأصفهاني توفى سنة 502هـ - أديب من الحكماء والعلماء من أهل أصفهان، سكن بغداد واشتهر حين كان يقرن بالإمام الغزالي، من مؤلفاته: "محاضرات الأديان"، "الفرقة إلى مكارم الشريعة"، "الأخلاق"، "جامع الفاسر"، و "الاعتقادات". انظر: السور. 120/18. الأعلام. 2/255.

2 - انظر: العقيدة للإمام أحمد بن حنبل برواية أبي بكر الخلال. تحقيق: عبد العزيز عر الدين السوراني. دار فنية. دمشق.

من مغبة اتخاذه طريقاً لمعرفة العقيدة الإسلامية، فعن أشهب بن عبد العزيز¹ قال : سمعت مالك بن أنس يقول:

إياكم والبدع فليل : يا أبا عبد الله و ما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان² .
وروى محمد بن الحسن³ فقال : قال أبو حنيفة: لعن الله عمر بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام . قال : وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام⁴ .
وقال مالك بن أنس : « لعن الله عمرا (عمرو بن عبيد رأس المعتزلة) فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع.»⁵ ، وقال الشافعي : « حكى في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام .» ، وقال أيضا : « إذا سمعت الرجل يقول : الاسم غير المسمى والشئ غير الشئ فاشهد عليه بالزندقة .»⁶ ، وقيل لأبي حنيفة : « ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فقال : مقالات الفلاسفة عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة .»⁷

- 1 - أشهب بن عبد العزيز أبو عمرو (140هـ، 204م) صاحب مالكاً وله أربع وستون سنة وكان ذا مال وحشمة وحلال قال الشافعي : ما أخرجت مصر ألفه من أشهب لولا طيش فيه ، وقد دعا أشهب على الشافعي بالموت فمات ولحقه أشهب بعده بشهر . أنظر: السير، 500/9 . والشذرات، 12/2 .
- 2 - قانون التأويل . القاضي أبو بكر بن العربي . 296 . دراسة وتحقيق : محمد السليمان . دار القبة للثقافة الإسلامية . جدة . مؤسسة علوم القرآن . بيروت . ط: 1 . 1986 .
- 3 - محمد بن الحسن أبو عبد الله الشيباني ولد بواسط وتوفي بالري سنة 189هـ . العلامة المجهد فقيه العراق وصاحب أبي حنيفة ومدون علمه وراوي الموطأ عن الإمام مالك ، ولي القضاء للرشيد . قال الشافعي عن فصاحته : لو قلت إن القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لقلت . أنظر: السير 134/9 . والشذرات، 321/1 .
- 4 - قانون التأويل . 296 وما بعدها .
- 5 - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . جلال الدين السيوطي . 33 . تعليق: د.علي سامي النشار . دار الكتب العلمية، بيروت .
- 6 - المرجع نفسه . 31 .
- 7 - المرجع نفسه . 32 .

وسئل سفيان الثوري¹ رحمه الله عن الكلام فقال : « دع الباطل أين أنت عن الحق اتبع السنة ودع الباطل .»² ، وقال الإمام أحمد : « لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو في حديث عن رسول الله ﷺ فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود.»³ .

وقد اتفق علماء وأئمة السلف على ذم الكلام واعتباره طريقا يؤدي إلى تحريف العقيدة الإسلامية التي تركز على التسليم لنصوص الوحي ، ومع ذلك فقد استمر كثير من علماء الأمة الإسلامية في الاشتغال بعلم الكلام وذلك لأنهم رأوا أن الدفاع عن الإسلام إنما يكون باستعمال نفس المناهج والأساليب التي كان يستخدمها أعداء الإسلام من فلاسفة الأمم الأخرى وزنادقتها وهذا ما يجعلنا لا نشك أبدا في غايات كثير من أساطين الكلام الذين اجتهدوا في إيجاد أساليب جديدة للدفاع عن الإسلام غير أن التوفيق لم يكن دائما حليفا لهم مما أثار حولهم الشكوك والشبهات ، ولقد برزت اختلافات كثيرة بين المتكلمين منها الخلاف في قضية تعريف علم الكلام وهل يمكن اعتباره مصطلحا مرادفا لعلم التوحيد أو علم أصول الدين أو علم العقيدة ؟

فمن العلماء من لم يفرق بين علم أصول الدين وعلم الكلام فجعلهما شيئا واحدا قال صاحب كشف الظنون : « علم أصول الدين المسمى بالكلام يأتي في الكاف »⁴ ، ويبدو جليا من هذا التصنيف أنه لا يفرق بينهما.

و أما عندما نحلل جل التعاريف الموجودة بين أيدينا فإننا ندرك أن مصطلح علم الكلام قد يراد به من جهة ما يراد بعلم العقيدة أو علم التوحيد أو علم أصول الدين أي أن من هذه التعريفات ما يدل على أن علم الكلام هو نفسه العلم الذي يحتوي موضوعه على مضامين العقيدة التي يطلب من المسلمين اعتقادها والتسليم بها كما وردت في نصوص الوحي ، ومن هذه

1 - سفيان بن سعيد الثوري أبو عبد الله (97هـ، 161هـ) سيد أهل زمانه علما وعملا وكان أمر المؤمنين في الحديث ، مات بالبصرة متواريا وكان حرب من المهدي بعدما طلبه لتولي قضاء الكوفة. أنظر السمر. 229/7 . والشذرات. 250/1 .

2 - صون المنطق . السيوطي . 57 .

3 - المرجع نفسه. 68 . وانظر أيضا : إحياء علوم الدين للقرظي . 30/1 . ط: الحلبي . القاهرة .

4 - كشف الظنون من أسامي الكتب والنون . مصنفه بن عبد الله المعروف بحلي حليفا . 110/1 .

التعاريف : أن علم الكلام « علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب ... »¹ .

وعلى هذا النسق عرف سعد الدين التفتازاني² علم الكلام في كتابه " المقاصد " بقوله : « الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية ، وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتا ، ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية ، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد فهو أشرف العلوم ... وقيل موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك . »³ .

ومن التعاريف التي تجعل علم الكلام أيضا هو نفسه العلم الباحث في مضمون العقيدة الإسلامية من حيث الإثبات والتلقي على قانون الشرع ما أورده عضد الدين الإيجي⁴ في كتابه " المواقف " حيث قال : « وقيل في موضوعه (أي علم الكلام) هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر وأحكامه فيها ، وبعث الرسل ونصب الإمام . »⁵ .

ومع ذلك فإن الإيجي في موضع آخر من كتابه هذا يعرف علم الكلام على أنه ليس العلم بمضمون العقيدة ولكنه العلم بوسائل الدفاع عن العقيدة وإلزام الخصوم بالدلائل والحجج العقلية.⁶

1 - كتاب التعريفات . الشريف الجرجاني . 185 . دار الكتب العلمية . بيروت . ط: 3 . 1988 .

2 - مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني ولد سنة 712هـ وتوفي في 791هـ وقيل 792هـ وقيل 793هـ . اجمع من أرخ له على أنه من كبار علماء عصره في مختلف العلوم من فقه وأصول ولغة ، وكان مذهبه الفقهي حنفي وقيل شافعي ومذهبه في الأصول ماتريدي من مؤلفاته : "شرح الرسالة الشمسية" في المنطق ، وكتاب "الإرشاد" في اللغة ، وكتاب "المقاصد" ، و"شرح العقائد النسفية" في علم الكلام . أنظر: الشذرات 319/6 .

3 - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . مصطفى عبد الرزاق . 262 . مطبعة لجنة التأليف والترجمة . ط: 3 . 1966 .

4 - عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي توفي سنة 756هـ عالم بالأصول والمعاني والعربية من أهل إيج بفارس ، ولي القضاء ووقعت له محنة مع حاكم كرمان فحبسه حتى مات مسجونا من تصانيفه : "المواقف في علم الكلام" ، و"العقائد المضنية" . أنظر: الأعلام 295/3 .

5 - للمواقف . عضد الدين الإيجي . 42/1 . نقل عن : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . مصطفى عبد الرزاق . 262 .

6 - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . 261 .

ومن هنا ننتقل إلى بيان المقصد الثاني من علم الكلام وهو أن هذا العلم ليس المقصود منه إدراك مضمون العقيدة الإسلامية كما سبق بل المقصود هو إدراك وسائل الدفاع عن هذه العقيدة ووسائل ردّ الشبهات حولها وإلزام الخصوم بالدلائل العقلية التي يستعملونها ، فعلم الكلام هنا المقصد منه نصرة النقل عن طريق العقل ، قال التهانوي¹ في الكشف : « وهو (أي علم الكلام) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه ... ومن اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمره علم الكلام إثباتها على الغير وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتدّ بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه ، ولا يجوز حمل الإثبات هنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمره له ولا خفاء في بطلانه ... فحاصل الحد أنه علم بأمر يقتدر معها أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها ... ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا : الله تعالى قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا : الوتر واجب.»²

وأما عبد الرحمن بن خلدون³ فعرف علم الكلام بقوله : « علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج (الجدال) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة ... »⁴ .
وأما الفيلسوف أبو نصر الفارابي⁵ فعرف علم الكلام بقوله : « و صناعة الكلام ملكة يقتدر

1 - محمد أعلى بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي توفي بعد سنة 1158هـ. أحد رجال العلم في الهند قرأ النحو والعربية على والده وتفقّه عليه له كتاب "كشف اصطلاحات الفنون" فرغ من تأليفه سنة 1158هـ. أنظر: الأعلام. 295/6 .

2- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. 261 .

3 - عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد.(732هـ،808هـ) الفيلسوف المؤرخ العالم الاجتماعي البهائي وحل إلى فارس وخراسان وتلمسان والأندلس ، كان فصيحاً جميل الصورة عاقلاً صادقاً اشتهر بكتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر" . أنظر: الأعلام. 330/3 .

4- مقدمة ابن خلدون . 821 . دار الكتاب اللبناني . ط: 1982 .

5 - الفارابي هو محمد بن محمد بن محمد بن الفيلسوف الحكيم ولد حوالي 259 هـ وتوفي سنة 339 هـ أصله من الفارابي وهي مدينة مشهورة بخراسان . من كتبه: "مترتب العلوم" (وهو نفسه "إحصاء العلوم") . أنظر: السمر. 416/15 .
والنهرست. 323 . دار المعرفة . بيروت. ط: 1 . 1994 .

بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل ... وهذه الصناعة تنقسم جزءين .. جزء في الآراء وجزء في الأفعال .¹ ، وهنا يضيف الفارابي أمرا جوهريا في تعريف علم الكلام وهو إدخال الأفعال في قضاياها التي تتناول الجوانب النظرية فقط وهذا تغير واضح في مسار دراسة العقيدة باعتبارها عند الكثير من علماء الكلام هي الجانب النظري المقابل للجانب العملي الذي اصطلح على تسميته بالشرعية .

و في ذلك يقول الدكتور عبد الحميد النجار : « إن المفهوم الذي أصبح سائدا في موضوع العقيدة هو أن هذا الموضوع يشمل القضايا الصورية التي جاء بها الإسلام من حيث أن المسلم ملزم بأن يتحملها بالتصديق القلبي بها ، أما ما يتحملة المسلم بالسلوك فإنه غير داخل في اهتمام الفكر العقدي وقد نزلت منه مدونات علم الكلام في صورتها الأخيرة بصفة كلية تقريبا وهذا معناه أن القضايا العملية للمسلمين غير داخلة في مجال البحث العقدي الذي يمحض للقضايا النظرية .² »

ونواصل ذكر تعاريف علم الكلام بمقصده الدفاعي حيث عرفه طاش كبرى زاده³ في كتاب "مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة" فقال : « وهو (أي علم الكلام) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين ، وقيل موضوعه الوجود من حيث هو وجود وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية لأن البحث في علم الكلام على قواعد الشرع وفي الإلهي على مقتضى العقول ، وعند المتأخرين موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ وذلك بأن يسلم المدعى منه ثم يقام عليه البرهان العقلي ، وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق بحال المكلفين حتى لو لم يؤخذ منه لا يعد كلاما ولا علما دينيا ... وبالجملة يشترط بالكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة ولو فات أحد هاتين الشرطين لا يسمى كلاما أصلا ...⁴ » .

1 - إحصاء العلوم . أبو نصر الفارابي . 131 . تحقيق: د. عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصرية . ط: 3 . 1968 .

2 - مباحث في منهجية الفكر الإسلامي . عبد الحميد النجار . 154 . دار الغرب الإسلامي . بيروت . ط: 1 . 1992 .

3 - أحمد بن مصطفى الرومي عصام الدين أبو الخير المعروف بطاش كبرى زاده الخنفي ولد سنة 901م وتوفي سنة 968م له تصانيف كتبت منها "مفتاح السعادة ومصباح السيادة" . ذكر فيه مائة وخمسين فنا . أنظر: كشف الظنون .

1762/2 . وحدة الطرفين لإسماعيل باشا البغدادي . 143/5 . دار الفكر . ط: 1982 .

4 - تهجد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . 263 .

الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام .

من التعاريف السابقة نلاحظ حرصها على التفريق بين علم الكلام و الفلسفة (العلم الإلهي) ولكن هذا التفريق لم يكن محل اتفاق فمن المتكلمين و الفلاسفة من اعتبر أن علم الكلام هو كذلك ينهج سبيل الفلسفة من حيث اعتمادها على العقل مطلقا ، ولذلك فإننا نجد في رسالة "ثمرات العلوم" لأبي حيان التوحيدي¹ أنه يعرف الكلام بقوله : « وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقييح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز والافتقار والتعديل والتجويز والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به وبين جليل يفرغ إلى كتاب الله تعالى فيه ... »² ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام عند أبي حيان التوحيدي أنه يبحث ابتداء في أصول الدين على أساس عقلي ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية وعلى هذا فهو يرمي إلى فهم مضمون الإيمان وليس فقط إلى مجرد نصره العقيدة³ .

وجمهور الدارسين يفرقون بين الفلسفة وعلم الكلام . فالتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتزم الحجج العقلية التي تدعمها ، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين فالتكلم يعتقد ثم يستدل أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد⁴ . والتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلما لها ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلا عنها⁵ . وبالإضافة إلى ذلك فإن الغاية من علم الكلام هو أنه يتوجه إلى الخصم أو إلى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره من أجل إقناعه بصحة

1 - علي بن محمد أبو حيان التوحيدي البغدادي (ولد حوالي 400هـ) ، فيلسوف متصرف . وضع كتابا سماه : "مثالب الوزيرين" يقصد به أبا الفضل بن العميد والصاحب بن عباد . من مؤلفاته "المقاسبات" ، "الصدالة والصدق" ، "البصائر والذخائر" ، "الإمتاع والمراسة" . أنظر : الوفيات . 112/5 ، الأعلام . 326/4 .

2 - ثمرات العلوم . أبو حيان التوحيدي . 192 . نقلًا عن : مذاهب الإسلاميين . عبد الرحمن بدوي . 13/1 . دار العلم للملايين . بيروت . ط: 3 . 1983 .

3 - مذاهب الإسلاميين . عبد الرحمن بدوي . 13/1 .

4 - دائرة المعارف الإسلامية . مادة: توحيد . 529/5 . دار المعرفة . بيروت .

5 - في علم الكلام . أحمد محمود صبحي . 16/1 . دار النهضة العربية . بيروت . ط: 5 . 1985 .

الأساس العقلي والتقلي للإيمان ، بينما الفلسفة لا تنطلق من هذا الأساس لأنها هي التي تُنشئ هذا الأساس أصلاً .

ملاحظات ونتائج .

بعد أن ذكرنا جلّ المسميات التي تسمى بها علم العقيدة نجد أن الدارسين قد تركوا استعمال بعض تلك المسميات غير أنهم لا يزالون إلى اليوم يستعملون بعضها الآخر وخاصة : علم الكلام ، وعلم أصول الدين ، وعلم التوحيد ، وعلم العقيدة . ومن خلال تتبعنا لهذه المسميات الاصطلاحية للعقيدة فإنه بإمكاننا أن نضع الملاحظات التالية :

أولاً : لم يهتم العلماء الذين تطرقنا إليهم بعض مؤلفاتهم بقضية التعريف اهتماماً تتطلبه الدقة العلمية بل يكتفون فيما يريدونه من المقاصد والمعاني بذكر لفظ واحد يدل عليه إما دلالة مباشرة أو دلالة غير مباشرة مثل لفظ: "السنة" ، ولفظ " الشريعة" فإنه لا يسعنا معرفة المقصود إلا بعد دراسة مضمون الكتاب والمؤلف .

ثانياً : وأما الذين تطرقوا إلى ذكر التعاريف ولا سيما تعريف علم الكلام والتوحيد وأصول الدين فإنهم لم يضعوا في مقدمة اهتمامهم مراعاة المعنى اللغوي للمصطلح وكما سبقت الإشارة إليه في بداية هذا البحث فإن المعنى اللغوي هو المعنى العام والأصلي الذي تجب مراعاته في عملية وضع المصطلحات .

ثالثاً : عدم التفريق بين مضمون العقيدة وأصول الاعتقاد بحيث تداخل الجانب الإلهي في العقيدة مع الجانب البشري الذي تمثله تلك الاجتهادات التي قام بها علماء الكلام وأصول الدين من أجل إيجاد أساليب جديدة في دراسة العقيدة الإسلامية وعرضها والدفاع عنها .

رابعاً : التأثير بالمنطق والفلسفة وثقافة العصر وخاصة الثقافة الدينية والسياسية مما وسع قضايا العقيدة الإسلامية بإدخال بعض المسائل التي ليست منها أصلاً كالإمامة والمسح على الخفين ، ومن ناحية أخرى تقلصت هذه القضايا بإهمال بعض المسائل التي هي من صميم العقيدة الإسلامية مثل مسألة توحيد الألوهية (العبادة) التي هي أكبر القضايا الهامة على الإطلاق .

التعريف المختار .

لم يتعرض الأوائل إلى مسألة تعريف مصطلح العقيدة بل إننا لا نكاد ندرك حقيقة كتب العقيدة إلا بعد قراءتها ودراستها وذلك لعدم الاتفاق على مصطلح واحد لهذا العلم ، وقد سبق أن ذكرت في بداية هذا المبحث ثمانية مسميات لعلم العقيدة منها ما يدل دلالة صريحة على العقيدة مثل الاعتقاد و التوحيد وأصول الدين ، ومنها ما هو بعيد في الظاهر عن هذا المجال مثل الشريعة ، والسنة ، ومنها ما هو من العلوم العقلية التي تستخدم العقيدة وليست هي العقيدة ذاتها نحو علم الكلام . و أما بالرجوع إلى علماء هذا العصر فإننا نجدهم قد استعملوا — في الغالب — مصطلح العقيدة وفي الدرجة الثانية مصطلحي التوحيد وأصول الدين ، وقد اهتم الكثير من هؤلاء العلماء بتعريف هذا المصطلح وسوف أتبين فيما أن وضع هذه التعاريف كان في الغالب يتجنب الإطار اللغوي العام لكلمة " عقيدة " بالإضافة إلى أن بعضها يعرف العقيدة تعريفاً كلياً تدخل فيه العقيدة الإسلامية وغيرها من العقائد ومثال ذلك تعريف الشيخ عبد الرحمن حبنكة حيث عرف العقيدة بقوله : « بلوغ الشيء إلى حدّ يصبح محرّكا لعواطفنا وموجها لسلوكنا . »¹

وتعريف الدكتور عمر سليمان الأشقر وهو : « العقائد هي الأمور التي تصدق بها النفوس وتطمئن إليها القلوب وتكون يقينا عند أصحابها لا يمازجها ريب ولا يخالطها شك . »² . وكذلك تعريف الدكتور أحمد عبد الغفور عطار حيث قال : « والعقيدة ما استقر في القلب من الإيمان مما يتدين به الإنسان . »³ .

ومن هذه التعاريف التي لا تخصص نوع العقيدة تعريف الشيخ سيّد سابق حيث يقول : «العقيدة هي التصديق بالشيء والجزم به دون شك أو ريب ، فهي بمعنى الإيمان يقال : اعتقد في كذا أي آمن به ، والإيمان بمعنى التصديق يقال آمن بالشيء أي صدّق به تصديقا لا ريب فيه ولا شك معه . »⁴ .

1 - العقيدة الإسلامية وأسسها . عبد الرحمن حبنكة . 33 . دار القلم . دمشق . ط:3 . 1983 .

2 - العقيدة في الله . د. عمر سليمان الأشقر . 9 . قصر الكتاب . البليدة . ط:1990 .

3 - الثبانات والعقائد في مختلف العصور . أحمد عبد الغفور عطار . 56/1 . مكة المكرمة . ط:1 . 1981 .

4 - العقائد الإسلامية . سيّد سابق . 7 . دار الكتاب العربي . بيروت .

و بالإضافة إلى هذا التعميم في التعريف هنالك بعض الجوانب الأخرى التي تجعل من جل هذه التعاريف تفتقر إلى عنصري الجمع و المنع الذين يشترط توفرهما في التعريفات الاصطلاحية ، ومن ذلك عدم التفريق بين مصطلحي العقيدة والإيمان حيث اعتبرهما البعض مترادفين ومثال ذلك ما يستفاد من ظاهر كلام الدكتور يوسف القرضاوي حيث يعتبر أن الإيمان هو العقيدة كما يعتبر أيضا أن العناصر الأساسية لعقيدة الإسلام هي : الإيمان بالله ، والإيمان بالنبوات ، والإيمان بالآخرة ، وهذه القضايا كما هو معلوم من الأركان الرئيسية الستة للإيمان كما وردت في حديث جبريل المشهور¹ .

وإلى ذلك يذهب الدكتور شعبان محمد إسماعيل بقوله : « وقد عبّر القرآن عن العقيدة بالإيمان وعن الشريعة بالعمل الصالح وجاء ذلك في كثير من آياته الصريحة نحو ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدون فيها لا يبغون عنها حولا ﴾ [الكهف: 107] ، ونحو ﴿ من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾ [التحل : 97] ، ونحو ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ [العصر : 3] ... »² . ويؤكد الدكتور شعبان على أن العقيدة و الإيمان لفظان مترادفان فيقول : « إن مفهوم العقيدة أو مفهوم الإيمان على حد سواء يشتمل ستة أمور هي أولا : المعرفة بالله ... وثانيا: معرفة ما وراء الطبيعة ... ثالثا: معرفة كتب الله ... رابعا: معرفة أنبياء الله ... خامسا: المعرفة باليوم الآخر ... سادسا: المعرفة بالقدر . »³ . وهذا جلي في أنه يعرف العقيدة بأنها الأركان الستة للإيمان .

وبالإضافة إلى ما سبق فإن جل هذه التعاريف تعتبر العقيدة هي الجانب النظري العلمي في الإسلام و أما الجانب العملي فيه فهو عندهم ما اصطلح عليه بالشريعة ، وفي ذلك يقول الدكتور

1 - أنظر : الإيمان والحياة . د. يوسف القرضاوي . 24، 25 . مؤسسة الرسالة . بيروت . ط: 8 . 1982 .

2 - الثقافة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة . د. شعبان محمد إسماعيل . 11 . دار الريح . الرياض .

3 - المرجع نفسه

عمر سليمان الأشقر : « والعقيدة في الإسلام تقابل الشريعة إذ الإسلام عقيدة وشريعة ، والشريعة تعني التكاليف العملية التي جاء بها الإسلام في العبادات والمعاملات .¹ »

ولكن مع ذلك فإن بعض العلماء تداركوا هذا الخلل في تعريف العقيدة وذلك باعتبار الجانب النظري دون العملي فحسب لأن مادة "عقد" في اللغة لا تحتل ذلك² ، فالعقيدة تتضمن معاني اللزوم والعهد والتوكيد وهذه المعاني لا تكون بالجوانب النظرية فحسب بل بالعملية كذلك مثل الطاعات والعبادات المختلفة ، وهذا ما ذهب إليه الشيخ أبو بكر جابر الجزائري عندما عرف العقيدة بقوله : « العقيدة هي مجموعة من قضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل والسمع والفترة يعقد عليها الإنسان قلبه ويثني عليها صدره جازما بصحتها قاطعا بوجودها وثبوتها لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبدا وذلك كاعتقاد الإنسان بوجود خالقه وعلمه به وقدرته عليه ولقائه به بعد موته ونهاية حياته ومجازاته إياه على كسبه الاختياري وعنايه غير الاضطراري ، وكاعتقاده بوجود طاعته فيما بلغه من أوامره ونواهيه من طريق كتبه ورسله ... هو مولاه الذي لا مولى غيره ومعبوده الذي لا معبود سواه ... »³ .

فقد عرف العقيدة هنا بإدخال الجانب العملي فيها وهو الطاعات والعبادات ، وهذا ما فعله الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حيث عرف العقيدة بأنها : « التصديق والاعتراف الكامل من غير تبديل أو نقص بالعقيدة والاستسلام اليقيني لجميع أركان الإسلام »⁴ . وكذلك فعل الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط حيث جاء في تعريفهما : « إن العقيدة هي معرفة مراد الله تعالى من الديانة ومن بعث الرسل وإنزال الكتب وخلق الجن والإنس ثم الاستقامة على ذلك والعمل بمقتضاه . »⁵ .

إن التأكيد على إدراج الجانب العملي في تعريف العقيدة عند بعض العلماء يجعلنا نقرب أكثر فأكثر إلى اعتبار العقيدة هي نفسها الدين في معناه اللغوي و الاصطلاحي ، فالدين عقد بين

1 - العقيدة في الله . 10 .

2 - أنظر : المطلب الأول من هذا البحث .

3 - عقيدة المؤمن . أبو بكر جابر الجزائري . 19 . دار الشهاب باتنة . ط : 1 .

4 - كبرى اليقينيات الكونية . د. محمد سعيد رمضان البوطي . 70 ، 71 . دار الفكر . دمشق . ط : 8 . 1402 هـ .

5 - شرح العقيدة الطحاوية . علي بن أبي العز . 42/1 . تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة . بيروت . ط : 2 . 1990 .

الخالق و المخلوق ، والدين علاقة بينهما أساسها الخضوع والطاعة والاستسلام ، والدين مسؤولية من المخلوق نحو الخالق ، والدين كذلك جزاء وثواب وحساب من الله نحو العبد ، وكل هذه المعاني تتضمنها العقيدة ولا يكون ذلك إلا بين طرفين .

« وجملة القول في هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر و يخضع له فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً ، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً و سلطاناً وحكماً وإلزاماً ، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها .¹ »

واعتباراً لكل ما سبق من أن العقيدة ليست هي الجانب النظري فحسب، وأن العقيدة بهذا الاعتبار هي الدين وهي الإسلام فإنه بإمكاننا أن نختار لها تعريفاً يراعي كل هذه الاعتبارات بما فيها المعاني اللغوية التي هي المعاني الأصلية قبل وضع المصطلحات لكل ذلك نعرف العقيدة الإسلامية بأنها : مجموعة محددة من القضايا النظرية (العلمية) والعملية (السلوكية) يعلمها المؤمن من مصادرها الأصلية (الكتاب والسنة) وتكون ذلك العقد بين الخالق و المخلوق .

الله

المبحث الثاني : العلم وإشكالية المعرفة

- تمهيد

المطلب الأول : مفهوم العلم لغة

المطلب الثاني : مفهوم العلم في القرآن الكريم

المطلب الثالث : ذكر بعض الفروقات

المطلب الرابع : أقوال المتكلمين في العلم

أولا : أبو حامد الغزالي

ثانيا : فخر الدين الرازي

ثالثا : ابن حزم الأندلسي

رابعا : الجويني ، الباقلاني ، الأمدى

خامسا : بعض المعتزلة والماتريدية

تمهيد : لم يكن المتكلمون من أولئك الذين يكتفون بالفنعة الفكرية والرضا بظواهر الأشياء بل سلكوا المسالك الوعرة وتوغلوا في أمواج الفكر المتلاطمة وهم منذ البداية لم يضمّنوا الوصول والسلامة لأن النتائج لم تكن موحدة وذلك العقل الذي وظفوه لم يكن سوى الرأي الذي يحمل بين طياته احتمالات الخطأ والصواب ، ومن أولى القضايا التي يبدأ بها المتكلمون عادة الحديث عن العلم ومصادر المعرفة هادفين من وراء ذلك وضع الأسس المعرفية للعقيدة التي يريدونها أن تبني على أساس متين من النظر والاستدلال العقليين .

ولكن وقبل البدء في عرض المذاهب الكلامية في العلم و المعرفة فإنه من الواجبات التي يفرضها المنهج العلمي في القضايا الشرعية وضع الضوابط التي تكون بمثابة الميزان الذي توزن به تلك النتائج المتوصل إليها ، ولا شك أن النص الشرعي وأوله القرآن الكريم ، ثم اللغة التي نزل بها هما الأصل الذي كان من الواجب أن يجعله المتكلمون منطلقا لبحثهم واستقصائهم ، فما هو إذن مفهوم العلم في اللغة وفي القرآن الكريم؟

أولا : مفهوم العلم لغة .

قال أبو الحسين أحمد بن فارس¹ : « علم العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره ، من ذلك العلامة وهي معروفة يقال : علّمت على الشيء علامة ويقال : أعلّم الفارس إذا كانت له علامة في الحرب وخرج فلان معلّما بكذا ، والعلم الرأية والجمع أعلام ، والعلم الجبل وكل شيء يكون معلما لخلاف الجهل ... »² .

ونفهم من هذا أن العلم هو أثر وعلامة يتميز بها الشيء عن غيره وهو مفهوم بسيط في الظاهر لا يتعمق في كنه العلم ببعده المعرفي (الإبستمولوجي) ولكن اللغة في الحقيقة تشير إلى تلك الأسس الخاصة بنظرية المعرفة ، وذلك أن اللغة هنا تبين أن العلم لا يكون إلا عن دليل أو أمارة حيث إن ابن فارس يواصل تعريفه للعلم فيقول : « و العلم نقيض الجهل و قياسه قياس العلم

1 - أحمد بن فارس أبو الحسين تولى سنة 395هـ . كان إماما في علوم شتى وخاصة اللغة وكان رأسا في الأدب بصيرا بفقهاء ملك ، مناظرا متكلما على طريقة أهل الحق ، وملعبه في النحو على طريقة الكوفيين . من مؤلفاته : "المجمل" في النحو ، وكتاب "حلية الفقهاء" ، و "معجم" "مقاييس اللغة" . أنظر: السور. 103/17. وفيات العيان . 118/1 .
2 - معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس . 110/4 . تحقيق: عبد السلام هارون . دار الفكر .

والعلامة ، والدليل على أنهما من قياس واحد قراءة بعض القراء : و إته لعلم الساعة . قالوا : يُراد به نزول عيسى عليه السلام و إن لذلك يُعلمُ قُربُ الساعة ... »¹
 و إلى هذا المعنى — أي أن العلم هو الدليل والأمانة — ذهب كذلك أحد كبار اللغويين وهو "أبو بكر بن دريد"² حيث يقول : « ... والمعلوم ما أدركه علمك والمعلوم أيضا ما كانت له علامة دالة على جودته و رداءته وأكثره على جودته ... » وقال : « ومعالم الدين دلائله وكذلك معالم الطريق والواحد معلم . »³ .

فهذه اللغة العربية النقية من الشوائب تركز هي الأخرى على مسألة الدليل والعلامة والأمانة التي هي من أسباب ترسيخ المعلومات والعارف ، ولقد درج كثير من المفسرين والأصوليين على ذكر هذه المعاني المبثوثة في معاجم اللغة مستدلين بها كلما كان هناك داع لهذا الاستدلال . قال أبو بكر النقاش⁴ في العلم : « سمي علما لأنه علامة يهتدي بها العالم إلى ما قد جهله الناس، وهو كالعلم المنصوب بالطريق . »⁵ .

ومن ذلك قراءة من قرأ ﴿ وانه لعلم الساعة فلا تترن بها ﴾ [الزخرف:61] أي أمانة⁶ ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وانه لذنو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [يوسف: 68] أي

1 - معجم مقاييس اللغة . 110/4 .

2 - أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (223هـ، 321هـ) ولد بالبصرة ونشأ بعمان وتفنل في الجزائر البحرية ما بين البصرة وفارس . من تلاميذه : أبو سعيد السرياني ، وأبو علي القالي ، وأبو الفرج الأصبهاني وغيرهم . من مؤلفاته الجامعة في اللغة والأدب كتاب: "الإشفاق" و "جمهرة اللغة" . أنظر: مقدمة جمهرة اللغة . د. رمزي منير البعلبكي . دار العلم للملايين .

3 - كتاب جمهرة اللغة . أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد . 948/2 . تحقيق: رمزي منير البعلبكي . دار العلم للملايين . بيروت . ط: 1 . 1988 .

4 - محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون أبو بكر النقاش (266هـ، 351هـ) عالم بالقرآن وتفسيره . أصله من الموصل ، نشأ ببغداد ولقب بالنقاش لأنه كان يبدأ أمره بتعاطي نقش السقوف والحيطان . من تصانيفه "شفاء الصدر" في التفسير و"الإشارة" في غريب القرآن و"الوضع" في معاني القرآن . وكتاب" المعجم الكبير" وغيرها . أنظر: الأعلام . 81/6 .

5 - البحر المحيط . الإمام الزركشي بدر الدين محمد بن هادر . 75/1 . تحقيق: لجنة من علماء الأزهر . دار الكوي . ط: 1 . 1994 .

6 - تفسير الجامع لأحكام القرآن . أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي . 105/16 . دار الكتاب العربي . ط: 3 . 1967 .

« لتعليمنا إياه بالوحي ونصب الأدلة »¹.

والحاصل من كل ما سبق أن مفهوم العلم في اللغة هو التأكيد على معنى الدليل فلا علم إلا ما كان مدللاً عليه وهذا ما لم يكثر به المتكلمون الذين بحثوا عن المبادئ التي ترسخ المعلومات خارج اللغة وخارج النصوص الشرعية .

ثانياً : مفهوم العلم في القرآن الكريم .

الآيات التي تذكر العلم كثيرة جداً في القرآن الكريم ولكن بعد البحث والاستقراء فإنه بإمكاننا أن نحدد المفاهيم القرآنية للعلم ونقسمها قسمين :

أولاً : العلم بمعنى العلم الإلهي ويعبر عنه المفسرون بمصطلحات مختلفة منها (القرآن) نحو قوله تعالى : ﴿ ومزقناهم من الطيِّبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم ﴾ [يونس:93] قال الرازي في تفسير الآية : « والمراد من العلم القرآن النازل على محمد ﷺ وإنما سماه علماً لأنه سبب العلم وتسمية السبب باسم المسبب مجاز مشهور . »² . ونحو قوله تعالى : ﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم . . . ﴾ [البقرة:120] قال القرطبي : « سئل أحمد بن حنبل عن قول : القرآن مخلوق فقال : كافر . فقيل : بم كفرته ؟ فقال : بآيات من كتاب الله تعالى : ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم . والقرآن من علم الله . »³ .

ومنها (كتب أهل الكتاب) نحو قوله تعالى : ﴿ وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ﴾ [آل عمران:19] قال القرطبي : « يعني بيان صفته ونبوته في كتبهم »⁴ ونحو قوله تعالى : ﴿ قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به ﴾ [النمل:40] .

1 - تفسير أبي السعود. 293/4 .

2 - التفسر الكبير. فخر الدين الرازي . 159/17 . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ط:3 .

3 - تفسير القرطبي . 94/2 .

4 - المرجع نفسه . 44/4 .

« والمراد من الكتاب الجنس المنتظم لجميع الكتب المثزلة أو اللوح ..»¹ ، ونحو قوله تعالى : ﴿ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الأنعام : 143] . قال القرطبي : « أي بعلم إن كان عندكم من أين هذا التحريم الذي افتمتموه ولا علم عندهم لأنهم لا يقرءون الكتب »² .

ثانيا : العلم بمعنى العلم الديني البشري وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ ثم إذا حولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم ﴾ [الزمر: 49] قال قتادة : « على علم عندي بوجوه المكاسب »³ ، ونحو قوله تعالى : ﴿ فلما جاءتهم مرسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ﴾ [غافر: 83] . قال القرطبي: « ... وقيل فرح الكفار بما عندهم من علم الدنيا نحو "يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا"»⁴ ، وقال أبو السعود : « أي أظهروا الفرح بذلك وهو ما لهم من العقائد الزائغة والشبه الداحضة وتسميتها علما لتهمك بهم ، أو علم الطبائع والتنجيم والصنائع ونحو ذلك »⁵ .

وخلاصة القول أن العلم في القرآن يأتي بمعنى الروحي الإلهي وهو المعنى الغالب فيه ، ويأتي بمعنى العلم الديني البشري كالصنائع وطرق الكسب ونحوها .

ثالثا : ذكر بعض الفروقات .

هناك بعض الفروقات الدقيقة بين بعض المصطلحات المتعلقة بالمعرفة ومن المستحسن ذكرها حتى تتبين أكثر لكي تصبح الأحكام أكثر وضوحا وجلاء .

أولا : الفرق بين العلم و الظن . عرّف الآمدي⁶ الظن بقوله : « وأما الظن فعبارة عن

1 - تفسير أبي السعود . 287/6 .

2 - تفسير القرطبي . 115/7 ، تفسير أبي السعود . 193/3 .

3 - تفسير القرطبي . 266/15 .

4 - المرجع نفسه . 336/15 .

5 - تفسير أبي السعود . 287/7 .

6 - علي بن أبي علي أبو الحسن سيف الدين الآمدي . (551هـ، 631م) الفقيه الأصولي رحل إلى الديار المصرية ثم وقع

عليه التمصّب فخرج منها واستوطن حماة ، قال عنه العز بن عبد السلام: ما سمعت أحدا يلقي للدرس أحسن منه . له

تصانيف كثيرة منها : "الإحكام في أصول الأحكام" ، و"أبكار الأفكار" ، و"دقائق الحقائق" وغيرها . أنظر: الشذرات .

144/5 . الوفيات 293/3 .

ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع.¹ ، و عرفه الرازي² بقوله : « ... ثم العبارة المحررة أن الظن تغليباً لأحد مجوزين ظاهري التحويز »³ ، فإذا كان الظن لا يفيد القطع فإن العلم يفيد وهو فرق جوهرى كما يبدو .

ثانياً : الفرق بين العلم و اليقين . قال أبو هلال العسكري⁴ : « الفرق بين العلم و اليقين أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة ، واليقين هو سكون النفس وتلج الصدر بما علم ، ولهذا لا يجوز أن يوصف الله باليقين . ويقال : تلج اليقين ويرد اليقين ولا يقال : تلج العلم ويرد العلم ، وقيل : الموقن العالم بالشيء بعد حيرة وشك ، والشاهد أنهم يجعلونه ضد الشك ويقولون : شك و يقين وقلما يقال : شك و علم ، فاليقين ما يزيل الشك دون غيره من أضداد العلوم والشاهد قول الشاعر (وهو امرؤ القيس) :

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه ❁ و أيقن أنا لاحقان بقيصرا

أي أزال الشك عنه عند ذلك .⁵

و يمكننا القول بعد ذلك بأن اليقين هو صفة للعلم تفيد أن هناك درجة عليا من العلم ، كما أن هناك درجة عليا من الإيمان هي اليقين قال ابن مسعود : « اليقين الإيمان كله . »⁶

ثالثاً : الفرق بين العلم و الاعتقاد . قال أبو هلال العسكري : « الفرق بين العلم و الاعتقاد أن الاعتقاد هو اسم لجنس الفعل على أي وجه وقع اعتقاده و الأصل فيه أنه مشبه بعقد الحبل والخيط ، فالعالم بالشيء على ما هو به كالعاقد المحكم لما عقده ... ولا يوجب ذلك أن يكون

1 - الإحكام في أصول الأحكام . أبو الحسن علي الآمدي . 15/1 . دار الكتب العلمية . بيروت . ط: 1983 .

2 - محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله فخر الدين الرازي . (544هـ، 606هـ) . الإمام المفسر أرواح زمانه في المنقول والمنقول له مصنغات كثيرة منها "محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين" ، "أساس التقديس" ، "المحصل في علم الأصول" وغيرها . أنظر : السير . 500/21 .

3 - المحصول . فخر الدين الرازي . 13/1 . دار الكتب العلمية . بيروت . ط: 1 . 1988 .

4 - الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري . قال ياقوت الحموي : أما وفاته فلم يبلغني فيها شيء غير أن وجدت في آخر كتاب "الأوائل" من تصنيفه : وفرغنا من إملاء هذا الكتاب يوم الأربعاء لعشر خلون من شعبان سنة 395هـ . وقال السيوطي: مات بعد الأربعمائة . من مؤلفاته "التلخيص" ، "جمهرة الأمثال" ، "شرح الحماسة" ، و"الفرق في اللغة" وغيرها . أنظر: مقدمة كتاب الفروق . تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي . دار الأفاق الجديدة . بيروت .

5 - الفروق في اللغة . أبو هلال العسكري . 73 . تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي . دار الأفاق الجديدة . بيروت . ط: 4 . 1980 .

6 - الجامع الصحيح (صحيح البخاري) . كتاب الإيمان ، باب: ولم . 8/1 . المكتبة الإسلامية . إسطنبول . تركيا .

كل عالم معتقدا لأن اسم الاعتقاد أجري على العلم مجازا وحقيقة العالم هو من يصح منه فعل ما علمه متيقنا إذا كان قادرا عليه¹ . وقال الغزالي : « ... والمعتقد إن أصغى إلى الشبه تزلزل اعتقاده دون العالم ... »² .

و بجمل القول أن كل علم اعتقاد وليس كل اعتقاد علما . ولذلك قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: 28] و لم يقل المعتقدون .

رابعا : أقوال المتكلمين في العلم .

بعد أن عرضت القول في معاني العلم في اللغة و في القرآن الكريم ، وبعد أن بينت تلك الفروقات بين بعض المصطلحات المعرفية فإنني أعرض عقب ذلك لأقوال وآراء المتكلمين على مختلف اتجاهاتهم ومذاهبهم ، وقبل كل ذلك أريد أن أنبه إلى قضية منهجية تتعلق بكيفية وضع المصطلحات وذلك أن المعاني اللغوية هي المفاهيم العامة التي يجب أن تراعى في هذه العملية ، وقد أشار بعض المتكلمين إلى ذلك في ثنايا عرضهم لبعض المصطلحات الكلامية كمصطلح " الكسب " الذي تضاربت فيه أقوال الأشاعرة مع المعتزلة و في ذلك يقول القاضي عبد الجبار : « ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طرق العربية وليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن لأن الشيء يعقل معناه أولا ثم إن لم يوجد اسم في اللغة يصطلح عليه (أي المتكلم) ، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه ، وأيضا فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع ، وما يقوله مخالفونا (أي الأشعرية في مسألة الكسب) لا شبه له بأصل الوضع . »³ .

ومع أن المتكلمين لم يقنعوا كما دأبهم بالمعاني اللغوية إلا أنهم لم يشبوا عن طوقها كلية ، وإنني إذ أعرض أقوال هؤلاء المتكلمين فإنني سأعمل قدر المستطاع على نسبة كل قول إلى قائله لا إلى مذهبه ومدرسته ، وذلك لأن أصحاب المذهب الواحد يختلفون في قضايا كثيرة وقد تكون جوهرية في بعض الأحيان .

1 - الفروق في اللغة . 85 .

2 - المنحول من تعليقات الأصول . أبو حامد الغزالي . 40 . دار الفكر . ط: 2 . 1980 .

3 - شرح الأصول الخمسة . القاضي عبد الجبار . 364 . تحقيق: محمد الكرم عثمان . مكة وهدية . مصر . ط: 2 . 1988 .

إن أول اختلاف عند المتكلمين في تعريف العلم هو إمكانية هذا التعريف أو استحالته أو صعوبته قال الزركشي¹: «... واختلفوا في العلم المنقسم إلى تصور خاص أو تصديق خاص وهما اللذان يوجبان لمن قام به لميزا خاصا لا يحتمل النقيض هل يُحدّ أم لا يُحدّ؟»².

«وقال إمام الحرمين والقشيري³ والغزالي: يعسر تعريفه بالحدّ الحقيقي وإنما يعرف بالتقسيم والمثال ثم يعرض في روم التوصل إليه إلى انتفاء الفرق بينه وبين أضداده.»⁴.

و أما أبو الحسين البصري⁵ فقال في كتابه "المعتمد": «إن العلم لا يُحدّ»⁶.

وبعد هذا التمهيد أعرض لأقوال بعض المتكلمين الذين هم أساطين الكلام بالإضافة إلى أنهم يمثلون أكبر المدارس الكلامية في الفكر الإسلامي.

أولا: تعريف العلم عند أبي حامد الغزالي. يفرق الغزالي بين العلم والاعتقاد بقوله: «... فوجه تميّز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق إلى أحد معتقدي الشاكّ مع الوقوف عليه من غير إخطار نقيضه بالبال ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس، فإن الشاكّ يقول: العالم حادث أم ليس بحادث، والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجويز القدم، والجاهل يقول: قدم ويستمر عليه...»⁷، وقبل أن يدلي الغزالي بدلوه في مسألة تعريف العلم فإنه يعمد إلى التعاريف المتداولة بين المتكلمين زاعما أنها لم تتوصل إلى النتيجة

1 - بدر الدين محمد بن هناد الزركشي . (745هـ، 794هـ) كان فقيها أصوليا أديبا فاضلا صنف عددا من المؤلفات الهامة منها: "البحر المحيط" في الأصول، و"البرهان في علوم القرآن"، وكتاب في شرح البخاري وغيرها. انظر: مقدمة كتاب "البحر المحيط". تحقيق: لجنة من علماء الأزهر.

2 - البحر المحيط. الزركشي. 75/1. تحقيق: لجنة من علماء الأزهر. دار الكتي. ط: 1. 1994.

3 - عبد الكريم القشيري أبو القاسم الصوفي (375 هـ - 465 هـ) المفسر المحدث الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي الأديب صاحب الرسالة كان عدم النظر في السلوك و التذكير، لطيف العبارة، طيب الأخلاق، غروا عن المعاني، كان في الأصول على مذهب الأشعري. انظر: السير. 227/18. الشلوات. 319/3.

4 - البحر المحيط. 76/1.

5 - محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري توفي سنة 436 هـ. أصولي شافعي ومتكلم من أئمة المعتزلة، كان فصيحاً بليغاً عذب العبارة يتفرد ذكاءً وله اطلاع كبير. من مؤلفاته: "المعتمد" في أصول الفقه. انظر: السير. 587/17. والشلوات. 259/3.

6 - البحر المحيط. 76/1.

7 - للمستصفي من علم الأصول. أبو حامد الغزالي. 26/1. للطبعة الأموية. ط: 1. 1322 هـ.

المطلوبة ثم يحاول أن يعرفه بطريقته الخاصة باعتباره متصوفاً كبيراً بل وفيلسوفاً أيضاً وهذا ما يرمي إليه قوله: «... فالعلم عبارة عن أخذ العقل صورة المعقولات و هيئتها في نفسه وانطباعها فيه كما يظن من حيث الوهم انطباع الصورة في المرآة، ففي المرآة ثلاثة أمور: الحديد وصقلته، والصورة المنطبعة فيها، وكذلك جوهر الآدمي كحديد المرآة، وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بما يتهيأ بها للانطباع بالمعقولات كما أن المرآة بصقلتها واستدارتها تتهيأ لمحاكاة الصور، فحصول الصورة في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هي العلم، والغريزة التي بما يتهيأ بها لقبول هذه الصور هي العقل، والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهياة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة... فهذا المثال يفهمك حقيقة العلم.»¹

وهذا التعريف يدل على أن هناك صعوبة وعسرا في تعريف العلم وهو كما قاله الغزالي قبل أن يشرع في هذه المحاولة المعروفة (بمثال المرآة).

ثانياً: تعريف العلم عند الفخر الرازي. لم يتطرق الرازي إلى تعريف العلم بطريقة مباشرة بل أشار إلى أن العلم: «ما يجده العاقل من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة.»² وقد ذكر محقق كتاب المحصول أن صاحب كتاب "المواقف" نقل تعريف الرازي للعلم فقال: «إعتقاد جازم مطابق لموجب»³، ويؤكد الرازي على قضية الاستدلال لأنه يراها أهم ما يمكن إدراجه عند طرح إشكالية العلم والمعرفة فهو يفسر كلمة "علم" الواردة في قوله تعالى: ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم﴾ [آل عمران: 19] بأن المراد منه: «إلا من بعد ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم...»⁴، وكذلك في قوله تعالى: ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [النساء: 162]، حيث قال: «... وهم في الحقيقة المستدلون لأن المقلد يكون بحيث إذا شكك يشك، وأما

1 - المستصفي . 24/1 ، 27 .

2 - المحصول في علم الأصول . الفخر الرازي . 85/1 . تحقيق: د. طه جابر العلوان . مؤسسة الرسالة . ط: 2 . 1992 .

3 - المرجع نفسه . 1 / 83 . (المأمش) .

4 - التفسير الكبير للرازي . 209/7 .

المستدل فإنه لا يتشكك البتة ، فالراسخون هم المستدلون ...¹ ، بل إن الرازي في بعض أقواله يعتبر أن العلم هو نفسه الدليل ففي تفسير قوله تعالى : ﴿ ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم ... ﴾ [البقرة : 145] ، قال : « فيه مسألتان . المسألة الأولى : أنه تعالى لم يرد بذلك أنه نفس العلم جاءك ، بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لأن ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب إطلاق اسم الأثر على المؤثر ، واعلم أن الغرض من الاستعارة هو المغالبة والتعظيم ، فكأنه سبحانه عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم ...² ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ﴾ [البقرة : 120] قال : « أي من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة »³ .

ومع هذا التأكيد على أهمية الاستدلال فإن الرازي يوسع من دائرة المعرفة العلمية بحيث يعتبر أن بعض أنواع الظن قد تفيد العلم وبالتالي يجب العمل بمقتضاه وذلك بحسب حال الإنسان سواء أكان مجتهدا أو مقلدا ، ودليل ذلك أنه على الرغم من أن الفقه عنده « هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة »⁴ فإنه يحاول أن يجيب على تساؤل مفاده : إذا كان الفقه من باب الظنون فكيف يجعله علما ؟ ، ويجيب قائلا : « المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه فالحكم معلوم قطعا و الظن واقع في طريقه . »⁵ . وكذلك المقلد فإنه إذا علم أن ما أفق به المفتي هو حكم الله في حقه فهذا العلم يستلزم العلم بأن حكم الله في حقه هو هذا مع أن تلك العلوم لا تسمى فقها لَمَّا لم يكن مستدلا على أعيانها »⁶ .

1 - التفسير الكبير . الرازي . 105/11 .

2 - المرجع نفسه . 127/4 ، 128 .

3 - المرجع نفسه . 31/4 .

4 - المحصول . الرازي . 10/1 .

5 - المرجع نفسه .

6 - المرجع نفسه .

ثالثا : تعريف العلم و المعرفة عند ابن حزم¹ . نحاض ابن حزم فيما نحاض فيه المتكلمون وفيما يتعلق بتعريفه للعلم والمعرفة فإنه يؤكد بدوره — عكس ما فعله الرازي — على إبعاد مسألة الاستدلال عن التعريف واشتراطه فيه لأن اليقين وارتفاع الشك قد يتحقق من غير استدلال في رأيه يقول في ذلك : « وحدّ العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول : العلم و المعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو : اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه . »² ، ويقول في موضع آخر : « وحدّ العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط ، وكل من اعتقد شيئا على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه فهو عالم به ، وسواء كانت عن ضرورة حس أو عن بديهية عقل أو عن برهان استدلال أو عن تيسير الله عز وجل له وخلقه لذلك المعتقد في قلبه و لا مزيد »³ .

و ابن حزم عندما يفعل ذلك فإنه يهدف إلى الدفاع عن عقيدة العوام التي يراها صحيحة بل يعتبرها تفضلا من الله وتيسيرا منه ، وهو يرى أن الناس بالنسبة للاستدلال قسمان : فمنهم من تنازعه نفسه إلى البرهان ولا تستقر إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ حتى يسمع الدليل فهذا فرض عليه طلب الدلائل لأنه إن مات مات شاكا أو جاحدا قبل أن يسمع من البرهان ما يثلج صدره ... والقسم الثاني من الناس من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ وسكن قلبه إلى الإيمان ولم تنازعه نفسه إلى طلب الدليل توفيقا من الله عز وجل وتيسيرا ..⁴ .

وقال في هؤلاء : « هم الذين قال الله فيهم ﴿ ولكن الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [الحجرات : 7] ، وقال : ﴿ فمن

1 - علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد بن حزم الأندلسي الظاهري (384هـ-456هـ) الإمام البحر ذو القرنين و المعارف كان عاملا بعلمه زاهدا في الدنيا وله تأليف كثيرة منها كتاب "المغلى" ، وكتاب "الإحكام" ، وكتاب "الفصل" وغيرها . أنظر : السير . 184/18 ، وفيات الأعيان . 325/3 .

2 - الفصل في الملل والأهواء والنحل . ابن حزم . 109/5 . دار المعرفة . بيروت . ط : 1983 .

3 - المرجع نفسه . 40/5 .

4 - المرجع نفسه . 37/3 ، 38 .

يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ﴿ | الأنعام : 125] ﴾¹.

رابعا : تعريف العلم عند كل من (الجويني) و (الباقلائي²) و (الآمدي).

يصرح الجويني بأن الاعتقاد الفطري المبني على معرفة ضرورية ليس علما ، وذلك لأن المقلد يعتقد و لكن لا عن دليل وبرهان ويقول تبعا لذلك : « العلم معرفة المعلوم على ما هو به ، وهذا أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به . ومنها قول شيخنا (أبو الحسن الأشعري) رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالما . ومنها قول طائفة: العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل و إتقانه »³.

ثم يرد تعريف المعتزلة للعلم على عادة الأشاعرة في تتبع أقوال المعتزلة فيقول : « و أما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم : هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس . فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع فإنه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد ثم هو ليس بعلم ... »⁴.

و أما الباقلاني وهو من مدرسة الجويني فإنه يعرف العلم بنفس التعريف فيقول : « معرفة المعلوم على ما هو به »⁵ ففي تعريفه لم يقل "شيء" لأن المعلوم في مذهبه معلوم وهو ليس بشيء. و أما الآمدي فقد اختار أن يقول : « العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه. »⁶.

1 - الفصل . ابن حزم . 38/3 .

2 - محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر الباقلاني القاضي توفي سنة 403 هـ الإمام العلامة أوحد المتكلمين مقدم الأصوليين صاحب التصانيف البديعة أهمها : " التمهيد " ، " التقريب والإرشاد " ، " الإنصاف " وغيرها . أنظر السور . 190/17 . الشفوات . 168/3 .

3 - كتاب الإرشاد . أبو المعالي الجويني . 33 . تحقيق: أسعد تميم . مؤسسة الكتب الثقافية . ط: 1 . 1985 . بيروت .

4 - المرجع نفسه . 34 .

5 - كتاب التمهيد . أبو بكر الباقلاني . 25 . تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية . ط: 1 . 1987 .

6 - الإحكام في أصول الأحكام . سيف الدين الآمدي . 15/1 .

خامساً : تعريف بعض المعتزلة و الماتريدية للعلم .

لم يتفق المعتزلة — كغيرهم — على تعريف واحد للعلم ، وينقل عبد القاهر البغدادي عنهم فيقول : « واختلفت القدرية (المعتزلة) في حد العلم ، فزعم الكعبي أنه : اعتقاد الشيء على ما هو به ، وزعم الجبائي¹ : أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة . وزعم ابنه أبو هاشم² : أنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه »³ . وأما القاضي عبد الجبار فيضيف مفردات أخرى ترادف العلم فيقول : « و الأصل في ذلك أن المعرفة والدراية والعلم نظائر ، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وتلج الصدر وطمأنينة النفس. »⁴ .

و أما عن تعاريف بعض الماتريدية فيذكر أبو المعين النسفي⁵ تعاريف بعض أصحابه فيقول : « و من أصحابنا من قال : إن العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو ، وهذا التحديد أخف مونة و أقطع لشغب الخصوم. »⁶ ، ثم قال : « و الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي⁷ رحمه الله يشير في أثناء كلامه إلى أن العلم صفة يتجلى بها من كانت هي به المذكور ولم يأت بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب. »⁸ ، ثم يظهر النسفي شيئاً من الانحياز إلى شيخه على الرغم من عدم ذكره للتعريف بدقة حيث يمدح هذا التعريف ويقول :

1 - محمد بن عبد الوهاب الجبائي أبو علي . ولد بجبا (235هـ، 303هـ) بخوزستان و إليه تنسب الطائفة الجبائية وهو من أعلام المعتزلة ومن آثاره "تفسير القرآن" . أنظر: السير . 183/14 .

2 - عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبائي (277هـ، 321هـ) من شيوخ المعتزلة وإليه تنسب طائفة "البهشمية" من المعتزلة . من مؤلفاته "الجامع الكبير" ، "النقض على أرسطاطاليس" . أنظر: السير . 63/15 .

3 - كتاب أصول الدين . عبد القاهر البغدادي . 05 . دار الآفاق الجديدة . بيروت . ط1 . 1981 . وأنظر: تبصرة الأدلة . أبو المعين النسفي . 04 . ت: كلود سلامة . المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية . دمشق . ط: 1990 .

4 - شرح الأصول الخمسة . 40 .

5 - ميمون بن محمد أبو المعين النسفي الحنفي (418هـ، 508هـ) عالم بالأصول و الكلام من سمرقند من مؤلفاته " تبصرة الأدلة " ، و "بحر الكلام" ، و "التمهيد لقواعد التوحيد" ، و "العنقدة في أصول الدين" وغيرها . أنظر: الأعلام . 341/7 .

6 - تبصرة الأدلة . 11 .

7 - محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي . نسبة إلى قرية من قرى سمرقند (238هـ، 333هـ) إمام المتكلمين صاحب التصانيف في الفقه والأصول والعقائد والتفسير . ألف كتباً كثيرة في الرد على المعتزلة وبخاصة المعتزلة منها: "بيان وهم المعتزلة" ، "رد الأصول الخمسة" ، و "رد أوائل الكعبي" . أنظر: مقدمة كتاب التوحيد . تحقيق: د. فتح الله حليف . دار الشرق . بيروت .

8 - تبصرة الأدلة . 11 .

« و هو حدّ صحيح يطرد وينعكس و لا يردّ عليه بشيء من الاعتراضات المفسدة يُعرف ذلك بالتأمل ... »¹.

وعرفه الفتازاني بقوله : « وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، أي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه معدوماً كان أو موجوداً ... »².

و بعد أن أوردت هذه التعاريف المتنوعة و الثرية فمن المستحسن الإشادة بذلك العمق الفكري الذي مارسه علماء الكلام المتمثل في محاولات وضع أسس متينة لنظرية معرفة تتلاءم مع قواعد الإسلام المستمدة من الوحي و العقل معاً، فالوحي دلّ دلالة قطعية أنه لا توجد "دوغمائية" في العقيدة الإسلامية و لا أدل على ذلك من قوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ [محمد:19] إضافة إلى أنه من أول ما نزل من القرآن الكريم هو الأمر بالقراءة ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ [علق: 1] فعلى الرغم مما قيل في سلبات الكلام و المتكلمين فإنه وجبت الإشارة هنا إلى سمة إيجابية عندهم هي بجانب التقليد و سلوك مسلك الإبداع الفكري الذي يساهم في دفع عجلة التقدم الإنساني .

الله

1 - تبصرة الأدلة . 11 .

2 - شرح العقائد النسبية . سعد الدين الفتازان . 12 . تحقيق: كلود سلامة . منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي:

دمشق . 1974 .

المبحث الثالث: مصادر المعرفة والعلوم

- تمهيد

المطلب الأول: منكر والحقائق

المطلب الثاني: أقسام العلوم والمعارف

المطلب الثالث: مصادر المعرفة

أولاً: الحس

ثانياً: العقل

ثالثاً: الخبر

أ - الخبر المتواتر

ب - خبر الآحاد وحجته

تهديد : . إن الحديث عن مصادر المعرفة عند المتكلمين هو أول القضايا التي يتصدون لها عادة في مؤلفاتهم ، وذلك لطبيعة منهجهم القائم على البحث و الاستقصاء ومحاولاتهم الدؤوبة لوضع أساس متين للاعتقاد ، وباعتبار أن العقيدة معرفة فإنهم بحثوا في مصادر المعرفة وقرقروا بين أنواع المعارف و العلوم وبينوا ما هي المصادر المعرفية التي تؤخذ منها العقيدة ، وهل المعرفة بالعقيدة ضرورية أم مكتسبة ؟ و مثل هذه التساؤلات هي التي كانت محور الدراسات الكلامية وما تميزت به من نزاعات فكرية بين الطوائف و المذاهب المختلفة ، سواء منها تلك التي سلكت طريق الاعتدال و الاستنارة بالهدى الإلهي أو تلك التي جادلت لا من أجل نصرة الحق و الشرع بل من أجل نصرة الأصحاب و التنكيل بالخصوم و المخالفين بالطرق المعقولة أحيانا و غير المعقولة أخرى مما يجعلنا نتوقف بين الفينة و الأخرى على آراء غريبة كاختلافهم في من مدّ يده وراء العالم !! على ما يذكره الأشعري في مقالاته¹.

منكرو الحقائق.

و من أول هذه الأبحاث التي تحمل شيئا من الغرابة تصدي المتكلمين للرد على شبهات "السوفسطائية" و هم منكرو حقائق الأشياء . قال التفتازاني : وهم ثلاث طوائف أولا: العنادية الذين ينكرون حقائق الأشياء و يقولون إنها أوهام ، و خيالات باطلة . ثانيا : العندية وهم الذين ينكرون ثبوتها و يزعمون أنها تابعة للاعتقادات ، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر ، و عرضًا فعرض ، و قدما فقدم ، أو حادثا فحادث ، و سموا "عندية" لأنهم يعتبرون حقائق الأشياء تالية للعند و الاعتقاد . ثالثا : اللأدرية وهم كل من ينكر العلم بثبوت الشيء و لا يثبته ، و هم كل من يزعم أنه شكّ و يشكّ في أنه شكّ ...²

و عن هؤلاء السوفسطائية يقول عبد القاهر البغدادي : إن منهم أولا: المعاندون القائلون لا حقيقة لشيء و لا علم بشيء . ثانيا : أهل الشك القائلون لا نعلم للأشياء و العلوم حقائق أم لا

1 - أنظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . أبو الحسن الأشعري. 120/2 . تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

المكتبة المعاصرة . صيدا، بيروت . ط: 1990 .

2 - أنظر : شرح العقائد النسفية. 11 .

حقائق . ثالثاً : فرقة منهم قالوا : للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات ، وزعموا أن كل من اعتقد شيئاً فمعتقده على ما اعتقد ، وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة¹ .

و لكن ابن جزم كان أكثر واقعية عندما بين أقسام المنكرين للحق لا على أساس من تلك الفلسفات الوهمية و الأفكار الخيالية بل على أساس من منهجية غارقة في أحوال التقليد و الجحود و حب الشهوات قال : « و إنما أنكر الحق في ذلك أحد ثلاثة : إما غافل معرض عما صح عنده من ذلك مشتغلاً عنه بطلب معاشه أو بالتزيد من مال أو جاه ... و إما مقلد لأسلافه أو لمن نشأ بينهم قد شغله حسن الظن بمن قلد و استحسانه لما قلد فيه و غمر الهوى عقله عن التفكير فيما فهم من البرهان حتى حال ما ذكرناه بينه و بين الرجوع إلى الحق ... و الثالث : منكر بلسانه ما قد يتقن صحته بقلبه إما استدامة لرياسة و استدرار مكسب أو طمعاً في أحدهما ... »² .

أقسام العلوم و المعارف .

قبل الحديث عن مصادر العلوم و المعرفة و مدى اتفاق المتكلمين أو اختلافهم حول مصداقية كل مصدر و قيمته المعرفية فإنني سأبين أقسام هذه العلوم و ما هي نوعية المعرفة التي تكون صالحة لبناء القاعدة الاعتقادية ، و سوف أقدم للأراء المختلفة مع تخصيص ما انفرد به بعض المتكلمين عن غيرهم .

يقسم أهل السنة — على ما يراه عبد القاهر البغدادي — العلوم إلى ثلاثة أنواع : علم بديهي ، و علم حسي ، و علم استدلالي ... و قالوا : إن الحواس التي يُدرك بها المحسوسات خمس وهي : حاسة البصر لإدراك المرئيات ، و حاسة السمع لإدراك المسموعات ، و حاسة الذوق لإدراك الطعوم ، و حاسة الشم لإدراك الروائح ، و حاسة اللمس لإدراك الحرارة و البرودة و الرطوبة و البيوسة و اللين و الخشونة ...³

و أما الباقلاني من الأشاعرة — الذين اعتبرهم البغدادي هم أهل السنة — فإنه يرى أن العلم نوعان : علم قديم خاص بالله عزوجل ، و علم محدث خاص بالمخلوقين . و أما أقسام العلم المحدث

1 - أنظر: كتاب أصول الدين . 6 ، 7 . الفرق بين الفرق . 324 .

2 - الفصل . 114/5 ، 115 .

3 - أنظر: الفرق بين الفرق . 324 ، 325 .

فيرى أنه نوعان : علم ضرورة وهو علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكن معه الخروج عنه و لا الانفكاك منه و لا يتهيأ له الشك في متعلقه و لا الارتباب به . و أما النوع الثاني : فهو علم نظر و استدلال ، وهو علم يقع بعقب استدلال و تفكر في حال المنظور فيه .. فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر و الروية و تأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا : علم نظري¹ .

و قال أيضا : « جميع المعلومات على ضربين : معدوم و موجود ، فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ... و المعدوم منتفٍ ليس بشيء »² .

كما اختلف المتكلمون فيما هو ضروري من هذه العلوم و المعارف و فيما هو نظري استدلالي ، فالعلم الضروري عند الآمدي : « هو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر أو استدلال ، فقولنا : العلم الحادث احتراز عن علم الله تعالى ، وقولنا : لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر أو استدلال احتراز عن العلم النظري ، و النظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح »³ .

و قال نور الدين الصابوني من الماتريدية : « العلم الحادث نوعان : ضروري و اكتسابي ، فالضروري ما يحدثه الله تعالى في العالم من غير كسبه و اختياره ، كالعلم بوجوده و تغير أحواله من الجوع و العطش و اللذة و الألم بحيث لا يتشكك فيه، و يشترك في هذا النوع من العلم جميع الحيوانات. و الاكتساب هو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه ، و أسبابه ثلاثة : الحواس السليمة ، و الخير الصادق ، و نظر العقل »⁴ .

و قال القاضي عبد الجبار في العلم الضروري : « العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ، و لا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ... »⁵ ، و قال : « هو العلم الذي لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بشك و لا شبهة وإن انفرد »⁶ ، و قال : « و لا شبهة في أن العلم بأصول الأدلة يجب

1 - التمهيد . أبو بكر الباقلاني . 27 .

2 - المرجع نفسه . 35 .

3 - الإحكام في أصول الأحكام . 30/1 .

4 - البداية من الكلية في البداية . نور الدين الصابوني . 29 ، 30 . تحقيق : د. فتح الله حليف . دار المعارف . مصر . ط : 1969

5 - شرح الأصول الخمسة . 48 .

6 - المرجع نفسه

أن يكون ضرورياً ، لأنه لو لم يكن كذلك للزم أن يكون على كل دليل دليل و هذا يؤدي إلى ما لا نهاية له من الأدلة .¹

و هناك من المتكلمين من انفرد بأراء خاصة فيما يتعلق بمجالات العلوم و المعارف الضرورية و من هؤلاء "أصحاب المعارف" وهم الذين يقولون : إن المعارف كلها ضرورية و على رأس هؤلاء الجاحظ² و خلاصة قولهم : إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعبد سوى الإرادة.³

و منهم كذلك أبو الهذيل العلاف⁴ الذي نظر في مسألة المعارف هل هي ضرورية أم اكتسابية و اتخذ فيها موقفاً خاصاً فترك قول من زعم أنها ضرورية و قول من زعم أنها اكتسابية و قول من قال : إن المعلوم منها بالحواس و البداهة ضرورية ، و ما علم منها بالاستدلال اكتسابية ، و اختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال جمهور المتكلمين فقال : إن المعارف ضربان : أحدهما بالاضطرار وهو معرفة الله عز وجل و معرفة الدليل الداعي إلى معرفته ، و ما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار و اكتساب .⁵

مصادر المعرفة .

اتفق المتكلمون على مختلف اتجاهاتهم على أن أسباب و مصادر العلوم و المعارف ثلاثة هي : الحس ، و الخبر ، و العقل ، أو هي : الحس و السمع و النظر و الاستدلال العقليين .

1 - المحيط بالتكليف . القاضي عبد الجبار . 17 . تحقيق: عمر السيد عزمي ، د. أحمد فؤاد الأهواني . المؤسسة المصرية العامة . الدار المصرية للتأليف .

2 - عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ ولد سنة 150 هـ و توفي سنة 255 هـ و قبل 250 هـ . أحد شيوخ المعتزلة و إليه تنسب فرقة " الجاحظية " منهم ، تتلمذ على النظام و كان ذكياً سريع الخاطر و الحفظ و لقب بالجاحظ الجحوظ في عينيه . من مؤلفاته: " البيان و التبين " ، و كتاب " الحيوان " ، و كتاب " البعلاء " و غيرها . انظر: الوفيات . 470/3 . و الشذرات . 121/2 .

3 - أنظر : شرح الأصول الخمسة . 55 .

4 - محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بأبي الهذيل العلاف (135هـ، 235هـ) من أئمة المعتزلة بالبصرة اشتهر بعلم الكلام وله مقالات و مناظرات في الاعتزال ، وكان حسن الجدل قوي الحجة سريع الخاطر ، كُفِّ بصره في آخر عمره . من مؤلفاته كتاب سماه " ملباس " وهو اسم رجل بموسى أسلم على يده . انظر: الأعلام . 131/7 .

5 - انظر : الفرق بين الفرق للبخاري . 129 .

قال أبو منصور الماتريدي : « ثم أصل ما يعرف به الدين — إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه و أصل يلزمهم الفزع إليه — وجهان: أحدهما السمع ، والآخر العقل.»¹ ، وقال في موضع آخر : « ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان (أي عن طريق الحواس) و الأخبار و النظر ...»².

وأما النسفي فيقول : « و أسباب العلم ثلاثة : الحواس السليمة ، والخير الصادق ، و العقل.»³.

و أما الزركشي فإنه ينقل بعض الأقوال في هذا الموضوع فيقول : « وطرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة : عقل وسمع وحس ، وعنوا بالحس علوم الإدراكات والعادات واضطربوا في علوم الإلهام و التوسم والمحادثة ... و قال القفال الشاشي⁴ : ينحصر في الحس، الاستدلال ... و السمع داخل في جملة علوم الحس لأن المسموع محسوس ثم معرفة صوابه وخطئه تدرك بالاستدلال.»⁵.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني⁶ في "شرح الترتيب" : « الذي قاله الشيخ أبو الحسن ورتضيه : أن جملة الطرق التي يدرك بها العلوم الضرورية و الاستدلالية تنحصر في أدلة خمسة : العقول ، و الكتاب و السنة ، والإجماع ، والقياس ...»⁷.

1 - كتاب التوحيد - أبو منصور الماتريدي. 4. تحقيق: فتح الله خليف . دار المشرق . بيروت.

2 - المرجع نفسه . 7 .

3 - شرح العقائد النسفية . 12، 13 .

4 - أحمد بن محمد بن الحسين الشاشي القفال توفي سنة 507هـ - رئيس الشافعية بالعراق في عصره تولى التدريس في المدرسة النظامية من مصنفاته : "حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء" ، و "المعتمد" ، و "الشافي في شرح مختصر المزني" . أنظر: الشلوات . 16/4 .

5 - البحر المحيط . 87/1 .

6 - إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني أبو إسحاق الملقب بركن الدين توفي سنة 418 هـ - الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي شيخ عرامان في زمانه ، قبل إنه بلغ رتبة الإجتهد لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة من مصنفاته : "جامع الخليل في أصول الدين و الرد على الملحدين" ، و "التعليق في أصول الفقه" . أنظر: الوفيات . 28/1 . و الشلوات . 203/3 .

7 - البحر المحيط . 88/1 . و لم يذكر الحس مع أنه من مدارك العلوم و المعارف .

أولاً: الحس. أما ما يتعلق بالحس فالمقصود به الحواس الخمس وهي حاسة البصر ، وحاسة السمع ، وحاسة الذوق ، وحاسة الشم ، وحاسة اللمس ... فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك و لا الارتباب به ...¹

ثانياً: العقل. و أما العقل فهو في اللغة الحجر و النهي و التدبير ، وقال أهل اللغة : عقلت الشيء عقلاً تدبرته ، والعقل أيضاً الدية و المعقل الملجأ و العقال الحبل ، واعتقل الرجل حبس ، وسميت الدية عقلاً لأن الإبل كانت تعتقل بفناء ولي القتل² .

و قال الزمخشري³ : « اعتقل الفارس رمحه وضعه بين ركابه و سرجه ... و اعتقل الشاة وضع رجلها بين فخذه فاحتلبها...»⁴ .

أما العقل في اصطلاحات المتكلمين فقد عرف بتعريفات مختلفة في العبارات والألفاظ لكنها لا تختلف في جوهر المعنى ، فالقاضي عبد الجبار عرفه بقوله : « اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف.»⁵ وقال الأشعري : « ووصفوا العقل فقالوا : منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار ، والسماء والأرض ، وما أشبه ذلك ، ومنه القوة على اكتساب العلم ، وزعموا أن الفعل الحسي نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول...»⁶ .

1 - التمهيد. الباقلائي. 29، 30 .

2 - أنظر : القاموس المحيط . محمد بن يعقوب الفيروزآبادي . 19/4 . مطبعة البابي الحلبي . مصر . ط: 2 . 1952 . مختار الصحاح . 446 . المصباح المنير . أحمد بن محمد الفيومي . 422 . المكتبة العلمية . بيروت .

3 - محمود بن عمر بن محمد الزمخشري جار الله أبو القاسم (467هـ، 583هـ) كان إماماً في التفسير و النحو واللغة والأدب واسع العلم كثير الفضل وكان معتزلياً حنفياً ، حاور بمكة و تلقب بحار الله له تصانيف أشهرها : "الكشاف في التفسير" ، و "أساس البلاغة" ، و "الغائق في غريب الحديث" . أنظر: السير . 151/20 .

4 - أساس البلاغة . للزمخشري. 309 . تحقيق: عبد الرحيم محمود . دار المعرفة بيروت . ط: 1979

5 - للغني في أبواب العدل و التوحيد . 375/11 . تحقيق: د. أحمد فواد الأهلواني ، د. إبراهيم مذكور . وزارة الثقافة والإرشاد . مصر . ط: 2 . 1962 .

6 - مقالات الإسلاميين . الأشعري . 480 . تحقيق: هـ رنر . نقلها عن: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة . د. عائشة يوسف المناصبي . 78 . دار الثقافة . النجدة . ط: 1992 .

و قال التفتازاني : « وهو (أي العقل) قوة في النفس بها يستعد للعلوم والإدراكات ، وهو المعنى بقولهم : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ... وقيل : جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط ، والمحسوسات بالمشاهدة.»¹ .

و أما الجويني فلم يعتبر تعريف العقل بالأمر الهين ، بل حاول أن يحوم حول حماه فقط وأن يقترب من حقيقته لا أن يرد إلى منهله فقال : « فإن قيل فما العقل عندكم ؟ قلنا : ليس الكلام فيه بالهين ما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسبي رحمه الله فإنه قال : العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم و ليست منها ، فالقدر الذي يحتمله هذا المجموع ذكره : أنه صفة إذا ثبتت تآتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات ، و لا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل و لكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر من هذا...»² .

وأما عندما نرجع إلى النصوص القرآنية فإننا نجد أن العقل لم يُعرّف بطريقة مباشرة بل إن القرآن يشير إلى مستلزمات هذا العقل من خلال أفعال العقلاء و من خلال بيان أن العقل في حالات الجحود و الكفر قد يصاب بمرض فيحيد عن مستلزمات العقل السليم الذي يقصد به في القرآن الكريم العقل الذي يقود بالضرورة إلى الإيمان ، وجلّ ما ورد في القرآن من ذكر الذين يعقلون إنما ورد لأجل بيان مستلزمات العقل من أنه يرشد إلى الحق و إلى الإيمان بالله و بما جاءت به الرسل من المعتقدات و الشرائع وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ وهو الذي ذرأكم في الأرض وإليه تحشرون . وهو الذي يحيي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون ﴾ [المؤمنون: 79، 80] ، وقوله : ﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ [الملك: 10] ، و قوله : ﴿ ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل

1 - شرح العقائد النسفية . 21 .

2 - الرومان في أصول الفقه . أبو المعالي الجويني . 95/1 ، 96 . تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب . دار الوفاء للطباعة

أكثرهم لا يعقلون ﴿ | العنكبوت: 63 |، وقوله: ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾ | العنكبوت: 29 |.

ثم يبين القرآن أن أولئك الذين فضلوا الكفر على الإيمان إنما فعلوا ذلك ليس بدافع من العقل بل لأنهم لا عقول لهم أصلاً ، وأن هذه العقول أصابها مرض الجحود و الطغيان ، قال تعالى : ﴿ وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزوا ولعباً ذلك بأنهم لا يعقلون ﴾ | المائدة: 58 |، و قال : ﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾ | الأنفال : 22 |.

ثالثاً: الخير أو السمع. اهتم المتكلمون بقضية حجية الأخبار في بناء القاعدة الاعتقادية ، وقد تعددت آراؤهم ما بين رادّها و أخذها ، إضافة إلى أن الكثير منهم وضع شروطاً لهذه الأخبار تباينت ما بين مضيق لمجال الأخذ بها وموسع ، كما أن آراءهم تعددت في تصور مفهوم الخير الذي يصلح لأن يكون مصدراً معرفياً للاعتقاد ولذلك قسموا الأخبار إلى ثلاثة أنواع¹ ، خير صادق ، وخير كاذب ، وخير يحتمل الصدق أو الكذب ، ثم اختلفوا في وجوب العمل بالأخبار المندرجة في النوع الأول و الثاني ، وهل هي تفيد العلم أو الظن الراجح و كل ذلك سأعمل على توضيحه من خلال نقل مجموعة هامة من أقوال المتكلمين التي حاولوا بها وضع تقسيمات وتعريفات مختلفة.

فالخير الصادق عند النسفي على نوعين : أحدهما الخير المتواتر وهو الخير الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ، وهو موجب للعلم الضروري كالعلم بالملك الخالية في الأزمنة الماضية و البلدان النائية ، والنوع الثاني خير الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالي و العلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين² .
و النسفي بهذا التقسيم لم يراع تقسيمات الأصوليين وكأنه أراد أن يركز على الخير الذي هو حجة دون ما سواه مما لا يصح الاحتجاج به في العقائد .

1 - الخير لغة النبا ، وجمعه أخبار و أخبار ، ورجل خبير وخبير وخبير عالم ، وآخره أخبار . انظر : القاموس المحيط، 17/2 .
2 - انظر : شرح العقائد النسفية . 16 ، 19 . مكتبة الكليات الزهرية . ط: 1 . 1987 .

و أما الجويني فقد عرف الخير بقوله : « و الخير هو الذي يدخله الصدق والكذب و يتميز بذلك عن جميع أقسام الكلام كالأمر و النهي والاستحبار ... »¹.

و هو ينقسم عنده إلى ثلاثة أقسام قال : « ثم الخير ينقسم ، فمنه ما يعلم صدقه قطعا ، ومنه ما يعلم كونه كذبا قطعا ، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب ، فأما الخير الصدق قطعا فما وافق مخبره المعلوم قطعا بضرورة أو دليل كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه ، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة ، ويتصل بذلك الخير عما يعلم نظرا إذا وافق مخبره المعلوم ، و ما علم كونه كذبا قطعا فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة ونظرا ، فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق المحسوسات بها ، كالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه. »².

أما أبو حامد الغزالي فعرفه بقوله : « وحده (أي الخير) أنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب ، أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب ، وهو أولى من قولهم : يدخله الصدق و الكذب إذ الخير الواحد لا يدخله كلاهما. »³.

و أما الآمدي فإنه اختار في تعريف الخير أنه : « عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى ثمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها. »⁴.

و الخير عند الباقلاني هو : « ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب لأنه متى أمكن دخول الصدق أو الكذب فيه كان خيرا ، و متى لم يكن ذلك فيه خرج عن أن يكون خيرا. »⁵.

و يذكر الرازي في المحصول عن أبي الحسين البصري أنه عرف الخير بقوله : « إن الخير كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتا. »⁶.

و قد قسم المتكلمون الأخبار إلى : متواترة و آحاد ، و بعضهم زاد قسما ثالثا هو المستفيض أو المشهور .

1 - الرهان . الجويني . 367/1 .

2 - الإرشاد . الجويني . 411 .

3 - المستقصى . الغزالي . 106 . ترتيب : محمد عبد السلام . دار الكتب العلمية . ط: 1 . 1993 .

4 - الإحكام للآمدي . 15/2 .

5 - التمهيد . البلالان . 434 .

6 - المحصول . الرازي . 217/4 .

أولاً: التواتر.

التواتر في أصل اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من قوله تعالى :

﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تُرَى ﴾ [المؤمنون: 44] ، أي رسولا بعد رسول بفترة بينهما، فكذلك التواتر في المخبرين المراد به : مجيئهم على غير الاتصال .

و أما في اصطلاح العلماء فهو : خير أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم¹ . وهذا النوع من الأخبار اتفق المتكلمون بمختلف مذاهبهم على أنه يفيد العلم ، و بالتالي فهو حجة في العقائد و الأحكام معا . قال القاضي عبد الجبار : « و الأخبار المتواترة هي ما يعلم صدقها اضطرارا نحو الخبر عن البلدان و الملوك و ما يجري هذا الجرى ، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس و إيتاء الزكاة و الحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك ، فإن هذا سبيله يعلم اضطرارا² . »

و قال الأمدى : « اتفق الكل على أن خير التواتر مفيد للعلم بمخبره ، خلافا للسَّمْنِيَّة والبراهمة في قولهم : لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الأخبار أو غيرها³ . » وقال أيضا : « اتفق الجمهور من الفقهاء و المتكلمين من الأشاعرة و المعتزلة على أن العلم الحاصل عن خير التواتر ضروري ، وقال الكعي⁴ و أبو الحسين البصري من المعتزلة وبعض أصحاب الشافعي أنه نظري⁵ . » و قد حاول الفزالي التوفيق بين القولين فقال : « إنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه — مع أن الواسطة حاضرة في الذهن — و ليس

1 - المحصول . 227/4 .

2 - شرح الأصول الخمسة . 768 .

3 - الإحكام للأمدى . 26/2 . و السَّمْنِيَّة بضم السين وفتح الميم المنسوبة إلى "سمعات" وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ و بأنه لا طريق للعلم سوى الحس . أنظر: كشاف اصطلاحات الفنون . 52/4 . وزارة الثقافة والإرشاد . مصر: ط: 1963 . واما البراهمة فهم قوم ينكرون الأنبياء و الرسل و يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ، وأكثر ما توجد هذه الطائفة في بلاد الهند . أنظر: الكشاف . 215/1 .

4 - عبد الله بن أحمد بن محمد الكعي البلخي الخراساني أبو القاسم توفي سنة 319 هـ . أحد أئمة المعتزلة و إليه تنسب فرقة "الكعية" له مصنفات منها : " التفسر " ، و " تأييد مقالة أبي الهذيل " ، و " أدب الجدل " ، و " تحفة الوزراء " ، و كتاب "العلم على الهدى" . أنظر : السمر : 313/14 و 255/15 .

5 - الإحكام للأمدى . 30/2 .

ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا : القلم لا يكون محدثا ، و الموجود لا يكون معدوما ، فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس إحداهما : أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع . الثانية : أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة ولكنه لا يفتر (أي الخبر المتواتر) إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم و لا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه . و منهم من توقف في ذلك كالشريف المرتضي من الشيعة .¹

و أما القاضي أبو يعلى² وهو من متكلمي الحنابلة القلائل فإنه يقول : « و الخير الذي يحصل به العلم هو التواتر الذي يرويه جماعة و لا يصح منهم افتعال كذب على مجرى العادة في إثباتها واستحالة اتفاقها على نقل كذب .³ »

ثم إن القائلين بإفادة المتواتر العلم الضروري أو النظري اختلفوا في العدد الذي يتحقق به هذا التواتر غير أن بعض المحققين منهم لم يستطيعوا تحديد العدد بل أشاروا إلى أن المسألة نسبية و العبرة في ذلك بالعدد الذي يحقق به هذا التواتر المفضي إلى العلم ، ومع ذلك فإنني سأنقل الأقوال المختلفة في هذه المسألة .

قال الجويني : « ذكر الأصوليون شرائط الخير المتواتر منها : أن يخبر المخبرون عما علموه ضرورة فإذا تضمن العلم ويقتضيه ، فإذا أخبروا عما علموه نظرا فنفس خبرهم لا يقتضي علما ، وإن أخبر أهل الزمان قاطبة بمحدث العالم لم يقد خبرهم علما ...⁴ » ، و قال أيضا : « فأما ما يعقب علما بمخبره فهو الخير المتواتر ... ثم إنما يثبت التواتر بشرائط فمنها : أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية ... و الشرط الثاني: أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر ، ولو

1 - الإحكام للآمدي . 30/2 .

2 - محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى الفراء (380هـ-458هـ) الفقيه الحنبلي تولى القضاء ببغداد قال عنه أبو الحسين الهاملي : ما محاضرنا أحد الحنابلة أعقل من أبي يعلى الفراء . انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر . 120/22 . دار الفكر ط: 1 . 1990 .

3 - الإحكام للآمدي . 30/2 .

4 - الرهان للحريني . 368/1 ، 369 .

تواطؤوا لظهر على طول الدهر تواطؤهم ، و لسنا نضبط في ذلك عددا هو الأقل ... و لكننا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية فعدد التواتر يربى عليه ...»¹ .

و أما الغزالي فيضع شروطا أربعة هي أولا: أن يخبروا عن علم لا عن ظن . ثانيا : أن يكون علمهم ضروريا مستندا إلى محسوس . ثالثا: أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات و في كمال العدد . رابعا: العدد وهذا الشرط مختلف فيه و المسألة فيه نسبة كما سبقت الإشارة إليه² .

و قد حاول الأمدى أن يفصل أكثر بغرض تحديد الأسباب و الأدلة التي استند إليها كل من حدد عددا معينًا فقال : « اختلفوا في أقل عدد يحصل به عدد التواتر فقليل : أربعة قياسا على شهود الزنا ، وقيل : خمسة قياسا على اللعان ... وقيل : سبعة قياسا على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات . وقيل : عشرة لقوله تعالى : ﴿ تلك عشرة كاملة ﴾ [القرة:196] وقيل : إثنا عشر عدد نبياء بني إسرائيل وقيل عشرون لقوله تعالى : ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون ﴾ [الأنفال:65] وقيل : أربعون لقوله ﷺ : خير سرايا أربعون. وقيل : خمسون قياسا على القسامة وقيل: سبعون لاختيار موسى ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ﴾ [الأعراف:155] وقيل: أزيد من ثلاث مائة عدد أهل بدر وقيل ما لا يحصر عددهم ...»³ .

و قد أوكل الغزالي علم ذلك إلى الله عز وجل فقال : « إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا و لا سبيل إلى معرفته ...»⁴ .

أما إبراهيم بن سيار النظام⁵ و أبو الهذيل العلاف فقد انفرد كل منهما برأي في هذه المسألة، أما النظام فقال : إن الخبر المتواتر يجوز أن يقع كذبا هذا مع قوله بأن من أختار الأحاد ما يوجب

1 - الإرشاد للحويي . 347 ، 349 .

2 - أنظر: المستصفي . 109 .

3 - الإحكام للأمدى . 37/2 ، 38 .

4 - المستصفي . 109 .

5 - إبراهيم بن سيار بن هاني البصري أبو إسحاق النظام توفي سنة 231هـ من أئمة المعتزلة قال عنه الجاحظ وهو تلميذه : الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له لأن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك . وكان النظام متبحرا في الفلسفة وانفرد بآراء خاصة وله فرقة من فرق المعتزلة تنسب إليه هي "النظامية" والمهم بالزندقة . أنظر: الأعلام. 43/1 .

العلم الضروري! ¹، و أما العلاف فقد شرط في الأخبار حتى تقوم بها الحجة — وذلك فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء و فيما سواها — أنها لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر... و استدل على أن العشرين حجة بقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَعْلَمُوا مَا فِيهِنَّ﴾ [الأنفال: 65] ، وقال: لم يبح لهم قتالهم إلا وهم عليهم حجة... ² و علق عبد القاهر البغدادي على ذلك بقوله: « ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخير إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فواتدها... » ³.

كما أن الحافظ ابن حبان ⁴ بدوره انفرد برأي حول المتواتر بأن أنكر وجوده أصلا قال الزركشي: « و أنكر الحافظ ابن حبان في صدر صحيحه الخبر المتواتر فقال: و أما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد لأن ليس يوجد عن النبي ﷺ خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى النبي ﷺ ، فلما استحال هذا و بطل ثبت أن الأخبار كلها أخبار آحاد و من ردّ قبوله فقد ردّ السنة... » ⁵.

ثانيا : خير الواحد .

وهذا النوع من الأخبار هو الذي لم يستطع المتكلمون أن يرفضوا العمل به كلية — رغم نصر مجتهداتهم الكثيرة في ردّه — و ذلك نزولا عند قواعدهم المتوارثة القائلة بأن خير الواحد يقيد الظن و بالتالي لا يقوم على أساسه معتقد ، وأمام خطورة النتائج التي أوصل إليها هذا القول حاول المتكلمون أن يظهروا مرونة نحو خير الواحد الصحيح و قالوا إنما يعمل به في إثبات الأحكام الفقهية العملية دون العلمية ، ومنهم من ذهب إلى أبعد من ذلك فأثبت أن خير الواحد

1 - الفرق بين الفرق . 143 .

2 - المرجع نفسه . 127 ، 128 .

3 - المرجع نفسه . 128 .

4 - محمد بن حبان التميمي أبو حاتم البستي توفي سنة 354 هـ — الحافظ المحدث و المؤرخ من مصنفاته : "المسند الجامع الصحيح" المعروف بصحيح ابن حبان . أنظر: الشفارات . 6/3 .

5 - البحر المحيط . 118/6 .

قد يفيد العلم إذا اقتربت به قرائن معينة ، وهذا ما سأعمل على تبيانه بعد أن أذكر أقوال المتكلمين المختلفة .

قال الآمدي : « اختلفوا في الواحد العدل إذا أخبر بخبر¹ هل يفيد خبره العلم ؟ فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال : إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين ، ومنهم من قال : إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة كالنظام ومن تابعه .. و ذهب الباقر إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقا لا بقرينة و لا بغير قرينة .. و المختار حصول العلم بخبره (الواحد) إذا احتفت به القرائن.»²

و قال الزركشي : « اختلفوا فيه (خبر الواحد) فذهب أهل الظاهر إلى أنه يفيد (أي العلم) وحكاها ابن حزم في كتاب "الإحكام" عن داود³ و الحسين بن علي الكرابيسي⁴ و الحارث ابن أسد المحاسبي⁵ و غيرهم . قال : وبه نقول . قال : وحكاها ابن خويز منداد⁶ عن مالك بن

- 1 - خبر الآحاد ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر، وهو منقسم إلى ما يفيد الظن أصلا وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء ، وإلى ما يفيد المظن وهو ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع ، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة و الأربعة سمي مستقبضا مشهورا . أنظر : الإحكام للآمدي . 42/2 .
- 2 - الإحكام للآمدي . 48/2 .
- 3 - داود بن علي بن خلف الأصهباني الملقب بالظاهري (201 هـ ، 270 هـ) كان يقول بظاهر الكتاب و السنة وينكر القياس و الرأي و التأويل . أنظر : الشذرات . 158/2 .
- 4 - الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي أبو علي توفي سنة 248 هـ وقيل 245 هـ الفقيه المتكلم أخذ الفقه عن الشافعي وكان متضلعا في الفقه و الحديث و معرفة الرجال ، و الكرابيسي نسبة إلى الكرابيس وهي الثياب الغلاظ . أنظر : السير . 79/12 . الشذرات . 117/2 .
- 5 - الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي أبو عبد الله توفي سنة 243 هـ الزاهد العارف شيخ الصوفية وصاحب التصانيف الكثيرة في الزهد و أصول الدين و في الردة على المعتزلة و الرفض ، و كان أحد شيوخ الجنيد رحمه الله ، قال ابن الأعرابي: تفقه الحارث و كتب الحديث و عرف مذاهب النساك و كان من العلم بموضع إلا أنه تكلم في مسألة اللفظ و مسألة الإمامة وقيل هجره الإمام أحمد فاختلف مدة . أنظر : السير . 112/12 . الشذرات . 103/2 .
- 6 - محمد بن أحمد أبو عبد الله توفي سنة 390 هـ له كتاب كبير في الخلاف و كتاب في أصول الفقه و في أحكام القرآن ، وعنده شواهد عن مالك وله اختيارات و تأويلات على المذهب المالكي في الفقه و الأصول كقول : إن خبر الواحد يوجب العلم ، و كان يجانب الكلام و يناظر أهله . أنظر : ترتيب للدرك للفاضل عياض . 606/2 . تحقيق : د. أحمد بكر محمود . دار مكتبة الحياة . بيروت . دار مكتبة الفكر . طرابلس . الغرب .

أنس ، و فيما حكاه عن الحارث نظر ، فإني رأيت كلامه في كتاب " فهم السنن " نقل عن أكثر أهل الحديث و أهل الرأي و الفقه أنه لا يفيد العلم ...

ثم قال : و قال أقلهم : يفيد العلم ، ولم يختر شيئا ، واحتج بإمكان السهو والغلط من ناقله كالشاهدين يجب العمل بقوليهما لا العلم . ونقله (أي إفادة خير الواحد العلم) ابن عبد البر¹ عن الكرايسي ونقله الباجي² عن أحمد و ابن خويز منداد ..³

و أما الغزالي فيرى من خلال أهم مؤلفاته أن خير الواحد لا يفيد العلم قال : « خير الواحد لا يفيد العلم ، و هو معلوم بالضرورة ... و ما حكى عن المحدثين أن ذلك يوجب العلم فلعلمهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل .. »⁴

و الجويني كذلك يبدى في بعض مؤلفاته تشددا في إنكار حجية خير الواحد فيما طريقه العلم حيث قال : «... ثم أطلق الفقهاء القول بأن خير الواحد لا يوجب العلم و يوجب العمل وهذا تساهل منهم ، والمقطوع به أنه لا يوجب العلم ولا العمل ، فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعا به لثبت العلم بوجوب العمل ، و هذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم و ذلك بعيد ، فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علما مبتوتا .. »⁵

و إلى نفس الرأي ذهب القاضي عبد الجبار حينما قال : « و أما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد و ما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائط ، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا .. »⁶

1 - يوسف بن عبد الله بن عبد البر أبو عمر توفي سنة 463 هـ . وقيل 458 هـ أحد الأعلام و صاحب التصانيف كان إمام عصره في الحديث و الأثر و ما يتعلق بهما . من أهم مؤلفاته : كتاب " التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد " ، وكتاب " الاستذكار " ، وكتاب " جامع بيان العلم وفضله " و غيرها . أنظر: الشذرات . 314/3 .

2 - سليمان بن خلف بن سعدون أبو الوليد الباجي (403 هـ ، 474 هـ) من باحة الأندلس وقيل من باحة القيروان ، كان فيها نظارا محققا راوية محدثا متكلمنا أصوليا فصيحنا شاعرا ، رحل إلى المشرق و أقام به نحو ثلاثة عشر عاما وحل قدره بالشرق و الأندلس . من تصانيفه : " المنتقى في شرح للموطأ " . أنظر: ترتيب المدارك . القاضي عياض . 802/2 .

3 - البحر المحيط . 134/6 ، 135 .

4 - للتصني . 116 .

5 - الرهان . 388/1 .

6 - شرح الأصول الخمسة . 769 .

و كما سبقت الإشارة إليه فإن بعض المتكلمين أظهروا مرونة في قبول خير الواحد إذا احتفت به قرائن معينة وهذا — ربما — لأنهم أدركوا أن بعض أحكامهم كانت متسعة أو لأنهم وجدوا أن أخبار الأحاد كثيرة جدا بحيث لو ترك الأخذ بها في العقائد لأدى ذلك إلى استبعاد السنة بأسرها عن هذا المجال الحيوي و ذلك غير مقبول البتة ، و هذه بعض النماذج عن تلك المرونة النسبية لدى المتكلمين حول هذه القضية و منها قول الجويني : « وكل خير لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علما بنفسه إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا أو تؤيده معجزة أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه فنعلم صدقه ، فإن فقد ما ذكرناه و لم يكن الخير متواترا فهو المسمى خير الواحد في اصطلاح المتكلمين و إن نقله جمع .¹ »

ثم يحاول توجيه رأي "النظام" القائل بأن خير الواحد قد يفيد العلم فيقول : « و الذي ذكره النظام ما أراه إلا في مثل هذه الصورة (أي التفاف القرائن به) فإنه لا يخفى على غيبي من حثالة الناس أن الواحد قد يخبر صادقا و قد يخبر كاذبا فلا تقع الثقة بأخباره .. و لكن لعله (أي النظام) قال : لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار الواحد فعزى إليه حزم القول في ذلك مطلقا ، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض...² » و أما الفخر الرازي وهو يبدي شيئا كبيرا من هذه المرونة فقد ذهب إلى حد استصواب رأي النظام حيث قال : « و بالجملة فكل من استقرأ العرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن فثبت أن الذي قاله "النظام" حق .³ »

و الأمدي بدوره ذهب نفس المذهب من أن القرائن من شأنها أن تجعل خير الواحد مفيدا للعلم حيث قال : « و المختار حصول العلم بخبره (أي الواحد) إذا احتفت به القرائن⁴ » . و حكى القاضي أبو يعلى قول أحمد في أحاديث الرؤية : نؤمن بها و نعلم أنها حق يقطع على العلم بها قال : فذهب إلى ظاهر هذا الكلام طائفة من أصحابنا و قالوا : خير الواحد إن كان شرعيا أوجب العلم . قال : وعندى هو محمول على أنه يوجب العلم من طريق الاستدلال لا من

1 - الإرشاد . 347 و ما بعدها .

2 - البرهان . 374/1 .

3 - الحصول . 284/4 .

4 - الأحكام للأمدى . 48/2 .

جهة الضرورة و أن القطع حصل استدلالا بأمور انضمت إليه من تلقي الأمة لها أو دعوى المخبر على النبي ﷺ أنه سمعه منه بحضرته فيسكت و لا ينكر عليه ، أو دعواه على جماعة حاضرين السماع منه فما ينكرونه¹ .

و قال الأستاذ أبو بكر بن فورك² رحمه الله : الخير الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه ... و قال : إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه ، و حمل الأمر على اعتقادهم و جوب العمل بخير الواحد ، و إن تلقوه بالقبول قولاً و قطعاً حكم بصدقه³ .

و لكن القاضي أبو بكر الباقلاني عارض ذلك و قال : لا يحكم بصدقه و إن تلقوه بالقبول قولاً و قطعاً ، فإن تصحيح الأئمة للخير مجرى على حكم الظاهر ، فإذا استجمع خبرٌ من ظاهره عدالة الراوي و ثبوت الثقة به و غيرهما مما يرعاه المحدثون فإنهم يطلقون فيه الصحة و لا وجه إذن للقطع بالصدق و الحالة هذه⁴ .

و بالإضافة إلى ذلك فقد اعتبر بعض المتكلمين أن الخير المستفيض أو المشهور يفيد العلم مثل المتواتر قال الجويني : « و ذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله قسماً آخر بين المتواتر و المنقول آحاداً و سماه المستفيض و زعم أنه يقتضي العلم نظراً و المتواتر يقتضيه ضرورة ، و مثل ذلك المستفيض ما يتفق عليه أئمة الحديث ... »⁵ .

و يحمل القول أن المتكلمين بعد أن أبدوا تشدداً في عدم الاعتداد بخير الواحد فإنهم عملياً قد أخذوا بكثير من هذه الأخبار و لاسيما فيما اصطلحوا عليه بـ "السمعيات" وهي القضايا التي لا

1 - البحر المحيط . 137/6 .

2 - محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني أبو بكر توفي سنة 406 هـ . واعظ و عالم بالأصول و الكلام و من فقهاء الشافعية سمع بالبصرة و بغداد و حدث بنيسابور و بنى فيها مدرسة . من مصنفاته: مشكل الحديث و غيره . أنظر: الأعلام . 83/6 .

3 - البرهان . 379/1 .

4 - المرجع نفسه .

5 - المرجع نفسه . 378/1 .

تعلم عندهم إلا عن طريق السمع و لا مجال للعقل فيها إطلاقاً كروية الله عز وجل و الإيمان بعذاب القبر¹ والميزان والصراط وغيرها .

و أما عن موقف القائلين بأن خير الواحد الذي ثبتت صحته يفيد العلم و العمل فإنني سأعمل على ذكر أهم الأدلة التي استندوا إليها من الكتاب والسنة ولعل هذه الأدلة كانت سبباً في مرونة المتكلمين نحو الأخذ بقدر كبير من السنة النبوية . ويعتبر ابن حزم الظاهري الأندلسي من أبرز العلماء والمتكلمين الذين تبنا هذا المذهب ودافعوا عنه بقوة ومع أن هذا الرأي قد نسب إلى جماعة من العلماء والفقهاء قبله² إلا أن ابن حزم هو الذي تحمل العبء الكبير في البحث عن الأدلة الموجبة لذلك . ومن بين هذه الأدلة التي تفرد بها استدلاله بقصة موسى عليه السلام في سورة القصص حيث قال : « واستدركنا برهانا في وجوب قبول خير الواحد قاطعاً وهو خير الله تعالى عن موسى عليه السلام إذ جاءه " رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى : إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين فخرج منها خائفاً يترقب ... إلى قوله : إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا ... إلى قوله : إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأخري ثلثي حجاج ... إلى آخر القصة [القصص: 20، 27] . فصدق موسى عليه السلام قول المنذر له وخرج عن وطنه بقوله . و صوب الله تعالى ذلك من فعله ، وصدق من قول المرأة : إن أباها يدعوه فمضى معها، وصدق أباها في قوله : إنما ابنته واستحل نكاحها وجماعها بقوله وحده ، و صوب الله ذلك كله فصيح يقينا ما قلنا بأن خير الواحد ما يضطر إلى تصديقه يقينا.»³ ثم يحاول ابن حزم أن يستدرج المعارضين لمذهبه نحو الاقرار ببعض المقدمات ليصل بهم إلى الاعتراف برأيه و حجته ، فباعتبار أن السنة وحي ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ [النجم: 3] ، وباعتبار أن الله تعالى قد تكفل بحفظ هذا الوحي ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ [الحجر: 9] قال ابن حزم فإذا ذاك كذلك فبالضرورة ندرى أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء مما قاله رسول

1 - أنظر على سبيل المثال موقف القاضي عبد الجبار من عذاب القبر حيث أثبتته بمحدث آحاد مفاده أن النبي ﷺ مرّ بقبرين فقال : إنما بعدان ... شرح الأصول الخمسة . 730 .

2 - أنظر: البحر المحیط . 135/6 .

3 - الإحكام لابن حزم . 138/1 .

الله ﷻ ... وأيضاً فإن الله تعالى يقول : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:44] فصيح أنه ﷻ مأمور ببيان القرآن ، وفي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج ... فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ فقد بطل الانتفاع بنص القرآن ...¹
و بالاضافة إلى ما ذكره ابن حزم من أدلة على إفادة أخبار الآحاد للعلم والعمل فإنني سأذكر بعض الأدلة التي تؤكد على ذلك و ترجمه .

أولاً: من القرآن الكريم: قوله تعالى : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر:7] فإن "ما" من ألفاظ العموم والشمول فيدخل في هذه الآية العقائد والأحكام . قال القرطبي: « .. و إن جاء بلفظ الإتياء وهو المناولة ، فإن معناه الأمر ببليل قوله تعالى : وما نهاكم عنه فانتهوا . فقابله بالنهي ولا يقابل النهي إلا بالأمر.»²

وقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة:122] . والشاهد من هذه الآية هو أن أقل ما يطلق عليه "فرقة" ثلاثة ، والطائفة هي جزء من الفرقة فتكون الطائفة اثنتين أو واحداً ولو لم تكن الحجة قائمة بهم لما صح الإنذار . قال القرطبي : « .. أنص ما يستدل به على أن الواحد يقال له طائفة قوله تعالى : ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ...﴾ [الحجرات:9] يعني نفسيين، دليله ﴿فأصلحو بين أخويكم﴾ فحاء بلفظ التثنية و الضمير في "اقتلوا" — وإن كان ضمير جماعة — فأقل الجماعة إثنان في أحد القولين للعلماء.»³

1 - الإحكام لابن حزم . 37/1 .

2 - تفسير القرطبي . 17/18 .

3 - المرجع نفسه . 294/8 .

و قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ... ﴾ [الحجرات:6] .
فإنها تدل على أن العدل إذا جاء بخبر فالحجة قائمة به ، و لو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم¹ .

و قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ... ﴾ [الإسراء:36] . ومن المعلوم أن المسلمين لم يزلوا من عهد الصحابة يَقْفُونَ أخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون بها الأمور الغيبية والحقائق الاعتقادية مثل بدء الخلق وأشراط الساعة ، بل ويثبتون بها لله تعالى الصفات ، فلو كانت لا تفيد علما ولا تثبت عقيدة لكان الصحابة والتابعون و أئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علما ...²

ثانيا : من السنة النبوية . عن مالك بن الحويرث قال : « أتينا النبي ﷺ ونحن شبيهة متقاربون ، فأقمنا عنده فحوا من عشرين ليلة ، وكان رسول الله ﷺ رفيقا ، فلما ظن أننا قد اشتهينا أهلنا ، أو قد اشتقنا سألنا عن تركنا بعدنا ؟ فأخبرنا ، قال : ارجعوا إلى أهليكم ، فأقيموا فيهم ، وعلموهم و مروه وصلوا كما رأيتموني أصلي ... »³ فقد أمر ﷺ كل واحد من هؤلاء الشبهة أن يعلم كل واحد منهم أهله ، والتعليم يعم العقيدة ، بل هي أول ما يدخل في العموم ، فلو لم يكن خير الآحاد تقوم به الحجة لم يكن لهذا الأمر معنى⁴ .

و عن أنس بن مالك : أن أهل اليمن قدموا على رسول الله ﷺ فقالوا : ابعث معنا رجلا يعلمنا السنة و الإسلام . قال : فأخذ بيد أبي عبيدة فقال : « هذا أمين هذه الأمة »⁵ فلو لم تقم الحجة بخير الواحد لم يبعث إليهم أبا عبيدة وحده ، وكذلك يقال في بعثه ﷺ في مرات مختلفة غيره من الصحابة ، و مما لا ريب فيه أن هؤلاء كانوا يستهلون تعليمهم بالعقائد قبل الأحكام العملية⁶ .

1 - الحديث حجة بنفسه في العقائد و الأحكام . محمد ناصر الدين الألباني . 57 . دار الاستقامة . الجزائر . ط: 1994 .
2 - المرجع نفسه . 56 .
3 - صحيح البخاري . 132/8 . كتاب التمني . باب : ما جاء في إجازة خير الواحد .
4 - الحديث حجة بنفسه . الألباني . 59 .
5 - صحيح مسلم . 129/7 . كتاب فضائل الصحابة . باب : فضائل أبي عبيدة بن الجراح . دار الفكر . بيروت .
6 - الحديث حجة بنفسه . 59 .

وعن عبد الله بن عمر قال : « بينا الناس بقاء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال : إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن ، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة . »¹ فهذا نص على أن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا خبر الواحد في نسخ ما كان مقطوعا عندهم من وجوب استقبال بيت المقدس و لم يرد أن النبي ﷺ أنكر عليهم.²

و بعد كل ما سبق فإنه بالإمكان أن نلاحظ ذلك التعارض الكبير بين ما يؤكد عليه القرآن الكريم و السنة النبوية و بين ما يذهب إليه المتكلمون ، ونستطيع أن نرجع أسباب مخالفة المتكلمين لصريح القرآن و السنة إلى تلك القواعد العقلية التي ورثها الأخلاف منهم عن الأسلاف وقلد فيها المتأخرون منهم المتقدمين من غير دراسة نقدية معرفية سيما و أن تلك القواعد تعالج قضايا المعرفة ومرتكزات العقيدة التي لا يجوز الخطأ فيها ، وقد كان السلف الصالح يحثون على الاجتهاد فيما إذا أخطأ فيه المجتهد يقال له أخطأت ، وكانوا ينهون عن الاجتهاد فيما إذا أخطأ فيه المجتهد يقال له كفرت ، وكانوا يحثون على الاتباع دون الابتداع لأن مضمون العقيدة توقيفي لا يقبل الإضافة أو الإنتقاص مصداقا لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ [المائدة:3] ، ولقوله ﷺ : « تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها .. »³ .

و على الرغم من اهتمام المتكلمين بقضايا المعرفة و مصادر تلقي العقيدة فإنهم كانوا غارقين في أوحال التقليد الذي هموا عنه سيما في مسألة أخبار الآحاد و أنها لا تفيد إلا الظن و بالتالي لا تصلح أساسا لبناء صرح العقيدة ، فهذه القاعدة المتبعة جعلتهم يقعون في تناقضات لا يقبلها العقل السليم و لا يسلم لها ، فهم لم يوضحوا موقفهم من مصطلح " الظن " توضيحا يزيل اللبس و يريح العقل من شوائب الارتباب و الاضطراب ، ولو أنهم رجعوا إلى الاصطلاح القرآني لوجدوا

1- صحيح البخاري . 133/8 . كتاب: التمني . باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد .

2- الحديث حجة بنفسه . الألباني . 60 .

3- سنن ابن ماجه . 16/1 . باب : إتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين . رقم الحديث : 43 . تحقيق : محمد فواد عبد الباقي دار الفكر . والحديث صحيحه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه . 13/1 . مكتب التربية العربي لدول الخليج . ط: 3 .

فيه ما يزيل كل هذه الإشكالات و التناقضات ، فالظن في القرآن يأتي بمعنيين المعنى الأول :
 الحرص و التحمين و الوهم نحو قوله تعالى : ﴿ وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل
 الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ [الأنعام:116] ، وقوله : ﴿ قل هل عندكم من
 علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ﴾ [الأنعام:148] ، و قوله : ﴿ وما يتبع
 أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا إن الله عليهم بما يفعلون ﴾ [يونس:36] ، وقوله :
 ﴿ ألا إن لله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون
 إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ [يونس:66] .

و أما المعنى الثاني للظن في القرآن الكريم فهو العلم وقد يسميه المتكلمون "الظن الراجح"
 كقوله تعالى : ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابه إني ظننت أني ملاق
 حسابه ﴾ [الحاقة:19، 20] ، وقوله : ﴿ حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت و ضاقت
 عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم ﴾
 [التوبة:118] .

و لو أن التكلمين اعترفوا بأن الظن الراجح علم لأراحوا أنفسهم من تلك العضلات
 الفلسفية و من تلك التناقضات التي وقعوا فيها من مثل استدلالهم على وجوب العمل بأخبار
 الأحاد الثابتة في الأحكام العملية دون العلمية واستخدامهم نفس الأدلة التي تصرح بوجوب العمل
 بها في الدين عامة (عقيدة و شريعة) دون تفريق و دون تخصيص و لنضرب على ذلك مثلا من
 خلال استدلال "الرازي" على وجوب العمل بالخير الذي لا يقطع بصحته (خير الأحاد) وهذه
 الأدلة هي :

أولا : قوله تعالى : ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم

طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ [التوبة:122] . قال
 الرازي : « و إنما قلنا إن الطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة و الله تعالى

أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة و الطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان وقول الواحد أو الإثنين لا يفيد العلم .¹

ثانيا : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ [الحجرات: 6] قال : « لو وجب في خير الواحد أن لا يقبل لما كان كون خير الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا ، لكنه معلل به ، فلم يجب في خير الواحد أن لا يقبل فإذا لم يجب أن يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود »².

ثالثا : السنة المتواترة . قال : « ما روي أنه ﷺ كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام³ مع أن كل واحد من أولئك الرسل ما كانوا بالغين حدّ التواتر .⁴ »

رابعا : الإجماع . قال : « العمل بخير الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه بين الصحابة فيكون العمل به حقا .⁵ »

خامسا : القياس . قال : « أجمعوا على أن الخير الذي لا يقطع بصحته مقبول في الفتوى و الشهادات فوجب أن يكون مقبولا في الروايات و الجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة .⁶ »

سادسا : دليل العقل . قال : « وهو أن العمل بخير الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا .⁷ »

فهذه هي الأدلة التي يستخدمها الرازي ومن نهج نهجه من بقية المتكلمين لأجل إثبات وجوب العمل بخير الآحاد ولكن في الأحكام العملية دون العلمية ، وهذا التخصيص لا دليل عليه

1 - المحصول . الرازي . 355/4 .

2 - المرجع نفسه . 364/4 ، 365 .

3 - لم يذكر المعتقدات مع أنها واردة في التعليم لا بحالة بل حتى الأحكام العملية متضمنة للمعتقدات كاعتقاد الرجوع واعتقاد الحرمة .

4 - المحصول . 366/4 .

5 - المرجع نفسه . 366/4 .

6 - للمرجع نفسه . 386/4 .

7 - للمرجع نفسه . 388/4 .

لأن هذه الأدلة عامة في وجوب العمل بأخبار الأحاد في الأحكام و في المعتقدات معا من غير تفریق و لا تخصيص . مثلما سبقت الإشارة إليه في معرض الحديث عن ترجيح هذه المسألة (حجية خبر الأحاد) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الله

المبحث الرابع : التحسين والتقبيح

- تمهيد

المطلب الأول : معاني الحسن والقبح

المطلب الثاني : آراء المذاهب

أولا : الأشاعرة

ثانيا : المعتزلة

ثالثا : الرأي الراجح

المطلب الثالث : حكم الأفعال قبل ورود الشرع

جامعة الأمير
بيل القادر للعلوم
الإسلامية

تمهيد : هناك علاقة وطيدة بين مسألة التحسين والتفقيح وبين مصادر تلقي العقيدة بحيث إن ذلك يعالج قضية المعرفة ودور العقل في وضع أسسها ومرتكزاتها وقد ساهم المتكلمون بقسط وافر في إثرائها بأرائهم المختلفة حول معاني الحسن والقبح وأحكام أفعال المكلفين هل تكون بالعقل أو بالشرع أو بهما معا وهل الأفعال الإنسانية اختيارية أو اضطرارية ، وهل من صلاحية العقل أن يطلق الأحكام على أفعال العباد قبل ورود الشرع أم لا ، كل هذه التساؤلات هي التي تمثل المحاور الأساسية في القضية وسوف أعمل على توضيح هذه المحاور من خلال آراء المتكلمين وأقوالهم على مختلف مذاهبهم ومدارسهم الفكرية مرجحا ما يمكن ترجيحه من الآراء الأقرب إلى محتوى النصوص الشرعية.

معاني الحسن والقبح.

إن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان. الأول : كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له ، والثاني : كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان ، والثالث : كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا. وقال الأسنوي² : « الحسن والقبح قد يراد بها ملاءمة الطبع ومنافرته ، كقولنا: إنقاذ الغرقى حسن وأخذ الأموال ظلما قبح ، وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا: العلم حسن والجهل قبيح ، وقد يراد بهما ترتب الثواب والعقاب ... فالأولان عقليان اتفاقا ، والثالث هو محل الخلاف»³ ، وقال الرازي : إنا الخلاف بين الأصوليين والمتكلمين إنما هو في كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا هل يثبت بالشرع أو بالعقل⁴ ؟ وقال السعد

1 - شرح التلويح على التوضيح (المعاش) سعد الدين الفغزالي . 173/1 . دار الكتب العلمية ، بيروت.

2 - عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد (704 هـ - 772 هـ) شيخ الشافعية في أوانه قال عنه ابن حجر : كان فقيها ماهرا ومعلما ناصحا ، وقال عنه السيوطي : شيخ الشافعية وصاحب التصانيف السائرة تقدم في الفقه فصار إمام زمانه ، من مؤلفاته : « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » و « طبقات الشافعية » و « نهاية السؤل شرح منهاج الوصول » أنظر : مقدمة زوائد الأصول للأسنوي . محمد سنان سيف الجلالى.

3 - زوائد الأصول . جمال الدين الأسنوي. 195. تحقيق: محمد سنان سيف الجلالى. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط: 1.

1993.

4 - المصول . 123/1.

التفتازاني: « فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان ، فالمعنى الأول : الخلو حسن والمر قبيح ، وبالثاني : العلم حسن والجهل قبيح ، وبالثالث : الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ... »¹.

آراء المذاهب.

وقد ذهب المتكلمون في هذه القضية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية اتجاه الأشاعرة واتجاه المعتزلة واتجاه الماتريدية.

أولاً : الأشاعرة : يتفق الأشاعرة على أن أفعال العباد لا يحكم عليها بحسن ولا بقبح لنواتها وأن العقل لا يوجب ولا يحرم شيئاً من ذلك قال الشهرستاني² : « وأما السمع والعقل فقال أهل السنة (يقصد الأشاعرة الذين هو منهم) : الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب ، والسمع لا يعرف (أي لا يوجد المعرفة) بل يوجب »³ ، فالفعل القبيح عند الأشاعرة هو الذي فهمي عنه الشرع فصار قبيحاً لذلك فالحاكم على الفعل بالحسن والقبح هو الشرع ، والعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب ولا يحرم...⁴ ، وقد فرق الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال : المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالشرع، وإنما دليله في هذه المسألة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عند الفعل.⁵

وقال الجويني : « العقل لا يدل على حسن شيء أو قبحه في حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع ، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له ، وكذلك القول فيما يقبح ، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس ، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان

1 - شرح التلويح على التوضيح. 173/1، 172.

2 - محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ولد في 467 هـ وقيل 479 هـ وتوفي سنة 548 هـ وقيل 549 هـ) المتكلم على طريقة الأشعري كان إماماً مبرزاً فقيهاً متكلماً صنّف كتباً منها " الإقدام في علم الكلام " وكتاب " الملل والنحل " و " المناهج والبيئات " وكتاب " المضارعة " وغيرها. انظر: الرقيات. 273/4.

3 - الملل والنحل. 53/1. نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني 370. صححه: ألفريد جيروم. بدون دار طبع.

4 - انظر زوائد الأصول. 16. الرهان. 87/1. المحصول. 160/1. الأحكام للأمدى. 61/1.

5 - نهاية الإقدام. 371.

إلى جنس وصفة نفس ، فالعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقيح ما ورد الشرع بدم فاعله ...»¹.

ويشرح الآمدي قول الأشاعرة و هو منهم فيقول : « مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ، وإنما إطلاق الحسن والقبح عندهم باعتبارات إضافية غير حقيقية أولها : إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبح على ما خالفه ... ثانيها : إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله ... ثالثها : إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله بمعنى نفي الخرج عنه في فعله ، وهو أعم من الاعتبار الثاني لدخول المباح ، والقيح في مقابلته.»².

وأما الرازي فيتفق مع أصحابه الأشاعرة كذلك ويرى أن القبيح هو المنهي عنه شرعا وأن الحسن هو ما لا يكون منهيًا عنه : ويرى أن ذلك أولى من قول من قال : الحسن ما كان مأذونا فيه شرعا..³

غير أن أهم ميزة للأشاعرة عموما في مسألة التحسين والتقيح هي حكمهم على أفعال المكلفين أنها تصدر منهم على سبيل الاضطرار لا الاختيار إلا في الظاهر وقد عرضوا أنفسهم بسبب ذلك لأن يتهمهم خصومهم وخاصة المعتزلة بالجبر ، فالأشعري يرى أن استحقاق الحسن والقيح الثواب والعقاب لا يكون بالعقل بل بالشرع وذلك بناءً على أمرين : أحدهما : أن الثواب والعقاب ليس على ذات الفعل وليس لأجل صفة من صفاته. ثانيهما: أن فعل العبد ليس باختياره ، أي أن فعله اضطراري ولا يحكم العقل فيه باستحقاق في الثواب والعقاب..⁴

وأما الآمدي فإنه يحكي رأي الأشاعرة في ذلك فيقول : « إن أفعال الإنسان غير مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته إجماعا ، وبيان ذلك كونه غير مختار أن فعله إن كان لازما له لا يسعه تركه ، فإن افتقر في فعله إلى مرجح عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع ، وإلا فهو اتفاقي لا اختياري..»⁵

1 - الإرشاد. 228.

2 - الإحكام للآمدي. : 120/1.

3 - المحصول. 108/1

4 - شرح التلويح على التوضيح. 173/1.

5 - الإحكام للآمدي. 123/1.

ومع ذلك فإن الأمدي يعترف بضعف حجج أصحابه ثم يحاول أن يأتي من عنده بحجج يراها أقوى.¹

أما الرازي فيعترف صراحة بجريته حيث يقول في معرض دفاعه عن مذهب الأشاعرة: «... لو قبح الشيء بفتح إما من الله أو من العبد والقسمان باطلان، أما إنه لا يقبح من الله فمتفق عليه، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجبا وبال اتفاق لا يقبح من المضطر شيء...»².

وقد رفض أبو الوليد بن رشد³ رأي الأشاعرة لأنه مضاد للعقل و مخالف لروح الشرع، أما مضادته للعقل فذلك مما تشهد به البدهاهة فإننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة وأن الحسن والقبح فيها لذاتها، فليس الحسن والقبح إذا أمرين اعتباريين كما ظن الأشعرية بل هما حقيقتان، وأما أن رأيهم يخالف روح الشرع فذلك لأنه يناقض كثيرا من الآيات القرآنية التي تصف الظلم بالقبح والشر والتي تنفيه عن الله سبحانه مثل قوله تعالى: ﴿وما يربك بظلام للعبيد﴾ انفك: 46، وقوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط﴾ آل عمران: 18، وقوله: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما﴾ [النساء: 40]⁴

ثانيا : المعتزلة : قسم المعتزلة الفعل إلى قسمين الأول: فعل ليست له صفة زائدة على وجوده. الثاني : فعل له صفة زائدة على وجوده. ومثال الأول ، فعل النائم الساهي، ومثال الثاني:

1 - أنظر: الأحكام. 123/1 وما بعدها.

2 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. الرازي. 202. مراجعة: د. طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية.

3 - محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد (520 هـ ، 595 هـ) فيلسوف عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية ، من مولفاته " بداية المهتد ونهاية المتصد " في الفقه. أنظر : الشذرات. 320/4.

4 - مناهج الأدلة. ابن رشد. 101 ، 102. تقدم : محمود لاسم. مكتبة الأملو المصرية. ط: 2. 1964.

أن يقع من فاعل عالم به.¹ ويرى القاضي عبد الجبار أنه قبل الحديث عن الحسن والقبح يجب بيان أن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب.. وبيان ذلك لا يتم إلا بعد بيان حقيقة الفعل وأحكام الأفعال..² والفعل عنده هو ما وجد من جهة من كان قادرا عليه... والفعل الذي يوصف بالحسن والقبح هو الفعل الإرادي الاختياري.³ والقيح في نظر القاضي عبد الجبار هو ما اتفق عليه العقلاء على أنه قبيح كالظلم، ومن جحد أن الظلم قبيح فيعتبر جاحدا لعلم ضروري..⁴ والحسن عنده هو ما علم بالاضطرار أن فاعله لا يستحق على فعله الذم.. وأما المباح فهو كله حسن ولا صفة له زائدة على حسنه كالتنفس في الهواء.. ونيل المأمولات النافعة...⁵ وعند المعتزلة عموما فإن الحسن (أي الفعل الذي يترتب عنه ثواب) ما يحمد على فعله سواء كان الحمد بالشرع أو بالعقل وكذلك القبيح.⁶

والحسن عندهم حسن لذاته والقبيح قبيح لذاته والحاكم بالحسن والقبح هو العقل وأن العقل غير مفتقر إلى الشرع وإنما الشرع جاء مؤكدا لحكم العقل، إلا أن المعتزلة يقولون إن بعض الأفعال قد يستقل العقل بإدراك حسنها أو قبحها كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد لا يستقل العقل بإدراكه ك معرفة حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال...⁷ وكذلك فإن الأفعال عندهم حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاها، فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار..⁸

1 - أنظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والشعية. د: عائشة يوسف المناعي. 224، 225. دار الثقافة. الدوحة. ط: 1. 1992.

2 - أنظر: المغني. 3/6.

3 - المرجع نفسه. 6/6.

4 - المرجع نفسه. 18/6.

5 - المرجع نفسه. 31/6.

6 - شرح التلويح على التوضيح. 173/1.

7 - زوائد الأصول. 196، 197.

8 - شرح التلويح. 173/1.

وقد فصل المعتزلة أكثر من غيرهم في ضوابط التحسين والتقييح وبينوا طرق معرفة ذلك وأن المسألة في كل ذلك نسبية اعتبارية إضافية، ويرى القاضي عبد الجبار أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرد فلا..¹ والقاضي برأيه هذا قد يخالف جمهور المعتزلة القائلين بأن الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها فبين هو أن المسألة نسبية إضافية أي أن الفعل قد يقع مقترنا بصفة وأن هذه الصفة هي التي تحدد حسنه وقبحه وبالتالي فإن هذا الرأي يعتبر أكثر مرونة ويمكن له أن يتلاقى مع بعض آراء الأشاعرة الذين اعتبروا أن الحسن والقبح في الأفعال مسائل اعتبارية.

وأما عن ضوابط وطرق معرفة الحسن والقبح فإن القاضي عبد الجبار يصل إلى نتيجة أساسية وإلى قاعدة أولية وهي العلم الضروري الذي لا يختلف فيه العقلاء وبالتالي يمكن لهم الإحتكام إليه والحكم على الشيء وفقا لهذا العلم الضروري بالحسن أو القبح، ولا يمكننا أن نجد أصلا غير ذلك يرتكزون عليه في مثل هذه الأحكام فالظلم قبيح بالضرورة والإحسان حسن بالضرورة وكل التفاصيل التي ذكروها تدور حول هذا المحور ولا تتعد عنه، فلا قبيح من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه باضطرار ليصح أن يجعل أصلا فيما يعلم باكتساب..²

قال القاضي عبد الجبار: « اعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الأفعال من وجوب وقبح وغيرها هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو إما أن يكون ضروريا أو مكتسبا، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد أن تكون معلومة عن طريق الجملة ضرورة... فإن العلم بأصول المقبيحات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من جملة كمال العقل ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا من هو كامل العقل ولا يكون كذلك إلا وهو عالم بضرورة هذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف...»³

إذن المقياس في كل ذلك راجع إلى العلم الضروري وكل التفاصيل في وجوه التحسين والتقييح إنما هي فروع لهذا الأصل وهو العلم الضروري.

1 - شرح الأصول الخمسة. 564.

2 - المغني، 6/64.

3 - المحيط بالتكليف، 234.

ثالثاً: الرأي الراجح : وبعد عرض كل من آراء الأشاعرة والمعتزلة فإننا ندرك أن كلا منهما قد ذهب إلى أبعد من المطلوب ، فالأشاعرة ضيقوا من مجال العقل حتى وصل بهم الأمر إلى حد نفي الاختيار في الأفعال وقالوا إن الحكم على الفعل من حيث حسنه أو قبحه هو فرع عن ذلك فما دام الاختيار مفقود فكذلك لا يمكن للعقل أن يحكم على أفعال اضطرارية بل لابد من الشرع الذي هو وحده كفيل بإصدار مثل هذه الأحكام.

وأما المعتزلة فإنهم فتحوا المجال واسعا أمام العقل وقالوا : إنه يستقل بإصدار أحكام التحسين والتقييح على الأفعال التي رأوا أنها اختيارية ولا بد أن تكون كذلك حسب قاعدتهم في العدل. وأمام هذين الموقفين المتضادين نجد أن خير الأمور أوسطها وذلك ما ذهب إليه " الماتريدية " حيث قالوا: إن بعض الأفعال الحسنة أو القبيحة بإمكان العقل إدراكها وذلك بناء على صفات الفعل وما يترتب على ذلك من مصالح ومفاسد، غير أنه لا يلزم من إدراك العقل لذلك أن يأتي الشرع موافقا له فيوجب ما حسنه العقل ويجرم ما قبحه ، ولذلك يرى الماتريدية أنه لا حكم على أفعال العباد قبل ورود الشرع فلا تكليف قبل ذلك وبالتالي لا ثواب ولا عقاب.¹ فما حسنه الشرع فهو حسن ولو قبحه العقل ، وما قبحه العقل فهو قبيح ولو حسنه العقل.

حكم الأفعال قبل ورود الشرع.

يعرف الغزالي الحكم بقوله : « الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين ، فالحرام هو المقول فيه تركوه ولا تفعلوه ، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه ، والباح هو المقول فيه إن شئتم فافعلوه وإن شئتم اتركوه ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم. فلهذا قلنا : العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع.»²

وإلى ذلك ذهب الأشعري حيث يرى بأن الواجبات كلها سمعية والعقل لا يقتضي تحسينا ولا تقييحا ، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب قال الله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى

1 - أنظر : زوائد الأصول. للأسنوي. 198. أصول السرخسي. 60/1. ت. أبو الوفاء الأصفهاني. دلو المعرفة. بيروت.

2 - المستصفي. 55/1. دار صادر.

نبعث رسولاً ﴿ | الإسراء : 15 | ، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل لا يجب على الله شيء ، ما بالعقل لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف...¹ .
وأما المعتزلة فإنهم قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية إلى ما حسنه العقل وإلى ما قبحه وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا بقبح ، فما حسنه العقل إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا ، وإن ترجح فعله على تركه فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا وسواء كان مقصودا بنفسه كالإيمان أو لغيره كالنظر المفصي إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا ، وما قبحه العقل فإن التحق الذم بفعله سموه حراما وإلا فمكروه ، وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا بقبح فقد اختلفوا فيه فمنهم من حظره ومنهم من أباحه ومنهم من وقف على الأمرين.²

واتفق المعتزلة كذلك على أن أصول المعرفة وشكر المنعم واجب قبل ورود الشرع ، والحسن والقيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، و ورود التكليف الطاف للباري عز وجل أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة.³
وأما " الكرامية " أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام⁴ فإنهم وافقوا المعتزلة في أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وأنه تجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة ، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلا.⁵

وهناك (آراء أخرى يذكر بعضها الشهرستاني حول هذه المسألة ، منها رأي " إبراهيم بن سيار النظام " في المفكر قبل ورود السمع أنه إذا كان عاقلا متمكنا من النظر فيجب عليه تحصيل

1 - الملل والنحل. 134/1.

2 - الإحكام للأمدى. 30/1.

3 - أنظر : الملل والنحل. 57/1 .

4 - محمد بن كرام أبو عبد الله السجستاني الزاهد ، توفي سنة 256 هـ ، شيخ الطائفة الكرامية وكان من عباد المرحلة وكان يقول : الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. أنظر : الشذرات. 131/1. الأعلام. 14/7.

5 - الملل والنحل. 153/1.

معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال ، وقال بتحسين العقل وتقييحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال، وقال : لا بد من خاطرين أحدهما يأمره بالإقدام والآخر يأمره بالكف ليصح الاختيار..¹ ومنها رأي " أبي الهذيل العلاف " في المفكر قبل ورود الشرع أنه يجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا ويعلم أيضا (أي المكلف) حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور..²

الله

الإسلامية

1- الملل والنحل . 74/1 .

2 - المرجع نفسه . 65/1 .

العلماء الزكية

القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأميرة

مبادئ التوجيه

جامعة الأمير

القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : وجوب النظر والاستدلال

عند المتكلمين

- تمهيد

المطلب الأول : أول واجب على المكلف

المطلب الثاني : تعريف النظر و الاستدلال

أولا : الاستدلال

ثانيا : النظر

المطلب الثالث : موقف المتكلمين من النظر و الاستدلال

أولا : المعتزلة .

- معنى اللطف عند المعتزلة

ثانيا : الماتريدية

ثالثا : الأشاعرة

تمهيد : منذ القدم كان التلاقح واضح المعالم بين السمات من مختلف تيارات الفكر الوضعي و الفكر الديني ، حيث نجد على سبيل المثال العقل اليوناني يحتل حيزا هاما من علوم اللاهوت اليهودية والمسيحية ، ولما جاء الإسلام وضع حدا لتلك التداخلات و الانحرافات بما تضمنته نصوص الكتاب و السنة، غير أن احتكاك المسلمين بغيرهم من الشعوب و الثقافات قادمهم إلى أن يسلكوا سنن من كان قبلهم إضافة إلى ما ظهر من نزاع و خلاف داخل المجتمع الإسلامي نفسه مما كان له الأثر في نشأة الفكر الكلامي الفلسفي .

فبعد أن كانت العقيدة الإسلامية تقرر وتعرض عرضا أميناً من نصوص الكتاب و السنة استحدثت منهج للاعتقاد كان يعتمد أساسا على أسلوب الرد و النقد مع بقاء منهج التقرير والعرض كما هو بزعامة المحدثين فألقت كتب الردود التي كانت تهدف إلى حماية العقيدة بدحض الشبهات و إبطالها عن طريق البراهين والحجج العقلية التي كان أعداء الإسلام يستخدمونها وبغض النظر عن مساوئ أو حسنات هذا المنهج فسأعرضه كما هو من خلال نصوص وأقوال المتكلمين ثم أقارنه من حيث القرب أو البعد عن النصوص الشرعية وما تقتضيه أحكام اللغة العربية التي نزل بها الوحي الإلهي .

أول واجب على المكلف عند المتكلمين :

اعتبر المتكلمون قضية الوجود الإلهي محور العقيدة وأساس الدين وإثبات هذا الوجود هو الأصل الأول الذي تتفرع منه بقية الأصول فكانت أولى مباحثهم التي أوجبوها على المكلف النظر والاستدلال العقليين المؤديان إلى معرفة الله عز وجل ، وحاول بعضهم التعمق أكثر فقالوا : إن أول واجب هو القصد إلى النظر ، ومنهم من غلا في هذا التعمق فقال : أول واجب على المكلف الشك في الله وهو ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي ، و مع تصادم كثير من هذه المقولات مع صريح الكتاب و السنة وإجماع السلف ، ومع بداية بروز منهج المحدثين فإن أصحاب بعض التيارات الكلامية عدّلوا أقوالهم و آراءهم فقالوا : إن أول واجب على المكلف : الإيمان بالله ورسوله ثم النظر و الاستدلال المؤديان إلى ذلك أو أن أول واجب هو الإقرار بالله ورسوله فقط وهناك من أبعد النجعة فقال : أول واجب على المكلف اعتقاد وجوب التقليد .

ولكن هناك من العلماء و المتكلمين من توسط واعتدل فقال : لا يجب الاستدلال و النظر إلا في حالة الشك والتردد¹ .

و قال الرازي : « اختلفوا في أول الواجبات فمنهم من قال هو المعرفة ، ومنهم من قال : هو النظر المفيد للمعرفة . ومنهم من قال : هو القصد إلى النظر . وهذا خلاف لفظي ، لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا ، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنه القصد.»²

ومثلما أشار الرازي فإن سبب هذا الخلاف اختلافهم في المعرفة هل هي ضرورة أم مكتسبة ؟ فمن قال : ضرورة قال : أول فرض الإقرار بالله . ومن قال : مكتسبة. قال : أول فرض النظر و الاستدلال المؤديان إلى المعرفة³ .

غير أن القرطبي فيما نقله عنه ابن حجر اعتبر أن القائل بوجود النظر أو القصد إليه أو الشك كافر شرعا لجعله الشك في الله واجبا⁴ .

إلا أن هذا الشك إن كان شكاً منهجياً افتراضياً هدفه سد كل الثغرات التي يتسلل منها بعض الشبهات فهذا الشك قد ورد ما يبيزه شرعاً، فقد روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : نحن أحق بالشك من إبراهيم صلى الله عليه وسلم إذ قال : ﴿رب أمرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: 260] ...⁵ وذلك أن الإيمان علم و العلم يزداد بزيادة المعلوم كما أن الإيمان يزداد بزيادة الأحكام والتشريعات التي ينزل بها الوحي، بالإضافة إلى أن إبراهيم عليه السلام نفى عدم الإيمان وأوضح أنه كان يريد زيادة الاطمئنان والتيقن بزيادة علمه بقدره الله عزوجل.

1- أنظر: البحر المحيط . الزركشي . 70/1 .

2- محصل أفكار للتقدمين . الرازي . 47 . مكتبة الكليات الأزهرية .

3- البحر المحيط . 71/1 .

4- أنظر: فتح الباري . ابن حجر . 350/13 .

5- رواه مسلم في صحيحه . 92/1 . كتاب: الإيمان . باب: زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة .

تعريف النظر و الاستدلال .

قبل تفصيل مواقف المتكلمين من هذه المسألة الحساسة فإنه ينبغي لنا معرفة المعاني اللغوية والاصطلاحية لكل من النظر و الاستدلال .

أولاً : الاستدلال . الدليل لغة ما يُستدل به ، والدليل الدالُّ أيضاً وقد دلَّه على الطريق يدلُّه دلالة بفتح الدال وكسرهما ... والدُّلُّ قريب المعنى من الهدى¹ .

وعرفه الباقلاني بأنه « المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار ، وهو الذي يُنصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإرشادات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس ومنه سمي دليل القوم دليلاً وسمت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكافهم من جهته ومنه سمت (العرب) الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لما أمكن أن يُتعرف بها ما يلتمس علمه ... وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو الدلالة وهو المستدل به وهو الحجة² .»

و عند الرازي « الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم³ .»

وقال الجويني : « الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً وهي تنقسم إلى العقلي و السمعي، فأما العقلي من الأدلة : فما دلَّ بصفة لازمة هو في نفسه عليها ... كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى إخصاصه بالوجود الجائز وكذلك الإتيان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص . والسمعي هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه⁴ .»

وقد اشتهر عند كثير من مصنفي الأصول بأن الدليل لا يطلق إلا على القاطع المفيد للعلم كالمسائل الخيرية في علم الكلام وإجماع الأمة و الأدلة العقلية ، أما ما يوجب الظن فإنه يسمى

1 - مختار الصحاح . محمد الرازي . 209 .

2 - التمهيد . الباقلاني . 33 ، 34 .

3 - المصنوع . الرازي . 88/1 .

4 - الإرشاد . الجويني . 29 .

أمانة وعلامة وطريقا، فالأقيسة وخير الواحد وظواهر الأدلة من العام و المطلق والمفهوم أمارات لا تفيد إلا الظن ولهذا فهم يصرحون بأنهم لا يقبلون خير الواحد في العقليات ولا في أصول العقائد¹. ويرى الشيرازي² كذلك أن الدليل عند المتكلمين لا يستعمل إلا فيما يوجب القطع كص الكتاب والخبر المتواتر وإجماع الأمة والأدلة العقلية ، فأما ما يوجب الظن فلا يسمى دليلا وإنما يقال له أمانة كخير الواحد و القياس ... قال الشيرازي :« وهذا غير صحيح لأن حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء فقد يرشد مرة إلى العلم ومرة إلى الظن فاشتق اسم الدليل في الحالين . وبيان ذلك أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم و بين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل فوجب التسوية بينهما»³.

و الدال هو الناصب للدليل وهو الله عز وجل الذي نصب الأدلة على الأحكام ويستعمل في الرسول على سبيل المجاز لأن الله تعالى جعل إليه نصب الأدلة ... والاستدلال طلب الدليل⁴ .
ثانيا : النظر . وهو في اللغة الانتظار وتقليب الحدقة نحو المرئي ، والرحمة ، والتأمل ويتميز بالمعدي من حروف الجر⁵ .

و قال صاحب القاموس : « النظر محركة الفكر في الشيء تقدره وتقيسه، والانتظار ، والقوم المتاجرون ، والتكهن ، والحكم بين القوم ، والإعانة»⁶.
والنظر في الاصطلاح « الفكر المؤدي إلى علم أو ظن»⁷

1 - أنظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين .د. محمد العروسي . 23 . دار حافظ للنشر والتوزيع . جدة . ط: 1 . 1990 م .

2 - هو إبراهيم بن علي جمال الدين الفيروز آبادي أبو إسحاق الشيرازي . (393 هـ ، 476 هـ) . من أشهر مصنفاته : "المهذب" ، و"التبصير" ، في الفقه ، و"النكت" في الخلاف ، و"اللمع وشرحه" ، و"التبصرة" في أصول الفقه . أنظر: وفيات الأعيان . 29/1 ، 30 .

3 - شرح اللمع . أبو إسحاق الشيرازي . 156 ، 155/1 . تحقيق: د. عبد الهيد تركي . دار الغرب الاسلامي . بيروت . ط: 1 . 1988 م .

4 - المرحة نفسه . 156 .

5 - البحر المحيط . الزركشي . 61/1 .

6 - القاموس المحيط . 150/2 .

7 - البحر المحيط . 61/1 .

و عند الرازي « النظر هو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات أخرى»¹
و قالت الحكماء (أي الفلاسفة) : النظر في الإلهيات لا يفيد العلم وإنما يفيد في الهندسيات
والحسابات...²

و هذا الرأي لا ريب في مسيرته للروح العلمية البحتة وذلك أن الفلسفة كانت في ذلك
الوقت تشمل كل العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية و لذلك فرقوا بين الاستدلال والنظر الذي
يبحث مواضيع العلوم الدقيقة والرياضيات وبين الاستدلال والنظر في العلوم التي لا تخضع إلى
موضوع قابل للقياس ومن ذلك العلوم الإلهية و علم الكلام على الأخص وهذا معاكس لما يراه
المتكلمون حيث اعتبروا نتائج النظر والاستدلال يقينية ، وهناك قضية بالغة الخطورة لاسيما في هذا
العصر وهي الأخطاء العلمية عن الكون التي تمتلئ بها كتب المتكلمين والتي يتخذها الملاحدة وسيلة
للطعن في الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم ، من ذلك ما حشده صاحب المواقف (عضد الدين
الإيجي) في أول كتابه من فصول طويلة عن الفلك و الحرارة والضوء والمعادن وغيرها مما قد يكون
ذا شأن في عصره لكنه اليوم أشبه بالأساطير و الخرافات .

و من ذلك قول البغدادي إن أهل السنة (أي الأشاعرة) أجمعوا على وقوف الأرض
وسكونها³، واستدل على ذلك في كتابه أصول الدين بأن الياسط وهو من أسماء الله والياسط هو
الذي ييسط الأرض وسمها بياسطا خلافاً لزعم الفلاسفة والمنجمين أنها كروية وهو ما رآه صاحب
المواقف أيضاً⁴.

و قد استدرك ابن تيمية على هذه المغالطة فقال : « و من فروع ذلك أنهم يزعمون أن ما
تكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية يقينية و ليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر
تفرقا و اختلافاً منهم ودعوى كل فريق في دعوى خصمه الذي يقول إنه قطعي ، بل الشخص
الواحد منهم يناقض نفسه، حتى أن الشخصين والطائفتين بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة
يدعون العلم الضروري بالشيء ونقيضه ، ثم مع هذا الاضطراب الغالب عليهم يكفر بعضهم بعضاً

1 - المحصول . الرازي . 14/1 .

2 - البحر المحيط . 66/1 .

3 - أنظر: الفرق بين الفرق . للبغدادي . 330 .

4 - أنظر: منهج الأشاعرة في العقيدة . د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي . 92 . مجلة الجامعة الإسلامية . للدينة المنورة . عدد: 62 .

كما هي أصول الخوارج والروافض والمعتزلة وكثير من الأشعرية ، ويقولون في آخر أصول الفقه المصيب في أصول الدين واحد...»¹

و لذلك قال أيضا : « و الخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين ، وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب للفلسفة أكثر من صواب من ردّ عليهم من أهل الكلام فإن أكثر أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع .»²

موقف المتكلمين من النظر والاستدلال .

لم يختلف المتكلمون كثيرا حول وجوب النظر والاستدلال إلا في مصدر هذا الوجوب فعند الأشاعرة معرفة الله واجبة بالشرع وذهبت كل من المعتزلة والماتريدية إلى أنها واجبة بالعقل وثمره هذا الخلاف تظهر فيمن مات ولم تبلغه الدعوة ، فهو عند الأشاعرة غير معذب وعند المعتزلة والماتريدية معذب واستعملوا التأويل للتخلص من النصوص الصريحة مثل قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الاسراء: 15] .

ومع ذلك فإنني سأعرض لأهم الأقوال الكلامية في هذه القضية حتى تزداد وضوحا وجلاء.

أولا : المعتزلة .

معرفة الله عند المعتزلة لا تتم بالبديهة والضرورة بل تكون عن طريق الاكتساب العقلي ، ولو كان العلم بالله ضروريا لوجب على من يعدم هذا العلم (الضروري) أن يكون معذورا وهذا يؤدي إلى عذر الكفار في تركهم معرفة الله ، وكذلك لو كان العلم بالله ضروريا لما اختلف فيه العقلاء ومن المعلوم أنهم مختلفون بين مثبت لوجوده وناف ولو كان ضروريا لما أمكن نفيه بشك أو شبهة والمعلوم خلافه³.

1 - الاستقامة. ابن تيمية، 150/ تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط: 2 .

2 - الرد على المنطقيين ، ابن تيمية ، 311 . نقلا عن : منهج الأشاعرة في العقيدة ، د. سفر الحوالي ، 93 .

3 - شرح الأصول الخمسة ، 54 .

- رسائل العدل والتوحيد ، 199 وما بعدها .

و قال القاضي عبد الجبار : « إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل : النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر و النظر.»¹

و قال : « و الذي يدل على ذلك أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة أو لا يقلد واحدا منهم إذا لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص ، ولا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات فلم يبق إلا أن لا يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر و الاستدلال.»²

وكذلك فإن التقليد يؤدي إلى جحد الضرورة لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال أو يخرج عن كلا الاعتقادين وهو محال أيضا ...³

معنى اللطف عند المعتزلة .

استعمل المعتزلة دليلا آخر يوجبون به الاستدلال العقلي وهو ما اصطلحوا على تسميته باللطف ، والمقصود به الفعل الذي يُقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية وليس اللطف فعلا معينا خاصا ولكن يقصد به أي فعل من الأفعال يكون المكلف عنده أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، ويصف المعتزلة فعل اللطف بأنه الفعل الذي لولاه لما كان الإنسان قريبا إلى الطاعة بعيدا عن المعصية⁴ .

و يرى القاضي عبد الجبار أن اللطف هو ما عنده يختار المكلف ما كُلف به ولولاه لكان يخل به ... وربما يُذكر في جملة اللطف ما يكون المكلف عنده أقرب إلى فعل ما كُلف ، أو يكون فعل ما كلف أسهل عليه و أقرب إلى وقوعه منه ... و كذلك إن كان لا يكف عن المعاصي إلا عند أمر لولاه كان يفعلها فلا بد من أن يفعله تعالى إذا قصد بالتكليف تعريض المكلف للثواب وعلم أنه لا يتعرض للوصول إليه إلا عند أمر لولاه لكان لا يتعرض إليه فلو لم يفعله لنقص ذلك

1 - شرح الأصول الخمسة . 39 .

2 - المرجع نفسه . 61 .

3 - أنظر: المغني. القاضي عبد الجبار . 123/12 . تحقيق: د. ابراهيم مذكور . طبعة القاهرة .

4 - أنظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية . د. عائشة يوسف الناصي . 297 . دار الثقافة . الدوحة . ط: 1 . 1992 .

الغرض الذي كُلف له ، كما أن أحدنا لو كان غرضه من زيد إذا دعاه إلى طعامه أن يحضره فيأكل طعامه وعلم أنه لا يختار ذلك إلا عند اللطف في المسألة فلو لم يفعله لنقص ذلك الغرض الذي دعاه إلى طعامه ، وكذلك لو لم يفعل تعالى الذي ذكرناه كان بمنزلة أن لا يمكن العبد مما كلفه¹ .

و من جملة الألفاظ أن المكلف يختار الفعل لا محالة و ذلك أنه متى خاف من العقاب إن هو لم يفعل ما كلف به فيصير حكمه بحصول الخوف حكم اللطف في الحقيقة و هذا بمنزلة القول : إن معرفة الله تعالى لطف للمكلفين لأن عندها يعرف الثواب و العقاب ، فمتى خطر ببال المكلف ما يوجب الخوف إن هو لم ينظر في معرفة الله لزمه النظر و كذلك إذا دعاه الداعي إلى ذلك...² إذن معرفة الله واجبة لأنها لطف و ما كان لطفاً كان واجباً لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس³ .

و المعتزلة بذلك يلزمون الله عز وجل بالإقذار على ما كلف به المكلفين و التمكين لهم من فعل هذه الأوامر واجتناب هذه النواهي ، وقد رفض الأشاعرة هذا المبدأ و قالوا مقابلاً لذلك يجوز أن يكلف الله العباد بما لا يطاق و سيأتي تفصيل ذلك في مباحث القدر .
ثانياً : الماتريدية .

المشهور عند الماتريدية أن أول واجب على المكلف النظر و الاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى و أن معرفة الله واجبة بالعقل و لو لم يكن شرع، و هم مقلدون في ذلك للمعتزلة⁴ ، فهذا إمام المذهب أبو منصور الماتريدي يبطل التقليد و يوجب معرفة الله بالدليل العقلي حيث يقول : « فإننا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل على اتفاق جملة من أن كلا منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بما صدقه فيما يدعي و برهان

1 - أنظر: مشاهير القرآن . القاضي عبد الجبار . 719 . تحقيق: د. عدنان محمد زرزور . دار التراث . القاهرة .

2 - المرجع نفسه . 721 ، 722 .

3 - شرح الأصول الخمسة . 64 .

4 - منهج الماتريدية في التمهيد . د. محمد بن عبد الرحمن الختمس . 42 . دار الوطن للنشر . الرياض . ط: 1 . 1413 هـ .

يقهر المنصفين على إصابة الحق ، فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو الحق وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به .¹

و هذا الكلام مع صعوبته والتوائه فإن المقصود منه أن التقليد باطل لأنه يؤدي إلى الاعتقادات المتضادة لأن تقليد شخص ليس بأولى من تقليد غيره ، و لكن الماتريدي يستدرك ويقول : إلا أن يكون عند أحد حجة و برهان تكون سببا في أن يكون الحق معه دون غيره ، وهذا تقييد لمفهوم التقليد باستثناء من يكون معه حجة حيث يخرج عن التقليد من كان لديه حجة كقول النبي ﷺ ، والماتريدي قد سبق القاضي عبد الجبار في إثبات وجوب الاستدلال و النظر عن طريق إبطال التقليد الذي يؤدي إلى الاعتقادات المتضادات وهذا يبطل الزعم بأن الماتريدي مقلدون للمعتزلة في هذه المسألة .

و من جملة من يرى هذا الوجوب من الماتريدية "أبو المعين النسفي" حيث قال : « ... فعلى هذا لا بدّ أن يكون التصديق مبنيا على الدليل فإذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعا وهذا لأن الثواب يكون بمقابلة ما يتحملة العبد من المشقة ولا مشقة في تحصيل أصل الإيمان بل المشقة في الوصول إليه بالاستدلال و دفع الشبه المعترضة بإدّاب الفكرة وإدمان النظر والتأمل للتمييز بين الشبه والحجج ...»²

و لكن لم يتفق الماتريدي جميعهم على القول بوجوب النظر العقلي وأنه أول واجب على المكلف بل هناك من أئمتهم من صحح إيمان المقلد أو بالأحرى المتبع لقول الرسول ﷺ و منهم "نور الدين الصابوني" الذي يرى أن الإيمان مادام هو التصديق مطلقا كمن أخطر بخير فصدقه كان مؤمنا فيستحق ما وعده الله للمؤمنين و لو لم ينظر ويستدل بعقله . قال : « ... والصحيح ما عليه عامة أهل العلم فإن الإيمان هو التصديق مطلقا كمن أخطر بخير فصدقه فصيح أن يقال : آمن به وآمن له فإذا أخطر المقلد بما يجب الإيمان به فصدقه كان مؤمنا ويستحق ما وعده الله للمؤمنين...»³

1 - كتاب التوحيد . الماتريدي . 3 .

2 - تبصرة الأدلة . أبو المعين النسفي . 26 .

3 - البداية من الكفاية . الصابوني . 154 .

و ينقل النسفي عن بعض الشيوخ من أصحاب الماتريدي أنه لا يشترط أن يبني المكلف اعتقاده على الاستدلال و النظر العقلي في كل مسألة بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول و عرف أنه رسول الله وأنه ظهرت على يده المعجزات ثم قبل منه القول في حدوث العالم وثبوت الصانع و وحدانيته من غير أن يعرف صحة ذلك بدليل عقلي كان كافياً¹.

ثالثاً : الأشاعرة .

لم يختلف الأشاعرة مع المعتزلة في مسألة وجوب النظر إلا في مصدر هذا الوجوب و باعتبار أسبقية المعتزلة في الظهور و مكوث أبي الحسن الأشعري إمام المذهب أربعين سنة على عقيدة الاعتزال فإن بعض العلماء اعتبر مسألة أول واجب على المكلف من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب².

و نُقل عن أبي جعفر السمناني³ أنه قال : « إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة »⁴

أما الرازي فالشهور عنه أن معرفة الله تعالى واجبة و لا يمكن تحصيلها إلا بالنظر و ما يتوقف الواجب المطلق عليه و كان مقدوراً للمكلف فهو واجب⁵.

و في سياق ذكر الاعتقاد المفروض من أحكام الدين و ذكر ما يجب على المكلفين اعتقاده و لا يسع الجهل به قال الباقلاني : « ... و أن يعلم (المكلف) أن أول ما فرض الله عز و جل على جميع العباد النظر في آياته و الاعتبار بمقدوراته و الاستدلال عليه بآثار قدرته و شواهد ربوبيته لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار و لا مشاهد بالحواس و إنما يعلم وجوده و كونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة و البراهين الباهرة . و الثاني من فرائض الله عز و جل على جميع العباد الإيمان به و الإقرار بكتبه و رسله و ما جاء من عنده و التصديق بجميع ذلك بالقلب و الإقرار به باللسان . »⁶

1 - تبصرة الأدلة . النسفي . 28 .

2 - أنظر : فتح الباري . ابن حجر . 71/1 .

3 - هو أبو جعفر السمناني الحنفي (361هـ، 444هـ) سكن بغداد وحدث ما . وهو من تلاميذ الباقلاني، برع في علم

الكلام و كان على مذهب الأشعري . أنظر : تبين كذب المفترى على أبي الحسن الأشعري . ابن عساكر . 259 .

4 - فتح الباري . 249/13 .

5 - محصل أفكار المتقدمين . الرازي 44 .

6 - الإنصاف . الباقلاني . 22 .

و الباقلاني يجعله الإقرار والإيمان بالله ثاني ما فرضه الله على العباد فإنه قام بشبه محاولة للتوفيق بين القول بوجوب النظر وأن هذا الوجوب شرعي محاولا تجنب التناقض الذي تمسك به المعتزلة لرد هذه المقولة .

و قد اختلف الأشاعرة في التعبير عن أول الواجبات فذهب البعض إلى أن أول واجب هو المعرفة ، وذهب المحققون كما قال الجويني إلى أن أول واجب هو الاستدلال والنظر المؤديان إلى معرفة الصانع ، ثم يحاول الجويني أن يجيب على سؤال يكشف عن تناقض في القول بهذا الوجوب فقال : « و لقاتل أن يقول : إن النظر واقع قبل العلم وهو واجب وفاقا فأن يستقيم مع ذلك المصير إلى أن أول الواجبات المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجبا ؟ و القاتل الأول يعتذر عن ذلك لسبب أنه أنكر وجوب النظر قبل العلم ولكن المقصد من النظر العلم فعبرنا عن المقصد. »¹، ثم يضرب لذلك مثلا بوجوب الصلاة في مفتتح الوقت في حق المحدث و إن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة الصلاة إلا بعد الوضوء والذي يوضح ذلك أن الصائرين إلى أن أول واجب النظر المؤدي إلى العلم بالله متحورزون إذ النظر في العلم بالله ينشئ على ضروب من النظر ... و الذي اختاره الباقلاني التصريح بالمقصد فإنه قال : أول واجب على المكلف أول جزء من النظر ...²

فالخلاف الذي وقع فيه الأشاعرة بخلاف لفظي فإن النظر واجب وجوب الوسيلة من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد ، فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر ، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة³ .

ويجازف الأشاعرة بالقول: إن الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب و أعلى موجبات الثواب.

قال الجويني : « و لا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه وثبت بدلالات

1 - العامل . الجويني 120 .

2 - المرجع نفسه . 120 ، 121 .

3- موقف ابن تيمية . عبد الرحمان بن صالح محمود . 935 مكتبة الرشد . الرياض ، ط: 2 1995 م

العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به.»¹

قال الأشاعرة يعتمدون على الإجماع و القاعدة العقلية القائلة إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على وجوب النظر و الاستدلال . قال النووي : « ... وفي نقل الإجماع نظر كبير ومنازعة طويلة حتى نُقِلَ جماعة الإجماع في نقيضه واستدلوا بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب ، والآثار في ذلك كثيرة جداً ... »²

و إضافة إلى ذلك فقد نُقِلَ عن كثير من أئمة الأشاعرة أنفسهم القول بأن معرفة الله تعالى قد تقع ضرورةً فالشهرستاني يصرح في نهاية الإقدام أن معرفة الله فطرية ويقول : إن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر عليم، أفي الله شك ؟ والرازي صرح في نهاية العقول بقوله : و بهذا يتبين خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح للمفوضي إلى العلم بحدوث العالم .

و كذلك الأمدي فقد صرح بأن المعرفة قد تحصل بطريق التصفية وأخبار الأنبياء أو بغير ذلك ...³

و جمهور الأشاعرة عندما قالوا بالوجوب فالوجوب حكم و لا حكم عندهم إلا بموجب الشرع على مقتضى قاعدتهم العامة في التحسين و التقيح، فالنظر الموصل إلى المعارف واجب و مدرك وجوبه بالشرع و جملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية و القضايا الشرعية⁴.

و قال الغزالي : « ندعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة الذين قالوا : إن العقل بمجرده موجب.»⁵

و قال الرازي : « وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة و بعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لنا قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الإسراء:15] لأن فائدة الوجوب الثواب

1 - الشامل في أصول الدين . الجويني . 119 ، 120 . الإرشاد للجويني . 31 .

2 - فتح الباري . 70/1 .

3 - موقف ابن تيمية من الأشاعرة . 942/3 .

4 - الإرشاد . الجويني . 29 .

5 - الإقتصاد في الاعتقاد . الغزالي . 92 . مطبعة البابي الحلبي .

والعقاب ولا يقبح من أفعال الله شيء ... فلا يمكن القطع بالثواب و العقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب.¹

غير أن الرازي في تفسيره الكبير يظهر مرونة واضحة نحو اعتراضات المعتزلة الذين ضعفوا هذا الاستدلال على الوجوب الشرعي لأنه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي وهذا باطل فذاك باطل ... و لأنه إذا جاء النبي فهل يجب الاستماع إلى قوله أو لا يجب ، فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة ، و إن وجب بالشرع فهو باطل (لأن هناك وجوباً قبله) ... فلم يبق إلا أن يقال : إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف و ثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرد العقل فلزم أن يقال : الوجوب حاصل بمحض العقل ... فثبت أن هذا الوجوب (العقلي) لا يمكن دفعه .

و هذا الرأي هو رأي المعتزلة كما سبق وأمام قوته الإقناعية عند الرازي فإنه حمل الآية ﴿ وما كنا معذنين ... ﴾ على وجهين مراعاة لقول المعتزلة فالوجه الأول : هو أن الرسول في قوله تعالى: حتى نبعث رسولاً ... هو رسول العقل . والوجه الثاني : تخصيص عموم الآية التي استدلت بها الأشاعرة بأن المراد : وما كنا معذنين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع . وتخصيص العموم عند الرازي وإن كان عدولاً عن الظاهر فإنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل ... وأنه لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي² .

و هذا بعينه قول المعتزلة الذي حاول الجويني رده حيث قال : « ثم ألزمونا على موجب أصلنا (أي الوجوب شرعي) سؤالا وهو من أعظم تليسا تم فقالوا : فيما صرتم إليه سقوط حجج الأنبياء واستعلاء كلمة الجاحدين ... »³

« فإنهم (الأنبياء) إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات و خصصوا به من الآيات فيقال لهم : لا يجب النظر إلا بشرع مستقر وتكليف ثابت

1 - محصل أفكار المتقدمين. الرازي. 46 .

2 - التفسير الكبير . الرازي . 173/20 إلى 175 .

3 - الشامل. الجويني . 116 .

مستمر ولم يثبت بعد عندنا شرع نتلقى منه الواجبات فيحملهم هذا الاعتقاد على الاضطراب عن الرشاد و التمادي في الجحد والعناد.¹

و قد حاول الجويني رد هذا الاعتراض بأن المعتزلة يرون أن العاقل قد يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمته ولو عرفه لنجا و رجا الثواب الجزيل ولو كفر واستكبر لكان عرضة لاستحقاق العقاب الويل ، فالجويني أراد أن يقول : إن العاقل يختار من الممكنات ما يحقق له النفع ويدفع عنه الضرر² .

و ردُّ الجويني بمحاولة إلزام المعتزلة بقولهم هو في الحقيقة ردٌ ضعيف إذ يوول الأمر إلى الإقرار بأن الوجوب عقلي لأن هذا العاقل الذي خطر بباله جواز أن يكون لهذا العالم صانع ثم رجح وجوده لما في ذلك من لحوق النفع به واندفاع الضرر عنه ولو على سبيل الاحتمال لأن مقتضى كونه عاقلاً هو الذي قاده إلى ذلك لا دعوة الأنبياء سواء بلغته أو لم تبلغه .



1 - الإرشاد . الجويني . 30 .

2 - المرجع نفسه . 30 .

المبحث الثاني: إيمان المقلد وموقف المتكلمين

- تمهيد

المطلب الأول: تعريف التقليد لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: الفرق بين التقليد واتباع

المطلب الثالث: موقف المتكلمين من إيمان المقلد

أولاً: المعتزلة

ثانياً: الماتريدية

ثالثاً: الأشاعرة

المطلب الرابع: تراجع المتكلمين وتحفظهم

المطلب الخامس: إنكار بعض العلماء على المتكلمين

تمهيد: من أهم نتائج القول بوجود النظر الاستدلالي بل من أخطرها الحكم على المقلد في الأصول بالكفر وبدرجة أقل بالفسق والعصيان ولكن قبل التفصيل في ذلك لا بد من الوقوف على المعنى اللغوي و الاصطلاحي للتقليد فمن شأن ذلك المساعدة على معرفة أسباب تلك التناقضات الخطيرة التي وقع فيها المتكلمون بمختلف مذاهبهم سيما وأن كبار علماء الأصول هم أنفسهم أئمة الكلام من أمثال الغزالي والجويني والرازي والآمدي ...

تعريف التقليد لغة واصطلاحاً .

يعرف التقليد في اللغة بأنه: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة ويسمى ذلك قلادة والجمع فلاندة. قال تعالى: ﴿ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ ﴾ [المائدة: 11] والقلائد هي البُذُن التي يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها من الهدى¹. ومنه قوله ﷺ: « لا تقلدوها الأوتار...»² وقال الشاعر:

وقلدوا أمركم الله دركم ◉ ربح الفراع بأمر الحرب مطلعا
و أما التقليد في الاصطلاح فهو قبول قول الغير من غير معرفة دليله .
أو هو قبول قول بلا حجة³. قال الغزالي: « وليس ذلك طريقا إلى العلم لا في الأصول و لا في الفروع»⁴. والقول بأنه قبول قول بلا حجة يُخرج من التقليد قبول قول الرسول ﷺ لأنه حجة ويخرج العمل بقول الصحابي عندما يكون حجة⁵.
و قال الشوكاني: « وأما في الاصطلاح فهو العمل بقول الغير من غير حجة فيخرج العمل بقول الرسول ﷺ والعمل بالإجماع والعمل من العامي بقول المفتي، والعمل من القاضي بشهادة الشهود العدول فإنها قد قامت الحجة في جميع ذلك.»⁶

1 - أنظر: مختار الصحاح . 548 .

2 - رواه أبو داود عن أبي وهب الجشمي عن رسول الله ﷺ أنه قال : ارتبطوا الخيل وامسحوا بنواصيها وأعجازها أو قال : أكفأها (أعجازها) ، وقلدوها و لا تقلدوها الأوتار . مختصر سنن أبي داود للمنذري . كتاب: الجهاد . باب: في إكرام الخيل . 389، 388/3 . تحقيق: محمد حامد القمي . مكتبة السنة الحسنية .

3 - مذكرة أصول الفقه . محمد الأمين الشنيطي . 314 . الدار السلفية . الجزائر .

4 - المنعول من تعليقات الأصول . الغزالي . 387 . دار الفكر: ط: 2 . 1980 .

5 - المرجع نفسه . 472 .

6 - المسيل الجزائر . الشوكاني . 6/1 . دار الكتب العلمية . ط: 1 . 1985 م .

الفرق بين التقليد و الاتباع .

و ينبغي هنا أن نعرف أن قول الغير لا يطلق إلا على اجتهاده أما ما وجد فيه النص فلا مذهب فيه لأحد ولا قول فيه لأحد لوجوب اتباع النص على الجميع فهو اتباع لا قول حتى يكون فيه التقليد¹.

و بيان التفريق بين التقليد و الاتباع أن محل الاتباع لا يجوز فيه التقليد وذلك أن كل حكم ظهر دليبه من كتاب الله و سنة رسوله ﷺ أو إجماع المسلمين لا يجوز فيه التقليد بحال لأن كل اجتهاد يخالف النصوص فهو اجتهاد باطل و لا تقليد إلا في محل الاجتهاد لأن نصوص الكتاب والسنة حاكمة على كل المجتهدين فليس لأحد منهم مخالفتها ، و لا يجوز التقليد فيما خالف كتابا أو سنة أو إجماعا إذ لا أسوة في غير الحق فليس فيما دلت عليه النصوص إلا الاتباع فقط².

و قال ابن خويز منداد البصري المالكي : التقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجة لقاتله عليه و ذلك ممنوع منه في الشريعة و الاتباع ما ثبت عليه حجة ... وقال : كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله بدليل يوجب ذلك فأنت مقلد له و التقليد في دين الله غير صحيح و كل من وجب عليك اتباع قوله فأنت متبعه و الاتباع في دين الله مسوغ و التقليد ممنوع³.

و قال الشوكاني عن الاتباع : « وهاهنا واسطة بين الاجتهاد و التقليد وهو سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لا عن رأيه البحث و اجتهاده المحض »⁴ .
و قد وجد الشوكاني بذلك مخرجا وسطا سيما وأنه يقول بجرمة التقليد ووجوب معرفة الدين بالدليل⁵.

إلا أن بعض المتكلمين لم يعترفوا بدرجة الاتباع هذه فعند الجويني مثلا فإن قبول قول النبي ﷺ في حالة قولنا إنه يجتهد تقليدًا لأننا لا ندري أيقول عن وحي أم عن اجتهاد ، وإن قلنا إنه لا يجتهد فقبول قوله ليس تقليدا ، وبعد أن حكى أقوال العلماء في مفهوم التقليد قال : « و من قبل

1- أنظر: مذكرة أصول الفقه . الشنقيطي . 314 .

2- أنظر: القول السديد في أدلة الاجتهاد و التقليد . الشنقيطي . 71 ، 72 . دار الصحوحة للنشر . ط: 1985 .

3- أنظر: رسالة التقليد . ابن القيم . 22 . المكتب الاسلامي . بيروت . مكتبة أسامة . الرياض .

4 - إرشاد المحول . الشوكاني . 268 . دار المعرفة . بيروت .

5 - أنظر: مقدمة محقق السبل المرار للشوكاني . 92 .

قول الرسول ﷺ فهو مقلد فإن قوله عليه السلام لا يكون حجة لذاته ، والمعجزة وإن قامت فلا تفيد كونها حجة ما لم يُقدّم عليها العلم بالمرسل ...»¹

و كذلك الأمدى فإن ما فيه الاستفتاء عنده لا يخلو إما أن يكون من القضايا العلمية أو الظنية الاجتهادية فإن كان الأول (العلمية) فقد اختلف في جواز اتباع قول الغير فيه (بما فيه قوله ﷺ) والحق امتناعه².

فالأمدى من الفريق الذي يرى المنع من جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود الله و ما يجوز و ما لا يجوز وما يجب له و ما يستحيل عليه³.

و رغم إنكار المتكلمين للتقليد فإنهم وقعوا فيه بخدافيره قال ابن حجر : « و العجب أن من اشترط (أي الاستدلال و النظر) من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول داع إليه حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع و لو لم يفهمها و لم يعرف مأخذها و هذا محض التقليد حتى آل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول عليه الصلاة و السلام في معرفة الله تعالى و القول بإيمان من قلدهم »⁴.

و مع هشاشة هذه القواعد و مصدريتها الوضعية فإن المتكلمين أسسوا عليها نتائج خطيرة لا سيما فيما يتعلق بعوام هذه الأمة المرحومة ، ومذاهبهم في هذه القضية هو موضوع المطلب التالي.

موقف المتكلمين من إيمان المقلد .

أولاً : المعتزلة .

اختلف المعتزلة في إيمان المقلد فمن زعم منهم أن المعارف ضرورية مثل أبي الهذيل والجاحظ قال : إن معتقد الحق إذا اعتقده عن ضرورة و لم يخلط ذلك بفسق فهو مؤمن ولو خلطه بفسق فهو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر، و زعم أبو هاشم الجبائي أن الكافر لو اعتقد جميع أركان

1 - البرهان في أصول الفقه . الجوهري . 888/2 . دار الرفاء .

2 - أنظر: الإحكام . الأمدى . 228/4 .

3 - المرجع نفسه . 229/4 .

4 - فتح الباري . ابن الجوزي . 354/13 .

الإسلام واعتقد جميع أصول أبي هاشم وعرف دليل كل أصل له إلا أصلاً واحداً جهل دليله من أصول العدل والتوحيد عنده فهو كافر ومقلدوه كلهم كفرة...¹

و أما القاضي عبد الجبار فهو ينكر التقليد في الأصول دون الفروع ويعترف بأن تقليد العالم ليس تقليداً وإنما جاز ذلك لقوله تعالى: ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ [الأنبياء:7] ولأن الأمة اتفقت على الرجوع إليه فلا يكون تقليداً وكل ذلك إنما يسوغ في الفروع دون الأصول والعامي إنما يعمل بقول العالم وهو غير ملزم أن يعتقد صدقه أو كذبه.²

و من باب الأولى ألا ينكر القاضي عبد الجبار تقليد الرسول ﷺ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبيّنة، وقبول قوله عليه السلام هو في الأصل مبني على أساس ظهور العلم المعجز عليه.³

و إذا كان كثير من المتكلمين يرى أن تقليد الرسول ليس بتقليد فما الذي يمنعهم من الأخذ بأقواله الثابتة في مسائل الأصول والفروع معاً لأن تخصيص الجواز بالفروع دون الأصول هو تخصيص بدون مخصص وبالإضافة إلى ذلك فما هو الفرق بين حرمة الشرك وحرمة الربا أو وجوب التوحيد ووجوب الحج فكل ذلك أحكام دينية شرعية وكل ذلك أفعال وأعمال سواء كانت ظاهرة أو باطنة وتنطبق عليها الأحكام الخمسة دون تميز أو تفريق..

ثانياً : الماتريدية .

بالرغم من أن الماتريدية لم يجمعوا على وجوب النظر والاستدلال إلا أن المشهور عندهم أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن و حكم الإسلام لازم له وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز المغفرة له أو تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة أمره الجنة لا محالة⁴ .

1- أنظر: أصول الدين . البغدادي . 255 .

2- أنظر: شرح الأصول الخمسة . 63 .

3- المرجع نفسه . 63 .

4- أنظر: تبصرة الأدلة . النسفي . 28 .

و الماتريدي ينسبون هذا القول إلى الأئمة الأعلام رغم أنه لم يثبت ذلك عند التحقيق يقول النسفي في نسبة ذلك إليهم : « هذا القول محكي عن أبي حنيفة والثوري ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر ... »¹ ، أما على قول نور الدين الصابوني و بعض أصحاب الماتريدي فإيمان المقلد صحيح من غير أن يكون عاصيا عندهم² .

ثالثا : الأشاعرة .

و أما الأشاعرة فكان حكمهم على المقلد أكثر قسوة فهو عندهم بين الكفر و بين الفسوق والعصيان قال البغدادي : « قال أصحابنا : كل من اعتقد أركان الدين تقليدا من غير معرفة بأدلتها نظر فيه فإن اعتقد ذلك مع تجويز ورود شبهة تفسد معتقده فهو كافر ليس بمؤمن إجماعا ! واختلفوا فيمن اعتقد عن تقليد مع اعتقاده أنه ليس في الشبهة ما يفسد معتقده فالجمهور صحح إيمانه ولكنه عاص بترك الاستدلال وترجى له الشفاعة والغفران . »³

و أمام خطورة هذه الأحكام حاول البغدادي أن يظهر نوعا من التحفظ إلا أنه وقع في اضطراب ملحوظ عند حكاية هذا القول فقال : « ومنهم من قال : إن معتقد الحق (سواء أمن الشبهة أو لا) قد خرج باعتقاده عن حد الكفر لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد و النبوات ضدان لا يجتمعان ، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته (الحق) سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها ، وهذا اختيار الأشعري وليس المعتقد للحق عندهم مشركا ولا كافرا و إن لم يسمه على الإطلاق مؤمنا ، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك و لا كافر. »⁴

و لا ريب أن في حكاية هذا القول ونسبته إلى الأشعري تناقض كبير فكيف يحكم على المقلد بأنه غير مشرك وغير كافر وغير مؤمن معا ؟ إلا إذا عرف بعض الأدلة في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ، وما هو القدر اللازم من هذه الأدلة ، وهل يبقى اسم التقليد

1 - تبصرة الأدلة . النسفي . 28 .

2 - أنظر: مبحث : وجوب النظر و الاستدلال عند المتكلمين . ص: 80

3 - أصول الدين . البغدادي . 254، 255 .

4 - المرجع نفسه 255 .

ثابتاً له إذا عرف ذلك ؟ ولكن صعوبة التصريح بتكفير المقلد هي التي جعلت البغدادي وغيره من الأشاعرة يلجأون إلى هذه التأويلات في محاولة للخروج من هذه المعضلة التي أوقعوا أنفسهم فيها . ثم اختلف الأشاعرة فيمن شرع في النظر و الاستدلال ثم احترمته المنية قبل حصول المعرفة فإن الحق بالمقلدين فهو مستبعد لأنه لم يألُ جهداً فيما كُتِّف ، وإن الحق بالعارفين كان مستبعداً أيضاً لأنه مات وهو غير عالم بالله ، قال الجويني : « وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح .¹ » ولكن في حالة انقضاء زمن يسعه النظر فيه ولم ينظر مع ارتفاع الموانع واحترام بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة ، وهذا ما ذهب إليه الجويني وحكاه أيضاً عن الباقلاني² .

و الحكم عندهما بتكفيره في هذه الحالة يضاهي الحكم بتأنيم المرأة المصبحة صائمة في رمضان ثم أفطرت بما يوجب الكفارة ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس فقد استبان لنا أن صومها في هذا اليوم لا يتم لها وإن لم تفطر ، وقد اختلف الفقهاء في وجوب الكفارة عليها ، فالحكم بتكفير من مات على الصورة الأنفة الذكر يضاهي الحكم بتأنيم هذه المرأة ، و لكن الباقلاني أوماً مع ذلك إلى أن المسألة مجتهد فيها وليست من القطعيات³ .

و كذلك فعل بعض أئمة الأشاعرة فقد تراجعوا عن الجزم في حكمهم على المقلد بالكفر أو العصيان ومن هؤلاء سيف الدين الأملدي فقد نقل عنه ابن حجر قوله : « ذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لأن ضد المعرفة النكرة و النكرة كفر... وأصحابنا مجمعون على خلافه و إنما اختلفوا فيما إذا كان الاعتقاد موافقاً لكن من غير دليل فمنهم من قال : إن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب ، ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق وإن لم يكن عن دليل وسماه علماً ، و على هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر .⁴ »

1 - الشامل . الجويني . 122 .

2 - أنظر : المرجع نفسه . 122 .

3 - المرجع نفسه . 122 ، 123 .

4 - فتح الباري . ابن حجر . 350/13 ، 351 .

فالأمدى اعتبر أن المعرفة قد تحصل بغير طريق النظر و أن من عرف الله تعالى بذلك فإيمانه صحيح بشرط أن يكون موافقا لما أدى إليه النظر وإن كان حصل بغير نظر أصلا ، والأمدى لم يذكر في هذا السياق أقوال بعض الأشاعرة بل نقل قول الجمهور منهم والذي ظاهره تكفير المقلد أو تفسيفه لأنه كان يحاول أن يظهر مرونة أصحابه أمام قساوة المعتزلة و لاسيما قول أبي هاشم الجبائي .

و إلى هذه المرونة أيضا ذهب أبو حامد الغزالي حيث قال : « أسرفت طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية بالأدلة التي حرروها فهو كافر فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بشرذمة يسيرة من المتكلمين .»¹
و يرى الغزالي أن إطلاق اسم التقليد على من أخذ بقول الرسول إنما هو تجوز ، ووجه التجوز أن قبول قوله ﷺ و إن كان لحجة دلت على صدقه جملة فلا تطلب منه حجة على غير تلك المسألة (أي صدق نبوته) فكأنه تصديق بغير حجة خاصة ويجوز أن يسمى ذلك تقليدا مجازا.²

تراجع المتكلمين وتحفظهم .

و مما يؤكد تراجع كثير من المتكلمين ولا سيما الأشاعرة ما حكاه ابن تيمية من أن جمهور الخلف يعترفون بأن معرفة الصانع و صدق الرسول ليس ذلك متوقفاً على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ... فطوائف كثيرون كأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب وغيرهم يقولون : العلم بالصانع فطري ضروري ، و الرازي والأمدى وغيرهما من النظائر يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ... و معلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق الرسول ... بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظائر ...³

1 - فتح الباري . 349/13 .

2 - المستفيض . الغزالي . 390/2 .

3 - مؤلفه صحيح القول لصريح القول . ابن تيمية . 85/1 . دار الكتب العلمية . بيروت . ط 1 . 1985 .

« والعقل قد يُعلم به صواب القول وخطؤه وليس كل ما كان خطأً في العقل يكون كفراً في الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل يجب في الشرع معرفته »¹ ، وهذا هو نفس ما يعتقدُه الأشاعرة في مسألة التحسين والتقييح وأن الرجوب لا يكون إلا شرعياً .

و على الرغم من أن الإقرار بالخالق وكمال صفاته يكون فطرياً ضرورياً في حق من سلمت فطرته وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة ، فإنه قد يحتاج إلى الاستدلال عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة أو عروض أحوال تطراً عليه وتفسدها .

وابن تيمية لا يسلم بمذهب الذين قالوا : إن معرفة الله تعالى ليست ضرورية كالباقلي والقاضي عبد الجبار وذلك أن المعرفة نفسها لم يدل دليل على وجوبها ، بل هي موجودة عند جميع الناس لأنهم مفطورون عليها ، ولذلك فإن الرسل افتتحوا دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده لا شريك له كما في قصة نوح وهود وصالح وشعيب وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام لأن أمهم كانوا مقرين بالخالق لكنهم كانوا يعبدون معه غيره كما هو حال مشركي العرب ولذلك قالت رسلهم : ﴿ أَيْدِي اللَّهِ شَكَ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم : 10] وهذا نفى أي ليس في الله شك وهو استفهام تقرير² .

و أما ابن حزم فإنه يستحسن الاستدلال والنظر في معرفة الله عز وجل ونبوة رسوله ﷺ ولكن ليس على سبيل الفرضية والرجوب لأن إجماع الأمم كلها مؤمنها وكافرها متحقق في أنه عليه السلام دعا الناس إلى الإيمان بالله تعالى وبما جاء به عليه السلام وإلا فالسيف أو الجزية من أهل الكتاب خاصة، وأنه عليه السلام لم يكلفهم فرض نظر في ذلك ولا استدلال بل قَبِلَ مَنْ آمَنَ دُونَ أَنْ يَكْلِفَهُ نَظْرًا أَصْلًا³ .

و قال ابن حجر : « ونحن لا ننكر أن العقل يرشد إلى التوحيد وإنما ننكر أنه يستقل بإيجاب ذلك حتى لا يصح إسلام إلا بطريقه⁴ . »

و خلاصة القول أن الناس بالنسبة للاستدلال قسمان :

1 - مرافقة صحيح المنقول . ابن تيمية . 185/1 .

2 - أنظر : مؤلف ابن تيمية من الأشاعرة . عبد الرحمن الحمود . 939/3 .

3 - الدرر فيما يجب اعتقاده . ابن حزم . 290 ، 291 .

4 - لصح البارئ . 353/13 .

فالقسم الأول منهم من تنازعه نفسه إلى البرهان و لا تستقر إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ حتى يسمع الدليل فهذا فرض عليه طلب الدلائل لأنه إن مات شاكا أو جاحدا قبل أن يسمع من البرهان ما يطلع صدره فقد مات كافرا .

و القسم الثاني منهم هو الذي تستقر نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول عليه السلام ويسكن قلبه إلى الإيمان و لا تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقا من الله عز وجل و تيسيرا لما خلق له من الخير والحسنى وهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان ولا إلى معرفة استدلال وهم الذين قال الله فيهم: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم﴾

[الحجرات: 8،7] وقوله : ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء ﴾ [الأنعام: 125]، فقد سمى الله الذين زين الإيمان في قلوبهم وحببه وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان سماهم راشدين ولم يذكر في ذلك استدلالا أصلا .
وأما الشوكاني فإنه بعد أن سرد الأقوال المصروفة بعدم جواز التقليد في الأصول قال: « فإيا الله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفتدة فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه ، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الإيمان الجملي ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك و لا أخرجهم عن الإيمان بتفصيلهم عن البلوغ إلى العلم بذلك مع أدلته. »²
و ينكر الشوكاني صحة ما نسب إلى أئمة الحديث من أن ترك معرفة الدليل سبب للفسق والعصيان . حيث قال : « فهذا لا يصح عن أئمة الحديث الذين مذهبهم جميعا الاكتفاء بالإيمان الجملي وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. »³
و يدافع عن عقيدة العوام وأنهم أحسن الله إليهم وأنعم بالاعتقاد الصافي البعيد عن الشبهة والشكوك وأن كثيرا من العوام يكون الإيمان في صدره كالجبال الرواسي بينما نجد بعض المتعلقين

1- أنظر: الفصل . ابن حزم . 37/4، 38 . دار المعرفه . بيروت .

2- إرشاد الفحول . الشوكاني . 266 .

3- المرجع نفسه . 266 .

بعلم الكلام لا يزال ينقص إيمانه عروة بعد عروة فإن أدركته الألفاظ الربانية نجح وإلا هلك ولذلك رجح الكثير منهم في آخر أمره ورجح أن يكون على دين العجائز¹.

و لا ريب أن قول الشوكاني و ابن حزم في هذه القضية هو أعدل الأقوال وأقربها إلى الحق ، وكذلك قول ابن حجر من أن العقل يرشد إلى التوحيد ولكنه لا يستقل بإيجاب ولا منع ، فإيمان العوام صحيح وإيمان المستدلين صحيح ولا يكون بالضرورة أقوى من إيمان العوام المبني أساسا على التسليم على أن الاستدلال والنظر إذا كان الغرض منهما تقوية الإيمان وتدعيمه فلا شك أيضا أن ذلك حسن ومرغوب فيه شرعا ولا أدل على ذلك من طلب إبراهيم عليه السلام من ربه أن يريه كيفية إحياء الموتى ليطمئن قلبه وذلك يعني الرغبة في تحصيل كمال الإيمان وبلوغ الدرجة العليا منه و التي هي درجة الأنبياء والصالحين وحسن أولئك رفيقا .



المبحث الثالث : أول واجب في

النصوص الشرعية

— تمهيد

— المطلب الأول : فطرية المعرفة بالله تعالى

— المطلب الثاني : التوحيد هو أول الواجبات

جامعة الأمير عبد القادر عظم
الإسلامية

تمهيد : لقد حثت نصوص الكتاب والسنة على النظر والاستدلال العقليين وأمرت بالتفكير في مخلوقات الله عز وجل واعتبرت ذلك من سمات ذوي الألباب وأصحاب العقول النيرة وأن النظر في هذه المخلوقات وعجائب التكوين يؤدي بالضرورة إلى معرفة الخالق وإدراك عظمته وقدرته قال تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب ﴾ [ال عمران:190] وقال : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب ﴾ [الزمر:21] وقال : ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ [الرعد:4] وقال : ﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار ﴾ [ال عمران:191] وغير ذلك من الآيات الأمرة بالتفكير والمُثَبِّتة على الذين ينظرون ويستدلون بعقولهم في المخلوقات على عظمة وقدرة الخالق وحكمته ولا ريب أن التفكير من الواجبات الشرعية ولذلك نعى القرآن الكريم على الكفار عدم استخدامهم لوسائل الإدراك من عقل وحواس فقال : ﴿ ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ [الأعراف:179] .

و قد فرق الشرع بين الوسائل و الأهداف فمعرفة الله هدف وأما الوسائل التي تحقق ذلك فتختلف باختلاف عقول المكلفين وإمكانياتهم الفكرية حيث علق الثواب والعقاب على بيان الوحي الإلهي ، و أحسن الطرق وأفضل المناهج الجمع بين المجتمعات والتفريق بين المختلفات مع إبقاء العام على عمومته والمطلق على إطلاقه ما لم يدل الدليل على التخصيص أو التقييد ورد التشابه إلى المحكم وعدم الذهاب إلى المجاز ما دامت حقيقة الكلام ظاهرة وصریحة وعدم ضرب النصوص بعضها ببعض

أو العمل بنص وترك آخر لأن العمل بجميع النصوص أولى بل واجب، مع إنزال كل نص على مقتضى موضوعه الذي لأجله ورد دون تأويل فاسد مفض إلى التعطيل .

فطرية المعرفة بالله تعالى.

لقد وردت عدة نصوص تدل على أن معرفة الله تعالى في الأصل فطرية ضرورية ولذلك لم يكن أول واجب في هذه النصوص ينطلق من فراغ إيماني ولكنها جاءت للتذكير وإحياء الفطرة الصافية و إزاحة الغيوم والشبهات التي تطرأ على النفوس البشرية عبر تعاقب الأيام وتقلبات الزمان، ولا أدل على ذلك مما ورد في آية الميثاق من قوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾ [الأعراف:172] .

قال الشنقيطي في أضواء البيان ﴿ في هذه الآية وجهان من التفسير .

الوجه الأول: أن معنى أخذ ذرية بني آدم من ظهورهم هو إيجاد قرن منهم بعد قرن وإنشاء

قوم بعد قوم آخرين كما قال تعالى : ﴿ كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين ﴾ [الأنعام:132]

وقال : ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ﴾ [الأنعام:165]. وقال : ﴿ ويجعلكم

خلائف ﴾ [النحل:62] ونحو ذلك من الآيات ، وعلى هذا فمعنى قوله : وأشهدهم على أنفسهم

ألست بربكم قالوا بلى . أن إشهادهم على أنفسهم إنما هو بما نصب لهم من الأدلة القاطعة بأنه ربهم المستحق منهم لأن يعبدوه وحده ، فمعنى قالوا : بلى : أي قالوا ذلك بلسان حالهم لظهور الأدلة عليه .

و قال جماعة من المفسرين معنى أشهدهم على أنفسهم دلهم بخلقه على أنه خالقهم فقامت

هذه الدلالة مقام الإشهاد فتكون هذه الآية من باب التمثيل² . و معنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة

على ربوبيته و وحدانيته وشهدت بما عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة

1 - أضواء البيان، محمد الأمين الشنقيطي ، 335/2، الرسالة العامة لإدارات البحوث العلمية . الرياض، ط:1983 م .

2- أنظر : فتح القدير . الشوكاني ، 262/2 . دار الفكر.

والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّهم وقال لهم : أأست بربكم ؟ و كأنهم قالوا : بلى أنت ربنا شهدنا على على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك¹ .

الوجه الثاني : أن الله أخرج جميع ذرية آدم من ظهور الآباء في صورة الذر و أشهدهم على أنفسهم بلسان المقال : أأست بربكم قالوا : بلى . ثم أرسل بعد ذلك الرسل مذكرة بذلك الميثاق الذي نسيه الكل ولم يولد أحد منهم وهو ذاكر له ، وإخبار الرسل به يحصل به اليقين بوجوده وهذا القول يدل عليه القرآن والسنة² .

و في نفس السياق قال بعض السلف المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد، ومعنى أشهدهم على أنفسهم أو جعلهم شاهدين بذلك قائلين له حالا ومقالات ، والشهادة تارة تكون بالقول نحو : ﴿ قالوا شهدنا على أنفسنا ﴾ [الأنعام:130] ، وتارة تكون حالا كقوله : ﴿ ما كان للمشركين أن يعبروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ﴾ [التوبة:17] أي حالهم شاهد عليهم بذلك³ .

و رجع الشوكاني ما دلت عليه النصوص من أن الله سبحانه لما خلق آدم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته وأخذ عليهم العهد، وهؤلاء هم عالم الذر وهذا ما ثبت مرفوعا إلى النبي ﷺ وموقوفا على غيره من الصحابة و لا ملجئ للمصير إلى الجاز⁴ .

و أما القول الأول بأن معنى الآية هو من باب التمثيل ففساد و وجه الفساد أن الاكتفاء بنصب الأدلة و أن ذلك وحده حجة على الخلق ولو لم يأت نذير لا يصح لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الاسراء:15]، و قوله : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ﴾ [النساء:165] فصرح بأن الذي تقوم به الحجة على الناس هو إنذار الرسل لا نصب الأدلة وخلق الناس على الفطرة⁵ .

1 - أضواء البيان ، 336/2 . - الكشاف . الرمحشري . 176/2 .

2 - أضواء البيان . 336/2 .

3 - معالم السنن . أبو سليمان الخطابي . 89/7 . مكتبة السنة الحمديّة .

4 - فتح القدير . الشوكاني . 262/2 ، 263 .

5 - أضواء البيان . المنطقي . 366/2 .

إلا أن الزمخشري في قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث مرسولا ﴾ [الإسراء:15] اعتبر أن إرسال الرسل من جملة التنبيه على النظر و الإيقاظ من رقدة الغفلة لتلا يقولوا : كنا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولا يبينها على النظر في أدلة العقل¹ .

و مما يقوي دليل الفطرة وأن معرفة الله ضرورية في الأصل أن الإنسان في حالة الشدة والاضطرار يتذكر ويعرف أنه لا ملجأ و لا مفرج إلا إلى الله وحده قال تعالى : ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرن بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه ل نكونن من الشاكرين ﴾ [يونس: 22] ، ففي هذا دليل على أن الخلق جئوا على الرجوع إلى الله في الشدائد وأن المضطر يوجب دعاؤه و إن كان كافرا² .

وقال تعالى : ﴿ وإذا مسك الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا ﴾ [الإسراء: 67] ، ومعنى ذلك أن الكفار إنما يعتقدون في أصنامهم وسائر معبوداتهم أنها نافعة لهم في غير هذه الحالة فأما في هذه الحالة فإن كل واحد منهم يعلم بالفطرة علما لا يقدر على مدافعتة أن الأصنام وغيرها من المعبودات لا فعل لها³ .
و قال ابن رشد بعد نقده لطرق المتكلمين : « وإلى هذه الفطرة المغروزة في طبائع البشر الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم... ﴾ [الأعراف:172]⁴ .

و في نفس السياق يرد قوله تعالى : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لمخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [الروم:30] قال ابن كثير في معنى الآية : « فسدد وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم

1 - الكشاف . الزمخشري . 653/2 . التفسير الكبير . الرازي . 174/2 ، 175 .

2 - فتح القدير . 435/2 .

3 - المرجع نفسه . 243/3 .

4 - الكشاف عن منابع الأمل . ابن رشد . 86 . نقله عن : ابن تيمية السليبي للهراس . 75 .

... فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته و توحيده و أنه لا إله غيره ، وعن جماعة من السلف في قوله تعالى : لا تبديل لخلق الله . قالوا : لدين الله .¹

و قال البخاري في صحيحه : « الدين والفطرة هي الإسلام »² ، وقال الزمخشري : « أي إزموا فطرة الله أو عليكم بفطرة الله ... و الفطرة الخلقة الأولى . ألا ترى إلى قوله : لا تبديل لخلق الله و المعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد و دين الإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح حتى لو أنهم تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر و من غوى منهم فباغوا شياطين الإنس و الجن ... »³.

و عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ، ثم يقول أبو هريرة : وقرأوا إن شئتم : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله . »⁴.

و قال الخطابي⁵ : و أصل الفطرة في اللغة ابتداء الخلق ومنه قوله تعالى : ﴿ الحمد لله فاطر السموات والأرض ﴾ [فاطر:1] أي مبتديها ، ومن هذا قولهم : فطر ناب البعير إذا طلع ، ويروى

عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : لم أعلم ما فاطر السموات حتى اختصم إلي أعرابيان في بئر فقال أحدهما : أنا فاطرها، أي حافرها ومقترحها⁶.

وقوله : بهيمة جمعاء فإن الجمعاء هي السليمة سميت بذلك لاجتماع السلامة لها في أعضائها و المقصود أن البهيمة أول ما تولد تكون سليمة من العيوب حتى يحدث فيها أربابها هذه النقائص

1 - تفسير ابن كثير . 359، 385/5 . دار الأندلس .

2 - صحيح البخاري . كتاب: التفسير . السورة رقم : 30 . 30/6 .

3 - الكشاف . الزمخشري . 479/3 .

4 - صحيح مسلم . كتاب: القدر . باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة . 52/8 - سنن أبي داود كتاب: السنة - حديث رقم: 4549 .

5 - هو الحافظ أبو سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة . وتوفي سنة 388 هـ . كان فقيها أديبا محدثا من بين مصنفاته : "غريب الحديث" و "معالم السنن" في شرح سنن أبي داود ، و "أعلام السنن" في شرح البخاري . أنظر: الوفيات . 214/2 . السير . 23/17 .

6 - أنظر: معالم السنن للخطابي . 88/7 . تحقيق: محمد حامد الفقي . مكتبة السنة الحسنية .

من الجدع و الخرم ، كذلك الطفل يولد مفطورا على خلقته السليمة ولو ترك عليها لسلم من الآفات ، إلا أن والديه يزينان له الكفر و يحملانه عليه .¹

التوحيد هو أول الواجبات .

و بعد التأكيد على فطرية المعرفة بالله جاءت النصوص مصرحة بأن أول واجب هو الإقرار و النطق بالشهادتين وتوحيد الله وعبادته وحده لا شريك له وكل ذلك بمعنى واحد ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال له : إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله² . وفي رواية : أن يوحّدوا الله³ . وفي رواية : فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله⁴ .

و هذه الروايات يفسر بعضها بعضا و المراد بذلك العلم و العمل بما دلت عليه من أفراد الله بالعبادة⁵ . و قال ابن حجر : « ووجه الجمع بين هذه الروايات أن المراد بالعبادة التوحيد ، والمراد بالتوحيد الإقرار بالشهادتين .»⁶

و من ذلك ما أجاب به أبو سفيان بن حرب قيصر الروم لما سأله : فماذا يأمركم (أي هذا النبي)؟ قال : أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا ، وبنهانا عما كان يعبد آباؤنا ...⁷ و منه قول جعفر بن أبي طالب للنجاشي : « ... فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه و أمانته و عفافه فدعانا إلى الله لتوحده و نعبده و نخلع ما كنا نعبد و آباؤنا من دونه .»⁸

1 - أنظر: معالم السنن. 88/7.

2 - صحيح البخاري . كتاب: الزكاة . باب: وجوب الزكاة . 108/2 .

3 - صحيح البخاري . كتاب: الإيمان . باب: ما جاء في دعاء النبي أمته للتوحيد . أنظر: فتح الباري . 347/13 .

4 - صحيح البخاري . كتاب: الزكاة . باب: لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة . 125/2 .

5 - أنظر: حاشية كتاب التوحيد . عبد الرحمن بن محمد المعاصمي . 56 ، 57 . ط: 3 . 1408 هـ . بدون دار طبع .

6 - فتح الباري . 354/13 .

7 - صحيح البخاري . كتاب: الجهاد و السير . باب: دعوة النبي للإسلام و النبوة . 3/4 . و كتاب: بدء الرحي . باب: كيف بدأ الرحي . 5/1 .

8 - مختصر سورة ابن هشام . محمد طهفي الزمعي . 60 . مكتبة المعرفة . حمص . دار العلم . جدة . ط: 2 . 1982 .

و التوحيد مثلما هو أول دعوة الإسلام فهو أيضا أول دعوة الرسل جميعا قال تعالى : ﴿ لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ [الأعراف:59] ، وقال هود عليه السلام لقومه : ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ [الأعراف:65] ، وقال صالح عليه السلام لقومه : ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ [الأعراف:73] ، وقال شعيب عليه السلام: ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ [الأعراف:85] . وقال تعالى : ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ﴾ [النحل:36] ، وقال : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ [الأنبياء:25] .

و الآيات في ذلك كثيرة مما لا يدع مجالاً للتردد في القول : إن أول دعوة الرسل جميعا أولهم و آخرهم هي الدعوة إلى التوحيد والأمر بعبادة الله وحده لا شريك له¹ .



المبحث الرابع: أدلة وجود الله ﷻ

المطلب الأول: دليل الحدوث

أولا: عند المعتزلة

ثانيا: عند الأشاعرة

ثالثا: عند الماتريدية

رابعا: نقد دليل الحدوث

المطلب الثاني: الجمع بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين

المطلب الثالث: دليل الأفعال ونقده

المطلب الرابع: الوجدانية ودليل و التمانع

المطلب الخامس: القرآن و أدلة وجود الله ﷻ

أولا: أدلة الأنفس

ثانيا: أدلة الآفاق

المطلب السادس: دليلا الاختراع والعناية

المطلب السابع: العلم الحديث و دليلا الاختراع و العناية

دليل الحدوث .

لم يختلف المتكلمون بجميع مذاهبهم في الاستدلال على وجود الله بذلك الدليل المشهور المسمى دليل الحدوث وإنما اختلفوا في تحريره ، وخلاصة هذا الدليل : أن الأجسام لا تنفك عن الحوادث ولا تتقدمها ، وما لا يخلو من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثا . وتقوم هذه الدلالة على أربع دعاوى .

الأولى : أن في الأجسام معاني (أعراض) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ...

الثانية : أن هذه المعاني (الأعراض) محدثة .

الثالثة : أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .

الرابعة : أنها إذا لم ينفك الجسم عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

وبعبارة أخرى : الأجسام لا تخلو من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهذه الحوادث محدثة والجسم لا ينفك عنها (أي لا يخلو منها) ولا يتقدمها فيجب أن يكون حادثا مثلها¹ .

وقد اهتم المتكلمون كثيرا بتحرير هذا الدليل واعتبروه حجة قاطعة ضد المنكرين وحاول كل متكلم أن يشرحه بطريقة تختلف عن الطرق الأخرى دون المساس بجوهره .

فعند المعتزلة نجد القاضي عبد الجبار اعتبر أن معرفة هذا الدليل من الأصول الخمسة التي وضعها لكل مكلف وأولها: إثبات الطريق إلى الله تعالى ، والثاني: أن المحدثات لا بد لها من محدث، والثالث : ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته ، والرابع : ما يجب نفيه من هذه الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات ، والخامس : أنه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا² .

ويرى القاضي أيضا أن الاستدلال بالأجسام وإثبات أنها محدثة هو أولى من الاستدلال بالأعراض وذلك لأسباب ثلاثة عنده .

1 - أنظر: مذاهب الإسلاميين . بدوي . 398/1 .

2 - أنظر: المحیط بالمتكلمين . القاضي عبد الجبار . 35 . تحقيق: محمد السيد حمزي . الدار المصرية .

أولا : أن الأجسام معلومة بالاضطرار وليس كذلك الأعراض .ثانيا : أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام .ثالثا : أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض¹ .

و هذا التعديل في تحرير دليل الحدوث من شأنه أن يجنبه بعض الانتقادات التي وجهت إلى هذا الدليل (وسياقي ذلك في نقد دليل الحدوث) .

والذي يدل على الله في الحقيقة إنما هو الأفعال لأن الأفعال هي التي بلا ريب حادثة وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراض فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذره على القادرين بقدره ، وما كان من باب الأعراض فإنه ينقسم: فإن كان كالجواهر من حيث أن القادرين بقدره لا يقدرون عليه فهو كالأول في دلالته على الله تعالى وهذا نحو الألوان والطعوم والروائح وغيرها مما يختص بالمَحَالِّ، ونحو القدرة والحياة وغيرها مما يختص بالحَيِّ ، وإن كان يدخل جنسه تحت مقدور العباد وإنما يدل على الله تعالى متى وقع على وجه لا يقدر العباد على إيقاعه على ذلك الوجه مثل حركة المرتعش² .

و على هذا الأساس أي البرهنة بالأفعال (الأعراض)³ على وجود الله تعالى ارتكز أبو الهذيل العلاف حيث يرى أن لكل حركة محرك وهكذا لا يمكننا التسلسل في مجموعة العلل، فإذاً هناك محرك لا يتحرك بآخر وهو الله⁴ .

و أما إبراهيم النظام فيستدل على وجود الله بحدوث العالم ويستدل على حدوث العالم باجتماع الأضداد في الموضوع الواحد⁵ .

ويصور الخياط مذهب النظام فيقول: « قال إبراهيم : وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما

1 - أنظر: شرح الأصول الخمسة . 92 إلى 94 .

2 - أنظر: المهيئ بالتكليف . 37 .

3 - مثل : الألوان ، الطعوم ، الروائح ، الحرارة ، البرودة ، الأصوات ...

4 - فرق وطبقات المعتزلة . د:علي سامي النشار . 167 . دار للطبعات الجامعية . ط: 1972م .

5 - الأسس المنهجية لبناء العقيدة ، د:عبد هاشم حسن فرغل . 29 . دار الفكر العربي .

جامعا جمعها وقامرا قهرها على خلاف شأنهما وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف وضعفه وتفوده (انقراضه) تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه وعلى أن محدثا أحدثه...¹
و عند الأشاعرة نجد أنهم تابعوا المعتزلة في أن إثبات وجود الله طريقه العقل ، وأن إثبات وجود الله يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم ، وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى :

أولا : إثبات الأعراض وقيامها بالجواهر .

ثانيا : إثبات حدوث الأعراض .

ثالثا : إثبات استحالة تحلي الجواهر عن الأعراض .

رابعا : الرد على من يثبتون حوادث لا نهاية لها .

خامسا : تقرير أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث² .

فهذا أبو بكر الباقلاني يحاول أن يثبت حدوث الأعراض بدليل هو بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين (أي الحركة و السكون) في الجسم معا و لوجب لذلك أن يكون متحركا ساكنا معا وذلك مما يعلم فساده ضرورة³ .

وكذلك الأجسام فإنها حادثة و الدليل على حدوثها أنها لم تسبق الحوادث و لم توجد قبلها وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله...⁴

وباختصار : العالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض، و الأعراض حوادث و ذلك لبطلان الحركة عند مجيء السكون ، و الأجسام حادثة لأنها لم تسبق الحوادث و لم توجد قبلها وما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله...⁵

وأما أبو حامد الغزالي فموقفة من دليل الحدوث فيه نوع من الجدة و الخصوصية حيث اعتبر أن الاعتراف بصانع العالم ضروري لا يمكن دفعه ، وهو يستعمل نفس الدليل (دليل الحدوث) ويقول : « كل حادث فلحدوثه سبب و العالم حادث فيلزم منه أن له سببا وتعني

1 - كتاب الانتصار . أبو الحسين الهياطي . 46 ، تحقيق: د. نبرج . مكتبة دار العربية . ط: 2 . 1993م .

2 - الأسس النهجية لبناء العقيدة . يحي هاشم فرغل . 35 .

3 - التمهيد . الباقلاني . 38 وما بعدها .

4 - المرجع نفسه .

5 - المرجع نفسه .

بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، و نعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها ... »¹

وقال أيضا : « ندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قد يم، فإنه لو كان حادثا لافتقر إلى سبب آخر و يتسلسل: إما إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن ينتهي إلى قدم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ، ولا نعني بقولنا قدم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القدم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق »² .

وامتداد الغزالي على دليل الحدوث لا يعني أنه الطريقة المفضلة عنده بل إنه يرى أن في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يعني عن إقامة البرهان ولكنه استخدم هذا الدليل على سبيل الاستظهار والافتداء بالعلماء النظار³ .

والأصل عند الغزالي في معرفة وجوده تعالى هو ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، ففي كتابه الإحياء وبعد أن نقل بعض الآيات الكونية قال : « فليس يخفى على من معه أدبي مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض و السماوات وبدائع فطرة الحيوان و النبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره وفاعل يحكمه و يُقدِّره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيرهِ ومُصرفة بمقتضى تدبيرهِ، ولذلك قال الله تعالى : ﴿ أَيْدِي اللَّهِ شَاكِرَاتُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [إبراهيم : 10] ولهذا بُعث الأنبياء صلوات الله عليهم للدعوة الخلق إلى التوحيد... »⁴

وقد وافق الغزالي إمام المذهب أبوا الحسن الأشعري الذي يستدل على وجود الله ببرهان استمده أصلا من القرآن الكريم من نحو قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

1 - الاقتصاد في الاعتقاد . الغزالي . 15 . مطبعة البابي الحلبي . مصر . ط : 1966 .

2 - المرجع نفسه . 15

3 - إحياء علوم الدين . الغزالي . 105/1 . دار إحياء الكتب العربية . مصر .

4 - المرجع نفسه . 104/1 .

نطفة في قرار ممكن ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴿ [المومنون : 12 إلى 14] .

وهذا البرهان يقوم على الاستدلال بأن نقص الإنسان الحاصل فيه قطعاً يدل على وجود علة كاملة وصانع مُدبِّر، وذلك أن الإنسان الذي هو غاية الكمال و التمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً و عظاماً و دماً، و قد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كمال قوته و تمام عقله لا يقدر أن يُحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة، وما عجز عنه الإنسان في حالة الكمال فهو في حالة النقصان أعجز، فدل ذلك على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال و أن له ناقلاً نقله من حال إلى حال و دبره على ما هو عليه¹ .

وأما عند الماتريدية فإن أبا منصور الماتريدي هو من أحسن من حرروا دليل الحدوث بحيث جمع في ذلك بين ما دل عليه كل من الخير والحس و العقل .

فالخير كل ما أخبر به الله عز وجل من أنه خالق العالم وما فيه نحو قوله تعالى : ﴿ خالق

كل شيء ... ﴾ [الرعد : 16] وقوله : ﴿ وخلق كل شيء ﴾ [الأنعام: 101]

وأما الحس . فإن الأعيان (الأجسام) مبنية على الحاجة والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها إلى غيرها وكل ما هو كذلك فهو حادث لأن القدم هو شرط الغنى .

وأما العقل . فدليل الماتريدي فيه هو دليل الحدوث الذي قال به جل المتكلمين² .

وقد استعمل الماتريدي كذلك فكرة التغيير والتحوّل التي قال بها الأشعري حيث لا يكون تغيير بدون فاعل، فالقطن لا يجوز أن يتحوّل غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع مدبر...³

كما أدخل في تحريره لدليل الحدوث ما قال به النظام قبله من أن اجتماع الضدين لا يُبدّله من قاهر يقهرهما على ذلك ، وأيضاً إن كل محسوس لا يخلو عن اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة تما حفيها التنافر والتباعد ... فإذا كانت الأجسام لا تجتمع ولا تفترق بنفسها ولا هي قادرة على

1 - أنظر: كتاب اللمع . الأشعري . 18 إلى 20 .

2 - أنظر: كتاب التوحيد . الماتريدي . 11 و ما بعدها .

3 - كتاب التوحيد . الماتريدي . 18، 19 . - كتاب اللمع . الأشعري . 19 .

إصلاح ما فسد منها في حال قوتها وكما لها و إذا كانت الطبائع المتنافرة المتضادة لا تجتمع بنفسها فلا بدّ من قاهر يقهرها على غير طبعها فثبت أن ذلك كلّه بفعل عليم حكيم .¹
و ينفرد الماتريدي عن غيره بالاستدلال بوجود الشر على حدوث العالم وذلك أن العالم لو كان وُجد بنفسه من غير صانع لانتفى الشر لأنّ من كان وجوده بنفسه لا يرتضي لنفسه إلا أحوالا هي أحسن الأحوال وأوقاتا هي أسعد الأوقات وصفات هي خير صفات فثبت من وجود الشر في العالم أنّه لم يكن بنفسه² .

وكما انفرد الماتريدي بهذا الدليل فقد انفرد ابن حزم كذلك بالاستدلال بالزمان ومساحة الفلك على حدوث العالم فقال : « برهان ذلك أن العالم كله ذو زمان ومساحة والزمان يزيد بما يأتي منه وكل ما زاد عدده فله ابتداء بلا شك ولولا ذلك ما زادت الأيام الآتية في عدد الأزمان الماضية فالزمان إذا بلا شك ذو ابتداء وإذا كان الزمان ذا ابتداء فجميع العالم الذي لم ينفك قط من الزمان ذو ابتداء إذ ما لم يكن موجودا قبل ماله ابتداء فله أيضا ابتداء بلا شك ...
وكذلك مساحة الفلك بما فيه معلومة بالعيان فكل ما كان ذا مساحة محدودة فهو ذو نهايات من جميع أطرافه بلا شك... و إذا العالم بكل ما فيه مبتدأ وهو ذو أجزاء فله بلا شك مبتدئ ابتداء لأن الابتداء يقتضي مبتدئا ضرورة»³ .

نقد دليل الحدوث .

أول ما يوجه إلى هذا الدليل من النقد هو ما حاول القاضي عبد الجبار أن يتحاشاه وهو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام مع أن القول بافتقار المحدث إلى محدث أبين وأظهر فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ومدّها وتمطى وقال : هذه أذني أو كما قال القائل : أقام يُعمل أياما رويته ❁ وشبه الماء بعد الجهد بالماء⁴ .
و كذلك فإن المتكلمين قالوا من أجل إثبات حدوث الأجسام أو الأعيان أو الجواهر بأنّها لا تنفك عن الأعراض و الأعراض محدثة و ما لا ينفك عن الأعراض أي المحدث فهو محدث ولا بد

1 - كتاب التوحيد . 11

2 - للرجع نفسه . 17 .

3 - الدرّة . ابن حزم . 176 .

4 - انظر : مرآة صحيح المنقول ، 135/2 .

له من محدث هو الله . وهذه الطريقة لا يستلزم منها نفي شيء من قدم الأجسام والجواهر بل يجوز أن يكون جميع جواهر الإنسان وغيره قديمة أزلية لكن حدثت فيها أعراض و يجوز أن يكون المحدث للأعراض بعض أجسام العالم ...¹

و هذا يشبه نظرية الجوهر الفرد وهي ليست إسلامية بل إغريقية وهي مذهب الذرات لدى ديمقريطس² الذي استُخدم في القول بقدم العالم وفي إنكار وجود الله ، بالإضافة إلى أنه (أي دليل الحدوث) دليل غير منطقي³ .

و كذلك فقد التزم المتكلمون بسبب هذا الدليل نفي الصفات الإلهية فالجهمية التزموا نفي الأسماء و الصفات حيث أن الصفات أعراض تقوم بالوصف ولا يعقل عندهم موصوف بصفة إلا الجسم فإذا اعتقدوا حدوثه اعتقدوا حدوث كل موصوف بصفة ، والرب تعالى قدم فالتزموا نفي صفاته، وأسمائه مستلزما لصفاته فنفوا أسماءه الحسنى وصفاته العلى⁴ .

واعتماد المتكلمين على دليل الحدوث ألزمهم بضرورة التأويل في كل نص يدل على قيام صفات حادثة بالله لأن دليلهم مبني على أن كل ما يقوم به الحادث فهو حادث⁵ .

و المقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه ... كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة نظرية ضرورية و هي خيار ما عندهم ... لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال و الفساد ما يعرفه أهل التحقيق ...⁶

1- أنظر: كتاب النبوات . ابن تيمية . 98 .

2- هو ديمقريطس الأبيديري (حوالي 460 - 370 ق م) فيلسوف مادي يوناني كان مؤسسا لنظرية الجبر الذي لا يتجزأ وهو من ألمع دعاة المادية في العالم القديم . أنظر : الموسوعة الفلسفية . 213 . ترجمة . سمير كرم . دار الطليعة . بيروت . ط: 6 . 1987 م .

3- مناهج الأدلة (مقدمة المؤلف) . 12 وما بعدها .

4- كتاب النبوات . 81 .

5- الأسس المنهجية لبناء العقيدة . يحيى هاشم فرغل . 41 .

6- أنظر: مؤلفات صحيح المعقول . ابن تيمية . 143/2 .

الجمع بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين .

سلك بعض المتكلمين الأشاعرة مثل الرازي والإيجي وإلى حد ما الأمدي طريقة الفلاسفة في إثبات واجب الوجود محاولين الجمع بين طريقة الوجوب والإمكان وطريقة الحدوث المذكورة آنفا . فالفلاسفة يستندون على أهم دليل عندهم وهو فكرة الإمكان واستمرار الممكن في الوجود والعدم وأنه لا بدّ من مؤثر أو مرجح ليترجح وجوده من عدمه حال بقائه وليترجح عدمه على وجوده حال فناءه¹ .

و يوضح ابن سينا² هذا الدليل بقوله : « لا يُشكُّ أن هنا وجودا وكل وجود فإما واجب وإما ممكن فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وإن كان ممكنا فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود »³

فقد سلك الفلاسفة الإلهيون من أمثال ابن سينا طريقا قسموا فيه الوجود إلى واجب وممكن، وأما المتكلمون فقسموه إلى قديم وحادث ولما استدل المتكلمون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل الفلاسفة التركيب هو دليل الإمكان ، ولما زعم المتكلمون أن الأقول هو الحركة والحركة دليل الحدوث قال الفلاسفة : إن الأقول هو بمعنى الإمكان⁴ .

والرازي بدوره استعمل دليل الوجوب والإمكان وعبر عنه بقوله : « مدير العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر فإما أن يدور ويتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب ... »⁵

وكذلك فعل عضد الدين الإيجي فقد جمع بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين فقال : « قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يُستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة .

1 - في علم الكلام . أحمد محمود صبحي . 292/2 .

2 - ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله (370هـ ، 428هـ) الملقب بالشيخ الرئيس أشهر أطباء المسلمين وفلاسفتهم فارسي الأصل من مؤلفاته : "القانون في الطب" ، "الشفاء في الفلسفة" ، "الإشارات والتنبيهات" ، وكتاب "النخاعة" . أنظر: تاريخ فلاسفة الإسلام . محمد لطفي جمعة . 53 . المكتبة العلمية .

3 - النخاعة . ابن سينا . 383 . مطبعة السعادة . مصر . ط: 1331 هـ نقلا من : الشركاني ومنهجه في العقيدة . 160/1 .

4 - أنظر: منهاج السنة النبوية . ابن تيمية . 95/1 .

5 - الحاصل . الرازي . 108 .

الأول : الاستدلال بحدوث الجواهر وهو أن العالم حادث وكل حادث فله محدث .
الثاني : بإمكانها (الجواهر) : وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث : بحدوث الأعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودماء، إذن لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع : بإمكان الأعراض وهو أن الأجسام مماثلة فاختصاص كل بما له من الصفات جائز فلا بد للتخصيص من مخصص له .¹

و الآمدي بدوره استخدم دليل الفلاسفة فقال : « و مبدأ النظر و مجال الفكر (أي في مسألة إثبات الواجب لذاته) ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم ، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها لا جائز أن يكون لها لذاتها و إلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها ، و إذ ذلك (حينئذ) فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات و منشأ الحوادث أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية فإن قيل بالتسلسل فهو ممتنع .²»

دليل الأفل ونقده

استدل كل من المتكلمين و الفلاسفة بدليل الأفل إما على التغير الذي هو دليل الحدوث عند المتكلمين ، وإما أن الأفل هو دليل الإمكان عند الفلاسفة ، وقالوا جميعا إن هذا هو طريقة الخليل عليه السلام كما وردت في قوله تعالى : ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا سربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين... ﴾ [الأنعام : 76 إلى 78] فقالوا : إن الأفل هو التغير و التغير هو الحدوث، وبنى ابن سينا و أتباعه على هذا وقالوا : كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن فهو آفل والآفل لا يكون واجب الوجود... و ذهب الرازي و من وافقه إلى ذلك ، ففي تفسيره أورد أن كل آفل متغير و كل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على الإمكان ، كما استدلال الأكثرين من هؤلاء بالتغير على الحدوث ، وكل منهم يقول : هذه طريقة الخليل.³

1 - للمؤلف في علم الكلام . الإيجي . المؤلف الخامس . 266 .. نقلا عن: الإمام الشوكاني و منهجه في العقيدة 1/138 .

2 - غاية المراد في علم الكلام . الآمدي . 9 . القاهرة . ط: 1971 .

3- أنظر: مؤلفه صحيح المنقول . ابن تيمية . 92/1.

و أول نقد يوجه إلى هذا الدليل أنه لم يرد في لغة العرب أن الأفول معناه التغير ، بل معنى أفلت الشمس : غابت و احتجبت ، ومعلوم أنه لما ظهر الكوكب كان في ظهوره متحركا و هذا ما يسمونه تغيرا فلو كان قد استدل بالحركة التي يسمونها تغيرا لكان قد قال ذلك من حين أن رآه وليس المراد بقول الخليل : هذا ربي رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له ، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يذمهم على فساده ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب و الأصنام و يقرون بالصانع و لهذا قال الخليل:

﴿ أفرأيت ما كنتم تعبدون أنتم وآبائكم الأقدمون فإنهم عدولي إلا رب العالمين. ﴾

[الشعراء: 75،76]، وقال : ﴿ إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني فإنه سيهدين وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون ﴾ [الزخرف : 28] ، فاستثنى عبادتهم لله .

فالأفول ليس هو الحركة في لغة العرب بل إن أفلَ معناه غاب و احتجب ، و معلوم أن القمر كان في بزوغه متحركا و كذلك الشمس فلو كان إبراهيم عليه السلام يقصد الاستدلال بالحركة التي يسمونها تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رأى الكواكب بازغة و لما انتظر أفولها ، بالإضافة إلى أن الخليل لم يكن بصدد إثبات الصانع بل كان بصدد الاستدلال على نفي الشريك.¹ و دليل الأفول هنا دليل غير منطقي و غير شرعي ، كما أن القول بخروج الجائز و الممكن إلى حيز الوجود يقتضي تغيرا في الإرادة القديمة.²

الوحدانية ودليل التمانع

القول بأن للعالم محدثا أحدثه أو أن الوجود ينتهي حتما إلى واجب الوجود لا ينفى إمكان تعدد المحدث أو الواجب، و لذلك فإن المتكلمين بحثوا في الاستدلال على وحدانية الصانع و أهم دليل اتبعوه في ذلك هو ما اصطلمحوا على تسميته بدليل التمانع ، و قد أرجعوه إلى القرآن رغم أنه عقلي كذلك ، والخلاف بينهم في تحريره خلاف صوري حيث تتنوع عباراتهم من غير مساس بمضمون الدليل وجوهه .

1 - موافقة صحيح المنقول . 96/1- تاننن هانويل . أبو بكر بن العربي . (النواسة) محمد السلیمان . 207، 208.

2- انظر : منافع الأهل . ابن وهيد (مقدمة المجلد) 17:18 .

وقد خصه الجويني بأنه لو قدرنا إلهين وفرضنا عرضين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة الثاني للثاني (الضد الآخر) فلا يخلو ذلك من أمور ثلاثة . الأول: إما أن تنفذ إرادتهما . الثاني: أن لا تنفذ إرادتهما . الثالث: أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر ، و الذي تنفذ إرادته هو الإله الحق¹ .

و أما عند الأشعري فإن صانع العالم واحد لأن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل الأمر من أن يتم مرادهما أو لا يتم أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، وإن تم مراد أحدهما وجب عجز الآخر فلا يكون إلهما² .

و يستدل جل المتكلمين على دليل التمانع من القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما

آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء : 22] . ومنهم من يستشهد لهذا الدليل بقوله تعالى : ﴿ أمر جعلوا لله

شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾

[الرعد:16]، وبقوله: ﴿ ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق

ولعل بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ [المؤمنون:91]، وبقوله: ﴿ قل لو كان معه آلهة

كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ [الإسراء:42] .

و أما أبو منصور الماتريدي فقد أورد أدلة أخرى للدليل التمانع منها : بجيء الرسل بالآيات

فلو كان هناك أكثر من إله لامتنع إظهار هذه الآيات ، فالرسل عندما قدروا على إظهار هذه

الآيات دل ذلك على أن الإله الحق واحد وهو الذي قهر كل متعنت مكابر ... ومنها : دقة صنع

العالم إذ لو كان هناك إله آخر لاختلقت التدبيرات و المرادات ولما كانت هذه الدقة و التناسق³ .

1- أنظر: لمع الأدلة . الجويني 87 .

2- أنظر : كتاب اللمع . الأشعري . 21 . وانظر أيضا : - شرح العقائد النسبية . 29 . - التمهيد . أبو المعين النسفي . 129 .

3- أنظر: كتاب التوحيد . الماتريدي . 20 ، 21 .

نقد دليل التمانع

ودليل التمانع من جهة العقل هو حجة صحيحة و لكن استدلال المتكلمين على صحة ذلك بقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء : 22] أنكرها بعض العلماء والفلاسفة مثل ابن تيمية وابن رشد وذلك لأن المقصود بالآية هو امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى، لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله لا يصلح ، فمعنى الآية : لو كان فيهما معبود غير الله لفسدتا من هذه الجهة¹ .

و يسوق ابن تيمية دليلين للبرهنة على وحدانية الله عز وجل الأول : قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ [المؤمنون:91] فإذا انتفى اللازم وهو ذهاب كل منهم بما خلق ولعلا بعضهم على بعض فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله ، وهذا الاستدلال قال به غير ابن تيمية مثل الماتريدي كما سبق². الثاني: قوله تعالى : ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ و هذا يدل على امتناع أن يكونوا متساوين في القدرة وهذا يترتب عليه التمانع بين إرادتهم³ .

و ابن رشد بدوره يضعف دليل التمانع و وجه الضعف عنده أنه كما يجوز أن يختلفا فإنه يجوز عقلا أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف⁴ .

القرآن الكريم و أدلة وجود الله

لم يترك القرآن الكريم قضية وجود الخالق مثار جدل بين مهاترات العقل البشري و تمحلاته، و المتكلمون عندما خاضوا في ذلك فإنهم بذلوا جهودا كبيرة دون شك أفلحوا في بعضها وخابوا في البعض الآخر ، بينما واقعية القرآن لا تذهب بالإنسان بعيدا في محاولاته البحث

1 - أنظر: ابن تيمية السلفي . محمد خليل هراس . 82 .

2- أنظر : كتاب التوحيد . 21

3- ابن تيمية السلفي . 83، 84 .

4- أنظر: الكشف عن منابع الأدلة . ابن رشد . 125 . مركز دراسات الوحدة العربية . ط: 1998 .

عن إجابات مقنعة لتساؤلاته الوجودية ، بل تأمره بالنظر إلى أقرب شيء منه في هذا الوجود وهو نفسه التي بين جنبيه، قال تعالى: ﴿سنبههم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: 53]، فقد صنفت هذه الآية الكريمة و قسمت الأدلة و البراهين إلى قسمين .

القسم الأول : أدلة الأنفس، وقد وردت في ذلك آيات كثيرة نحو قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا

الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين﴾ [المؤمنون: 13، 12]، وقوله: ﴿وإن في أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: 21]، وقوله: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الروم: 21]

القسم الثاني: أدلة الآفاق ، أو الآيات الكونية و هي كثيرة جدا في القرآن الكريم منها قوله

تعالى: ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾ [الغاشية: 17 إلى 20]، وقوله: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ [البقرة: 164]، وقوله: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار﴾ [ال عمران: 190].

فهذه الآيات و أمثالها هي حجج الله و براهينه ﴿ تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق في أي حديث

بعد الله وآياته يؤمنون﴾ [الحانية: 6]، و في معنى ذلك يقول الشافعي:

فيا عجباً كيف يُعصى الإله أم كيف يجحده الجاحد
و لله في كل تحريكه و تسكينة أبداً شاهد
وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد¹

و لقد تفتن كثير من المتكلمين إلى هذه الحقيقة فاستعملوا الأدلة القرآنية إضافة إلى الأدلة العقلية المحضة ، فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان مثلما فعل الأشعري وغيره في غاية الحسن والاستقامة ، وهي طريقة عقلية صحيحة و مع ذلك فهي شرعية دل عليها القرآن و هدى الناس إليها و بينها ... فإن كون نفس الإنسان حادثا بعد أن لم يكن و مولودا و مخلوقا من نطفة ثم من علقه فهذا لم يُعلم بمجرد خير الله ورسوله بل يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر، لكنه أمرٌ أن يُستدل به و يبينه و احتج به فهو دليل شرعي ، و هو عقلي لأنه بالعقل تُعرف صحته .¹

دليل الاختراع و دليل العناية

أولا: دليل الاختراع . و هو مبني على أصليين : أن هذه الموجودات مخترعة . الثاني . أن كل مُخترع فلا بد له من مُخترِع . قال ابن رشد: « فيصبح من هذين الأصليين أن للموجود فاعلا مخترعا له ، و في هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ، ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع ، و إلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [الأعراف: 185] وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في كل موجود أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلق و الغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم .² و من الأدلة القرآنية على ذلك قوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مس خلق خلق من ماء دافق ﴾ [الطارق : 5 ، 6] ، وقوله : ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾ [الحج : 73] ، وقوله : ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ﴾ [مريم : 9] . وقوله : ﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنشربش تترشرون ﴾ [الروم : 20] .

1- أنظر : النبوات . ابن تيمية . 92.

2- منهاج الأئمة . ابن رشد . 151.

ثانيا : دليل العناية . و هو مبني كذلك على أصلين . الأول : أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان . الثاني : أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل و النهار و الشمس و القمر لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له و المكان الذي هو فيه أيضا ، وكذلك تظهر موافقة كثير من الحيوان له و النبات و الجماد و جزئيات كثيرة مثل الأمطار و الأنهار و البحار و بالجملة الأرض و الماء و النار و الهواء ، و تظهر العناية كذلك في أعضاء الإنسان و أعضاء الحيوان أي كونها موافقة لحياته و وجوده و بالجملة فمعرفة ذلك أي منافع الموجودات داخلية في هذا الجنس ، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .¹

وأدلة العناية كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا ﴾ [النبأ: 6] ، وقوله: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ [البقرة: 22] ، وقوله: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴾ [الفرقان: 16] ، وقوله: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾ [عبس: 24] ، وقوله: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي فَسْرٍ مَكِينٍ ﴾ [المؤمنون: 13] ...

دليلا الاختراع و العناية و العلم الحديث

لقد تساءل علماء الطبيعة في هذا العصر عن سر ذلك التناغم الموجود في الكون ، وفي محاولاتهم للإجابة عن هذه الانشغالات طرحوا أربعة تفاسير مختلفة ، الأول: مبدأ الصدفة . ولكنهم حكموا على هذا المبدأ بأنه غير علمي ولا يقدم أسبابا لذلك ، بالإضافة إلى أنه غير قابل للتحريب . الثاني: فرضية تعدد الأكوان و المقصود بها إما : أن الكون ينقسم في كل لحظة إلى أكوان متعددة تتحقق فيها كل حالة ممكنة بما فيها إمكانية الحياة و تطورها ، وإما: أن كوننا مغلق و بالتالي فهو دوري أي يتسع ثم يتقلص ثم ينفجر من جديد و هكذا إلى أن تتوفر في إحدى

الحالات (الدورات) شروط فيزيائية لظهور الحياة و تطورها ، وهذه الفرضية مردودة لأنها غير قابلة للتجريب. الثالث: قانون أو مبدأ جوهرى سيكشف عنه مستقبلا ، و هذا في الحقيقة ليس تفسيراً لكنه تأجيل للتفسير و هو أمنية فقط . الرابع: تصميم من طرف خالق . و هو تفسير مقبول علمياً لأنه يتلاءم مع ما نشاهده من دقة المخلوقات ، زد على ذلك فإنه يعطى مغزى للكون و الحياة.¹

و في العصر الحديث و أمام تطور العلوم و لا سيما علم الكون (الكوسمولوجيا) فقد أصبحت نظرية بداية الكون و أنه وُجد بعد أن لم يكن هي النظرية السائدة اليوم عند جمهور العلماء (علماء الكون) ، حيث تؤكد ذلك بالأدلة الرصدية .

و القصة بدأت مع فس بلجيكي هو "جورج لوماتر"² الذي تنبأ بوجود الإشعاع الكوني الذي هو من بقايا الانفجار العظيم ، ثم جاء مهاجر روسي إلى أمريكا هو "جورج غاموف"³ فطور نظرية "لوماتر" و أكد على وجود خلفية إشعاعية عن الانفجار العظيم ، وقد اكتشف هذا الإشعاع من غير قصد بعد عشرين سنة و ذلك على يدي عالين أمريكيين هما : "آرنو برياس" و "روبرت ولسن"⁴ ، و قد عَلم القس "لوماتر" بهذا الاكتشاف وهو على فراش الموت فكان ذلك أحسن مكافأة له .⁵

و هكذا أثبت العلم الحديث أن هذا الكون المتناسق المتناغم في صنعته مخلوق من لدن خالق حكيم عليم أوجده بعد أن لم يكن .

1- قصة الكون .د. جمال ميمون، و د. نضال قسوم. 274 . دار المعرفة . الجزائر . ط: 1 . 1998 .

2- جورج لوماتر (1894 م - 1966 م) فيزيائي فلكي و رياضي بلجيكي من رواد الكوسمولوجيا ، و كان من الأوائل الذين أعطوا تفسيراً لكيفية بداية الكون من خلال نظريته التي سماها الذرة الابتدائية التي أطلق عليها تمكماً " الانفجار العظيم " .

- أنظر : petit le Robert . dictionnaire universel des noms propres . Alain Rey . P : 1198 . Paris . 1995 .

3 جورج غاموف (1904 م - 1968 م) . طور نظرية " لوماتر " حيث بينت حساباته وجود خلفية إشعاعية متبقية عن الانفجار العظيم و هو ما اكتشف بعد عشرين عاماً . أنظر : قصة الكون . 192 .

4- الأمريكيان " آرنو برياس " (1933 م ...) و " روبرت ولسن " (1936 م ...) مكتشفا الإشعاع الحراري على عمق ثلاثة كيلومترات في السماء ، وهذا ما دَعَم النظرية الكوسمولوجية للإنفجار الأول التي قال بها جورج لوماتر . أنظر :

-Mémo Larousse . p : 904 . Librairie larousse . Paris . 1990 .

5- أنظر : قصة الكون . 192 . و ما بعدها .

المبحث الخامس : التوحيد و الصفات الإلهية

تمهيد

المطلب الأول : تعريف التوحيد

أولا : في اللغة

ثانيا : عند المتكلمين

ثالثا : في النصوص الشرعية

المطلب الثاني : الصفات الإلهية و موقف المتكلمين

أولا : المعتزلة (أحوال أبي هاشم ، رأي العلاف ، معاني معمر)

ثانيا : الماتريدية

ثالثا : الأشاعرة

المطلب الثالث : حقيقة التأويل و علاقته بالصفات

أولا : تعريف التأويل (لغة واصطلاحاً)

ثانيا : شروط التأويل

المطلب الرابع : المتكلمون و تأويل آيات الصفات

— (أمثلة على تأويلات المتكلمين)

المطلب الخامس : القواعد الشرعية في الإيمان بالصفات

تمهيد: تعمق المتكلمون في قضية التوحيد فاستحدثوا مفاهيم جديدة لم تكن معروفة لا في الكتاب ولا في السنة و لا في لغة العرب ، ففي تعريفهم للتوحيد لم يراعوا تلك القاعدة الأساسية في وضع المصطلحات و هي عموم المعنى اللغوي و خصوص المعنى الاصطلاحي ، و بالإضافة إلى ذلك فقد حاول بعض المتكلمين أن يخرجوا من بعض التناقضات عن طريق الجمع بين ما لا يمكن الجمع بينهما من تلك المعاني مثلما فعل الجويني كما سيأتي .

ولقد تركز جل اهتمام المتكلمين حول قضية نظرية بحتة هي التوحيد العلمي ، و بإهمالهم الارتكاز على اللغة و نصوص الوحي فقد جنحوا إلى طريق الفلسفة فصاروا يستحدثون القضايا العقديّة ابتداءً و يضعونها أصالة دون أن تكون لها مصدرية نصية حتى أوجبوا على الله ما لم يوجبه على نفسه و لا رسوله ، و خاضوا في مسائل سكت عنها الوحي بل نهي عن الخوض فيها و لا سيما فيما يتعلق بذات الله تعالى و صفاته خارج نطاق النصوص الشرعية . و قبل تفصيل أقوال المتكلمين في معاني التوحيد عندهم نتعرض إلى معناه في اللغة حتى نكون على دراية بالإطار العام الذي يحدّد هذه القضية ، ثم لنعلم مدى قرب أو بعد المتكلمين عن الحقيقة الشرعية التي هي جزء من الحقيقة اللغوية .

تعريف التوحيد .

أولاً : في اللغة . قال في القاموس : « الواحد أول عدد الحساب وقد يُثنى ، و جمعه واحدون ، و المتقدم في علم أو بأس ... و وَحْدَةٌ وَحْدَةٌ بقي مفردا كتوحد . و وَحْدَهُ توحيدا جعله واحدا... و وُحِدَ و وحيد و متوحد منفرد ... و التوحيد الإيمان بالله وحده ، و الله الأوحد المتوحد ذو الوحدانية ... »¹ ، « والوحدة الانفراد تقول : رأيتُه وحده ... و لا يضاف إلا في قولهم : فلانٌ نسيح وحده و هو مدح ... و توحد برأيه تفرد به ، و فلان واحد دهره أي لا نظير له ... »² ، « وهو واحد أمه ، قال الشاعر :

أماويُّ إني رُبَّ واحدٍ أمّه ❁ أحرّت فلا منّي عليّ و لا أسرُّ

1- القاموس المهدى . الفيروز آبادي . 356/1.

2- مختار الصحاح . 1 ، 712 ، 71.

و ما أنت في هذا بأوحد ... واستوحد الرجل انفراد ...¹»

و من هذه المعاني اللغوية كان الواجب أن يستخرج المعنى الاصطلاحي للتوحيد وهو : إعتقاد التفرد و الأفراد المخصوص المتعلق بالذات و الصفات الإلهية و العمل على مقتضى هذا الأفراد من خلال أفعال المكلفين نحو الله عز وجل التي هي العبادات و ذلك لارتباط العلم بالعمل و النظري بالتطبيقي في الإسلام .

ثانيا : عند المتكلمين . لم يهتم المتكلمون كما سبق إلا بالتوحيد العلمي النظري و قد عبروا عن ذلك بأساليب مختلفة ، فالقاضي عبد الجبار حاول ألا يتعد كثيرا عن تلك العلاقة بين اللغة و الاصطلاح فقال : « و الأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيء واحدا كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركا ، و التسويد عما به يصير الشيء أسودا ، ثم يُستعمل (أي التوحيد) في الخبر عن كون الشيء واحدا ... فأما في الاصطلاح فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا و إثباتا على الحد الذي يستحقه و الإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم والإقرار جميعا ، لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدا .²»

ولكن الشهرستاني و هو يعبر عن رأي أصحابه (الأشاعرة) تحلل من هذه العلاقة التي بين اللغة و الاصطلاح حيث قال : « قال أصحابنا : الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه و لا تقبل الشركة بوجه ، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له ، و واحد في صفاته لا شبيه له ، و واحد في أفعاله لا شريك له ...³»

و أما أبو حامد الغزالي فقد عبر بما تلمية عليه نزعته الصوفية فقال : « أما التوحيد فهو إفراد القدم عن الحدّث ، و الإعراض عن الحادث ، و الإقبال على القلسم حتى لا يشهد نفسه فضلا عن غيره ، لأنه لو شاهد نفسه في حال توحيد الحق تعالى لكان مثنيا (مشركا) لا موحدا ...⁴» ، وإقامة التوحيد عند الغزالي لا بد لها من خمسة أصول هي أولا : وجود الباري تعالى ليبرا من

1 - أساس البلاغة. الزمخشري . 493 .

2 - شرح الأصول الخمسة . 128 .

3 - لمائة الإقدام . الشهرستاني . 60 . صححه : ألفريد خيوم . بلون دار طبع .

4 - روضة الطالبين . الغزالي . 41 . دار النهضة العربية . بيروت .

التعطيل . ثانيا : وحدانيته تعالى ليبراً من الشرك . ثالثاً : تزيهه تعالى عن كونه جوهرًا أو عرضاً وعن لوازم كلٍ منهما ليبراً به من التشبيه . رابعاً : إبداعه تعالى بقدرته و اختياره لكل ما سواه ليبراً به عن القول بالعلة و التعليل . خامساً : تدبيره تعالى لجميع مبتدعاته ليبراً به عن تدبير الطوائع و الكواكب و الملائكة . وقول لا إله إلا الله يدل على الخمسة .¹

و على الرغم من إشارته في تعريفه للتوحيد إلى الجانب العملي المتمثل في الإقبال على القدم فإن الغزالي في هذه القواعد الأساسية عنده اقتصر على التوحيد النظري العلمي ثم ادعى أن ذلك هو ما دلت عليه كلمة التوحيد ، وهذا من أكبر الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون مع أن بعضهم حاول أن يستدرك هذا الخطأ مثلما فعل الباقلاني و الجويني .

فالباقلاني عرف التوحيد بقوله : « و التوحيد له (الله) هو الإقرار بأنه ثابت موجود و إله واحد فرد معبود ليس كمثلته شيء على ما قرر به قوله تعالى : ﴿والله واحد لا إله إلا هو

الرحمن الرحيم﴾ [البقرة : 163] ، وقوله تعالى : ﴿ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى : 11]»² ، فقد أشار إلى التوحيد العملي (توحيد العبادة أو الألوهية) بقوله : فرد معبود .

و أما الجويني ففي بعض كتبه تمسك بذلك المعنى الدخيل على اللغة فقال : « صانع العالم واحد عند أهل الحق ، و الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم .»³ ، وفي كتابه "الشامل" فإنه لم يتخل عن هذا المفهوم ولكنه جمع بينه و بين المعاني الأخرى الصحيحة للتوحيد و لا سيما التي تركز على الجانب العملي له ، فهو أولاً : يرى أن الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه ، و أما ما ورد عن العرب من تسميتهم الشخص إنساناً واحداً فهو من باب التجوز ، وإن رُد الأمر معهم إلى التحقيق و قرر لهم انقسام الإنسان و تجزؤه قالوا : هو أشياء و آحاد موجودات فاستبان بذلك اندفاع هذا الإشكال⁴ . و هو ثانياً : ينقل عن بعض شيوخ الأشاعرة ما يفيد الجمع بين معاني التوحيد التي تشمل الجانب النظري و الجانب العملي التعبدية فقال : « إذا سئلنا عن الواحد قلنا للسائل : هذه الصيغة... مترددة بين معان ، فقد يطلق الواحد و يراد به الشيء الذي لا

1- روضة الطالبين . 44.

2- الإنصاف . البالان . 23.

3- لمع الأدلة . الجويني . 86.

4- الشامل . الجويني . 346.

ينقسم وجوده... وقد يطلق و المراد به نفي النظائر و الأشكال عن الموصوف بالاتحاد... وقد يطلق الواحد و يراد أنه لا ملجأ و لا ملاذ بسواه ، و هذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الإنقسام و التجزيء ، وهو الواحد على أنه لا ملجأ في دفع الضر و البلوى و لا ملجأ سواه و لا ملاذ في انتفاء النفع و رَوْم دفع الضر إلا إياه ، و لا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حُرِم ركنًا من هذه الأركان الثلاثة...»¹

و أما أبو منصور الماتريدي فالتوحيد عنده هو نفي الشريك و القسيم و الشبيه ، فالله تعالى واحد في أفعاله لا يشاركه أحد في إيجاد المصنوعات ، و واحد في ذاته لا قسيم له و لا تركيب فيه ، و واحد في صفاته لا يشبه الخلق فيها.²

و الواحد عند الماتريدي صفة سلبية تقال على ثلاثة أنواع ، الأول : الوحدة في الذات و المراد بها انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى ، بمعنى عدم قبولها الانقسام. الثاني : الوحدة في الصفات و المراد بها انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى في كل صفة من صفاته . الثالث : الوحدة في الأفعال ، و المراد بها انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات.³

و حاصل القول أن جمهور المتكلمين اصطلاحوا على مفهوم للتوحيد بُني أساسا على معنى دخيل هو أن الواحد لا يطلق إلا على ما لا ينقسم و لا يتجزأ أو ما ليس بجسم فهذا غير معروف في لغة العرب، بل المعروف في لغتهم أنهم يطلقونه على كثير من المخلوقات و هي آحاد و أجسام فلا يوجد في لغة العرب و لا عند غيرهم من الأمم استعمال الواحد الأحد الوحيد إلا فيما يسمونه هم جسما و منقسما ، و من ذلك قوله تعالى : ﴿ ذرني و من خلقت وحيدا ﴾ [الذثر : 11] ، و قوله : ﴿ وإن كانت واحدة فلها النصف ﴾ [النساء : 11] ، و قوله : ﴿ واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين ﴾ [الكهف : 32] ، و قوله : ﴿ أورد أحدكم أن تكون له جنة من نخيل و أعناب ﴾ [البقرة : 266] ، و العرب و غيرهم من الأمم يقولون : رجل و رجلان اثنان و ثلاثة رجال ، و فرس

1- الشامل. 347.

2- شرح العقيدة الطحاوية . للباقر . 19 . نقلا عن : منهج الماتريدي في العقيدة . الخسيس . 40 . و " الباقر " هو محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين توفي سنة 4786 ، وكان معاصرا لابن أبي العز ، و قد ألف رسالة رجح فيها تقليد منهج أبي حنيفة . أنظر : مقدمة شرح العقيدة الطحاوية . 48 ، 49 . تحقيق : التركي و الأرنؤوط .

3- أنظر : شرح العقيدة الطحاوية . للفتحي الحنفي . 48 . نقلا عن : منهج الماتريدي في العقيدة . 41 .

واحد و جعل واحد و درهم واحد و ثوب واحد ، فلفظ الواحد و ما يتصرف منه في لغة العرب و غيرهم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم (المتكلمون) جسما منقسما وهذا شيء لا يعقله الناس و لا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه .¹

ثالثا : التوحيد في النصوص الشرعية

بالرجوع إلى النصوص الشرعية و أولها آيات الكتاب نجد أن التوحيد العلمي أو ما اصطلح عليه بتوحيد الربوبية أو توحيد المعرفة و الإثبات كان معروفا حتى عند المشركين و الكفار قال تعالى : ﴿ قل لمن الأرض و من فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء و هو يجير و لا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله . قل فأنا تسحرون ﴾ [المؤمنون : 84 إلى 89] ، و قال ﴿ قل من يرزقكم من السماء و الأرض أمن يملك السمع و الأبصار و من يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي و من يدبر الأمر فسيقولون الله قل أفلا تتقون ﴾ [يونس : 31] ، و قال : ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون ﴾ [الزخرف : 87] ، و قال : ﴿ قل أفرأيتم ما كنتم تعبدون أمم و آباؤكم الأقدمون فإنهم عدولي إلا رب العالمين ﴾ [الشعراء : 75 إلى 77] ، فقد استثنى إبراهيم عليه السلام عبادتهم لله و اعتبر ما خلا ذلك عدوا له و هذا فيه اعتراف من المشركين بربوبية الله عز و جل رغم إشراكهم معه غيره من المعبودات .

فقد أقام الله الحجة بهذا التوحيد على المشركين لأنهم أقرروا بالربوبية و لم يقرروا بالألوهية الواحدة أي لم يفردوا الله بالعبادة قال تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ [البقرة : 21] ، فهذه دعوة لهم إلى توحيد العبادة ثم قال : ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشا و السماء بناءً و أنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا

لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴿ البقرة : 22 ﴾ ، فكيف يعبدون مع الله غيره و هم يعلمون أنه هو وحده الذي خلقهم و رزقهم من الطيبات .

فالتوحيد في الاصطلاح الشرعي هو إفراد مخصوص لله تعالى في ذاته و في صفاته أولا ، و في عبادته ثانيا ، و سمي دين الإسلام توحيدا لأن مبناه على أن الله واحد في ملكه و أفعاله لا شريك له ، و واحد في ذاته و صفاته لا نظير له ، و واحد في إلهيته و عبادته لا ند له ، و إلى هذه الأنواع الثلاثة ينقسم توحيد الأنبياء و المرسلين الذين جاؤا به من عند الله عز وجل و هذه الأنواع متلازمة فيما بينها كل نوع منها لا ينفك عن الآخر ، فالتوحيد إذن ينقسم إما إلى نوعين هما أولا: توحيد في المعرفة و الإثبات أي التوحيد العلمي . ثانيا : توحيد في القصد و الطلب أو التوحيد العملي التطبيقي ، و إما إلى ثلاثة أنواع هي أولا : توحيد الربوبية و هو الإقرار بأن الله تعالى رب كل شيء و مالكه و خالقه و رازقه و أنه المحيي المميت النافع الضار المتفرد بإجابة الدعاء عند الاضطرار الذي له الأمر كله و بيده الخير كله ، وهذا التوحيد لا يكفي العبد في حصول الإسلام بل لا بد أن يأتي مع ذلك بلازمة من توحيد الألوهية .¹ ثانيا: توحيد الأسماء و الصفات و هو الإقرار بأن الله متفرد بأسمائه الحسنى و صفاته العليا و أنه بكل شيء عليم و على كل شيء قدير و أنه الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة و لا نوم و أنه سميع بصير رؤوف رحيم على العرش استوى و على الملك احتوى و أنه الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى و الصفات العلى .² ثالثا: توحيد الألوهية (العبادة) و مبناه إخلاص التأله لله تعالى من المحبة و الخوف و الرجاء و التوكل و الرغبة و الرهبة و الدعاء لله وحده و على العموم إخلاص العبادات كلها ظاهرها و باطنها لله وحده لا شريك له .

و هذا التوحيد هو أول الدين و آخره و باطنه و ظاهره و هو أول دعوة الرسل و آخرها و هو معنى قول : لا إله إلا الله ، و لأجل هذا التوحيد خلقت الخليقة و أرسلت الرسل و أنزلت الكتب ، و به افترق الناس إلى مؤمنين و كفار .³

1- أنظر: تفسير العزيز الحميد . سليمان بن عبد الله بن محمد . 33 . المكتب الإسلامي . ط: 3 . 1397 .

2- المرجع نفسه . 34 ، 35 .

3- المرجع نفسه . 36 .

و الآيات القرآنية كثيرة و مليئة بمعاني هذا التوحيد فإن القرآن إما خير عن الله و أسمائه و صفاته و أفعاله و أقواله و هذا هو التوحيد العلمي الخيري ، و إما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له و خلع ما يُعبد من دونه و هذا هو التوحيد الإرادي الطلي ، و إما أمر ونهي و إلزام بطاعته و أمره و نهي و هذا هو حقوق التوحيد و مكملاته ، و إما خير عن إكرام أهل التوحيد في الدنيا و في الآخرة و هذا جزء التوحيد ، و إما خير عن أهل الشرك و ما فعل بهم من النكال في الدنيا و الآخرة و هذا جزء من خرج عن حكم التوحيد ، فالقرآن كله في التوحيد و حقوقه و جزائه و في شأن الشرك و جزاء أهله .¹

و أساس هذا التوحيد هو العبادة ، و العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من الأقوال و الأعمال الباطنة و الظاهرة .²

و العبادة و الطاعة و الاستقامة و لزوم الصراط المستقيم و نحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد و لها أصلان ، الأول : أن يعبد الله وحده لا شريك له . الثاني : أن يعبد الله بما شرع لا بغير ذلك من الأهواء و البدع ، وقد جُمع هذان الأصلان في قوله تعالى : ﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً ﴾ [الكهف : 110] ، و في قوله : ﴿ بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [البقرة : 112] ، و قوله : ﴿ ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً ﴾ [النساء : 125] .

و كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في دعائه : اللهم اجعل عملي كله صالحاً و اجعله لوجهك خالصاً و لا تجعل لأحد فيه شيئاً .

و قال الفضيل بن عياض في قوله تعالى : ﴿ ليلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾ [هود : 7] قال : أخلصه و أصوبه . قالوا : يا أبا علي ما أخلصه و أصوبه قال : العمل إذا كان خالصاً و لم يكن

1- أنظر : فتح المهد . عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ . 13، 14 . مكتبة الرياض الحديثة .

2- أنظر : الصويدة . ابن تيمية . 4 . مكتبة المعارف . الرياض . ط : 1982 .

صوابا لم يقبل، وإذا كان صوابا و لم يكن خالصا لم يقبل حتى يكون خالصا صوابا، والخالص أن يكون لله، و الصواب أن يكون على السنة.¹

الصفات الإلهية و موقف المتكلمين :

تمهيد : التوحيد في نظر المتكلمين هو توحيد علمي نظري - كما سبق - و لذلك فإن موقفهم من الصفات الإلهية هو محور هذه القضية عندهم و قد تباينت مواقفهم وتناقضت فمنهم من نفى جميع الصفات أو أرجعها إلى صفة واحدة أو صفتين، و منهم من أثبت نوعا من الصفات و نفى نوعا آخر، و كان التأويل بمعناه المحدث هو الطريق المفضل عندهم لفك بعض التناقضات و الالتزامات التي قد تخل بالاعتقاد الصحيح في نظرهم، و منهم من استعمل مصطلح الأحوال أو المعاني بدل مصطلح الصفات، و اختلفوا أيضا هل هذه الصفات هي الذات أم هي معان زائدة عن الذات و كل ذلك اعتبره ابن رشد من البدع والمحدثات حيث قال : « و من البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفات نفسية أم صفات معنوية... »²

و قد زل النصارى في هذا الموضوع عندما اعتقدوا كثرة الأوصاف و أنها جواهر قائمة بذاتها لا قائمة بغيرها و أن هذه الصفات هي صفتا العلم و الحياة و قالوا : الإله واحد من جهة ثلاثة يريدون ثلاثة من جهة أنه موجود و حي و عالم و هو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد.³

رأي ابن حزم في مصطلح الصفات

و قد أنكر ابن حزم أن يطلق على الله فرد، جواد لأنه لم يأت بذلك نص و إن قيل : فأبي فرق بين جواد و فرد و بين كريم و واحد قيل : و أي فرق بين قوي و جلد و بين عاقل و حكيم و الحل عند ابن حزم هو الوقوف عند النص .

1- أنظر: الصودية. ابن تومعة. 17، 18.

2- منابع الأدلة. ابن رشد. 165

3- المرجع نفسه 166

و يرى ابن حزم أيضا أنه لا يجوز إطلاق كلمة صفة و لا صفات على مثل هذه الأشياء و ذلك لأن الله لم يخبرنا بأن له صفة و لا صفات و لا رسوله صلى الله عليه و سلم لا في القرآن و لا في خير صحيح و لم يصح ذلك - في رأيه - عن أحد من الصحابة و ما كان هكذا فهو محدث مبتدع و قد قال الله تعالى : ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ [الصفات: 180].

و أما الحديث الذي ورد بأن : قل هو الله أحد صفة الرحمن. فإن ابن حزم يضعفه، و لو صح عنده لكان خاصا بهذه الصورة فقط. و هو خير عن الله و ليس صفة.¹ و إضافة إلى ذلك فإن الصفة في لغة العرب لا تقع إلا على عرض مركب في جسم و هذا مبعث عن الله عز و جل.²

و ربما مال ابن حزم إلى هذا الرأي بسبب عدم التفريق بين التسمية و الإخبار فالتسمية هي فعل المسمى ابتداءً و هنا ليس لأحد أن يسمي الله تعالى بما لم يأت النص دالا عليه، و أما الإخبار عن الله بما يرجع إلى الوصف مما ثبت له معناه في اللغة و دل العقل و التوقيف عليه فذلك غير ممتنع كالإخبار عنه تعالى بأنه مريد و ذات و موجود و متكلم و شيء و أزلي و نحو ذلك. و هذه الأوصاف لم ترد بألفاظها و لكن ورد ما يدل عليها.³ و بعد هذه التوطئة نعود إلى تفصيل القول عن مذاهب المتكلمين في الصفات الإلهية.

أولا : المعتزلة.

الصفات عند المعتزلة هي اعتبارات ذهنية و قد أنكروا وجود صفات في الله حقيقية و قديمة و متميزة عن الجوهر ، و الصفات عندهم هي نفس الجوهر ، و ليست الصفات عندهم حقيقية في

1 - الفصل. ابن حزم 2/122 - الدرر لابن حزم 261 إلى 263.

و الحديث رواه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد. باب: دعاء النبي أمته إلى التوحيد. و مما به أن النبي صلى الله عليه و سلم بعث رجلا على سرية و كان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد، فلما رجوا ذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه و سلم فقال : سلوه لأي شيء يصنع ذلك، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن و أنا أحب أن أقرأ بها. فقال النبي صلى الله عليه و سلم : أخبروه أن الله يحب. أنظر : فتح الباري: 347/13.

2 - العروة. ابن حزم. 264.

3 - المرجع نفسه (الماتن). 266.

الذات و متميزة عنها بل هي الذات نفسها، فالذات واحدة لا قسمة فيها و لا تمييز.¹
و عندهم أن من أثبت معنى و صفة قديمة فقد أثبت إلهين و ذلك يشبه أقانيم النصارى
و أما صفات الأفعال فهي عندهم حوادث لا تجوز أن تقوم بذات الباري لأنه لو اتصف بها بعد أن
لم يتصف لكان متغيرا و التغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير.²

و الحقيقة أن المعتزلة لم يردوا الصفات كلية بل أثبتوا صفات الذات و لكنهم ردوها إلى
صفة واحدة هي صفة العلم أو أنهم أثبتوا الصفات عن طريق معادلتهم القائلة : عالم بذاته قادر
بذاته... فقد اختصر المعتزلة الصفات الإلهية و أرجعوا كلها إلى صفتين رئيسيتين هما العلم
والقدرة ثم سووا بين الذات و بين كل صفة منها حتى لا يترتب على ذلك تعدد القدماء و قالوا :
إن الله عالم يعلم هو نفسه و قادر بقدره هي نفسه و هم في الواقع لم يفعلوا سوى أن غيروا الأسماء
فقالوا : إن لله أحوالاً بدلا من أن يقولوا : إن له صفات.³

و مصدر إثبات هذه الصفات التي أحقوها بالذات هو العقل فهو تعالى قادر لصحة الفعل
منه و الفعل لا يصح إلا من قادر على ما نعقله في الشاهد، و هو عالم لأن في الشاهد أن العلم
المحكم لا يصح إلا من عالم نحو خلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة و الأعضاء
والآلات و مجاري الطعام و الشراب و غير ذلك فإنه يجب أن يُحكم بأنه عالم، و هو حي لأنه لو
خرج على أن يكون حيا لاستحال أن يعلم و يقدره و إذا كان عالما قادرا فيجب أن يكون حيا لم
يزل و لا يزال، و هو سميع بصير مدرك للمدركات إن وجدت لأنه حي لا آفة فيه فيجب أن
يكون مختصا بهذه الصفات إذا وجدت المسموعات و المبصرات و المدركات، و هو عز وجل
موجود لأن المعلوم يتعذر فيه أن يكون له مقدور يصح أن يفعله كما يستحيل ذلك في القدرة إذا
عدمت.⁴

و عند القاضي عبد الجبار فإن أول ما يُعرف استدلالا من صفات الله عز و جل هو كونه
قادرا و الذي دل على ذلك أنه أحدث العالم، ثم كونه عالما لأنه صح منه الفعل المحكم، ثم كونه

1 - فرق و طبقات للمعتزلة. د. علي سامي النشار، د. عصام الدين محمد علي، 139. دار المطبوعات الجامعية، ط: 1972.

2 - المرجع نفسه، 137، 138.

3 - سماع الأذلة (مقدمة الحق)، 38.39.

4 - رسائل العدل و التوحيد. د. محمد همامة 210/1، 211. دار الشروق، ط: 1988.

حيا لما ثبت أنه قادر عالم، ثم كونه موجودا و إثبات ذلك مثل إثبات كونه حيا فالعالم القادر لا يكون إلا حيا موجودا، ثم كونه قديما لأنه لو لم يكن كذلك لكان محدثا.¹

و قد اقترب القاضي عبد الجبار من مذهب السلف كثيرا عندما قسم الصفات إلى صفات يختص بها الله و حده لا يشاركه فيها غيره مثل كونه قديما و غنيا و إلى صفات يشاركه غيره فيها و يخالفه في كيفية استحقاقه لها نحو كونه عالما حيا موجودا مريدا كارها، إلا أن هناك فرقا جوهريا هو أن القدم حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، و مريد و كاره بإرادة و كراهة موجودتين لا في محل.²

فهو تقريبا أراد أن يقول: إن الاشتراك بين الخالق و المخلوق هو في أسماء الصفات دون حقيقتها أي أن علم الله مثلا يليق به و لا يشاركه فيه أحد و علم المخلوق علم يليق به و لا يمكن مقارنته بعلم الله تعالى و هذا مقارنة منه واضحة مع منهج السلف.

و مما يجب نفيه عن الله عز و جل الجسمية لأن الجسم لا يكون إلا مركبا و لأن الجسم محدثٌ و قد ثبت أن الله قديم فلا يكون جسما³ و ذلك أن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون و ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. و مما يجب نفيه عن الله عز و جل العرضية لأنه لو كان عرضيا لكان حادثا⁴.

أحوال أبي هاشم

كان أبو هاشم أول من أحدث القول بالأحوال و أنها لا موجودة و لا معدومة و لا شك أن إطلاق لفظ الثبوت على الأحوال و هي غير موجودة أمر مناقض للبديهة⁵.

1- أنظر: مذاهب الإسلاميين. بدوي. 410. 411

2- المرجع نفسه. 407.

3- يستعمل المتكلمون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف عند العرب في لغتهم فالجسم في اللغة هو البدن و الله منزّه عن ذلك و أما المتكلمون و الفلاسفة فهم يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك فيقولون: هو المركب من الجواهر الفردة أي من المادة و الصورة فمن أراد بالجسم هذا المعنى و قال إنه المراد في لغة العرب فقد أخطأ في التسمية و ينبغي أن تستعمل في ذلك عبارة تبين المعنى المقصود بدقة و قد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه و ترفع إليه الأيدي بالدعاء، و قد يريدون به القائم بنفسه، و قد يريدون به ما يجوز رؤيته. أنظر: الإمام ابن تيمية و فضيلة التأويل. د. محمد السيد الجليلند. 194. شركة عكاظ للنشر و التوزيع. ط: 3. 1983.

4- أنظر: مذاهب الإسلاميين. 417.

5- نشأة الأشعرية و تطورها. جلال موسى. 129. 130

و يرى أنه إذا قلنا : إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم و هي وراء كونه ذاتا، و إذا قلنا : إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة و هي وراء كونه ذاتا و هكذا في سائر الصفات¹.

و قد حاول أبو هاشم أن يجد حلا وسطا بين الصفة التي هي معنى زائد عن الذات و الحال التي هي شيء وراء كونه ذاتا فالفرق بين الصفة و الحال فرق صوري لا حقيقة له باعتبار أن كلا منهما شيء خارج عن الذات.

و يرى أيضا أن هذه الأحوال لا تُعرف على انفراد فهي على حياها لا موجودة و لا معدومة و لا مجهولة و لا قديمة و لا محدثة و لكنها توجد مع الذات و تُعرف بعلاقتها بها فقط، فقد يُعلم الشيء مع غيره و لا يعلم مع انفراده كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف و لا بماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر.²

و تعليل كونها لا موجودة و لا معدومة أن أبا هاشم كان يرى أن المعلوم شيء فإذا قال : إن الأحوال موجودة أو معدومة . أثبتنا أشياء أو ذواتا، و تعليل كونها لا معلومة و لا مجهولة أنه لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضا لأن من رأيه أنه لا يُعلم إلا ما يكون شيئا و لم يقل إنها متغايرة لأن التغاير لا يقع إلا على الذوات و الأشياء، أما تعليل كونها لا قديمة و لا محدثة أنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في القدم و لو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث.³

رأي العلاف

يرى أبو الهذيل العلاف أن الله تعالى عالم بعلم و علمه ذاته و قادر بقدرة و قدرته ذاته و حي بحياة و حياته ذاته. و يقول في موضع آخر : الله عالم بعلم هو هو قادر بقدرة هي هو و حي بحياة هي هو، و كذلك في سائر الصفات.⁴

1- المعتزلة و أصولهم الخمسة. هوادي عبد الله. 97.

2- المرجع نفسه. 97.

3- المرجع نفسه. 97.

4- المرجع نفسه. 91.

و يقول الخياط: إن أبا الهذيل كان يقول: إن الله هو الله...¹ و الفرق بين هذا الرأي ورأي جمهور المعتزلة أن الذين قالوا إن الله عالم بذاته لا يعلم قد نفوا الصفة أما أبا الهذيل فقد أثبت صفة هي بعينها ذاته.²

و يقول الأشعري: « إن أبا الهذيل أخذ قوله في الصفات من أرسطاليس³ زعيم المشائين وتلميذ أفلاطون، و ذلك أن أرسطاليس قال في بعض كتبه إن الباري علم كل قدرة كله حياة كله سمع بصر كله، فحسّن أبو الهذيل اللفظ من عنده و قال: علمه هو هو و قدرته هي هو.»⁴
معاني معتر:

و قال معمر بن عباد السلمي⁵: كل عَرَض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام به، فالحركة مثلا إنما خالفت السكون لا بذاتها بل بمعنى أوجب المخالفة و كذلك مغايرة المثل المثل ومماثلته و تضاد الضد الضد كل ذلك عنده بمعنى.⁶

و كل هذه الآراء من معاني معمر إلى رأي العلاف إلى أحوال أبي هاشم إنما قال بها المعتزلة لكي يخرجوا من إشكالية الصفات الإلهية و علاقتها بالذات و خلاصة قولهم في ذلك إنما يمثل رؤية فلسفية دخيلة على الإسلام و لغته و كان الأولى بهم بل الواجب ألا يتعمقوا بفكرهم فيما لا طائل من ورائه إلا إحداث الشبهات و الثغرات في العقيدة التي هي في حقيقتها بيّنة واضحة، كاملة وتامة بنفسها.

فالمعتزلة اتفقوا على أن هناك صفات زائدة على الذات و لكن اختلفوا في العبارة فمنهم من جعلها وجوها للذات كأبي الهذيل الذي يرى أن الله عالم بعلم هو ذاته و قادر بقدرة هي ذاته يعني أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علما و بالمقدور قدرة و نحو ذلك، و منهم من جعلها تعود

1- المعتزلة و أصولهم الخمسة. 91

2- المرجع نفسه 92

3- أرسطو (384-322 ق.م) فيلسوف يونان و مؤسس علم المنطق تلميذ أفلاطون انتقد نظريته في المثل و أسس مدرسته الخاصة في أثينا عام 335 ق.م. أنظر الموسوعة الفلسفية. 19.

4- مقالات الإسلاميين: 158/2 نقلها عن: المعتزلة و أصولهم الخمسة. 92

5- معمر بن عمرو (عباد) السلمي البصري أحد أئمة المعتزلة، انفرد عنهم بمسائل و له فرقة تنسب إليه (المعبرية) توفي 215 هـ. انظر: المعبر: 546/10 الفرق بين الفرق. 151

6- المعتزلة و أصولهم الخمسة. 94

إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام و الجاحظ فمعنى كونه تعالى عالما عندهما أنه ليس بجاهل و كونه قادرا أي ليس بعاجز و هكذا، و منهم من أثبت أحوالا وراء الذات كأبي هاشم فقال : إن لله عالمة و قادرة لا علما و قدرة، و قال بأن هذه الأحوال ليست موجودة و لا معدومة.

و جمهور الدارسين يعتبرون المعتزلة من النفاة رغم أنهم في حقيقة الأمر أثبتوا الكثير من الصفات و لكن بعبارات و طرق خاصة بهم ، فالمعتزلة لما رأوا الجهمية قد نفوا أسماء الله الحسنى استعظموا ذلك و أقروا بالأسماء و لما رأوا أن هذه الطريقة توجب نفي الصفات نفوا الصفات فصاروا متناقضين فإن إثبات حي عليم قدير حكيم بلا سمع و لا بصر مكابرة للعقل كإثبات مصل بلا صلاة و صائم بلا صيام و قائم بلا قيام...¹

و هذه المكابرة للعقل هي التي جعلتهم يحاولون إثبات الصفات بطرق أخرى لا تخل بنظرهم للعلاقة بين الذات و الصفات فجاءوا بفكرة الأحوال و المعاني و نحو ذلك. و لذلك فإن اعتبار المعتزلة من النفاة هو اعتبار غير حقيقي لأنهم كانوا واعين بضرورة عدم الفصل بين الأسماء و ما تتضمنه من الصفات لا محالة، فإثبات المعتزلة للأسماء الحسنى هو إثبات للصفات بطريقة التضامن و إن حاولوا جاهدين الخروج من ذلك التناقض الذي أوقعوا أنفسهم فيه . و مع ذلك فإن أساس نفي الصفات أساس فلسفي فالفلاسفة كانوا يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته وأنه واحد من كل وجه فنفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات وقالوا: إنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائد على ذاته.²

و يرى أبو حامد الغزالي أن مذهب المعتزلة في الصفات يقترب من مذهب الفلاسفة وأن هذا القرب لا يوجب تكفير المعتزلة كما كُفرت الفلاسفة.³

ثانيا: الماتريدية

سلك الماتريدية بدورهم طريق العقل في إثبات بعض الصفات الإلهية مثل صفات المعاني السبع التي قال بها الأشاعرة و أضافوا صفة ثامنة هي صفة التكوين و سماها بعضهم التخليق.

1- النيرات، ابن تيمية، 82، 83.

2- المعتزلة و أصولهم الخمسة، 83، 84.

3- المنقذ من الضلال، الغزالي، 107، تحقيق الدكتور جميل صليبا، د. كامل عياد، دار الأندلس بيروت.

وهي عندهم مرجع لجميع صفات الفعل المتعدية كالأحياء والإماتة والخلق والرزق، والمقصود بالتركيب: إخراج المعدوم من العدم إذ من المعلوم أن أفعال الله تعالى على قسمين متعد و لازم فالمتعدي مثل الخلق والرزق والأحياء والإماتة ونحو ذلك، واللازم مثل الاستواء، التزول، المحيي، الإتيان، ونحو ذلك، ويرى الماتريدية أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة هي صفة التركيب والتي فسروها بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، و صفة التركيب عندهم أزلية لا تتعلق بالمشيئة فرارا منهم من القول بحلول الحوادث بذات الله تعالى.² أما الصفات الفعلية اللازمة فينظرها باستعمال التأويل بمعناه المحدث بناءً على القاعدة الكلامية القائلة بأن إثبات الصفات يجب أن يكون بالعقل وما يخالف العقل من النصوص يكون سبيله التأويل.

فصانع العالم حي عالم قادر سميع بصير وهذا يقتضيه صنع هذا العالم المؤسس على الأحكام والإتقان ولا يتصور ذلك من عاجز جاهل موات وذلك مقرر في بدهة العقول، ولأنه لو لم يكن موصوفاً بذلك لكان موصوفاً بأضدادها من الموت والجهل والعجز وهذه الأضداد نقائص وهي من أمارات المحدث لأن من شرط القديم الكمال.³

و يحاول الماتريدية تدعيم مذهبهم في الصفات بالنصوص لا لأنها مصدر إثبات الصفات عندهم ولكن للاستئناس بها وإفحام خصومهم ولا سيما المعتزلة، ولذلك فهم لا يتنازلون عن أدلة العقل لأنها هي الأساس الأول، ومثالاً على ذلك ما ورد في شرح العقائد النسفية حيث قال: « وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما و دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً. »⁴

و نظراً لاضطراب أبي منصور الماتريدي في باب الصفات بين التأويل والتفويض اضطرب الماتريدية كذلك فرجح بعضهم التأويل و رجح بعضهم التفويض، و منهم من خص التفويض بالعوام والتأويل بأهل النظر.⁵

1 - أنظر: شرح العقائد النسفية . 41 .

2 - حنابة التأويل الفاسد على العقيدة. د. محمد أحمد لوح. 262، 263، 265. دار ابن صفان للنشر والتوزيع. ط: 1.

1997م

3- الشهيد. أبو المعين النسفي. 166. 167.

4- شرح العقائد النسفية. 36.

5- حنابة التأويل الفاسد. 259، 260.

ثالثا : الأشاعرة

سلك الأشاعرة بدورهم طريق العقل مثل المعتزلة و قد أثبتوا بعض الصفات التي يسمونها صفات المعاني و هي عندهم معان زائدة على مفهوم الذات و هي ثابتة الأعيان و الأحكام و معني ثبوت الأعيان أنها ليست نفس الذات و لا خارجة منها.¹

و هذه الصفات (صفات المعاني) سبع هي : القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، والكلام ثم اشتقوا منها سبعا آخر هي: كونه مريدا عالما حيا... إلخ و سموها صفات معنوية. و قالوا أيضا بست صفات سموها صفات سلبية لأن إثباتها ينفي أضدادها و هي: الوجود، القدم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، الوجدانية. فبلغت الصفات عندهم عشرين صفة إلا أنهم يرجعونها للسبع المسماة صفات المعاني و كل ذلك ثابت عندهم بالعقل.²

وهذه الصفات يسميها بعض الأشاعرة أيضا بالصفات الثبوتية و كل صفة منها لها تعلق إلا الحياة فإنها ينبوع الكمالات... و الأشعرية يقولون : إن الله حي بجيئة، عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام، خلافا للمعتزلة القائلين إنه تعالى حي بذاته عالم بذاته قادر بذاته.³

و يرى أبو حامد الغزالي أن الأحوال التي قال بها أبو هاشم ليست سوى الصفات فليست العالمية سوى العلم.⁴ و هذا ما يجعل الخلاف لفظي بين الفريقين.

و لذلك فإن الجويني على هذا الاعتبار قد أثبت الأحوال و قيل إنه نفاها في أواخر حياته.⁵ و كذلك الباقلاني فقد قال بأحوال أبي هاشم.⁶

و إثبات الأشاعرة للصفات السبع لا يعني أنهم يشتركون مع السلف في إثبات بعض الصفات لأنهم أثبتوها بطرق و كفيات مختلفة و مثال ذلك صفة الكلام فقد استحدثوا القول

1- روضة الطالبين. الغزالي. 102.

2- حناية التأويل الفاسد. محمد أحمد لوح. 257.

3- روضة الطالبين 101، 102.

4- نشأة الأشعرية. جلال موسى. 444.

5- للرجع نفسه. 410.

6- للرجع نفسه. 362.

بالكلام النفسي القلم و قولهم: إن الصفات معان زائدة على الذات لا هي الذات و لا غير الذات.

و أما صفات الأفعال عند الأشاعرة فإن جمهورهم يرى أنها حادثة و يرجعونها إلى صفة أخرى . هي الإرادة فالباقلاني مثلا ذهب كشيخه الأشعري أنها حادثة كانت بعد أن لم تكن لأن أفعاله تعالى تنصب على المخلوقين و هم محدثون فصفات أفعاله تعالى هي التي سبقها و كان موجودا في الأزل قبلها، و يعتقد الباقلاني أن مشيئة الله و محبته و رضاه و رحمته و كراهيته و غضبه و سخطه و عداوته كلها راجع إلى إرادته و أن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة.¹

و لكن الأشاعرة اضطربوا في باب الصفات مثل الماتريدية فقد تشعبت آراؤهم ما بين مؤول و مفوض و مثبت، و على سبيل المثال فإن الباقلاني أثبت في بعض مؤلفاته كالتمهيد والإنصاف صفة الاستواء إثباتا سلفيا و كذلك صفة اليد.²

و أما الجويني فقد مال في آخر مؤلفاته و هو العقيدة النظامية إلى طريقة السلف و مذهبه هذا هو الذي مات معتقنا له.³

و قد أنكر الجويني تأويلات الخلف لآيات الصفات حيث قال : « و ذهب أئمة السلف إلى الانتكاف عن التأويل و إجراء الظواهر على مواردنا و تفويض معانيها⁴ إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا و ندين الله به عقلا اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع و ترك الابتداع و الدليل السمي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة و هو مستند معظم الشريعة ».⁵

1 - نشأة الأشعرية. 328

2 - التمهيد. الباقلاني 252.

3 - نشأة الأشعرية. 403

4 - مذهب السلف ليس تفويض المعاني بل تفويض الكيفيات و لا أدل على ذلك من قول بعض السلف مثل الإمام مالك بن أنس و شيخه ربيعة، الرأي: الاستواء معلوم (أي في اللغة) و الكيف مجهول. فالتفويض يكون في الكيف لا في المعنى لأن القول بتفويض المعنى لادح في بيان الله و رسوله الذي به تمام الدين و كماله.

5 - العقيدة النظامية. أهر للعالي الجويني، 32. تحقيق: أحمد حمازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط: 1979م.

و خلاصة التناقض الذي وقع فيه المتكلمون بمختلف مذاهبهم أن الذين نفوا الصفات بتفريقهم بين الذات و صفتها يقال لهم: القول في الذات كالقول في الصفات فكما أن ذاته تعالى ليست كالذوات فكذلك صفاته ليست كصفات المخلوقين .

و أما الذين أثبتوا بعض الصفات مثل صفات المعاني فإهم كانوا يستطيعون إثبات بقية الصفات بنفس الطريقة التي أثبتوا بها البعض ، لأن القول في بعض الصفات كالقول في كل الصفات.¹

حقيقة التأويل و علاقته بالصفات الإلهية .

من أهم الوسائل التي استخدمها المتكلمون التأويل ، و ذلك لتدعيم نظرتهم للتوحيد ومذاهبهم في التنزيه ، و للتأويل حقيقة لغوية و حقيقة اصطلاحية و قد أهمل المتكلمون استعمال المعنى اللغوي لكنهم توسعوا في التأويل بمعناه الاصطلاحي المحدث .

تعريف التأويل :

انحصرت معاني التأويل في اللغة بين المرجع و المآل و التفسير ، قال في القاموس : « آل إليه أولاً و مآلاً رجع ، و عنه ارتد ، و الدهن و غيره (أي آل الدهن و غيره) خثر... و أوله عليه رجعه... و أول الكلام تأويلاً دبره و قدره و فسره، و التأويل عبارة الرؤيا... »² .
و التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء... و آل رجع يقال طبخ الشراب فآل إلى كذا و كذا أي رجع.³

و التأويل عند السلف لم يكن مستعملاً إلا بمعانيه اللغوية و هي المعاني التي وردت أيضاً في القرآن الكريم نحو قوله تعالى : «هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت مرسل ربنا بالحق» [الأعراف : 53]. فالتأويل هنا هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام ، فتأويل الخير هو عين المخير به ، و تأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به و منه قول عائشة رضي الله

1- الرسالة التدمرية. ابن تيمية. 13 إلى 17. المطبعة السلفية. القاهرة. ط: 1397 هـ .

2 - القاموس المحيط. 341/3 .

3- مختار الصحاح. 33 .

عنها: « كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه : سبحانك اللهم ربنا و بحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن »¹

و منه تأويل الرؤيا كقوله تعالى : « هذا تأويل مرؤياي من قبل » [يوسف : 100] ، و من إطلاقات التأويل التي يراد بها التفسير قول ابن جرير الطبري في تفسيره : القول في تأويل قوله تعالى... يريد تفسيره.²

و أما قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » [آل عمران: 7] ، ففيها قراءتان ، قراءة من يقف على قوله تعالى: إلا الله. و قراءة من لا يقف عندها. و كلتا القراءتين حق، و يراد بالأولى المتشابه في نفسه (أي المتشابه الحقيقي) الذي استأثر الله بعلم تأويله ، و يراد بالثانية المتشابه الإضافي النسبي الذي يعلم الراسخون في العلم تفسيره أي تأويله.³

معنى التأويل في الاصطلاح :

و أما التأويل في عرف المتأخرين من الأصوليين و المتكلمين فالمقصود به صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معنى مرجوح للدليل أو قرينة ، و عرفه ابن رشد بأنه : « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت (شاعت) في تعريف أصناف الكلام المجازي ».⁴

و عند ابن رشد فإن كل ما أدى إليه البرهان (العقلي) و خالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي.⁵

1 - صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: الدعاء في الركوع، 193/1.

2 - شرح العقيدة الطحاوية، 152/1، 153، الإكليل في المتشابه و التأويل، ابن تيمية 25 إلى 27، بدون دار طبع، ط: 2، 1972م

3 - شرح العقيدة الطحاوية، 254/1.

4 - فصل المقال لابن رشد، 34، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر.

5 - للرجوع نفسه، 35.

و عرفه الماتريدي بقوله : « هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع. »¹ و قول الماتريدي هذا يدل على أن نتيجة التأويل تبقى محتملة و من باب الظنون، و عليه فإن آيات الصفات عند جمهور المتكلمين من التشابه و المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله و كان الأخرى بهم عدم استعمال التأويل لصرف معاني آيات الصفات عن الظواهر المتبادرة لأن ذلك قول على الله بغير علم. و مع ذلك فإن التأويل بالمعنى الاصطلاحي المحدث له ثلاث حالات :

الحالة الأولى : أن يصرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه لدليل صحيح من كتاب أو سنة وهذا النوع من التأويل صحيح مقبول ، و مثال ذلك ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: « الجار أحق بصقبه »² فظاهر هذا الحديث ثبوت الشفعة للجار و لكن حُمل الجار فيه على الشريك المقاسم، فقد حمل اللفظ على محتمل مرجوح غير ظاهر و لا متبادر ، إلا أن حديث « فإذا ضربت الحدود و صرفت الطرق فلا شفعة. »³ دلّ على أن المراد بالجار الذي هو أحق بصقبه خصوص الشريك المقاسم ، فهذا التأويل إذن صحيح و لا مانع منه لأن النص قد دلّ عليه.⁴

الحالة الثانية : أن يصرف اللفظ عن ظاهره لا للدليل و لكن لشيء يعتقد المحقق دليلًا و في حقيقته ليس بدليل و مثال ذلك : تأويل الحنفية لفظ "امرأة" في قوله ﷺ : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل . قالوا : المرأة هنا المقصود بها خصوص المكاتبه . فهذا التأويل بعيد لأن "أي" من ألفاظ العموم و لا بد لها من مخصص و لا محصص هنا.⁵

الحالة الثالثة : أن يصرف اللفظ عن ظاهره المتبادر لا للدليل و لا لما يتوهم أنه دليل فهذا لا يسمى تأويلاً أصلاً بل هو تلاعب بالنصوص و مثال ذلك تأويلات المبتدعة و الباطنية و أمثالهم.⁶

1 - منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد. عثمان بن علي حسين. 544. مكتبة الوحد. الرياض. ط : 2. 1993م.

2 - صحيح البخاري. كتاب الشفعة. باب الشفعة فيما لم يقسم. 47/3 .

3 - المرجع نفسه. 47/3 و انظر: كثر العمال. 7/7. رقم: 17700 - و انظر: نيل الأوطار. الشوكان. 331/5، 332. مكتبة الدعوة الإسلامية مصر.

4 - منهج و دراسات لآيات الأسماء و الصفات. محمد الأمين الشنقيطي. 18. مطبوعات الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. ط: 3. 1410هـ.

5- المرجع نفسه. 19.

6- المرجع نفسه .

و الدليل الصارف عند علماء أصول الفقه هو النص الشرعي و أما عند المتكلمين فالدليل الصارف هو دليل العقل و ضابط حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح صحة معناه في اللغة دون اعتبار للسياق الذي ورد فيه ، فإن اللفظ قد يحتمل هذا المعنى المرجوح في اللغة و لكن في غير هذا السياق.¹

شروط التأويل .

و التأويل له قواعد و شروط و قد أشار إلى ذلك ابن رشد في تعريفه السابق حيث أكد ضرورة اتباع المؤول لقانون التأويل العربي ، و قد وضع بعض العلماء شروطا دقيقة للتأويل منها :
أولا: أهلية الناظر في هذا الأمر لأن هذه العملية اجتهادية تحتاج إلى تمكن المؤول من العلوم المختلفة التي تسر له ذلك.

ثانيا: أن يكون اللفظ قابلا للتأويل و هو ما يسمى في عرف الأصوليين بالظاهر ، و عليه يمتنع تأويل النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا.

ثالثا: أن يكون اللفظ محتملا للمعنى المصروف إليه.

رابعا: أن يحقق الدليل الصارف صحة المعنى المرجوح و أنه مراد المتكلم.²

كما ألزم ابن القيم في قصيدته النونية مدعي التأويل لتصحيح دعواه بأربعة شروط كذلك هي :

أولا: دليل الصرف.

ثانيا: احتمال اللفظ للمعنى المصروف إليه.

ثالثا: إثبات أن المعنى المقصود بعد التأويل هو مقصود المتكلم.

رابعا: الجواب عن المعارض فإن الدعوى لا تتم إلا بذلك.

و المعارض في مسألة الصفات هو جميع الآيات و الأحاديث و جميع أدلة الإثبات و أقوال

الصحابه و التابعين و أدلة العقل و الفطرة.³

1 - منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد. 550، 551

2 - المرجع نفسه. 545، 546.

3 - شرح القصيدة النونية لابن القيم، محمد خليل خرسان. 274/1، 275. الفاروق الحديثة للطباعة و النشر. مصر.

المتكلمون و تأويل آيات الصفات

استخدم المتكلمون التأويل وسيلة لصرف نصوص آيات الصفات التي يفيد ظاهرها التشبيه في نظرهم، فالمعتزلة أولوا جميع الصفات بأن أرجعوها إلى الذات أو إلى صفة العلم التي أثبتوها¹. فقد أولوا مثلاً قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14] بقولهم: «تجري ونحن علمون بحالها فكفى بالأعين عن علمه بالأحوال»².

و أما الأشاعرة و الماتريدية فقد أولوا جميع صفات الفعل و كذلك جميع صفات الذات ما عدا السبع و صفة التكوين عند الماتريدية، و قد وضع الرازي في كتابه أساس التقديس قانوناً كلياً للتأويل حيث قال: «القانون الكلي في أمثال هذه الصفات: أن كل صفة تثبت للعبد فيما يختص بالأجسام فإذا وُصف الله بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بداياتها، مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان و لها مبدأ و نهاية، أما البداية فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن يُنسب إلى القبيح و أما النهاية هي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذي هو مبدأ الحياء و تقدمته بل المراد ترك الفعل الذي هو منتهاه و غايته، و كذلك الغضب له مبدأ و هو غليان دم القلب و شهوة الانتقام و له غاية و هي إيصال العقاب إلى المغضوب عليه فإذا وصفنا الله بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعني غليان دم القلب و شهوة الانتقام بل المراد تلك النهاية و هي إنزال العقاب. فهذا هو القانون»³.

و يمكن تطبيق ما قاله الرازي في قانونه هذا على الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة فهي كذلك مما يتصف بها المخلوق، فصفات: الكلام و السمع و البصر... هي أيضاً مما يختص به المخلوق فكان يلزم على قانون الرازي تأويلها هي بدورها.

أمثلة على تأويلات المتكلمين

لم يفرق المتكلمون بين تأويل صفات الذات و صفات الفعل إلا أن تأويل صفات الفعل هو أكد عندهم لزعيمهم أن الأفعال حركة و الحركة دليل قطعي عندهم على الحدوث و هناك عدة أمثلة لهذه التأويلات منها:

1 - أنظر: مباحث الصفات الإلهية و مولف المتكلمين (المعتزلة). ص: 140.

2- رسائل العدل، الوحيد، 218/1.

3- أساس التقديس للرازي، 147. نقل عن: جنبانة التأويل الفاسد، 258.

أول القاضي عبد الجبار لفظ اليد في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: 10] حيث قال: « لا يصح تعلق المشبهة في إثبات اليد لله تعالى و ذلك أن ظاهره يوجب جواز المصافحة عليه و جواز اليمين على يده... فالمراد بالآية: إذا علمنا أن المقصد أنه أقوى منهم و أقدر مينا بذلك أنهم إذا نكثوا البيعة فالله تعالى يقدر عليهم و على إنزال العقوبة بهم»¹

كما أول قوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾ [المائدة: 64] بأن المقصود نعمته كما يقال: لفلان عندي يد و يدان و أياد و أراد الله بذلك نعم الدنيا و الدين إبطالا لقول اليهود: إن يده مغلولة لأنهم أرادوا أنه بخيل يُقتَر الأرزاق على خلقه، و يبين ذلك أنه تعالى شبه بقوله: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا﴾ [الإسراء: 29]. و إنما أراد القصد في الإنفاق لا إسرافا و لا إقتارا.²

و أول قوله تعالى: ﴿خلقت بيدي﴾ [الصف: 75] بقوله: خلقته أنا فأكد ذلك بذكر اليدين كما يقال للملوم هذا ما جنته يداك.³

كما أول صفة العلو الواردة في قوله تعالى: ﴿أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض..﴾ [الملك: 16] بأن المقصود أن في السماء نعماته و ضروب عقابه لأن عادته أن يترها من هناك، و تأويل قوله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر: 10]، أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه كما يقال في الحادثة: ارتفع أمرها إلى الأمير إذا كان لا يحكم فيها سواه.⁴

و أول صفة الفعل "الكيد" في قوله تعالى: ﴿وكذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك﴾ [يوسف: 76] بأن قال: الكيد يستحيل على الله تعالى لأنه توصل إلى الأمور

1- متشابه القرآن. القاضي عبد الجبار. 620/2، 621.

2- رسائل العدل و التوحيد 218/1.

3- المرجع نفسه. 217/1

4 - المرجع نفسه. 217/1 - و انظر أيضا: الشامل. الجوزين. 546.

بضروب من الخيل... و المراد بذلك أنه تعالى فعل من الألفاظ ليوسف ما أوجب وصوله إلى المراد فسماه كيدا تشبيها بما يفعله العباد إذا هم توصلوا بضروب من الأفعال إلى مرادهم و إلى التحرز من المكروه المراد بهم...¹

و أول الرازي صفة الإتيان في قوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام : 158]، فقال : « إن هذه حكاية عن مذهب الكفار، واعتقاد الكافر ليس بحجة ، أو أن هذا مجاز و قد قامت الدلائل القاطعة (العقلية) على أن المحيى والغيبية على الله محال. و قيل: يأتي ربك بالعذاب أو يأتي بعض آيات ربك و هي المعجزات القاهرة.²

و أول الماتريدي صفة الحياء الواردة في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها﴾ [البقرة : 26]، بقوله : « الحياء هو الرضا ههنا ، و الحياء الترك أي لا يترك و لا يدع »³، و هذا موافق لقانون الرازي في التأويل كما مرّ .

و بعد أن عرفنا معنى التأويل الاصطلاحي المحدث و شروطه و أنواعه الصحيح منها والفاسد ، و بعد الاطلاع على جملة من تأويلات المتكلمين ، فإن الأمر يؤول في الحقيقة إلى عدم اعتبار تأويل آيات الصفات تأويلا أصلا و ذلك أن التأويل لا يكون صحيحا و مكتملا إلا إذا توفرت أركانه أي إلا إذا كان هناك معنى ظاهر متبادر و معنى محتمل مرجوح ثم دليل أو قرينة، وعليه فإن الدليل و القرينة التي حملت المتكلمين على استعمال التأويل هو شبهة التحسيم والتشبيه أو إيهام التشبيه على قول صاحب جوهره التوحيد :

و كل نص أوهم التشبيه ❁ فأوله أو فوض ورم تزيها

فالدليل و القرينة في مثل هذه العملية أمر وهمي لا حقيقة له لأن ادعاء إيهام التشبيه في نصوص الكتاب و السنة الصحيحة هو نوع من القدح في بيان القرآن و السنة حيث البيان هو الرضوح و لا يعقل أن يكون من النصوص الشرعية ما ظاهره يوهم الكفر، و من المعلوم عند

1- مشاهير القرآن، 396/1.

2- التفسير الكبير، 7، 6/14.

3- تأويلات أهل السنة، للماتريدي، 79/1.

الأصوليين و أغلبهم متكلمون أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة و قد تولى الرسول ﷺ تاركا المسلمين على المحجة البيضاء ليلها كنهارها و الدين قد كمل و تم.

فتأويل آيات الصفات عند التحقيق ليس تأويلا أصلا لأنه يفتقد لركن أساسي من أركان التأويل الاصطلاحي هو الدليل الصارف أو القرينة الصحيحة إضافة إلى أن المتكلمين المؤولين لم يراعوا مستلزمات هذه العملية من صحة الدليل و احتمال اللفظ المؤول للمعنى المصروف إليه ثم إثبات أن المعنى المقصود بعد التأويل هو مراد المتكلم ، و أخيرا الجواب عن المعارض الذي هو جميع آيات و أحاديث الإثبات و إجماع السلف، و لذلك قال بعض المحققين إن كل معطل مشبه و كل مشبه معطل ، و ذلك أن المعطل الذي ينفي صفة من صفات الله عز و جل عن طريق التأويل الفاسد إنما فعل ذلك بعد أن خطر بقلبه أن هذه الصفة تشبه صفة المخلوقين فيلجأ إلى التأويل هربا من التشبيه فيؤدي به ذلك إلى تعطيل الصفة الإلهية لأن التشبيه ليس هو مراد الله قطعا لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى : 11] و قوله: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه: 110].*

القواعد الشرعية في الإيمان بالصفات

باستقراء نصوص الكتاب و السنة فقد استخلص بعض العلماء عدة قواعد في الإيمان بصفات الله عز و جل، كما اعتبروا مع ذلك أن كثرة الخوض و التعمق في مباحث الصفات على غير هدي من الكتاب و السنة من البدع التي كرهها السلف الصالح، و مما ينبغي الإشارة إليه هنا أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء و ذلك لأن كل اسم متضمن لصفة فأسماء الله تعالى باعتبار دلالتها على الذات فهي مترادفة لدلالاتها على مسمى واحد، و أما باعتبار ما دلت عليه هذه الأسماء من المعاني و الأوصاف فهي متباينة لدلالة كل واحد من هذه المعاني و الأوصاف على معنى و وصف يخالف الآخر، فمعنى الحي ليس هو معنى العليم أو القدير أو السميع... إلخ، و كلها أسماء مسمى واحد هو الله عز و جل.¹

و كذلك فإن أسماء الله تعالى إن دلت على وصف متعدد تضمنت ثلاثة أمور، أحدها: ثبوت ذلك الاسم لله عز و جل، الثاني: ثبوت الصفة التي تضمنها لله تعالى، الثالث: ثبوت حكمها

1- القواعد النظرية. محمد بن صالح المنجد، 9، 10، 27. دار الوطن. ط: 1. 1412 هـ.
* و أما كون التشبه معطل فلاه تشبيهه معطل حقيقة الصفة التي لا تحمل التشبيه.

ومقتضاها، مثال ذلك: السميع، فإنه يتضمن إثبات السميع إسما لله تعالى، وإثبات السمع صفة له، وإثبات حكم ذلك ومقتضاه وهو أنه تعالى يسمع السر والنجوى...

وأما إن دلت الأسماء على وصف غير متعد تضمنت أمرين هما: ثبوت ذلك الاسم وثبوت الصفة التي تضمنها، ومثال ذلك: الحي، حيث تضمن إثبات الحي إسما له وإثبات الحياة صفة له تعالى.¹

ومن أهم القواعد الشرعية التي نعصم المؤمن من الزلل في هذه القضية ما يلي:

القاعدة الأولى: تزيه الله عز وجل عن أن يشبه شيء من صفاته شيئا من صفات

المخلوقين، وهذا الأصل يدل عليه قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾

[الشورى: 11]، وقوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص: 4]، وقوله: ﴿فلا تضربوا الله الأمثال إن الله يعلم وأتمم وأتمم تعلمون﴾ [النحل: 74].

القاعدة الثانية: الإيمان بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ لأنه لا أعلم بالله

من الله: ﴿أأنت أعلم أم الله﴾ [البقرة: 140]، ولا أعلم بالله بعد الله من رسوله الذي قال الله في حقه: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: 3].

القاعدة الثالثة: قطع الطمع عن إدراك حقيقة وكيفية الصفات لأن ذلك مستحيل في

حق الله تعالى لقوله: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ [طه: 110]، وقوله:

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعام: 103] فلا إحاطة للعلم البشري برب السماوات والأرض...²

وهذه الحقائق الشرعية الناصعة هي التي رجع إليها أساطين الكلام من أمثال الرازي

والغزالي والشهرستاني والجويني والباقلاني وغيرهم وذلك بعد أن خاضوا البحر الخضم ولم يخرجوا من لجه إلا نادمين ولخص الرازي هذه الحالة بقوله:

1 - القواعد المثلى. المنهين. 12، 13.

2 - أنظر: منهج ودراسات لأيات الأسماء والصفات. 23، 24.

نهاية إقدام العقول عقاب ❁ و أكثر سعي العالمين ضلال
 و أرواحنا في وحشة من جسوننا ❁ و غاية دنيانا أذى و وبال
 و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا ❁ سوى أن جمعنا فيه قيل و قالوا

و لا شك أن رجوعهم دليل على فساد ما كانوا عليه من مناهج اعتقادية و مذاهب
 كلامية.



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الْقَادِرُ لِلْعُلُومِ

الْقَادِرُ لِلْعُلُومِ
الإسلامية

جامعة الأميرة

مبادئ الإيمان

جامعة الأميرة العربية
القادر للعوم الإسلامية

المبحث الأول: تعريف الإيمان

- تمهيد

المطلب الأول: الإيمان في اللغة

المطلب الثاني: الإيمان عند المتكلمين

أولا: المعتزلة

ثانيا: الماتريدية

ثالثا: الكرامية

رابعا: الأشاعرة

جامعة الأمير
بيلقادر للعلوم الإسلامية

تمهيد : هناك حقائق شرعية جعلت الحقائق اللغوية محمولة عليها طبقا للقاعدة التي تقول
يحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، والحقيقة الشرعية خاصة أو مفيدة ومسألة الإيمان لها
حائب من هذه المعادلة، فلفظ الإيمان من الألفاظ التي قيدها الاصطلاح الشرعي فحملت عليه،
فمثلا الحج في اللغة معناه القصد، والصلاة في اللغة تعني الدعاء وكذلك الإيمان معناه في اللغة
التصديق، وأما بعد ورود الشرع فقد أصبح المعنى في كل هذه الأمثلة خاصا فالحج صار عبارة عن
أقوال وأعمال مخصوصة في أماكن و أزمنة مخصوصة، والصلاة كذلك صارت مجموعة من الأعمال
والأقوال تبدأ بتكبيرة الإحرام وتنتهي بالتسليم.

وأما مسألة الإيمان فإن الاختلاف في تعريفه إنما ترجع إلى إمكانية تسليم المعنى اللغوي إلى
المعنى الاصطلاحي الشرعي لأن الذين خالفوا تعاريف المعتزلة و أهل السنة والجماعة (أي السلف)
إنما تمسكوا بالمعنى اللغوي وهم بذلك تجاوزوا الحقائق الشرعية النصية التي أدخلت عليه
خصوصيات صارت ملزمة لا يمكن تجاوزها.

وقد أولى المتكلمون من غير المرجفة اهتماما واضحا بهذه المسألة باعتبارها مدخلا لتأييد
وجهة نظرهم في الإيمان وأن الطاعات العملية داخلية في مسماه وردوا بالإيجاب على السؤال: هل
توجد ألفاظ وأسماء انتقلت من معناها في اللغة إلى معاني أخرى؟ فهذا أبو علي الجبائي - وهو
أحد أساطين المعتزلة - كان يفرق في الحكم بين أسماء اللغة وأسماء الدين ، فأسماء اللغة مشتقة من
الأفعال وتنقضي بانقضاء الأفعال، أما أسماء الدين فيسمى بها الإنسان في حالة فعله وفي حالة
انقضاء فعله، ومعنى هذا أن أسماء اللغة تطلق على الأفعال حين وقوعها أما أسماء الدين فتطلق
على الأحوال الراسخة التي أصبحت بمثابة عادات، وأهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية
بالإيمان، فهل المؤمن الذي يرتكب المعصية لا يزال بعد مؤمنا أو تسقط عنه صفة الإيمان بارتكاب
المعصية؟ فعلى رأي الجبائي يسمى من ارتكب معصية مؤمنا بما سبق له فعله من أعمال الإيمان
بمعنى أن الغالب على أحواله هو الإيمان ، ويرى الجبائي أن اليهودي مثلا يمكن أن يسمى مؤمنا
بحسب أسماء اللغة أما بحسب أسماء الدين فلا يعد مؤمنا لأن الغالب على أفعاله ليس الإيمان .

وكذلك فإن المشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد¹.

وأما عند ابن حزم فإنه لا اعتماد على اللغة فيما له تعلق بالأسماء الشرعية حيث يرى أن هذه الأسماء موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط²، ومن جهة أخرى يرى أن الإيمان اللغوي الذي هو التصديق لا يختلف اثنان من الأمة في أنه ليس هو في الشريعة على ما هو في اللغة لأن الإيمان في اللغة واقع على كل تصديق وليس هو في الدين كذلك بل هو واقع على عقود مخصوصة وأقوال يُعبر بها عن تلك العقود وأعمالٍ محدودة متى تُعدّي شيئاً من ذلك لم يكن إيماناً³.

وأما ابن تيمية فإنه لا يرى حاجة أصلاً للغة فيما فصل فيه الشرع فالإيمان هو من الألفاظ الشرعية التي يُكفى فيها بتفسير الشرع لها فإذا عُرف معناها وتفسيرها شرعاً فلا حاجة بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم⁴.

الإيمان لغة

ومع ذلك فإننا باستقراء معاني الإيمان في اللغة نجد أن التصديق ليس هو المعنى الوحيد له بل إن هناك معاني أخرى وخاصة تلك التي تقف إلى جانب القائلين بانتقال بعض الألفاظ إلى غير مدلولاتها في اللغة، وتصريح ابن تيمية الآنف الذكر بعدم الحاجة أصلاً إلى اللغة فيما فصل فيه الشرع لا يعني أن اللغة ليست فيها دلالة أو إشارة إلى المعاني الاصطلاحية الشرعية ولا أدل على ذلك مما أورده صاحب القاموس حيث قال: «وآمن به إيماناً أي صدقه، والإيمان الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة...»⁵

1 - شرح العقائد النسفية . سعد الدين التفتازاني . 78 .

2 - المعصل . لابن حزم . 196/3 .

3 - كتاب الدرر لابن حزم . 333 . تحقيق: أحمد بن ناصر بن محمد الحمد، سعيد بن عبد الرحمن بن موسى . مطبعة المدني ط: 1 . 1988 .

4 - الإيمان . لابن تيمية . 271 . تحقيق: ناصر الدين الألباني . مكتبة مالك بن أنس .

5 - القاموس المحيط . 199/4 .

وكذلك ما أورده ابن منظور في قوله: « والإيمان ضد الكفر، والإيمان بمعنى التصديق ضده التكذيب... وقرئ في سورة براءة: إثم لا إيمان لهم. ومن قرأ بكسر الألف معناه إثم إن أجازوا وأمنوا المسلمين لم يفوا وغدروا. والإيمان ههنا الإجارة. وخذ الزجاج الإيمان فقال: الإيمان إظهار الخضوع والقبول للشرعة ولما أتى به النبي ﷺ واعتقاده وتصديقه بالقلب... واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان هو التصديق... والإيمان الثقة، وما آمن أن يجد صحابة أي ما وثق...»¹

ومع ذلك يبقى التصديق هو للمعنى الأساسي للإيمان في اللغة من غير إقصاء للمعاني الأخرى. قال الجوهري في الصحاح: « الأمان والأمانة بمعنى، وقد آمنت فأنا آمن، وآمنت غيري من الأمن والأمان. والإيمان: التصديق، والله تعالى المؤمن لأنه آمن عباده من أن يظلمهم... وقوله تعالى: وهذا البلد الأمين، قال الأخفش: يريد: الأمن وهو من الأمن»²

وقال ابن فارس: « أمن . الهزمة والميم والنون أصلان متقاربان : أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة ومعناها سكون القلب، والآخر: التصديق. والمعنيان كما قلنا متدانيان. قال الخليل: الأمانة من الأمن، والأمان إعطاء الأمانة، والأمانة ضد الخيانة . يُقال: آمنت الرجل أمانة وأماناً، وأمنني يؤمنني إيماناً، والعرب تقول رجل أمانٌ إذا كان أميناً، قال الأعشى: ولقد شهدت التاجر الأمان موروداً شرا به... وأما التصديق فقوله تعالى: وما أنت بمؤمن لنا. أي مصدق لنا.»³

وأما الراغب الأصفهاني فيرى أن الإيمان في الأصل من الأمن وهو سكون القلب وطمانينته ويكون على وجهين: أحدهما: مصدر آنته أي جعلته في أمن، ومنه قيل في وصف الله: المؤمن، والثاني: مصدر آمن بالله، ويُستفاد منه معنى التصديق لكن الإيمان لا يقال إلا في التصديق الذي معه أمن النفس لصحته وسكونها إلى حقيقته، والتصديق قد يقال في ذلك وفي غيره.⁴

1 - لسان العرب . جمال الدين بن منظور . 140/1. دار المعارف . و نقل ابن منظور لاتفق أهل العلم واللغويين على أن الإيمان هو التصديق يحتاج إلى القول : إن التصديق هنا هو تصديق مخصوص وليس مطلق التصديق بالإضافة إلى أن التصديق يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح أيضا كما سيأتي وكان الأول تحديد معنى التصديق الذي اتفق عليه أهل اللغة والعلم.

2 - تاج اللغة وصحاح العربية . إسماعيل بن حماد الجوهري . 2072/5. تحقيق: أحمد عبد الغفور . دار العلم للملايين بيروت . ط: 3 . 1984 . .

3 - معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس. 133/1.

4 - الاستقادات . للراغب الأصفهاني. 292.

الإيمان عند المتكلمين

أولاً: المعتزلة

جريا على قاعدة انتقال الأسماء من معاني اللغة إلى المعاني الشرعية اتفقت كلمة المعتزلة على أن الأعمال جزء لا يتجزأ من مسمى الإيمان وأن الإخلال بهذه القاعدة يجعل الإيمان نفسه عرضة للفساد، ومع ذلك فقد وجدت بعض الاختلافات بين أئمة المعتزلة ولكنها اختلافات شكلية لا تطل جوهر مقولتهم في هذه القضية كاختلافهم في المقصود من الأعمال والطاعات هل هي كل الفرائض والنوافل أم أن النوافل مستثناة.

فأبو الهذيل العلاف يرى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها وأن المعاصي على ضربين: منها صفائر ومنها كبائر، ومنها ما هو كفر ومنها ما هو ليس بكفر، وأن الناس يكفرون من ثلاثة أوجه: رجل شبه الله بخلقه، ورجل حوَّره في حكمه أو كذبه في خبره، ورجل رد ما أجمع المسلمون عليه.¹ ويرى كذلك أن الإيمان منه ما تركه كفر ومنه ما تركه ليس بكفر ومنه ما تركه صغير ليس بكفر ولا بفسق، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا عصيان كالنوافل.² بينما يرى أبو علي الجبائي أن الإيمان هو ما فرضه الله على عباده من فروض أما النوافل فلا تدخل في الإيمان، وكل خصلة من الخصال التي افترضها الله على عباده هي بعض الإيمان وهي أيضا إيمان بالله.³

وكذلك أبو هاشم الجبائي فإن الإيمان عنده هو عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، واحتج هو وأبو علي بأنه لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة وأخل بها أن يكون تاركا لبعض الإيمان ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كامله.⁴ وأما الزمخشري وهو من المعتزلة فلم يوضح إن كان يفرق بين النوافل والفرائض حيث قال: «فإن قلت ما الإيمان الصحيح؟ قلت: أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله،

1 - مذاهب الإسلاميين . عبد الرحمن بنوي . 174/1.

2 - المرجع نفسه . 175/1.

3 - المرجع نفسه . 298/1.

4 - المرجع نفسه . 365/1.

فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق.¹

وقد اتفق المعتزلة على أن الإيمان إذا عُدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال: فلان آمن بكذا إذا صلى وصام بل يقال: فلان آمن بالله كما يقال صلى وصام، فالإيمان المعدي بالباء يجري على طريقة أهل اللغة أما إذا ذكر مطلقاً غير معدي فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق إلى معنى آخر، ثم اختلفوا فيه على وجوه أحدها: أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الأقوال والأفعال أو الاعتقادات ، وثانيها: أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل، وثالثها: أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب الكبائر...²

ثانياً: الماتريدية

يرى أئمة الماتريدية أن الإيمان هو التصديق القلبي وذلك على الرغم من وجود كثير من الأقوال عندهم تدل على أن الإيمان هو الإقرار مع التصديق على ما حكاه الصابوني بقوله: « وقال كثير من أصحابنا: الإيمان هو الإقرار والتصديق ... وقال المحققون من أصحابنا: إن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار شرط إجراء الأحكام، نص عليه أبو حنيفة رضي الله عنه في كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ أبو منصور (الماتريدي) رحمه الله »³ ومن أدلة الصابوني على أن الأعمال لا تدخل في مسمى الإيمان أن الإيمان شرط لصحة الأعمال كما قال تعالى: «ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن» [طه: 112] والشرط غير المشروط.⁴ وكذلك فإن المعرفة عنده غير الإيمان

1 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري . 39/1 . دار الكتاب العربي . بيروت . ط: 3 . 1987

2 - أنظر: التفسير الكبير . لعماد الدين الرازي . 24/2 .

3 - البداية من الكفاية . نور الدين الصابوني . 152 .

4 - المرجع نفسه 153 .

بدليل أنها تنفك عنه فإن أهل الكتاب يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم ومع ذلك لا يصدقون كما نطق الكتاب¹.

وأما شيخ المذهب . أبو منصور الماتريدي فيرى أن الإيمان محله القلب حيث قال : أحق ما يكون به الإيمان القلوب. ويستدل على ذلك بالسمع والعقل: أما السمع فإنه يورد مجموعة من الآيات القرآنية التي تنفي ثبوت الإيمان لمن أقر بلسانه فقط نحو قوله تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَل لَمْ نؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات : 14] وقوله تعالى: ﴿ يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَل لَّا تُؤْمِنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الحجرات: 17]. فأخبر أنهم لو كانوا بما ادعوا من الإيمان مؤمنين بهداية الله لكانوا مؤمنين لو صدقوا، ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا.² وقوله تعالى: ﴿ إِيْمَانٌ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ [النحل: 106] حيث لم يجعل لهم كفرا باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب ومنع ذلك بإيمان القلب فثبت أن القلب هو موضع الإيمان.³

« و أما العقل: فلأن الإيمان دين والأديان تُعقد وما به اعتقادات الأديان القلوبُ وكذلك المذاهب مع ما كان الإيمان في اللغة التصديق وحقيقته الذي يحتمل القهر والجبر هو الدين في القلب ... إذ لا يجري سلطان أحد من الخلق »⁴. ورغم أسلوب الماتريدي الملتوي فإنه أراد أن يقول : إن المعتقدات محلها القلوب وهذا هو معنى الإيمان في اللغة بالإضافة إلى أن القلب لا يستطيع أحد من الخلق الإطلاع على ما فيه وبالتالي يكون هذا المحل أي القلب بعيدا عن كل قهر أو تسلط من أحد فيكون ذلك ضمانا للتصديق اليقيني.

ويؤكد الماتريدي على أن الإيمان هو التصديق القلبي و ذلك بذكرهم لعدة أدلة من الكتاب والسنة من مثل قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ [المجادلة: 22] وقوله: ﴿ وَقَلْبُهُ

1 - البداية من الكفاية. الصابون. 154.

2 - كتاب التوحيد . أبو منصور الماتريدي . 373.

3 - للرجع نفسه. 375.

4 - للرجع نفسه. 377.

مطمئن بالإيمان ﴿[النحل: 106]، و قوله: ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات: 14]، وقوله ﷺ: «اللَّهُمَّ نَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَطَاعَتِكَ»¹، وقوله ﷺ لأسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله: هلا شقت قلبه؟²

كما يؤكدون على أن الأعمال ليست داخلية في مسمى الإيمان ويوردون أدلة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: 30] ، مع القطع عندهم أن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه . وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: 124] حيث يقولون: إن الإيمان هنا شرط لصحة الأعمال ، مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه، وكذلك ورد إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى : ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: 9]³

ثالثا : الكرامية

هناك من قال: إن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب وهؤلاء هم الكرامية أتباع محمد بن كرام الذين قالوا: « إن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال، وفرقوا بين تسمية للمؤمن مؤمنا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة»⁴

1- شرح العقائد النسفية 79. والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه . كتاب الدعاء . باب: دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم . قال الحق: قال في الزوائد: مدار الحديث على يزيد الرقاشي وهو ضعيف . انظر سنن ابن ماجه . تحقيق: محمد فواد عبد الباقي . 1260/2 . دار الفكر .

2 - المرجع نفسه 79 . وحديث هلا شقت قلبه . رواه مسلم في صحيحه . كتاب الإيمان . باب : تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله . 67/1 . وأخرجه ابن ماجه في سننه . كتاب الفتن . باب: الكف عن من قال: لا إله إلا الله 2 / 1296 . رقم الحديث : 3930 .

3 - المرجع نفسه . 80 .

4 - الملل والنحل همامش كتاب الفصل . الشهر ستان . 154 / 1 .

وقد نقض مقولتهم كثير من المتقدمين منهم أبو الحسين الملطي في كتابه التنبية والرد وألزمهم إلزامات حيث قال : « وإن قالوا الإيمان هو الإقرار فقد صدقوا . يقال : الإقرار يكون باللسان أو بالقلب ؟ فإن قالوا : باللسان فقط . يقال لهم : فالمتناقضون الذين أقرروا بألستهم وأسروا الشرك أهو شيء صح لهم الإيمان إذا أقرروا بألستهم والإيمان عندكم إقرار باللسان؟ فإن قالوا : هؤلاء أقرروا بألستهم وأسروا هذه فلم يصح إيمانهم نقضوا قولهم لأنهم قد اعترفوا أن القول باللسان لا يصح إلا مع إقرار بالقلب ... »¹

رابعاً : الأشاعرة

يعتبر الأشاعرة من أكبر الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً، ومن المشكلات التي تواجه الدارسين للمذهب الأشعري عدم تحويره تحويراً جيداً حتى من طرف الأشاعرة أنفسهم ولا سيما في قضية الإيمان ، ففي الوقت الذي نجد فيه أئمة الأشعرية مثل الباقلاني والجويني والرازي والغزالي وغيرهم يؤكدون على أن الإيمان هو التصديق نجد كذلك بعض أئمة الأشاعرة مثل عبد القاهر البغدادي يعتبرون إدخال العمل في معنى الإيمان هو من ضمن أقوال المذهب الأشعري الذي هو مذهب أهل السنة عندهم .

ففي بيان الأصول التي أجمع عليها أهل السنة (أي الأشاعرة)، يقول البغدادي عن الإيمان : « إن أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب ، وإنما اختلفوا في تسمية الإقرار وطاعات الأعضاء الظاهرة إيماناً مع اتفاقهم على وجوب الطاعات المفروضة وعلى استحباب النوافل المشروعة »²

بينما في كتابه أصول الدين لا يذكر مصطلح أهل السنة وإنما يصرح مباشرة بمصطلح الأشاعرة فيقول : إن الأشاعرة بعامة اختلفوا في الإيمان على ثلاثة مذاهب : فقال أبو الحسن الأشعري : إن الإيمان هو التصديق لله ولرسوله عليهم السلام في أخبارهم ، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفة وبصحة ما أقرب به وصدقه . وكان عبد الله بن سعيد

1 - التنبية والرد . أبو الحسين الملطي . 36 .

2- الفرق بين الفرق . عبد القاهر البغدادي ، 351 .

(ابن كلاب) ¹ . يقول : إن الإيمان هو الإقرار بالله عز وجل وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيمانا .

وقال الباقر من أصحاب الحديث: إن الإيمان جميع الطاعات فرضها ونقلها وهو على ثلاثة أقسام .

أولاً: قسم من الإيمان يخرج به صاحبه من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار إن مات عليه . وهو معرفته بالله تعالى وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله مع إثبات الصفات الأزلية لله تعالى ونفي التشبيه والتعطيل عنه مع إحازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت به الأخبار الشرعية .
ثانياً: قسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر .

ثالثاً: قسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب ، وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها ² .

ويبدو جلياً هنا عدم الدقة في تحرير مصطلح أهل السنة والجماعة بالإضافة إلى الغموض في تحرير المذهب الأشعري وما فعله عبد القاهر البغدادي فعله غيره من أئمة الأشاعرة مثل الرازي والعزالي، والجويني، والباقلاني وغيرهم، فإنهم كانوا لا يفرقون بين مصطلح أهل السنة ومصطلح الأشاعرة وأمام ذلك نجد أنفسنا أمام تساؤلات منهجية ملحة تفرض نفسها من مثل : هل الأشاعرة هم أهل السنة ؟ أم أنهم بعض أهل السنة ؟ وما هي العلاقة بين الأشاعرة وأهل الحديث الذين هم أنفسهم أهل السنة ومذهبهم هو مذهب السلف، ولا شك أن ما قاله عبد القاهر البغدادي آنفاً في محاولته تحرير مذهب الأشاعرة يدل دلالة قوية على أن هناك تيارات مختلفة داخل هذا المذهب من بينها تيار أهل الحديث وهو تيار قوي بدأ يفرض نفسه سيما بعد رجوع أبي الحسن الأشعري إلى مذهب السلف في كتابيه الإبانة والمقالات .

1- هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب . توفي بعد سنة 240هـ . وذكر الزركلي أنه توفي سنة 245هـ . هو رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة . وكان يلقب "كلاباً" لأنه يجرح الخصم إلى نفسه بيانه وبلاغته ، وأصحابه هم الكلابية لمح بعضهم بأبي الحسن الأشعري . من كتبه : "الصفات" ، "خلق الأفعال" ، "الرد على المعتزلة" . انظر ترجمته في : السور . 11 / 174 - الأعلام . 4 / 90 .

2 - أنظر: أصول الدين . البغدادي ، 248 إلى 250 - ملهيب الإسلاميين . بدوي . 1/565 إلى 566 .

وليس من السهولة بمكان أن نعتبر الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة لأن هذا المصطلح الأخير ظهر قبل الأشعري (260هـ - 324هـ) بل إنه كان موجودا منذ عصر الصحابة والتابعين، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: 106] قال: يوم تبيض وجوه . وجوه أهل السنة ، وتسود وجوه . وجوه أهل البدع.¹ وأخرج اللالكائي عن سفيان الثوري أنه قال: استوصوا بأهل السنة خيرا فإنهم غرباء . وأخرج عن الفضيل بن عياض أنه قال : إن لله عبادا يحيي بهم البلاد وهم أصحاب السنة . وأخرج عن الحسن قوله : يا أهل السنة تفرقوا فإنكم من أقل الناس.²

وبالإضافة إلى ذلك مخالفت أئمة الأشاعرة لمقولات السلف من أهل السنة والحديث المؤسسة أصلا على صريح الكتاب والسنة من مثل مباحث الإيمان والتوحيد وأول واجب على المكلف ومباحث الصفات والقدر والتعليل وغيرها، وفي الواقع فإن مصطلح أهل السنة والجماعة له معنيان . معنى عام: ويدخل فيه كل من هو غير رافضي سواء الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهم ممن يتولون الصحابة ويترضون عليهم جميعا وأما المعنى الخاص: فالقصد به من كان على غير طريقة أهل الأهواء والبدع فلا يدخل في هذا المعنى إلا من سلك طريقة وفهم السلف لمسائل الاعتقاد³ وبعد هذه المقدمة نرجع إلى ذكر أقوال متكلمي الأشاعرة في قضية الإيمان حيث يرى إمام المذهب الأول أبو الحسن الأشعري أن الإيمان هو التصديق بالله فقط معتمدا في ذلك على اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن حيث قوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: 195] فما كان عند أهل اللغة إيمانا فهو الإيمان، والإيمان عندهم التصديق⁴

وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين أبي المعالي الجويني بقوله: « والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى ، فالمؤمن بالله من صدقه ، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت إلا مع العلم فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد ... والدليل أن الإيمان

1-2 - أنظر : مفتاح الجنة للسيوطي . 65 إلى 66 . دار الشهاب . باتنة . الجزائر .

3 - انظر . وسطية أهل السنة بين الفرق . د . محمد باكرم محمد . 41 . دار الرابطة . الرياض . ط : 1 . 1994 .

4 - كتاب اللعق . أبو الحسن الأشعري . 122 . المكتبة الأزهرية للتراث .

هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية ... وفي التزويل : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا وإن كنا صادقين ﴾ | يوسف : 17 | معناه : وما أنت بمصدق لنا ¹

وتمضي الجويني في الاستدلال على ذلك فيقول : « وقد يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات ونحوها من العبادات إلى تقدم الإيمان ، فلو كانت أجزاء من الإيمان لامتنع إطلاق ذلك... ² ، يريد أن العطف يقتضي المغايرة .

ثم يحاول الرد على الذين استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ | البقرة : 143 | فيقول : « أما الإيمان في الآية فهو محمول على التصديق والمراد : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين ... وأما استدلالهم بحديث : الإيمان بضع وستون شعبة ... فهو من الآحاد ثم هو موول والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه أو كان منه بسبب ³ .

وفي هذا الرد يكشف الجويني عن جانب من منهجه الاعتقادي وهو التأويل وعدم الاستدلال بحديث الآحاد ولو كان في أعلى درجات الصحة . مثل حديث شعب الإيمان الذي أخرجه كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما .

والباقلافي بدوره يرى أن الإيمان في الشرع هو التصديق ، وهو يستعمل نفس أدلة الجويني والأشعري مثل : إجماع أهل اللغة قاطبة - في نظرهم - أن الإيمان في اللغة التصديق قبل نزول القرآن والبعثة النبوية ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ [يوسف : 17] أي بمصدق لنا ⁴ ، وقال في كتابه الإنصاف : « وقد اتفق أهل اللغة قبل نزول القرآن وبعث الرسول عليه السلام على أن الإيمان في اللغة هو التصديق دون سائر أفعال الجوارح . ⁵ وهذا إن دل على شيء فهو يدل على

1 - كتاب الإرشاد . أبو المعالي الجويني . 333 .

2 - المرجع نفسه . 334 .

3 - المرجع نفسه . 334 ، 335 .

4 - التمهيد . أبو بكر البلالاني . 388 ، 389 .

5 - الإنصاف . أبو بكر البلالاني . 22 .

أن جمهور الأشاعرة ليس لديهم معنى اصطلاحى شرعى للإيمان حيث يكتفون باتفاق أهل اللغة على أن معنى الإيمان هو التصديق وكفى.

وأما فخر الدين الرازي فيعد أن حكى أقوال المذاهب في قضية الإيمان ونقضها وخاصة أقوال المعتزلة قال: والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، وأنه عبارة عن التصديق بكل ما عُرف بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ مع الاعتقاد، وإثبات هذا المذهب يضع الرازي قيوداً أربعة.

القيد الأول: أن الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه. الأول: أنه كان في أصل اللغة التصديق، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلماً بغير كلام العرب وذلك يناهى وصف القرآن بكونه عربياً. الثاني: أن الإيمان أكثر الألفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ إلى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقي على أصل الوضع. الثالث: أجمعنا (بما في ذلك المعتزلة) على أن الإيمان المعدى بحرف الباء مبني على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدى كذلك. الرابع: أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال تعالى: ﴿من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾. [المائدة: 41]، وقال: ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل: 106]، وقال: ﴿كتب في قلوبهم الإيمان﴾. [المجادلة: 22] وقوله: ﴿ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾. [الحجرات: 14]. الخامس: أن الله تعالى أينما ذكر الإيمان قوّى العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلاً في الإيمان لكان ذلك تكراراً. السادس: أنه تعالى كثيراً ما يذكر الإيمان ويقرنه بالمعاصي كقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: 82]، وقوله: ﴿وان طافتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات: 9] حيث اعتبر القاتل الباغي داخلاً في الأخوة الإيمانية ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات: 10] وكذلك قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا﴾ [الأنفال: 72]. فقد أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عظيم الوعيد

في ذلك. (و هذا الوجه يصلح للرد على من رفعوا الإيمان عن أهل المعاصي و خلدوهم في النار) ،
وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ [التحريم: 8] . والأمر بالتوبة لمن لا ذنب
له محال .¹

القيد الثاني: أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ومن
الناس من يقول آمنا بالله وبالْيَوْمِ الآخِرِ وما هم بمؤمنين ﴾ [البقرة: 8] . حيث نفى كونهم مؤمنين ، ولو
كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي .
القيد الثالث : أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبوت والطاغوت
لا يسمى مؤمنا .

القيد الرابع : ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل لأن الرسول ﷺ
كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته أو بعلم .²
ويعضى الرازي في الانتصار لمذهبه ومذهب أصحابه عن طريق الاستدلال بقوله تعالى :
﴿ وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ﴾ [يوسف: 17] فيقول : « احتج أصحابنا بهذه الآية على
أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق لأن المراد من قوله : وما أنت بمؤمن لنا . أي
بمصدق ، وإذا ثبت أن الأمر كذلك في أصل اللغة وجب أن يبقى في عرف الشرع كذلك .»³
ورأي الرازي صريح في أن الإيمان محله القلب وأن الأعمال لا تدخل في مسماه ومع ذلك
فإنه يسرد أقوال وأدلة المخالفين بأمانة ثم يؤكد على أنه يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر
الإمكان ، حيث يرى أن الإيمان له أصل وله ثمرات والأصل هو الاعتقاد وأما هذه الأعمال فقد
يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشيء على ثمراته .⁴

وربما كان هذا التوجه التوفيقى للرازي راجعا إلى قوة أدلة المخالفين، هذه القوة هي التي
جعلت بعض أئمة الكلام مثل الرازي وأبي حامد الغزالي وبعض الماتريدية يميلون نحو هذا التوجه

1 - أنظر: التفسير الكبير . فخر الدين الرازي . 26/ 2 .

2 - المرجع نفسه . 26/ 2 .

3 - المرجع نفسه . 101 / 18 .

4 - أنظر: معام أصول الدين . فخر الرازي . مكتبة الكليات الأزهرية .

ويخفقون من شدة تمسكهم بأرائهم وقناعاتهم ومذاهبهم كلما وجدوا طريقا آخر للحق الذي يرومونه جميعا على كل حال.

فهذا الغزالي يعترف بضعف الدليل الكلامي ويذهب إلى أن الطاعة والعبادة والذكر من محام الإيمان ولوازمه فيقول : « والحق الصريح أن كل من اعتقد ما جاء به الرسول ﷺ واشتمل عليه القرآن اعتقادا جزما فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته، بل الإيمان للمستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جدا مشرف على الزوال بكل شبهه ، بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبي بتواتر السماع أو الحاصل بعد البلوغ بقرائن أحوال لا يمكن التعبير عنها . ونمام تأكده بلزوم العبادة والذكر .¹ ، فلزوم العبادة والذكر هو من الأعمال التي تؤكد صدق الإيمان القلبي .

وهذا ما ذهب إليه بعض الماتريدية بقوله: « ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصديق إلى الخير أو اللخير عن غير إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي »².



1 - فصل التفرقة . أبو حامد الغزالي . 91 . تحقيق: د : سليمان دنيا . دار إحياء الكتب العربية . ط : 1 / 1961 .

2 - شرح العقائد النسفية . الفتازان . 78 .

المبحث الثالث: مناقشة أقوال

المتكلمين

- تمهيد

المطلب الأول: مناقشة ابن تيمية للمتكلمين

- هل العطف يقتضي المغايرة؟

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم للمتكلمين

- تحامل ابن حزم على الأشعري

تمهيد : إن علاقة العمل بالإيمان هي المحور الأساسي الذي دارت حوله مناقشات المتكلمين، كما أن مسائل الإيمان تفرعت عن هذا الأصل ولا سيما قضية الإرجاء بمختلف تياراته من جهمية وما ترديده وأشعرية وكرامية، وكذلك مسألة فاعل الكبيرة وما تشعب منها من مسائل التكفير والتفسيق والمترلة بين المترلتيين ، فبالنسبة للخوارج والمعتزلة فإهم أجمعوا على أن الأعمال هي جزء لا يتجزأ من الإيمان وهي شرط صحة لا شرط كمال وتمام كما هو مذهب السلف وأهل السنة والحديث* ، وإن المناقشة في هذا المجال تصب كلها في دائرة إثبات علاقة العمل الذي لا ينفك عن الإيمان ، وبالتالي فإن النقد و المناقشة ستجده أكثر نحو القائلين بتأخير وإرجاء العمل عن مسمى الإيمان .

و المتضمن في كتاب الله تعالى يجد الدلالة واضحة على قيمة العمل ، وأن الجانب النظري لا معنى له إذا لم تكن ثمرته هي الأعمال الصالحة، وأن التسوية بين المطيع والعاصي لا وجود لها في دين الله . قال تعالى : ﴿ أم حسب الذين إجتروا السيئات أن يجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ [الجنابة : 21] . وقال : ﴿ أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون ﴾ [العنكبوت : 4] ، فقد أخبر الله تعالى أنه لا يستوي عنده الولي والعدو¹ .

* - المشهور عند جمهور السلفين أن العمل شرط كمال لا شرط صحة و لا يبدو أن ذلك متفق عليه ، فظاهر كلام ابن تيمية أن العمل شرط صحة فهو يرى أن ما في القلب مستلزم للعمل الظاهر و انتفاء اللازم يدل على انتفاء المزموم (أنظر ص: 179) ، زد على ذلك فاعتبار العمل شرط كمال يعني أن انعدامه لا يؤثر في أصل الإيمان الذي هو التصديق و الاعتقاد وهذا يصحح مذهب المرجئة ، و لا يعني القول بأن العمل شرط صحة في الإيمان موافقة للمعتزلة موافقة تامة إذ هناك فروقات بين المذاهب ، فالمعتزلة تحكم على من أحل بالعمل بالفسوق (أنظر على سبيل المثال قول الزمخشري ص: 166) أو بالمترلة بين المترلتيين و مصوره عندهم الخلود في النار مع احتمال إرادة طول المكث الذي هو معنى من معاني الخلود في اللغة. وأما على مقتضى مذهب السلف و مخالفة مذهب المرجئة فإن العمل شرط صحة بشرط مراعاة أحكام أفعال المكلفين من حيث الوجوب و الندب أو الحرمة و الكراهة مع افتراض أو اعتبار أن الإباحة خارجة عن دائرة الأحكام الشرعية . فنترك العمل إن كان واجباً و فاعل العمل إن كان محرماً هو فاسق إن لم يكن مستحلاً للمكث ، و هو تحت المشيئة الإلهية يوم القيامة ، مع القطع بعدم خلوده الأبدى في النار و جواز أن يطول مكثه بحسب تلك المشيئة .

1 - أنظر : التنبيه والرد . للطلي . 37.

مناقشة ابن تيمية للمتكلمين

من أبرز من ناقش المتكلمين في هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية ، حيث يشكك في اعتبار أن الإيمان يعني التصديق في اللغة وذلك أنه من الألفاظ الشرعية التي يُكتفى فيها بتفسير الشرع لها فإذا عُرف معناها وتفسيرها شرعاً فلا حاجة بأقوال أهل اللغة و لا غيرهم ، ولهذا قال الفقهاء : الأسماء ثلاثة أنواع :

نوع يعرف حده بالشرع كالصلاة و الزكاة . ونوع يعرف حده باللغة كالشمس والقمر، ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله تعالى : ﴿وعاشروهن بمعروف﴾ [النساء : 19] ونحو ذلك ، ورؤي عن ابن عباس أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، و تفسير يعلمه العلماء ، و تفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب¹

ويشكك ابن تيمية في دعوى الترادف بين الإيمان والتصديق متسانلا بقوله : فمن الذي قال : إن لفظ الإيمان مرادف للفظ التصديق ؟ ، فالإيمان عنده ليس مرادفاً للتصديق وذلك من عدة وجوه أحدها : أن يقال للمخبر إذا صدقته صدقه ولا يقال : آمنه وآمن به بل يقال : آمن له كما قال تعالى : ﴿ فآمن له لوط ﴾ [العنكبوت : 26] ، وقال : ﴿ فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه ﴾ [يونس : 83] ، وقال فرعون : ﴿ آمنتم له قبل أن آذن لكم ﴾ [الشعراء : 49] .²

وكذلك فإن لفظ الإيمان في اللغة لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق ، بل المعروف في مقابلة الإيمان لفظ الكفر ، فلما كان الكفر المقابل للإيمان ليس هو التكذيب فقط علم أن الإيمان ليس هو التصديق فقط.³ وَيَرُدُّ على من يجعل التصديق لا يكون إلا بالقلب واللسان بأن الأفعال تسمى تصديقا كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « العيان تزنيان وزناهما

1- الإيمان . ابن تيمية . 271 .

2 - المرجع نفسه . 275 .

3 - المرجع نفسه . 277 .

النظر ، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش ، والرّجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»¹

فالعَمَلُ يُصَدِّقُ أَنْ فِي الْقَلْبِ إِيمَانًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَمَلٌ كَذَّبَ ذَلِكَ أَنْ فِي قَلْبِهِ إِيمَانًا لِأَنَّ مَا فِي الْقَلْبِ مُسْتَلْزِمٌ لِلْعَمَلِ الظَّاهِرِ وَانْتِفَاءُ اللَّازِمِ يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْمَلْزُومِ².

ويستنكر ابن تيمية دعوى الباقلاني إجماع أهل اللغة قاطبة على أن معنى الإيمان هو التصديق قبل نزول القرآن فيقول : « مَنْ نَقَلَ هَذَا الْإِجْمَاعَ ؟ ، وَمِنْ أَيْنَ يُعْلَمُ هَذَا الْإِجْمَاعُ ؟ ، وَفِي أَيِّ كِتَابٍ ذَكَرَ هَذَا الْإِجْمَاعُ ... فَأَهْلُ اللُّغَةِ كَالْأَصْمَعِيِّ وَالْحَلِيلِ وَأَبِي عَمْرٍو لَا يَنْقُلُونَ كُلِّ مَا كَانَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ بِإِسْنَادٍ ، وَإِنَّمَا يَنْقُلُونَ مَا سَمِعُوهُ مِنَ الْعَرَبِ فِي زَمَانِهِمْ وَمَا سَمِعُوهُ فِي دَوَائِرِ الشُّعْرِ وَكَلَامِ الْعَرَبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ بِالإِسْنَادِ ، وَلَا نَعْلَمُ فِيمَا نَقَلُوهُ لَفْظَ الْإِيمَانِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونُوا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ . »³

وأما عن الترادف فإنه لو سلمنا به فالتصديق يكون بالأفعال أيضا كما ثبت في الصحيح: العيان تزنيان والفرج يصدق ذلك أو يكذبه كما مر⁴.

و الإدعاء بأن التصديق لا يكون إلا بالقلب وأن القلب لا عمل له سوى ذلك أمر لا يثبت فالقلب له أعمال أخرى مثل أنه يطمئن ويؤجل ويصغى كقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا مِنْ أَعْرَابٍ وَوَقَلْبِهِ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106] وقوله: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم : 4] وقوله: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحج : 35] ، وقول النبي ﷺ : إن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وهي القلب⁵ . وإذا كان القلب مطمئنا مرة ويصغى أخرى ويؤجل

1 - الإيمان ابن تيمية . 278 . و الحديث رواه أحمد في مسنده . 412/1 . أنظر: مسند الإمام أحمد و هامشه منتخب كثر العمال . دار الفكر - و انظر أيضا : إرواء الغليل . ناصر الدين الألباني . 38/8 . المكتب الإسلامي . ط : 2 . 1985 .

2 - المرجع نفسه . 279 .

3 - المرجع نفسه . 117 ، 118 .

4 - أنظر: شرح العنقود الطحاوية . ابن أبي العز . 473 /2 .

5 - أخرجه البخاري في صحيحه . كتاب : الإيمان . باب : فضل من استقرأ لدينه . أنظر : فتح الباري . 126/1 - وأخرجه مسلم في صحيحه . كتاب : البروج . باب : أخذ الحلال وترك الشبهات . 50/5 .

ثالثة ثم يكون منه الصلاح والفساد فأى عمل أكثر من هذا ؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [المجادلة : 8] فهذا ما في عمل القلب ¹ .

وقال أبو الحسين الملطي: « والإقرار بالقلب عمل بل هو أصل كل الأعمال التي بالجوارح لأن الجوارح عن القلب تصدر » ²

وخلاصة القول : أن التصديق لا يكون بالقلب فحسب بل بالجوارح أيضا وأن القلب الذي هو محل التصديق له أفعال أخرى يقوم بها وبالتالي فإن دليل الإرجاء دخله الإحتمال ، وأمام قوة هذه الأدلة قالت المرجئة: إن دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجازٌ ودلالته على التصديق حقيقة فجعلوا قوله: ﴿والذين آمنوا﴾ : الإيمان بضع وستون شعبة. ونحو ذلك من النصوص من المجاز ، وجعلوا قوله ﴿والذين آمنوا﴾ : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. من الحقيقة ³ .

هل العطف يقتضي المغايرة ؟

يعترف ابن تيمية بأن عطف الشيء على الشيء يقتضي مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه مع اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي ذكر لهما ، والمغايرة على مراتب :

أعلاها . أن يكونا متباينين ليس أحدهما هو الآخر ، ولا جزؤه ، ولا يعرف لزومه نحو قوله

تعالى ﴿خلق السماوات والأرض وما بينهما﴾ . [الفرقان : 59] ونحو قوله: ﴿وجبريل وميكال﴾

[البقرة : 98] ، وقوله: ﴿ وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾ [آل عمران : 3] .

ويليه أن يكون بينهما لزوم نحو قوله تعالى: ﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه

ورسله﴾ [النساء: 115] فإن من كفر بالله فقد كفر بهذا كله فالمعطوف لازم للمعطوف عليه ⁴ .

1 - أنظر: كتاب الإيمان . أبو هيب القاسم . 28 .

2 - التنبيه والرد . 37 وما بعدها .

3- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين . د . محمد العروسي عبد القادر . 52 دار حافظ للنشر والتوزيع . جدة .

ط . 1 . 1990 .

4 - الإيمان . ابن تيمية . 163 .

فالأعمال التي هي من مسمى الإيمان قد تكون جزءا منه أو لازمة له نحو قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: 238]، فالصلاة الوسطى هي جزء من الصلوات، وقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾. [البينة: 5] فقد ذكر العبادة على العموم ثم ذكر بعض تفاصيلها لأن الصلاة والزكاة من العبادة. وكذلك الإيمان يذكر أولا لأنه الأصل الذي لا بد منه ثم يذكر العمل الصالح لأنه من تمام الدين ولو أزمه فلا يكفي بمجرد الإيمان ليس معه العمل الصالح.¹

وكذلك قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى، والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى﴾ [الأعلى: 1 إلى 5]. فهو سبحانه واحد وعطف بعض صفاته على بعض.² وهذا من أقوى الأدلة على أن العطف قد لا يقتضي مغايرة.

فالأعمال الصالحة المعطوفة على الإيمان دخلت في الإيمان وعُطفت عليه عطف الخاص على العام، أو يقال: إن الأعمال في الأصل ليست من الإيمان فإن أصل الإيمان هو ما في القلب ولكن هي لازمة له - كما هو قول أبي حامد الغزالي - فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيا لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.³ وانتفاء الإيمان هنا لا يعني الكفر بالضرورة لأنه قد يراد بذلك انتفاء الإيمان الكامل مع بقاء الحد الأدنى منه.

وهكذا يتضح أن القطع باقتضاء العطف المغايرة لا يثبت على إطلاقه بل إن هذه المغايرة نسبية و أدنى هذه النسبية - كما أشار ابن تيمية - أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه علاقة لزوم أو علاقة تفصيل بعد إجمال أو علاقة (توحيدية) مثل عطف صفات الله عز وجل بعضها على بعض، مع أن الله واحد بذاته وصفاته.

1 - الإيمان . ابن تيمية . 187 .

2 - المرجع نفسه . 188 .

3 - المرجع نفسه . 190 .

مناقشة ابن حزم للمتكلمين

يشكك ابن حزم بدوره أن يكون الإيمان في لغة العرب معناه التصديق القلبي بل إنه ينكر أن يكون ثبت في لغة العرب أهم سموا التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيماناً قال : « وما سمي قط التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيماناً في لغة العرب ... وكذلك ما سمي قط التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً في لغة العرب أصلاً على الإطلاق ولا يسمى تصديقاً في لغة العرب و لا إيماناً مطلقاً إلا من صدق بالشيء بقلبه ولسانه معاً فبطل تعلق الجهمية والأشعرية باللغة جملة »¹.

« وبرهان آخر هو أن الإقرار باللسان دون عقد القلب لا حكم له عند الله عز وجل لأن أحدنا يلفظ بالكفر حاكياً قارئاً له في القرآن فلا يكون بذلك كافراً حتى يُقر أنه عقده »²، ثم يناقش القائلين : إن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب بأنهم لا يطلقونه على كل من صدق بأي شيء ولكن يطلقونه على من صدق بشيء مخصوص وهو تصديق الله ورسوله وبكل ما جاء عنهما مما أجمعت الأمة على أنه لا يكون مؤمناً إلا من صدق بذلك وهذا خلاف اللغة ، فإن قالوا: إن الشريعة أوجبت علينا هذا كان الرد عدم جواز التعلق باللغة حيث جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة³.

ثم يشرع ابن حزم في مناقشة علاقة العمل بالإيمان التي أنكرها جمهور المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية فيبدأ بالبرهنة على أن زيادة الإيمان المذكورة في القرآن هي دليل قوي على أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان ، فحيث أن التصديق بالشيء أي شيء عند ابن حزم لا يمكن البتة أن يقع فيه زيادة ولا نقص صح إذاً (عنده) أن هذه الزيادة المذكورة ليست في التصديق أصلاً ولا في الاعتقاد فهي ضرورية في غير التصديق وليس هاهنا إلا الأعمال فقط فصح يقينا أن أعمال البر إيمانٌ بنص القرآن . والزيادة لا تكون إلا في كمية عدد لا فيما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمية وإنما الكمية والعدد في الأعمال والأقوال فقط⁴.

1 - الفصل . ابن حزم 3 / 189 .

2 - المرجع نفسه، 3 / 208 .

3 - 4 - المرجع نفسه، 3 / 190 و 3 / 194

ويؤكد ابن حزم على ما أكدت عليه المعتزلة وابن تيمية من أن اسم الإيمان قد انتقل عن موضوعه في اللغة فيقول: «وذلك أن الله نقل اسم الإيمان في الشريعة عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وحرم في الديانة إيقاع اسم الإيمان على التصديق المطلق، ولولا نقلُ الله تعالى للفظة الإيمان كما ذكرنا لوجب أن يُسمى كل كافر على وجه الأرض مؤمناً وأن يخبر عنهم بأن فيهم إيماناً لأنهم مؤمنون ولا بد بأشياء كثيرة مما في العالم يصدقون بها... لكننا نقول: إن في الكافر تصديقاً بالله تعالى هو به مصدق بالله تعالى وليس بذلك مؤمناً ولا فيه إيمان كما أمرنا الله تعالى لا كما أمر جهنم والأشعري»¹.

تحامل ابن حزم على الأشعري

وبعد ذلك تبدأ حملة ابن حزم على المرجئة عامة وعلى الجهنم والأشعري خاصة، حيث كان موقفه شديداً وصارماً بل وصل به الحد إلى درجة التكفير أو التبديع حيث قال: «فبطل هذا القول المتفق على تكفير قائله (أي قول الجهمية) وقد نص على تكفيرهم أبو عبيد القاسم في كتابه المعروف برسالة الإيمان وغيره»².

إن ذكر ابن حزم للأشعري وعطفه على الجهنم لا يعني أنه يكفره وعلى الرغم من تصريح ابن حزم بتكفير الجهمية فقد كفرهم قبله غير واحد من السلف³ لا على أساس قولهم في تعريف الإيمان فحسب ولكن على أساس مذهبهم الفلسفي العام حيث اعتبرهم السلف زنادقة.

وبالرجوع إلى قول أبي عبيد الذي نقله ابن حزم في تكفير الجهمية نجد أنه يبدأ في التخفيف من شأن الخلاف مع مرجئة الفقهاء القائلين بأن الإيمان قول واعتقاد فقط فيقول: «قد ذكرنا ما كان من مفارقة القوم إيانا في أن العمل من الإيمان على أنهم وإن كانوا لنا مفارقين فإنهم ذهبوا إلى مذهب قد يقع الغلط في مثله»⁴. ثم يبدأ بذكر قول الجهمية الخالص فيقول: «ثم حدثت فرقة نالته شدت عن الطائفتين جميعاً ليست من أهل العلم ولا الدين فقالوا: الإيمان معرفة بالقلوب

1- الفصل. ابن حزم. 206/3

2- المرجع نفسه 206/3.

3- أنظر: كتاب: الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، القاهرة، ط: 1399 هـ. بدون دار طبع - فتح الباري

13. / 345، 346. - الرد على الجهمية. عثمان بن سعيد الدرهمي، 198. دار ابن الأثير، الكويت ط: 1995

4- كتاب الإيمان، أبو عبيدة، 31.

بالله وحده وإن لم يكن هناك قول ولا عمل وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الخنيفية
لمعارضته لكلام الله ورسوله ﷺ بالرد والتكذيب ...»¹.

ثم يستنتج أبو عبيد أن لازم هذا القول (أي معرفة الله بالقلب) يؤدي إلى تسوية إيمان أي
كان بإيمان الملائكة والنبیین ثم يقول : « فهل يلفظ بهذا أحد يعرف الله أو مؤمن له بكتاب أو
رسول ؟ وهذا عندنا كفر لن يبلغه إبليس فمن دونه من الكفار قط »²

ويمكننا بعد سرد كلام أبي عبيد أن نستنتج ما يلي :

أولاً : إن تكفيره للجهمية هو بسبب ردهم وتكذيبهم لكلام الله ورسوله .

ثانياً : أنه كفرهم بلازم قولهم حيث قال : « ... لكان يلزم قائل هذه المقالة (أي معرفة

الله بالقلب) أن يجعله كإيمان الملائكة ...»³ أي تكفيرهم لم يكن تصريحاً بل
استنتاجاً .

ثالثاً: قوله : فهل يلفظ بهذا ... أي أن هذا المسؤول عنه فاعل مفترض والاستفهام

للإنكار أي أن من عرف الله حقاً لا يلفظ بهذا ، والمراد أنه من تحقق فيه هذا الافتراض والإلزام
الجدلي فهو أكفر من إبليس لعنه الله .

ونعود إلى ابن حزم وما قد يفهم من ذكره للأشعري مع الجهم ... ثم استدلال ابن حزم

على تكفير الجهمية بقول أبي عبيد فنجد أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين أبي عبيد والأشعري

فالأول ولد سنة : 157 هـ وتوفي سنة : 224 هـ ، أما الأشعري فإنه ولد سنة : 260 هـ وتوفي

سنة : 324 هـ . فالأشعري ولد بعد وفاة أبي عبيد ، بالإضافة إلى أن الأشعري لا يقول : إن

من يصدق بقلبه فهو مؤمن وإن فعل أفعال الكفر ، فمذهبه أنه لا يتحقق الإيمان إلا بالإسلام ، بل

إن الخلاف مع ابن حزم في حقيقته لفظي، وكان الراجح على عالم جليل مثل ابن حزم التحري .

وما كان ينبغي أن يقول مثلاً : « اختلف الناس في ماهيته (أي الإيمان) فذهب قوم

إلى أن الإيمان معرفة الله عز وجل بالقلب وإن أظهر بلسانه اليهودية والنصرانية وهو قول جهم بن

1 - كتاب الإيمان. أبو عبيد. 31 .

2 - المرجع نفسه . 32 .

3 - المرجع نفسه . 32 .

صفوان وأبي الحسن الأشعري»¹.

وبعد أن كفر ابن حزم الجهمية يؤكد على عدم تكفير من قال بأن الإيمان تصديق القلب وإقرار اللسان، حيث قال: «وأما من قال: إن الإيمان هو العقد بالقلب والإقرار باللسان دون العمل بالجوارح فلا نكفر من قال بهذه المقالة وإن كانت خطأ و بدعة»² وقول ابن حزم هذا هو جار على سياق قول أبي عبيد المنقول آنفا حذو القذة بالقذة كما هو ظاهر.



1 - الأصول والمروء، ابن حزم 1 / 133 تحقيق: محمد عاطف العراقي وآخرون، دار النهضة العربية، ط: 1978.
2 - الفصل، ابن حزم، 3 / 210.

المبحث الثالث : مسمى الإيمان

في النصوص الشرعية وعلاقته بالإسلام

المطلب الأول : مسمى الإيمان في النصوص الشرعية (الكتاب و السنة)

المطلب الثاني : مسمى الإيمان في أقوال السلف

المطلب الثالث : علاقة الإيمان بالإسلام

- تناقض الماتريدية في دعواهم الترادف

مسمى الإيمان في النصوص الشرعية (الكتاب و السنة)

بعيدا عن مقولات المتكلمين ، وبالرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة فإننا نجد مصراحة بما لا يدع مجالاً للشك أن الأعمال داخلية في مسمى الإيمان حقيقة لا مجازاً ، إذ الأصل في الكلام الحقيقة ولا يحيد عن هذه الحقائق إلا بحقائق أقوى و أدلة يقينية . فعن أبي ذر رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان فقل عليه : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق أو المغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والمسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾ [البقرة : 177] .

قال ابن حجر عن حديث أبي ذر هذا : « ورجاله ثقات وإنما لم يسق البخاري لأنه ليس على شرطه ، ووجهه أن الآية حصرت التقوى على أصحاب هذه الصفات ... والجامع بين هذه الآية والحديث أن الأعمال مع انضمامها إلى التصديق داخله في مسمى البر كما هي داخلية في مسمى الإيمان » لأن السؤال كان عن الإيمان فيكون هذا التوجيه صحيحاً .

وقال تعالى : ﴿ قد أفلح المؤمنون ، الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم لفروجهم حافظون ... ﴾ [المؤمنون : 1 إلى 5] . فقد أثبت الآيات الفلاح للمؤمنين وهم الذين يفعلون هذه الفرائض ويجتنبون هذه المحرمات المذكورة ، وقد جعل البخاري هذه الآيات من سورتي البقرة والمؤمنون عنواناً لباب في كتاب الإيمان من صحيحه فقال : «باب :

أمور الإيمان وقول الله تعالى : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم ... ﴾ الآية . ﴿ قد أفلح المؤمنون ... ﴾ الآية »²

1 - فتح الباري . ابن حجر . 51/1 . دار المعرفة . بيروت .

2 - صحيح البخاري . 7/1 . المكتبة الإسلامية . استانبول . تركيا .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا . وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [الحجرات : 15] ، وقال : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ، إِنْ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ . فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [النور : 62] ، ولا ريب في هذه الآية أن الاستئذان وهو عمل اعتُبر من صفات المؤمنين و لوازم الإيمان بالله ورسوله ، و الآية و ما سبقها فيها دلالة واضحة على أنه لا اعتبار للإيمان إلا بفعل الأعمال المفروضة و اجتناب الأفعال المحرمة إضافة إلى التصديق القلبي بأركان الإيمان .

و عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ سئل : أي العمل أفضل ؟ فقال : إيمان بالله ورسوله . قيل ثم ماذا ؟ قال : جهاد في سبيل الله . قيل : ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور .¹
قال ابن حجر : « قوله في الحديث : إيمان بالله في جواب أيُّ العمل أفضل ؟ دال على أن الاعتقاد والنطق من جملة الأعمال . فإن قيل : الحديث يدل على أن الجهاد والحج المبرور ليسا من الإيمان لما تقتضيه "ثم" من المغايرة والترتيب . فالجواب : أن المراد بالإيمان هنا التصديق هذه حقيقته ، و الإيمان كما تقدم يطلق على الأعمال البدنية لأنها من مكملاته . »²

وفي حديث وفد عبد القيس أن النبي ﷺ أمرهم بالإيمان بالله وحده قال : أتدرون ما الإيمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس³ . فلا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون مع ذلك الإيمان باللسان نطقا ، ولا تجزئ معرفة بالقلب ونطق باللسان حتى يكون عمل بالجوارح ، فإذا كملت فيه هذه الثلاث الخصال كان مؤمنا .

1- رواه البخاري . كتاب الإيمان . باب : من قال إن الإيمان هو العمل . أنظر فتح الباري . 1 / 77 - ورواه مسلم في صحيحه . كتاب الإيمان . باب : كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال . 1 / 62 . دار الفكر .

2- فتح الباري . 1 / 77 .

3- رواه البخاري : كتاب الإيمان . باب : أداء الخمس من الإيمان . أنظر : فتح الباري . 1 / 129 .

فأما ما يلزم القلب من فرض الإيمان فدليلة قول الله عز وجل في سورة المائدة : ﴿ يا أيها الرسول لا يخزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ﴾ . إلى قوله : ﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ [المائدة : 41] ، وقوله : ﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم ﴾ [النحل : 106] ، وقال تعالى : ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ [الحجرات : 14] .

وأما ما يلزم اللسان من الإيمان فدليلة قوله تعالى : ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق ﴾ [البقرة : 136] وقوله : ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل على إبراهيم ﴾ [آل عمران : 84] .

وقال النبي ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله وأني رسول الله ... الحديث ¹ .

وأما ما يلزم الجوارح من الإيمان تصديقا بما آمن به القلب ونطق به اللسان ففي قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون ﴾ [الحج : 77] .²

1 - صحيح البخاري . كتاب الإيمان باب : فإن تابوا وأقاموا الصلاة . 1/ 11 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان باب : الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . 38/1 .

2 - أنظر : كتاب الطهارة . أبو بكر الأحرى . 119 ، 120 . تحقيق : محمد حامد الفقي . أنصار السنة المحمدية . لاهور .

وعن أبي مالك الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : الطهور شرط الإيمان ...¹ وأخرج ابن أبي شيبة عن الحسن عن النبي ﷺ أنه قال : أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً .² وعن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : لا إيمان لمن لا أمان له .³

والنصوص من الكتاب والسنة كثيرة ومستنبضة وصریحة وهي كفیلة بوضع حد لذلك النزاع القديم الجديد حول ماهية الإيمان، وأنه لم يبق أمام هذه النصوص الوحیة متمسك لأي كان . ولكن قد يحتج البعض بما روي عن النبي ﷺ أنه قال : من قال لا إله إلا الله دخل الجنة . والجواب : أن هذا كان قبل نزول الفرائض . أخرج الآجري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله عز وجل : ﴿ هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ [الفتح : 4] أنه قال : إن الله عز وجل بعث نبيه محمداً ﷺ بشهادة أن لا إله إلا الله فلما صدق بها المؤمنون زادهم الصلاة ، فلما صدقوا بها زادهم الصيام ، فلما صدقوا به زادهم الزكاة ، فلما صدقوا بها زادهم الحج ، فلما صدقوا به زادهم الجهاد ثم أكمل لهم دينهم فقال : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ . [المائدة : 3] .⁴

مسمى الإيمان في أقوال السلف

إن اتباع أقوال و فهم السلف هو في الحقيقة امتداد لهدي الكتاب و السنة و ذلك لما عُرف عن السلف من شدة تمسكهم و اتباعهم للنصوص الشرعية سواء في مجال العقائد أو في مجال الأحكام العملية، إضافة إلى أن إجماع السلف من الأدلة القوية سيما وأن النصوص وردت في تزكية القرون الأولى تزكية علم و عمل و اعتقاد، فأقوالهم لا ريب أنها مفيدة في الاستدلال ، فإن كان في الأدلة الشرعية غناء و كفاية فلا ضرر البتة في الاستئناس بها .

1 - صحيح مسلم . كتاب الطهارة . باب : فضل الوضوء . 1 / 140 .

2 - كتاب الإيمان . ابن أبي شيبة . 46 . و الحديث صحيحه الألباني .

3 - المرجع نفسه . 18 .

4 - الشريعة للآجري . 102 .

أخرج الآجري عن سفيان أنه قال : كان القول قولهم قبل أن تقرر أحكام الإيمان وحدوده . إن الله بعث النبي ﷺ إلى الناس كافة أن يقولوا : لا إله إلا الله وأنه رسول الله فلما قالوا عصموا بها دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، فلما علم الله صدق ذلك في قلوبهم أمره أن يأمرهم بالصلاة فأمرهم فقعدوا ، فوالله لو لم يفعلوا ما نفعهم الإقرار الأول ولا صلاتهم ، فلما علم الله صدق ذلك في قلوبهم أمره أن يأمرهم بالهجرة إلى المدينة ، فأمرهم فقعدوا فوالله لو لم يفعلوا ما نفعهم الإقرار الأول ولا صلاتهم ، فلما علم الله صدق ذلك في قلوبهم أمرهم بالرجوع إلى مكة ليقاتلوا آباءهم وأبناءهم حتى يقولوا كقولهم¹ . وهذا الأثر الأخير أوردته في هذا السياق لا لأنه نص شرعي ولكن هو فهم من فهم السلف للنصوص الشرعية كما سبق .

وما أحسن عبارة أبي عبد الله الحلبي² عن الإيمان حيث قال : « فالإيمان بالله عز وجل إثباته والاعتراف بوجوده ، والإيمان له : القبول عنه والطاعة له ، والإيمان بالنبي ﷺ إثباته والاعتراف بنبوته ، والإيمان للنبي اتباعه وموافقته والطاعة له... »

ثم إن التصديق الذي هو معنى الإيمان بالله وبرسوله منقسم، فيكون منه ما يخفى وينكتم وهو الواقع منه في القلب ويسمى اعتقاداً ، ويكون منه ما ينجلي ويظهر وهو الواقع باللسان ويسمى إقراراً وشهادة ، وكذلك الإيمان لله ولرسوله ينقسم إلى : جلي وخفي ، والخفي منه هو النيات والعزائم التي لا تجوز العبادات إلا بها واعتقاد الواجب واجبا والمباح مباحا والرخصة رخصة والمحظور محظورا والعبادة عبادة والحد حدا ونحو ذلك . والجلي منه : ما يقام بالجوارح إقامة ظاهرة وهو عدة أمور : منها الطهارة ، ومنها الصلاة ، ومنها الزكاة ، ومنها الصيام ، ومنها الحج والعمرة ، ومنها الجهاد في سبيل الله³ .

وجماع ما في الإيمان ما تضمنته كلمة التوحيد " لا إله إلا الله " فهي قول لأننا ننطق بها بألسنتنا ، وهي اعتقاد لأننا نعتقد مضمونها بقلوبنا وأنه لا معبود بحق موجود إلا الله ، وهي عمل

1 - الشريعة للآجري . 103 .

2 - هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن (338هـ - 403هـ) نشأ ببغداد وقد أكثر الحفاظ البيهقي من النقل عنه في كتابه "شعب الإيمان" . أنظر : - السير . 231/17 . الشلوات . 167/3 .

3 - شعب الإيمان . أبو بكر البيهقي : 36 . 35/1 . تحقيق : محمد بن بسير زغلول . دار الكتب العلمية . بيروت . ط : 1 .

لأننا نعمل بمقتضاها حتى نحقق مضمونها ، وإلا لما كان هناك معنى لاعتقادنا وقولنا لأن الاعتقاد والقول يبقى كل منهما مجرد دعوى فيأتي العمل ليحقق ذلك ويؤكد به ويجعله حقيقة واقعية، و كل ذلك مع الأخذ في الاعتبار أن القلب و اللسان لهما أيضا أعمال خاصة كالوجل و الخوف والرجاء و الذكر و التهليل و غير ذلك.

علاقة الإيمان بالإسلام .

لقد وردت نصوص عديدة في الكتاب والسنة توضح لنا مفهوم الإيمان والإسلام وأمام وجود بعض الاشتباه الناتج عن الاختلاف الظاهري لمفهومي كل من الإسلام والإيمان في هذه النصوص فقد اختلفت كلمة العلماء والمتكلمين على ثلاثة آراء . الأول : هو القول بالترادف . الثاني : القول بأنهما مختلفان في المعنى . الثالث: التفصيل بحيث يكونان مترادفين باعتبار و مختلفين باعتبار .

قال ابن تيمية : « وقد صار الناس في مسمى الإسلام على ثلاثة أقوال : قيل : هو الإيمان وهما اسمان لمسمى واحد ، وقيل : هو الكلمة (أي الشهادتين) ... لكن التحقيق : (أي الرأي الثالث التفصيلي) هو ما بينه النبي ﷺ لما سئل عن الإسلام والإيمان (حديث جريرل) » أفسر الإسلام بالأعمال الظاهرة و الإيمان بالأصول الخمسة² . « فليس لنا إذا جمعنا بين الإسلام والإيمان

1- وفي هذا الحديث: « فأنه رجل فقال : ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلغائه ورسله وتؤمن بالبعث . قال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان...» صحيح البخاري. كتاب الإيمان. باب : سؤال جريرل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان . 1 / 18 / 18 والبخاري رحمه الله يرى أن الإيمان والإسلام عبارة عن معنى واحد يجمعهما مصطلح "الدين"، فالإسلام هو الدين والإيمان هو الدين. أنظر : فتح الباري . 114/1 .

وفي رواية مسلم قال : « ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه وبلغائه ورسله ، وتؤمن بالبعث الآخر...» وذكر ستة أركان للإيمان بينما البخاري ذكر خمسة . وفي رواية ثانية لمسلم قال: « أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه وبلغائه ورسله ، وتؤمن بالبعث ، وتؤمن بالقدر كله...» حيث ذكر سبعة أركان للإيمان . أنظر: صحيح مسلم . كتاب الإيمان باب: الإيمان ما هو وبين خصاله. وباب : الإسلام ما هو وبين خصاله . 1 / 30 .

2- الأصول خمسة كما في رواية البخاري .

أن نجيب بغير ما أحاب به النبي ﷺ ، وأما إذا أُفرد اسم الإيمان فإنه يتضمن الإسلام ، وإذا أُفرد الإسلام فقد يكون مع الإسلام مؤمنا بلا نزاع وهذا هو الواجب .¹

وكلام ابن تيمية هذا يفهم من ظاهره أن الإيمان أعم من الإسلام لقوله : فقد يكون مع الإسلام مؤمنا ، وهذا ما تؤيده الأدلة على ما سيأتي في هذا المبحث من التفريق بين حالة الاقتران وحالة الأفراد .

وقال القرطبي في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ [آل عمران : 19] :

« الدين في هذه الآية الطاعة والملة ، والإسلام بمعنى الإيمان والطاعات ... والأصل في مسمى الإيمان والإسلام التغاير لحديث جبريل ، وقد يكون بمعنى المرادفة فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر كما في حديث وفد عبد القيس² » حيث فسر الإيمان بالأعمال والإسلام ، والحديث قد مر في مبحث : مسمى الإيمان في الكتاب والسنة .

وقد نظر ابن حزم إلى هذه المسألة بنوع من الدقة حيث قال : « فإذا أُريد بالإسلام المعنى

الذي هو خلاف الكفر وخلاف الفسق فهو والإيمان شيء واحد كما قال تعالى : ﴿ لا تمنوا علي

إسلامكم بل الله بين عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ [الحجرات : 17] ، وإذا أُريد بالإسلام

الاستسلام أي أنه استسلم للملة خوفاً للقتل وهو غير معتقد لها فهذا المعنى غير الإيمان ، وهو

الذي أراده الله تعالى بقوله : ﴿ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾

[الحجرات : 14]³ .

والحاصل أن حالة اقتران الإسلام بالإيمان غير حالة أفراد أحدهما عن الآخر ، فمثل الإسلام

من الإيمان كممثل الشهادتين إحداهما من الأخرى ، فشهادة الرسالة غير شهادة الوجدانية فهما

شيتان في الأعيان وإحداهما مرتبطة بالأخرى في المعنى والحكم كشيء واحد كذلك الإسلام

1 - الإيمان . ابن تيمية . 246 .

2 - الجامع لأحكام القرآن . القرطبي . 44 / 4 .

3 - الفصل . ابن حزم . 226 / 3 .

والإيمان لا إيمان لمن لا إسلام له ولا إسلام لمن لا إيمان له ، إذ لا يخلو المؤمن من إسلام به يتحقق إيمانه ، ولا يخلو المسلم من إيمان به يصح إسلامه .¹

ونظائر ذلك في كلام الله ورسوله وكلام الناس كثيرة أي في الأفراد والاقتران منها لفظا "الكفر" و "النفاق" فالكفر إذا ذكر مفردا دخل فيه المنافقون كقوله تعالى : ﴿ ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ [المائدة : 5] ، وإذا قرن بينهما كان الكافر من أظهر كفره والمنافق من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه ، وكذلك ألفاظ: "البر" و "التقوى" ، والإثم والعدوان ، و التوبة والاستغفار ، و المسكين والفقير وغيرها .²

تناقض الماتريدية في دعوى الترادف .

يرى أئمة الماتريدية أن الإسلام والإيمان شيء واحد بل إن أبا منصور الماتريدي يذهب إلى حد تبديع من يفرق بينهما، فبعد أن ذكر أقوال المذاهب في هذه المسألة قال : « وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام إنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد ، وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان »³ .

ومن أدلته على ذلك ادعاؤه أن قوما قالوا : الإسلام في اللغة الإخلاص وعلى ذلك قوله تعالى : ﴿ إذ قال له مربه أسلم ﴾ [البقرة : 131] ، وقوله : ﴿ آمنا بالله ﴾ إلى قوله : ﴿ ونحن له مسلمون ﴾ [البقرة : 136] . ثم قال : « وقال قائلون : الإسلام الاستسلام والخضوع لله... ثم إذا كان حقيقة الإسلام ما ذكرنا وحقيقة الإيمان ما ذكرنا ففساد وجود أحدهما بالحقيقة و الآخر ليس بالحقيقة فلذلك قيل : هما واحد في التحصيل »⁴

1 - شرح العقيدة الطحاوية . 490 / 2 .

2 - المرجع نفسه . 490 / 2 .

3 - كتاب التوحيد . للماتريدي . 393 .

4 - المرجع نفسه . 395 .

ثم يذهب الماتريدي إلى اتهام من يفرق بينهما بالاختراع فيقول : «... وأن من يروم التفريق بينهما (الإيمان و الإسلام) من بعيد يخترع»¹.

وبدعوى الترادف أيضا قال نور الدين الصابوني حيث يرى أن الإسلام والإيمان عند أصحابه شيء واحد خلافا لأصحاب الظواهر وذلك أن الإيمان تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه ، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته ، وهذا - في رأيه - لا يتصور إلا بقبول الأمر والنهي ، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما فلا يتغايران ، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن ؟ فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر وإلا ظهر بطلان قوله².

وليس بهذه السهولة ترد أقوال المخالفين للماتريدية حيث إن القائلين بالتغاير لهم تفصيلات وهي أنهما متغايران باعتبار ومتفقان باعتبار وهذا هو المنهج القويم المؤدي إلى القول الراجح في التوفيق بين ظواهر النصوص المتعارضة صوريا.

وأما شارح العقائد النسفية فقد أحسن بوجود تناقض في قول الماتريدية : إن الإيمان هو التصديق القلبي و قولهم في نفس الوقت بترادف الإيمان والإسلام . فيعد أن أكد أن الإيمان والإسلام شيء واحد وذلك لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان لها وذلك حقيقة التصديق كما مر في تعريفهم للإيمان قال : « وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية (لصابوني) من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية»³

وهذا تخريج ضعيف كما هو ظاهر لأن دعوى الترادف مع القول بأن الإيمان هو التصديق لا يستقيم على الإطلاق ، فدعوى الترادف هذه بين الإيمان و الإسلام تعني هنا أن الخلاف لفظي في كون الأعمال داخلة في معنى التصديق الحقيقي ، فالتصديق الحقيقي هو ما كان عن طريق الاستسلام والإذعان والخضوع الذي هو معنى الإسلام الذي هو مرادف للإيمان عندهم فتكون

1 - كتاب التوحيد . الماتريدي . 401 .

2 - البداية من الكفاية . الصابوني . 157 .

3 - شرح العقائد النسفية . الطنطاوي . 38 .

الأعمال التي هي الإسلام داخلة في معنى الإيمان المرادف للإسلام وبالتالي فالخلاف لفظي بل وهي وكان الأخرى بأبي منصور الماتريدي التثبت قبل اتمام المخالفين بالاختراع .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



المبحث الرابع :

زيادة الإيمان ونقصانه

- تمهيد

المطلب الأول : رأي الماتريدية

المطلب الثاني : رأي الأشاعرة

المطلب الثالث : رأي ابن حزم

المطلب الرابع : زيادة الإيمان ونقصانه في النصوص الشرعية وأقوال السلف .

تمهيد : تفرعت خلافاً المتكلمين حتى طالت جل قضايا العقيدة فمسألة زيادة الإيمان ونقصانه هي فرع من الخلاف حول مسمى الإيمان فمن قال : إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه ، وأما من قال: إنه التصديق بالقلب فقد منع من النقصان فيه واختلفوا في زيادته فمنهم من منعها ومنهم من أجازها .¹

ويرى الراغب الأصفهاني أن الذين قالوا : لا يزيد ولا ينقص يُشبه أن يكون ذلك قول الذين اعتقدوا أن الإيمان هو القول المجرد وهو أن يأتي الإنسان بالشهادتين و لا شك أن الراغب يقصد الكرامة² مع أن جمهور القائلين بأن الإيمان هو التصديق يقولون بعدم الزيادة و النقصان، و يرى أيضا أن الذين قالوا : يزيد وينقص يشبه أن يكون ذلك قول من جعل الأعمال من جملة الإيمان فقال : من ازداد من الأعمال الصالحة ازداد إيمانه ، ومن نقص منها نقص إيمانه، وذهب آخرون إلى أن الإيمان يزيد ولا ينقص ويشبه أن يكون ذلك قول من قال : الإيمان هو الاعتقاد الحق (أي الكامل) فإن الإنسان يصبح أن يخرج من الجهل إلى العلم وأن يزداد إيمانه حسب الازدياد في العلم ومن المحال أن يُخرج نفسه من العلم إلى الجهل...²

وهناك مسألة يذكرها المتكلمون والأصوليون ليجنوا عليها مسألة الإيمان و هل هو يتبعض أو يقبل الزيادة و النقصان وهي مسألة : هل يقبل العلم الزيادة والنقصان.. فقد اختلف الأصوليون في قبول العلم للزيادة والنقصان والقلة والكثرة ، فأنكر جمهور المتكلمين قبول العلم للتفاوت وقالوا : إنه من قبيل المتواطئ (أي المتجانس) الذي لا تتفاوت أفراده في حقيقته فكذلك العلم لا تتفاوت جزئياته ، فالحكم بأن زيدا أعلم من عمر مثلا ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث المتعلقات ، وما ورد في ذلك كقولهم فلان أعلم من فلان إنما هو بمعنى أن معلوماته أكثر ، وكذلك فلان أعقل من فلان بمعنى أن تجاربه أكثر .

والصحيح أن العلم يقبل التفاوت لقوله ﷺ : أنا أعلمكم بالله.³

1 - أصول الدين . عبد القاهر البغدادي . 252 .

2 - انظر: الاعتقادات . الراغب الأصفهاني . 298 .

3 - صحيح البخاري . كتاب: الإيمان . باب : قول النبي صلى الله عليه وسلم: أنا أعلمكم بالله . انظر : فتح الباري . 1 / 70

وهذا نص في أن العلم درجات وأن بعض الناس فيه أفضل من بعض¹.

رأي الماتريدية

يرى نور الدين الصابوني أنه إذا ثبت أن الإيمان هو التصديق والإقرار شرط إجراء الأحكام فإذا وجد حصل الإيمان ولم يتصور فيه الزيادة ولا النقصان و أما قوله تعالى : ﴿مَرَادُهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال:2] فهو محتمل يحتمل الزيادة من حيث التفضيل في عصر النبي ﷺ حيث يتزل في كل وقت آية ويتحدد في كل وقت حكم فيلزمهم الإيمان من حيث التفضيل وإن كان داخلا في الجملة ، ويحتمل الزيادة من حيث تجدد الأمثال كما في سائر الأعراض ، أو زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره².

وأما شارح العقائد النفسية فإن حقيقة الإيمان عنده لا تزيد ولا تنقص وذلك لأن الإيمان هو التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان وهذا لا يتصور فيه - عند الماتريدية - زيادة ولا نقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا³.

والماتريدية يستعملون التأويل سواء أكان قريبا أم بعيدا لصرف ظواهر النصوص التي تعارض مقولتهم ، وعندهم أن الآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض ، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ، (وفيه نظر لأن الإطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن بل حاصل فعلا في غير عصر النبي ﷺ بل في كل العصور)، والإيمان واجب إجمالا فيما عُلِمَ إجمالا وتفصيلا فيما عُلِمَ تفصيلا ولا إخفاء في أن التفصيلي أزيد وأكمل⁴.

1 - أنظر: المسائل المشتركة . محمد العروسي . 44 .

2 - البداية من الكفاية . الصابوني . 155 . وشرح الفقه الأكبر . الملا علي القاري . 202 . دار الكتب العلمية . بيروت . ط : 1 / 1984 .

3 - شرح العقائد النسبية . 81 .

4 - المرجع نفسه . 81 .

رأي الأشاعرة

وأما الأشاعرة فعلى الرغم من أن أئمتهم شبه مجتمعين على أن الإيمان هو التصديق فإن بعضهم وأمام قوة أدلة الزيادة والنقصان مالوا نحو منهج توفيقى واضح المعالم مثلما فعل الباقلاني على ما سيأتي توضيحه .

أما إمام المذهب أبو الحسن الأشعري فلا يوجد ما يدل على أنه يقول بزيادة الإيمان ونقصانه لا سيما في كتابيه "اللمع" و"الإبانة" وعلى كل حال فإن موقفه من تحديد (تعريف) الإيمان يمنع من الزيادة فيه والنقصان ما دام الإيمان عنده هو مجرد الإقرار، ولا مجال للتحدث عن الزيادة والنقصان في الإيمان إلا بالنسبة إلى من يُقرَّرُ أن الطاعات كلها من الإيمان .¹

وأما الجويني فيبني قوله بعدم الزيادة والنقصان على قوله في مسمى الإيمان قال : « إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضلُ تصديقُ تصديقا كما لا يفضلُ علمُ علما ... ومن حَمَلَهُ على الطاعة سرا وعلنا - وقد مال إليه القلانسي -² فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد وينقص وهذا مما لا نؤثره .³ وفي رده على من قال : مقتضى قولكم هذا تسوية إيمان الفاسق بإيمان النبي ﷺ قال : « إيمان النبي يفضلُه باستمرار التصديق وعصمته من مخامرة الشكوك واختلاج

1- أنظر : مذاهب الإسلاميين . عبد الرحمن بدوي . 1 / 567 . ولكننا نعلم أن أبا الحسن الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين" سرد مجمل اعتقاد أهل السنة والحديث فقال : « هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة ... ويقولون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص .. » إلى أن قال : « وهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويؤثرونه ، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله وهو حسينا ونعم الركيل . » المقالات . 1 / 347 . إلى 350 . وهذا الكلام يدعم ما جاء في كتابه "الإبانة" من أنه رجع إلى منهج السلف وأهل السنة والحديث ولا سيما أن كتابه الإبانة هو آخر مولفاته على الصحيح، وبالتالي يمثل آخر ما استقر عليه معتقده . وفي إثبات نسبة "الإبانة" للأشعري أنظر : رسالة في الدب عن أبي الحسن الأشعري . لأبي القاسم عبد المالك بن عيسى بن درباس (576هـ - 659هـ) . تحقيق د : علي بن محمد بن ناصر الفقيهي . نشرت مع كتاب : الأربعين في دلائل التوحيد . لأبي إسماعيل الهروي (396هـ - 481هـ) . وقد ذكر ابن درباس في رسالته صحة نسبة "الإبانة" للأشعري وإنكاره على من طعن في ذلك، كما ذكر في الرسالة جملة من الأئمة الذين نقلوا عن "الإبانة" من أمثال البيهقي وأبي عثمان الصابوني وابن عساكر وغيرهم .

2- هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي من معاصري أبي الحسن الأشعري لا من تلاميذه وهو من جملة العلماء الكبار الأئمة واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعري في الإثبات ، توفي قبل الأشعري ، وكان لسان السنة قبل رجوع الأشعري من الاعتزال . أنظر : تبين كذب المفترى . ابن عساكر . 398 . دار الكتاب العربي .

الرَّيْبِ لأن التصديق عَرَض لا يبقى فيثبت له من التصديق أعداد مما لا يثبت لغيره... فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان وأريد بذلك ما ذكرناه لكان مستقيماً»¹.

وتجويز الجونبي الزيادة والنقصان بهذا الاعتبار لينة منه رغم استعماله التأويل البعيد وهذا كله أمام قوة أدلة الزيادة ووضوحها.

وهذه المرونة تظهر بجلاء أكبر لدى الباقلاني حيث يرى أن الإيمان هو التصديق ، وأن التصديق محله القلب، وأن الإقرار باللسان دون تصديق القلب لا ينفع عند الله ، قال تعالى : ﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ [المنافقون : 01] ، بينما التصديق بالقلب ينفع عند الله ولو تخلف الإقرار باللسان أو نطق بالكفر قال تعالى : ﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ [النحل : 106]

ومع تأكيد الباقلاني أن الإيمان هو تصديق القلب فإنه لا ينكر القول بدخول إقرار اللسان وعمل الجوارح في مسمى الإيمان حيث قال : « واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان على ما جاء في الأثر² ، لأنه ﴿﴾ إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة لأنه من أقر بلسانه وصدق بقلبه وعمل أركانه حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقف ولا شرط وحكمنا له بالثواب في الآخرة وحسن المنقلب ..»³.

و أيضا فإن الباقلاني لا ينكر إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان ، ويرى أن هذا يرجع إلى أمرين . الأول : إما أن يكون ذلك راجعا إلى القول والعمل دون التصديق مثلما ذهب إليه ابن حزم في مناقشته للمتكلمين كما مر معنا ، لأن ذلك يُتصور فيهما مع بقاء الإيمان فأما التصديق فمضى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان. والأمر الثاني : أن يكون ذلك من حيث الصورة فيكون

1 - الإرشاد، الجوهري، 336 .

2- نحو قول الحسن البصري وغيره من السلف: ليس الإيمان بالتعالي ولا بالتعني ولكنه ما رفر في الصدر وصدته الأعمال . وهو ليس حديثا مطلقا من الباطل . أنظر : الشريعة . للأحرى . 130 . 131 .

3 - الإنصاف . الباطل . 56 .

ذلك أيضا في كل من التصديق والإقرار والعمل و يكون المراد بالزيادة ما يرجع إلى زيادة الجزاء والثواب والمدح والثناء.¹

وقال : « وقد تكون الزيادة بكثرة دلائل التصديق لا في التصديق »². وعلى ذلك فإنه يرى عدم جواز أن تُطلق فنقول : إن إيمان أحدنا كإيمان جبريل ولا كإيمان محمد ﷺ ولا كإيمان الصديق رضي الله عنه بل إن إيمان هؤلاء أفضل وأكمل وأرفع من طريق الحكم الذي بيّناه وهو أنه قد بان هؤلاء من دلائل الوجدانية أكثر مما بان لنا.³

و هكذا نرى الباقلاني يميل أمام قوة الأدلة من الكتاب و السنة نحو منهج توفيقى جعل من الخلاف في هذه المسألة في نظره خلافا صوريا وغير حقيقي .

رأي ابن حزم

أما ابن حزم فقد انحاز إلى القول بزيادة الإيمان ونقصانه حيث قال : « إن الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ينقص بالمعصية ويزيد بالطاعة ، وكل طاعة لله تعالى فهي إيمان فمن نقصته الأفعال للمفترضة فهو فاسق مؤمن ناقص الإيمان »⁴.

و لكن ابن حزم سلك مسلكا آخر ربما يظهر فيه نوع من التناقض فهو يرى أن التصديق لا يتبعض « ولو نقص من التصديق شيء لبطل عن أن يكون تصديقا لأن التصديق لا يتبعض أصلا ولصار شكا وهم (أي المرجحة) مقرون بأن امرأ لو لم يصدق بآية من القرآن أو بسورة منه وصدق بسائره لبطل إيمانه فصح أن التصديق لا يتبعض أصلا »⁵.

ومع ذلك فقد قال بزيادة الإيمان من جهة الأعمال ، هذه الزيادة استدل بها عند مناقشته للمتكلمين لإثبات أن العمل داخل في مسمى الإيمان على أساس أنه مادام التصديق القلبي ليس فيه

1 - الإنصاف . الباقلان . 57 ، 58 .

2 - المرجع نفسه . 58 .

3 - المرجع نفسه . 59 . 60 .

4 - الدرّة . ابن حزم . 326 .

5 - الفصل ، ابن حزم . 3 / 197 - الأصول والفروع . ابن حزم . 1 / 134 - الدرّة . ابن حزم . 339 ، 340 .

زيادة ولا نقص ، وبما أن الله قد أثبت الزيادة في الإيمان بقوله : ﴿ نرادتهم إيماناً ﴾ ، دل ذلك على أن العمل الذي هو جهة الزيادة داخل في مسمى الإيمان، وأن العمل هو موضوع الزيادة والنقص .

زيادة الإيمان ونقصه في النصوص الشرعية وأقوال السلف

تظافت نصوص الكتاب والسنة بما لا يدع مجالاً لأي احتمال أو شك على أن الإيمان يزيد وينقص، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً ﴾ [آل عمران: 173] . قال القرطبي : « فزادهم إيماناً . أي فزادهم قول الناس إيماناً أي تصديقاً ويفينا في دينهم وإقامة على نصرته وقوة وجراءة واستعداداً ، فزيادة الإيمان على هذا هي في الأعمال »¹ .

وقال تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ﴾ [الأنفال : 2] . وقال : ﴿ وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم نرادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ﴾ [التوبة : 124] .

وقال : ﴿ ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً ﴾ [الأحزاب : 22] . وقال : ﴿ هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ [الفتح : 4] . وقال : ﴿ ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً ﴾ [المدثر : 31] .

فهذه آيات صريحة على أن الإيمان يزيد ودليل الزيادة هو نفسه دليل النقصان وسيأتي دليل النقصان بعد ذكر نصوص من السنة حيث نجد أحاديث كثيرة تصرح بأن الإيمان يزيد وينقص منها حديث أنس ابن مالك أن النبي ﷺ 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 .¹

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان .²

وعن حنظلة الأسدي أن رسول الله ﷺ قال : والذي نفسي بيده إن لو تدمون على ما تكونون عندي وفي الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم ولكن يا حنظلة ساعة وساعة (ثلاث مرات).³

وعن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال : ... ومارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن . قالت (إمراة) : يا رسول الله وما نقصان العقل والدين قال : أما نقصان العقل فشهادة إمراةين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل، ولمكث الليالي ما تصلي، وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين .⁴ وفي الحديث دلالة على أن نقصان العمل فيه نقصان الإيمان وعبر عنه في الحديث بالدين .

وعن ابن عباس أنه قال : بُعث النبي ﷺ بشهادة أن لا إله إلا الله فلما صدقوه فيها زادهم الصلاة، فلما صدقوه زادهم الزكاة، فلما صدقوه زادهم الصيام، فلما صدقوه زادهم الحج، ثم أكمل لهم دينهم فذلك قوله : ﴿ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ أي تصديقاً بشرائع الإيمان مع تصديقهم بالإيمان .⁵

وقد أورد ابن أبي شيبة أقوالاً كثيرة عن السلف تدل على أنهم كانوا يقولون بزيادة الإيمان من ذلك ما رواه عن علقمة أنه كان يقول لأصحابه : امشوا بنا نزداد إيماناً .

1 - صحيح البخاري . كتاب الإيمان . باب : زيادة الإيمان ونقصانه . أنظر : فتح الباري . 1 / 103 - صحيح مسلم . كتاب

الإيمان . باب : أدنى أهل الجنة مرة . 1 / 125

2 - المرجع نفسه . كتاب الإيمان . باب : أمور الإيمان . أنظر : فتح الباري . 1 / 51 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب :

شعب الإيمان . وفيه أن الإيمان بضع وسبعون شعبة وفي رواية : بضع وسبعون أو بضع وستون أعلاها لا إله إلا الله وأدناها

إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان . 1 / 46 .

3 - صحيح مسلم . كتاب . التوبة . باب : فضل دوام الذكر . 8 / 94 ، 95 .

4 - المرجع نفسه . كتاب الإيمان باب : نقصان الإيمان بنقص الطاعات . 1 / 61 .

5 - تفسير القرطبي . 16 / 264 .

وعن معاذ أنه كان يقول : اجلسوا بنا نؤمن ساعة، يعني نذكر الله ... وكان عمر ربما يأخذ بيد الرجل والرجلين من أصحابه فيقول : قم بنا نزداد إيماناً .



جامعة الأمير
عبد العزيز
للعلوم الإسلامية

المبحث الخامس :

الاستثناء في الإيمان

- تمهيد

المطلب الأول : الأشاعرة ومعنى الموافاة

المطلب الثاني : إنكار الماتريدية للاستثناء

المطلب الثالث : رأي ابن حزم

المطلب الرابع : الاستثناء في النصوص الشرعية

تمهيد : الاستثناء في الإيمان هو قول : أنا مؤمن إن شاء الله . واختلفوا فيه على ثلاثة أقوال طرفان ووسط . فمنهم من يوجهه ، ومنهم من يمنعه ، ومنهم من يجيزه باعتبار ومنعه باعتبار ، والموجبون للاستثناء دليلهم أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان ، والإنسان يكون مؤمناً أو كافراً باعتبار الموافاة وما سبق في علم الله أن يكون عليه وما قبل ذلك لا عبرة له ... والمانعون للاستثناء وهم كل من يجعله شيئاً واحداً فيقول أنا أعلم أني مؤمن ومن استثنى فهو شك ... وأما المحيزون للاستثناء وتركه فالجواز إن كان المراد الإيمان الكامل كما في قوله تعالى : ﴿ أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ﴾ [الأنفال : 4]¹ .

الأشاعة ومعنى الموافاة

عبر البغدادي عن رأي الأشاعة بما فهم أهل الحديث الذين يعتبرهم أحد فروع المذهب فقال : « وكل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان قال بالموافاة وكل من وافى ربه على الإيمان فهو مؤمن ، ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا علم في عاقبته أنه لم يكن مؤمناً قط ... والواحد من هؤلاء يقول : أعلم أن إيماني حق وضده باطل وإن وافيت ربي عليه كنت مؤمناً حقا فيستثنى في كونه مؤمناً ولا يستثنى في صحة إيمانه ... واستدلوا بأن الله أمر بإيمان لا ينقطع وإذا قطع القاطع إيمانه علم أن الذي أظهره قبل القطع لم يكن هو الإيمان المأمور به ، كما أن الصلاة التي يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاة على الحقيقة ... وقد روي عن الصحابة أنهم كانوا يخشون على أنفسهم النفاق لأنهم لا يدرون ما يُحتم لهم به »² .

والقول بالموافاة لم يقل به أصحاب الحديث القائلين بأن الطاعات من الإيمان فحسب بل قال به أيضا من قال إن الإيمان هو التصديق مثل الجويني والباقلاني ، فالجويني يؤكد أن الإيمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه ولكن الإيمان الذي هو علم على الفوز وآية للنجاة هو إيمان الموافاة وكذلك اعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز³ .

1 - الإيمان . ابن تيمية . 410 - شرح العقيدة الطحاوية . 498 .

2 - أصول الدين . البغدادي . 253 ، 254 .

3 - الارشاد . الجويني . 336 .

فالجويني يقول بالموافاة وهو ليس من أصحاب الحديث كما قال البغدادي آنفا وبالإضافة إلى ذلك فهو ينسب القول بالموافاة إلى السلف وهذا ما أنكره ابن تيمية الذي يرى أن مذهب السلف في الاستثناء الجواز ولكن هذا الجواز ليس لأجل الموافاة بل لأن الإيمان يتضمن فعل الواجبات فلا يشهدوا لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى فإن ذلك مما لا يعلمونه وهو تزكية لأنفسهم بلا علم، قال: «وأما الموافاة فما علمت أحدا من السلف علل بها الاستثناء ولكن كثير من المتأخرين يعلل بها من أصحاب الحديث وأصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم كما يعلل بها نظارهم كأبي الحسن الأشعري وأكثر أصحابه لكن ليس هذا قول سلف أصحاب الحديث»¹.

وأما الباقلاني فالاستثناء عنده لا يجوز إطلاقه على ما كان من الإيمان في الماضي وعلى ما هو كائن حاضرا، ففي هذه الحالة يجوز أن يقول العبد أنا مؤمن حقا، والاستثناء معناه الشك وهو غير جائز.

و على رأي الباقلاني فالاستثناء إنما يصح في المستقبل ولا يصح في الماضي وقد بين ذلك

سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لشيءٍ إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: 23-24].

فكما لا يجوز أن يُستثنى في الحال فلا يجوز أن يُقطع في المستقبل².

إنكار الماتريدية للاستثناء

أنكر الماتريدية الاستثناء في الإيمان واعتبروا ذلك شكاً قال الصابوني: «ثم من قام به التصديق والإقرار فهو مؤمن حقا لا يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله... فإن الاستثناء في الإيمان يقتضي الشك أو يحتمل ذلك، كمن قامت به الحياة لا يجوز أن يقول: أنا حي إن شاء الله، وكذا يكون مؤمنا عند الله لقيام الإيمان به في الحال وإن علم الله أنه يكفر بعد ذلك»³.

وقال أبو منصور الماتريدي: «الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه، لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثنى فيه لم يصح

1 - الإيمان . ابن تيمية . 419 .

2 - الإنصاف . البطلان . 60 .

3 - البداية من الكفاية . الصابوني . 155 ، 156 .

ذلك المعنى فعلى ذلك أمره في الجملة نحو أن يقول : أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله أو محمد رسول الله إن شاء الله...»¹.

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول : أنا مؤمن حقا لتحقيق الإيمان له، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله ، لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل والآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو للتبري من تزكية النفس والإعجاب فالأولى تركه لما أنه يوهم الشك.²

وأما أبو المعين النسفي فقد رد قول الأشاعرة بالموافاة من غير أن يحقق ويدقق في معنى الموافاة عندهم .

فهي عنده أن العبرة بالخاتمة فمن ختم له بالإيمان يتبين أنه كان من الابتداء مؤمنا وحين كان ساجدا بين يدي الصنم معتقدا الشرك والأديان الباطلة أنه كان مؤمنا مصدقا، ومن ختم له بالكفر نعوذ بالله يتبين أنه كان كافرا من الابتداء ، وأنه حين كان مصدقا بالله ورسوله مؤمنا مخلصا آتيا بالعبادات كان كافرا وهذا ظاهر الفساد.³

ثم قال : « وهذا يعرف أيضا بطلان قولهم : إنا مؤمنون إن شاء الله تعالى، لأن ذلك كساب يقول: أنا شاب إن شاء الله تعالى، وكطويل يقول: أنا طويل إن شاء الله تعالى...»⁴.

ومعلوم مما سبق أن القائلين بالموافاة لم يصرحوا بما ورد في هذا الفهم إطلاقا ، وإنما قالوا إن العبرة بالخاتمة مع تأكيدهم على عدم جواز الاستثناء في الحال و في الماضي وأما في المستقبل فمن من الناس أو من المخلوقات الأخرى يملك علم الغيب أو أن الله سينبئه على الإيمان الذي هو فيه حاضرا وكان فيه ماضيا قطعاً ، ولذلك ورد في الأثر أن الرجل يمسي مؤمنا ويصبح كافرا، وكان كثير من السلف يخشى على نفسه النفاق وكل ذلك موافق لقوله تعالى : ﴿ فلا تتركوا

أنفسكم هو أعلم بمن اتقى . ﴾ [النجم : 32] .

1 - كتاب التوحيد . للماتريدي . 388 .

2 - شرح العقائد النسفية . 84 .

3 - التمهيد لفوائد التوحيد . أبو المعين النسفي . 392 . تحقيق: حبيب الله حسن أحمد . دار الطباعة المحمدية ط : 1 / 1986

4 - للرجع نفسه . 393 ، 394 .

رأي ابن حزم

أما ابن حزم فيميل إلى التفصيل في هذه المسألة حيث أجاز الاستثناء باعتبار ومنعه باعتبار واعتبر أن ذلك صفة يعلمها المرء من نفسه فإن كان يدري أنه مصدق بالله عز وجل ومحمد ﷺ وبكل ما أتى به عليه السلام ، وأنه يقر بلسانه بكل ذلك فواجب عليه أن يعترف كما أمر الله تعالى إذا قال: ﴿ وأما بنعمة مريبك فحدث ﴾ [الضحى: 11] ، ولا نعمة أوكد ولا أفضل ولا أولى بالشكر من نعمة الإسلام فواجب عليه أن يقول : أنا مؤمن مسلم عند الله في وقتي هذا.¹

والقول بالاستثناء عند ابن حزم صحيح وذلك باعتبار أن الإسلام والإيمان إسمان منقولان عن موضوعهما في اللغة إلى جميع الطاعات ومن ادعى لنفسه أنه مستوفٍ لجميع الطاعات فقد كذب فجاز الاستثناء على هذا الاعتبار.²

وذلك أن الإيمان المطلق صفة لا تطلق إلا على من فعل المأمورات كلها وترك المحرمات كلها، فمن حزم لنفسه بالإيمان هنا فقد حزم لنفسه بالإيمان الكامل وضمن لنفسه دخول الجنة وهذا من التآلي على الله عز وجل ومن التزكية للنفس بغير علم.³

الاستثناء في النصوص الشرعية

لقد ثبت في نصوص الكتاب والسنة الاستثناء في قضايا متحققة الوقوع، فما بالك في مسائل محتملة الوقوع ، وذلك لارتباطها بالعاقبة والمآل والمستقبل مثل قضية الإيمان وهل سيموت المؤمن عليه أم إن القلم سيسبقه ؟ وإذا كان الاستثناء قد ثبت فيما هو متحقق لا محالة فمن الأولى أن يثبت فيما يحتمل بقاؤه أو زواله قال تعالى : ﴿ لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين ﴾ [الفتح : 27] فهذا استثناء ولكن بغير شك أو احتمال في دخول المسجد الحرام .

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه أتى مقبرة فقال : السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وإنا إن شاء الله تعالى بكم لاحقون ...⁴ فلم يكن عليه السلام يشك في هذا وقد استثناءه .

1 - الفصل لابن حزم . 227 / 3 .

2 - المرجع نفسه . 227 / 3 ، 228 .

3 - حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة . محمد عبد الحمادي المصري 183 . دار الفرقان . ط: 1 / 1991 .

4 - سنن ابن ماجه . رقم الحديث 4306 ، 2 / 1439 . تحقيق . محمد فواد عبد الباقي دار الفكر . بيروت .

وقال ﷺ : وعليها نبعث إن شاء الله¹ . أي من القبر . وقال أيضا : إني لأرجو أن أكون
أخشاكم لله² .

وهذا كله تقوية وتأکید للاستثناء³ .



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - سنن ابن ماجه . رقم الحديث . 4268 . 2 / 1426 ، 1427 .

2 - صحيح مسلم كتاب الصيام . باب: صفة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب . 3 / 138 - صحيح البخاري كتاب النكاح باب: الترغيب في النكاح . 116/6 .

3 - أنظر : الشريعة للأخري . 136 وما بعدها - الإيمان . ابن تيمية . 241 .

المبحث السادس :

فاعل الكبيرة وأقوال المتكلمين

- تمهيد

المطلب الأول : تعريف الكبيرة

المطلب الثاني : عدد الكبائر

المطلب الثالث : تعريف الصغائر

المطلب الرابع : أقوال المتكلمين في فاعل الكبيرة

أولا : المعتزلة

ثانيا : الماتريدية

ثالثا : الأشاعرة

المطلب الخامس : تأويل النصوص المكفرة لفاعل الكبيرة

تمهيد: يمكن أن نعتبر مسألة فاعل الكبيرة ثمرة للخلاف حول مسمى الإيمان، فمن أدخل الأعمال والطاعات في مسماه سلب منه: إما حقيقة الإيمان وأصله، وإما كماله وتمامه، وأما من لم يدخل الأعمال ضمن مسمى الإيمان فاعتبره مؤمناً كامل الإيمان، ومن هنا تفرعت قضية أخرى هي قضية الإرجاء، والإرجاء كما فهمه أبو منصور الماتريدي نوعان: أحدهما محمود وهو إرجاء أصحاب الكبائر ليحكم الله فيهم بما يشاء ولا يزلهم ناراً ولا جنة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]. وثانيهما الإرجاء المذموم وهو الجبر وهو أن تُرجأ الأفعال إلى الله تعالى لا يُجعل للعبد في ذلك فعلاً ولا تدبيراً.¹

وكلام الماتريدي هنا يلخص لب القضية وهو أن الإرجاء يدور موضوعه الأساسي حول فاعل الكبيرة وهو القضية التي أثارَت مناقشات حادة بين أصحاب العدل (المعتزلة) الذين يوجبون على الله إثابة المطيع وعقوبة العاصي، وبين مخالفهم. بمختلف تياراتهم الذين يجعلونه تحت مشيئة الله ويرجعون أمره إلى يوم القيامة إن شاء الله عذبه بعدله وإن شاء غفر له بفضله ومنه . ولاشك أن فاعل الكبيرة في الأحكام الدنيوية هو عرضة لا محالة للعقاب إن كانت كبيرة مما يقع تحت طائلة العقوبات الشرعية وأما الإرجاء الذي يتناوله المتكلمون فلا يعني هذه الحالة ولكن المقصود منه من مات ولم يتب من كبيرة اقترفها في حياته الدنيا سواء عوقب عليها أو لا .

تعريف الكبيرة

وقد اختلفوا في تعريف الكبائر وفي عددها وهل يجوز حصرها ؟ وهل في حصرها وعددها إغراء بالإقدام على الصغائر كما يرى البعض ؟ فمنهم من رأى أنه لا حد لها بحصرها يعرفه العباد وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها ولقد أخفى الله عز وجل عددها وحدها حتى يجتهد العباد في اجتناب المنهيات فلا يقعون في الكبائر مثل إخفاء الصلاة الوسطى ويلة القدر وساعة الإجابة ونحو ذلك.²

1- كتاب التوحيد. 381 إلى 385.

2- كتاب الزواجر عن الثواب الكبائر . ابن حجر المكي الميمني . 1 / 5 . المطبعة الأزهرية للمصرية ط : 1325 هـ .

وقد أنكر ابن حجر المكي الميمني عدم تحديدها بل رأى أن لها حدا معلوما ثم ذكر عدة تعاريف أهمها: أن الكبيرة ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيدٌ شديدٌ بنص كتاب أو سنة . وقيل: إنها كل معصية أوجبَ حدًا . وقيل: إنها كل ما نص الكتاب على تحريمه أو وجب في جنسه حد وترك فريضة تجب فوراً .

وعرفها أبو حامد الغزالي بأنها: معصية يقدم المرء عليها من غير استشعار خوف ووجدان ندم لها واستحراء عليها ، وما يحمل على فلتات النفس ولا ينفك عن ندم يمتزج بها وينغص التلذذ بها فليس بكبيرة .

وقيل إنها ما أوجب الحد أو توجه إليه الوعيد، وقيل : إنها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه، فإن فعله على وجه يجمع وجهين أو وجوها من التحريم كان فاحشة .

وعرفت الكبيرة أيضا بأنها : كل ذنب عظمٌ عظما يصح معه أن يطلق عليه إسم الكبيرة ويوصف بكونه عظيما على الإطلاق ولها أمارات منها : إيجاب الحد ومنها : الإيعاد عليه بالعذاب والنار ونحوها في الكتاب والسنة ومنها : وصف فاعلها بالفسق، ومنها : اللعن .¹

وهذه التعاريف متقاربة فيما بينها وتشارك في كون الكبيرة هي الفعل الذي يترتب عنه عقاب وسخط آجلا أو عاجلا، وأما تعريف الغزالي فيمكن أن نقول عنه إنه تعريف نفسي لأنه يركز على ذلك الفعل الذي لا يؤدي ارتكابه إلى استشعار نوع من تأنيب الضمير بغض النظر عن درجة هذا الفعل المرفوض على كل حال .

واختلف العلماء في الكبائر من حيث تحديدها وحصرها في عدد معين فقيل هي سبعة، وقيل سبعة عشر، وقيل ما اتفقت الشرائع على تحريمه وقيل، ما يسد المعرفة بالله، وقيل ذهاب الأموال والأبدان، وقيل سميت كبائر بالنسبة وبالإضافة إلى ما دون غيرها، وقيل لا تعلم أصلا أو أخفيت كليلة القدر، وقيل إنها إلى السبعين أقرب وقيل كل ما هي الله عنه فهو كبيرة .²

وقد اختار شارح العقيدة الطحاوية تعريفا لها بقوله : « إنها ما يترتب عليه حد أو توعُّدٌ عليها بالنار أو اللعنة أو الغضب، وهذا أمثل الأقوال. »³

1 - أنظر: كتاب الزواجر . ابن حجر الميمني . 6 ، 5 / 1 .

2 - شرح العقيدة الطحاوية ، 525 / 2 .

3 - المرجع نفسه ، 525 / 2 .

عدد الكبائر

والذين اعتقدوا أن للكبائر حدا اعتمدوا على بعض النصوص التي تحدد عددها من مثل ما جاء عن عبد الرحمن بن أبي بكره عن أبيه قال : كنا عند رسول الله ﷺ فقال : ألا أنبئكم بأكبر الكبائر (ثلاثا) . الإشراف بالله ، وعقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، وكان رسول الله ﷺ متكئا فجلس ، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت .¹

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : احتنبوا السبع الموبقات قيل يا رسول الله : وما هن ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات .²

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : من الكبائر شتم الرجل والديه . قالوا : يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال نعم : يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه .³

والواقع أنه ليس في الأحاديث حصر لها في عدد مذكور ، ولعل عدم حصرها في عدد مقصوداً لحكمة منها حث المؤمنين على اجتناب المعاصي كلها خشية أن يكون بعض ما يرتكبه العبد من الكبائر ، ومع ذلك فقد ذهب جمهور السلف والخلف إلى انقسام المعاصي إلى صفائر وكبائر ولاشك أن في كل معصية مخالفة لله تعالى في أمره ونهيه ومخالفة الله تعالى في أمره ونهيه فيبيح ذلك بالنظر إلى جلال الله وعظمته ولكن مع ذلك فبعض المعاصي أخف من بعض .⁴

وقال الرازي : « فإذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة عرف أنه متى احترز عنها صارت صفائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالإقدام على تلك الصفائر

1- صحيح البخاري . كتاب الديات . باب : قول الله تعالى ومن أحيائها ... 36 / 8 . صحيح مسلم كتاب الإيمان باب : بيان الكبائر وأكبرها . 64 / 1 .

2 - صحيح البخاري . كتاب الرصاها . باب : إن الذين يأكلون أموال اليتامى . 195/3 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب : بيان الكبائر وأكبرها . 64 / 1 .

3 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب : بيان الكبائر وأكبرها . 65 / 1 .

4 - الإيمان . 5 : محمد نعم ياسين . 250 .

والإغراء بالقبيح لا يليق بالجملة ... وأما إذا لم يعرف (عددتها) فإنه يكون زاجرا له عن الإقدام على الصغائر.»¹

وذهب القاضي عبد الجبار أيضا إلى أن تعريف الصغائر إغراء بالقبيح لأن المكلف إذا علمها صغيرة وأنها مما لا يجوز أن يستحق عليها العقاب بل يكون عقابها مكفرا في جنب ماله من الثواب كان في الحكم كالمبعوث عليها ومغرى بها.²

تعريف الصغائر

والصغائر هي كل ذنب لم يختم بلعنة أو غضب أو نار، وقيل الصغيرة ما ليس فيها حد في الدنيا ولا وعيد في الآخرة، ودليل الصغائر قوله تعالى: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللوم﴾ [النجم: 32]. قال ابن كثير: «وهذا استثناء منقطع لأن اللوم من صغائر الذنوب ومحقرات الأعمال»³.

وعن ابن عباس أنه كان يقول في تأويل اللوم: لم يؤذن لهم في اللوم وليس هو من الفواحش ولا من كبائر الإثم. وقد يستثنى الشيء من الشيء وليس منه على ضمير قد كف عنه بحجازه إلا أن يلم بشيء ليس من الفواحش ولا من الكبائر قال الشاعر:

وبلدة ليس بها أنيس ❁ إلا اليعاقير وإلا العيس

واليعاقيرُ الظباءُ، والعيسُ الإبلُ وليساً من الناس...⁴

واللوم عند الرمشمري ما قل وصغر، ومنه اللوم: المس من الجنون واللوثه منه، وألم بالمكان إذا قل فيه لُبثه، وألم بالطعام قل منه أكله، ومنه: لقاء أخلاء الصفاء لتمام.

والمراد في قوله تعالى: ﴿إلا اللوم﴾ الصغائر من الذنوب، ولا يخلو الاستثناء هنا من أن

يكون منقطعا أو صفة كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله﴾ [الأنبياء: 22] كأنه قيل:

1 - التفسير الكبير . الرازي . 76 / 10 .

2 - شرح الأصول الخمسة . 635 .

3 - تفسير القرآن العظيم . ابن كثير . 457/6 . دار الأندلس . بيروت .

4 - جامع البيان في تفسير القرآن . ابن جرير الطبري . 39،38/27 . دار المعرفة . بيروت .

كباائر الإثم غير اللعم ، وآلهة غير الله .¹

وعند القاضي عبد الجبار فإن الشرع قد دل على أن المعاصي فيها كبير وصغير، فإن قيل وما تلك الدلالة الشرعية التي دلتكم على ذلك أفي كتاب الله أم في سنة رسوله ﷺ أم في إتفاق الأمة ؟ قيل : أما إتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على الصغير والكبير ... وأما الكتاب فيورد بعض الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾ [الكهف : 49] وقوله: ﴿ وكل صغير وكبير مستطر﴾ [القمر: 53] وقوله: ﴿ وكفره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [الحجرات : 7] حيث رتب المعاصي بأن بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي وثناه بالفسق وختم بالعصيان، ولا بد أن يكون قد أراد به الصغائر وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله ، وقوله: ﴿ الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللعم﴾ [النجم : 32] ، فلا بد أن المراد باللعم الصغائر وإلا كان لا يكون للاستثناء معنى ، ثم قال : فهذه الوجوه التي ذكرناها علم أن في المعاصي صغيرا وكبيرا .²

ومقتضى العقل عند القاضي أنه لا توجد صغائر قال : « وإلا فلو حلينا وقضية العقل لكنا نقطع على أن الكل كبير »³.

وعلى العموم فالواجب على المؤمن الحق احتساب الكبائر وكذلك الصغائر ما أمكنه إلى ذلك سبيلا قال أبو حامد الغزالي : « إعلم أن الصغيرة تكبر بأسباب منها الإصرار والمواظبة ولذلك قيل لا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار»⁴.

1 - الكشاف . الزعزعي . 4 / 426 .

2 - شرح الأصول الخمسة . 633، 634 . ونلاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يورد الأدلة من السنة رغم أنه التزم بذلك في بداية كلامه وهذا يدل على عدم أهمية السنة في مناهج المتكلمين سيما المعتزلة.

3 - المرجع نفسه . 634 .

4 - إحياء علوم الدين . أبو حامد الغزالي . 4 / 32 .

أقوال المتكلمين في فاعل الكبيرة

أولا : المعتزلة .

اتفق جمهور المعتزلة على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعتق، وأما التفضل فهو معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا¹.

وكذلك ذهب وأصل بن عطاء (شيخ المعتزلة) فإن فاعل الكبيرة عنده إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالدًا فيها، ولكن يخفف عنه العذاب وتكون ذرّته فوق دركة الكفار².

والمعصية عند المعتزلة إن كانت كبيرة فاسم فاعلها "الفاسق" لا المؤمن ولا الكافر حيث يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، وذلك هو "المتزلة بين المتزتين"، ولما كانت الأمة متفقة على إطلاق اسم الفاسق واختلفوا فيما وراء ذلك فإن المعتزلة أخذت بما اتفق عليه وهو الفاسق وهو الوصف الذي سُمي به فاعل الكبيرة³، وحكمه في الآخرة أنه مخلد في النار وللمعتزلة في ذلك أدلة من الكتاب منها قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾ [النساء: 93] وقوله: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ [النساء: 10] وقوله: ﴿أقمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون﴾ [السجدة: 18]، وقوله: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا... ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: 275].

ومقتضى الجمع بين النصوص يقودنا إلى القول: إن المقصود بذلك المستحل لما حرم الله وهو كفر باتفاق، وما عدا ذلك فإن من أكل مال اليتيم ظلما أو كان فاسقا كما ورد في هذه

1 - اللؤلؤ والنحل . الشهرستان . 1 / 56 .

2 - في علم الكلام د : أحمد محمد صبيح . 1 / 163 .

3- الخوارج لا يقولون إلا بالمؤمن أو الكافر ولا واسطة بينهما وليس أمام فاعل الكبيرة عندهم إلا التوبة ليرجع إلى حظيرة الإيمان، وعلق الخوارج مع المعتزلة في تخليد فاعل الكبيرة في النار إن مات عليها.

الآيات لا يكفر بالضرورة إذا لم يكن مستحلا لتلك المعاصي ، بالإضافة إلى أن اللغة تحمل جواز أن يكون المقصود بالخلود طول المكث، و سياق الكلام ليس فيه ما يمنع هذا التأويل .

ويؤول المعتزلة قوله تعالى: ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾

[النساء: 48] بأن المغفرة ليست إلا للصغائر من المعاصي¹.

وفسر الرّمحشري هذه الآية بقوله: « فإن قلت : قد ثبت أن الله عز وجل يغفر الشرك لمن

تاب منه وأنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة فما وجه قول الله تعالى: ﴿ إن الله لا

يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ ؟ قلت : الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا

موجهين إلى قوله تعالى : لمن يشاء . كأنه قيل إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن شاء ما

دون الشرك. على أن المراد بالأول من لم يتب وبالتالي من تاب ونظيره قولك : إن الأمير لا يبذل

الدينار والقنطار لمن شاء . تريد : لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله، ويبذل القنطار لمن يستأهله².

وهذا التفسير يوافق مذهبه الاعتزالي الذي يوجب عقاب العاصي على الله يوم القيامة كما يوجب

على الله إثابة المطيع .

ثانيا : الماتريدية

يرى الماتريدية أن من اقترف كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف عن نهي عنها بل لغلبة

شهوة أو حمية، وهو يرجو الله تعالى أن يغفر له ويخاف أن يعذبه عليها فهذا اسمه المؤمن وبقي على

ما كان عليه من الإيمان ولم يُزل عنه الإيمان ولم ينقص ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي

دخله ، وحكمه أنه لو مات من غير توبة فهو تحت المشيئة الإلهية إن شاء الله عفا عنه بفضله ومنه

وكرمه أو بما عنده من الحسنات أو بشفاعة شافع، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبه أمره الجنة لا

محالة ، ولا يخلد في النار³ .

1 - أنظر: التمهيد لقواعد التوحيد . أبو المعين النسفي . 357 ، 359 . - في علم الكلام . د. أحمد محمود صبحي .

158 ، 157 / 1 .

2 - الكشاف . الرمخشري . 1 / 519 ، 520 .

3 - التمهيد . أبو المعين النسفي . 359 . 360 .

وأما الصابوني فيرى أن اعتراف المعاصي لا يزيل حقيقة الإيمان ومثال ذلك: « متى أمر الطبيب المريض بشرب الدواء أو نجاه عما يضره وصدقته المريض وقيل ذلك منه ولكن ربما يقدم مع ذلك على أكل ما يضره أو يمتنع عن شرب ما ينفعه مع خوف الضرر والندامة على ذلك والحياء من الطبيب ولا استخفافاً في حقه »¹.

وبالجملة فإن فاعل الكبيرة التي هي غير الكفر لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافاً للمعتزلة وقولهم إنه ليس مؤمناً وليس كافراً وخلافاً للخوارج الذين كفروه لأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان عندهم².

ثالثاً : الأشاعرة

وافق الأشاعرة في هذه المسألة أهل السنة والحديث والسلف الصالح موافقة تامة فالعاصي عندهم إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى : إما أن يفقر له برحمته ، وإما أن يشفع فيه النبي ﷺ الذي قال : شفاعتي لأهل الكبائر من أمي³ ، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ، ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان⁴ ، ولو تاب فإن الله يتوب عليه لا يحكم العقل إذ الموجب لقبول التوبة هو الله (لأن الواجبات عند الأشاعرة شرعية لا عقلية) وقد ورد السمع بقبول توبة التائبين⁵ .
وقال الأشعري عن فاعل الكبيرة والفاسق من أهل القبلة : « هو مؤمن بإيمانه فاسق بنفسه وكبيرته »⁶.

1 - البداية من الكفاية . 142 .

2 - شرح العقائد النسفية . 71 . وكان الأول أن يضيف قول الأشاعرة و السلف الذين يعتبرون فاعل الكبيرة مؤمناً فاسقاً . وهو خلاف قول الماتريدية الذين اعتبروه مؤمناً كاملاً الإيمان لأن الإيمان عندهم شيء واحد لا يتعض ولا يزيد ولا ينقص ، وليس الخلاف هنا بين الماتريدية و المعتزلة و الخوارج فحسب .

3 - صحيح مسلم كتاب الإيمان . باب اعتناء النبي صلى الله عليه وسلم دعوة الشفاعة لأمته . 1 / 130 .

4 - سبق تحريمه في مبحث زيادة الإيمان ونقصانه في النصوص الشرعية ص : 204

5 - الملل والنحل . الشهرستاني . 1 / 133 .

6 - كتاب التمعن للأشعري . 122 . تحقيق . د . حمودة غرابة . المكتبة الأزهرية للتراث .

تأويل النصوص المكفرة للفاعل الكبيرة

اتفق المتكلمون والعلماء والمحدثون من أهل السنة بمختلف اتجاهاتهم وتياراتهم على تأويل النصوص التي ظاهرها يكفر أهل المعاصي ومقترفي الكبائر ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم :
 سباب المسلم فسوق وقتاله كفر¹ ، وقوله ﷺ : لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض² . وقوله ﷺ : اتنان من الناس هما بهم كفر : الطعن في الأنساب والنياحة على الميت³ .
 وقوله ﷺ : من حلف بغير الله فقد أشرك⁴ ، وقوله ﷺ : لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن⁵ .

وقوله ﷺ : من حمل علينا السلاح فليس منا⁶ . وغيرها كثير . واختلف العلماء في مثل هذه النصوص على أربعة أقسام :

الأول : القول بأن الكفر هنا هو كفر النعمة .

الثاني : تحمل على التغليظ والترهيب .

الثالث : المقصود بها كفر أهل الردة .

الرابع : رد هذه النصوص وإنكارها⁷ .

قال أبو عبيد : « وإن الذي عندنا في هذا الباب كله أن المعاصي والذنوب لا تزيل إيماناً ولا توجب كفراً ولكنها إنما تنفي من الإيمان حقيقته وإخلاصه الذي نعت الله به أهله »⁸ . وقال : « فإن قال قائل : كيف يجوز أن يقال : ليس بمؤمن و اسم الإيمان غير زائل عنه قيل : هذا كلام

1 - صحيح البخاري . كتاب الإيمان . باب : خوف المؤمن من أن يحبط عمله . أنظر الفتح : 110 / 1 .

صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب : بيان قول النبي صلى الله عليه وسلم . سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . 57 / 1 .

2 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب لا ترجعوا بعدي كفاراً . 58 / 1 .

3 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة على الميت . 58 / 1 .

4 - كثر العمال في منن الأفعال والأفعال . ابن حسان الدين الهندية البرهان فوري . رقم الحديث 46328 . ص : 687 / 16 .

مؤسسة الرسالة ط : 1993 - الترمذي شرح ابن عربي 3 / 18 . - سلسلة الأحاديث الصحيحة . الألباني 3 / 155 .

مكتبة المعارف للنشر والتوزيع . الرياض ط : 1995 .

5 - كثر العمال . رقم الحديث . 1309 . ص : 261 / 1 .

6 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب : من حمل علينا السلاح فليس منا . 69 / 1 .

7 - أنظر كتاب الإيمان . أبو عبيد . 40 .

8 - المرجع نفسه . 41 .

العرب المستفيض عندنا غير المستنكر في إزالة العمل عن عامله إذا كان عمله على غير حقيقته ، ألا ترى أنهم يقولون للصانع إذا كان ليس محكما لعمله : ما صنعت شيئا ولا عملت عملا ، وإنما وقع معناهم هاهنا على نفي التجويد لا على نفي الصنعة نفسها ، فهو عندهم عامل بالاسم وغير عامل في الإتقان ، وكذلك الرجل يعق أباه فيقال : ما هو بولد وهم يعلمون أنه ابن صلبه»¹.

وهذا من أحسن التوجيهات إذ أن عمدته هو لغة العرب ، واللغة تحمل المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة والواجب عند تعارض الأدلة والنصوص ظاهريا هو الرجوع إلى اللغة بحيث تحمل النصوص على ما يليق من المعاني التي تتضمنها الألفاظ دون ضرب النصوص بعضها ببعض أو تأويلها تأويلا بعيدا لأن أعمال النصوص أولى من تعطيلها في حالات التعارض .

ولو كانت مثل هذه الأحاديث تفيد الكفر المخرج من الملة لدخلت تحت قوله ﷺ : من بدل دينه فاقتلوه² . وقد حكم الله على السارق بالقطع لا بالقتل وكذلك الزاني ، بالإضافة إلى أن الله قد أثبت لمرتكب الكبيرة صفة الإيمان حيث قال : ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما.. ﴾ إلى قوله : ﴿ إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم ﴾ [المحررات : 9 ، 10]³ . وقد لخص ابن حزم هذه المسألة بعبارة دقيقة حيث قال : « فلو كان الفاسق غير مؤمن لكان كافرا ولا بد ، ولو كان كافرا لكان مرتدا يجب قتله »⁴ .



1 - كتاب الإيمان . أبو عبيد . 41 .

2 - صحيح البخاري . كتاب الجهاد . باب : لا يملأ بعلاب الله . 21 / 4 .

3 - أنظر : الإيمان . محمد نعيم ياسين . 244 .

4 - الفصل . ابن حزم . 241 / 3 .

جامعة الأمير

الملك فيصل بن
الملك سعود

مركز
الدراسات
الإسلامية

مباحث القدر

جامعة الأميرة الأميرية
القادر للقادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول :

تعريف القضاء والقدر

تمهيد . كراهة الخوض في القدر.

المطلب الأول : تعريف القضاء والقدر.

أولا : في اللغة.

ثانيا : في الاصطلاح.

ثالثا : الفرق بين القضاء والقدر.

المطلب الثاني : توجيه المتكلمين لمعاني القضاء والقدر.

تمهيد : للإيمان بالقدر في الإسلام مكانة وأهمية خاصة وذلك لتعلقه المباشر بأفعال المكلفين في علاقتها بعلم الله وإرادته، والانحراف في فهم هذه العلاقة وتصورها ينتج عنه مفسد عظيمة ولا أدل على ذلك من أن أول معصية وقعت في الخليقة كان سببها عدم الرضا بقضاء الله وقدره قال تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين . قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين . قال أنا خير منه خلقتني من نأمر وخلقته من طين... ﴾ [ص: 73 إلى 76].

كراهة الخوض في القدر

وأمام خطورة هذا الموضوع فقد وردت بعض النصوص والآثار تنهى عن الخوض في القدر من ذلك ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ يخرج على أصحابه يوماً وهم يتنازعون في القدر وقد احمر وجهه حتى كأنما فقىء في وجنتيه حب الرمان فقال : أهدأ أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما أهلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر عزمتم عليكم ألا تنازعوا فيه.¹ ومنه ما ورد عن ثوبان عن النبي ﷺ أنه قال : إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وإذا ذكر النجوم فأمسكوا وإذا ذكر القدر فأمسكوا.²

كما ورد عن كثير من السلف كراهة الخوض في القدر والنهي عن ذلك واعتبار القدر سر الله في خلقه قال الطحاوي في عقيدته : "وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان... فالخذر الخذر من ذلك فكرا ووسوسة..."³.

¹ - أخرجه الترمذي في سننه. كتاب القدر. باب : ما جاء في التشديد في الخوض في القدر. 443/4. رقم : 2133. دار الفكر. بيروت. ط2. 1983م وألحديث صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي. 223/2. رقم : 1732، 2231.

² - المعجم الكبير أبو القاسم سليمان الحافظ الطبراني. 96/2. تحقيق : حمدي عبد الحميد. بدون دار طبع. وألحديث صححه الألباني. انظر : الصحيحة رقم : 34 والجامع الصغير رقم : 545.

³ - شرح العقيدة الطحاوية. 320/1.

وقال ابن عبد البر : "والقدر سر الله لا يدرك بجدال ولا يُشْفَى منه مقال والحجاج فيه مرتجة لا يفتح شيء منها إلا بكسر شيء وغلقه وقد تظاهرت الآثار وتواترت الأخبار عن السلف الأخبار بالاستسلام والانقياد والإقرار..."¹.

وقال الآجري : "لا يحسن بالمسلمين التقدير والبحث عن القدر لأن القدر سر الله عز وجل بل الإيمان بما جرت به المقادير من خير وشر واجب على العباد أن يؤمنوا به ثم لا يأمن العبد أن يبحث عن القدر فيكذب بمقادير الله الجارية على العباد فيفضل عن طريق الحق قال النبي ﷺ : ما هلكت أمة قط إلا بالشرك بالله عز وجل وما أشركت أمة حتى يكون بدو شركها التكذيب بالقدر..."².

ولذلك ذهب بعض العلماء إلى كراهة الخوض في مسائل القدر ورجحوا الوقف عن الكلام فيه لأن ذلك أحسن المذاهب لمن أثر الخلاص والسلامة .

غير أن فريقاً آخر من العلماء ردوا الأحاديث الناهية عن الخوض في القدر وضعفوا أسانيدها والتحقيق أنها صحيحة ثابتة وأن النهي الوارد فيها ليس على إطلاقه وهذا هو الصحيح في هذه المسألة حيث إن القرآن الكريم أنزله الله تعالى للتدبير والتأمل في آياته الحافلة بمسائل القضاء والقدر قال تعالى : ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته﴾ [ص : 29] وقال : ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد : 24]. والصحابة رضي الله عنهم كانوا يسألون عن أدق مسائل القدر دون أن يرد عليهم شيء أو منع ومن ذلك ما رواه مسلم عن جابر قال : جاء سراقه بن مالك ابن جعثم فقال : يا رسول الله : بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن فيما العمل اليوم أفما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما يُستقبل؟ قال : بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير. قال : ففيم العمل؟ قال : اعملوا فكل ميسر لعمله. وفي رواية. كل ميسر لما خلق له.³

¹ - التمهيد. ابن عبد البر 14/13. تحقيق : سعيد أحمد اعراب، محمد فلاح طه : 2. 1982. المغرب.

² - الشريعة. الآجري. 149. والحديث أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة باب : ما ذكره النبي ﷺ في المكذوبين بقدر الله. 141/1. وقد ضعفه الألباني. انظر : الضعيفة رقم : 3398. وظلال الجنة في تخريج السنة مع كتاب السنة. 141/1.

³ - صحيح مسلم. كتاب القدر. باب : كيفية الخلق الأدمي 48/8. دار الفكر.

وهذا يدل على أن النهي الوارد عن الخوض في القدر إنما هو خاص بمن قال فيه بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، أو اعتمد فيه على محض العقل دون توجيه من الوحي ودون إذعان أو تسليم وذلك بالبحث والتعمق في الجوانب الخفية من القدر التي هي من أسرار الربوبية التي لم يطلع عليها ملك مقرب ولا نبي مرسل، أو أن النهي الوارد إنما هو فيما أدى إلى التنازع والخلاف والتفريق بين المسلمين، وهذا ما فهمه علماء السلف والخلف حيث بحثوا في مسائل القدر وألفوا فيه الرسائل والكتب وردوا شبهات المبتدعة بإقامة الحجج والبراهين معتمدين في ذلك على هدي الكتاب والسنة وفهوم السلف الصالح حماية لعقيدة المسلمين وحفاظا على وحدتهم الدينية.¹

فالنهي الوارد في الآثار السابقة وفي كلام السلف رحمهم الله يقصد به النهي عن التعمق والتنطع في بحث مسائل القدر ومحاولة معرفة ما غاب عنا واستأثر الله بعلمه وحكمه، والتمحل في التنقير عن دقائقه وخفاياه فهذا هو المنهي عنه أما معرفته ومعرفة أحكامه ومراتبه والإيمان به فهذا داخل في الإيمان بالقضاء والقدر الذي هو أحد أركان الإيمان الستة فلا يمكن أن ينهى عن معرفة ذلك وإلا فكيف يؤمن المؤمن بما لا يعرف معناه.²

تعريف القضاء والقدر

أولا : في اللغة

"القدر لغة القضاء والحكم ومبلغ الشيء... والقدر الغنى واليسار والقوة والتضييق وتدبير الأمر وقياس الشيء بالشيء والوسط من الرجال، والتقديرُ التروية والتفكير في تسوية أمر."³

وقال ابن منظور : "القدر القضاء الموفق يقال : قدر الإله كذلك تقديرا، وإذا وافق الشيء الشيء قلت : جاءه قدره... والقدر والقدر القضاء والحكم وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور. قال تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر : 1] أي : الحكم كما قال

¹ - القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة. د. عبد الرحمن المحمود. 25، 26 دار الوطن. الرياض. ط 2 : 1997 م.

الإيمان بالقضاء والقدر. محمد بن إبراهيم الحمد. 14، 15. دار حزمة الرياض. ط 3 : 1998 م.

² - انظر : عقيدة الإمام ابن عبد البر. سليمان بن صالح الغصن. 4، 4، 5، 4 دار العاصمة. الرياض. ط 1 : 1996 م.

³ - القاموس المحيط. 118/2.

تعالى : ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ [الدخان : 4] والقدر والقدرة والمقدار القوة، والاعتدال على الشيء القدرة عليه.¹

وقال أيضا : "وقدر على الشيء أي ملكه... والقدر الغنى واليسار وهو من ذلك لأنه كله قوة وبنو قدراء : المياسير، ورجل ذو قدرة أي ذو يسار، وقدر كل شيء ومقداره مقياسه... وقدر الشيء فاسه وفادرت الرجل مقدرة إذا قايسته."²

وأما القضاء فيأتي كذلك بمعنى الحكم.³ وقال ابن فارس : "القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام الأمر وإتقانه وإنفاذه لجهته."⁴

وحول هذه اللغوي ورد لفظ القضاء ومشتقاته في القرآن الكريم فقد ورد القضاء بمعنى الأمر وسماه القاضي عبد الجبار الإلزام.⁵ كقوله تعالى : ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه...﴾

[الإسراء: 23] وبمعنى الإنهاء كقوله تعالى : ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر﴾ [الحجر : 66]، والحكم نحو

قوله تعالى : ﴿فأقض ما أنت قاض﴾ [طه : 72]، والفراغ وسماه الماتريدي الخلق⁶ وسماه القاضي عبد

الجبار الفعل⁷ نحو قوله تعالى : ﴿فتضامن سبع سموات في يومين﴾ [فصلت : 12] وقوله : ﴿فلما

قضى موسى الأجل﴾ [النقص: 29]، ومنها الأداء كقوله تعالى : ﴿فإذا قضيتهم مناسككم﴾

[البقرة : 200]، والإعلام كقوله تعالى : ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل﴾ [الإسراء : 4]

والموت نحو : ﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ [النقص: 15]

1 - لسان العرب، 3545/5.

2 - المرجع نفسه، 3547/5.

3 - القاموس المحيط، 381/4.

4 - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 99/5، دار الفكر.

5 - المحيط بالتكليف، 420، شرح الأصول الخمسة، 771، 772.

6 - كتاب التوحيد، 307.

7 - المحيط بالتكليف، 420، شرح الأصول الخمسة، 771، 772.

ومن هذه المعاني اللغوية والقرآنية لكل من القضاء والقدر يتبين بوضوح وجود عامل مشترك بينهما هو الحكم والحكم بدوره يتضمن حل المعاني الأخر المتمثلة في الإحكام والإتقان والإنفاذ كما هو قول ابن فارس الأنف الذكر، وكذلك معاني التقدير والتدبير والتروية والتفكير كما ورد في القاموس المحيط، أو القوة والملك كما في لسان العرب.

وقال ابن حزم : "ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا."¹

ثانيا : في الاصطلاح

وأما في الاصطلاح فالقدر عبارة عن علم الله الشامل لجميع الموجودات وتقديرها جملة وتفصيلا أي تحديدها ذاتا وصفة زمانا ومكانا كما وكيفا ماهية وخصاية ونوعا ثم كتابة ذلك كله في أم الكتاب قبل خلق السموات والأرض.²

أو هو تقدير الله تعالى الأشياء في القدم (الأزل) وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة وعلى صفات مخصوصة وكتابه سبحانه لذلك ومشيئته لوقوعها على حسب ما قدره وخلقها لها، والإيمان بالقدر يشمل الإيمان بأربع مراتب هي العلم والكتابة والمشيئة والخلق.³

وقال أبو حازم : "إن الله عز وجل علم قبل أن يكتب وكتب قبل أن يخلق فمضى الخلق على علم الله وكتابه."⁴

وقال أحمد : "القدر قدرة الرحمن."⁵

وقال الراغب : "القدر بوضعه يدل على القدرة وعلى المقدور الكائن بالعلم وحاصله وجود شيء في وقت على حال بوفق العلم والإرادة والقول."⁶

¹ - المفصل. 51/3 ، 52.

² - الإبانة عن شريعة الفرق الناحية. ابن بطة المكري. الكتاب الثاني المجلد الأول : 141. تحقيق : د/عثمان عبد الله آدم. دار الراية. الرياض. ط : 2. 1418هـ.

³ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة. د. عبد الرحمن بن صالح. 1310/3.

⁴ - الإبانة. المكري. الكتاب الثاني. المجلد الأول : 141

⁵ - للمرجع نفسه. 141.

⁶ - للمرجع نفسه. 142.

الفرق بين القضاء والقدر

وقد فرّق بعض العلماء بين القضاء والقدر فقالوا : القدر تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعلق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر، والقدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدا بعد واحد مطابقا للقضاء. والقضاء في الأزل والقدر فيما لا يزال، والفرق بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها.¹

وقال آخرون : "القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي في الأزل والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفصيله".²

فالقضاء هنا أعم من القدر. وقد عكس الراغب الأصفهاني المسألة فجعل القضاء أخص من القدر فقال : "والقضاء من الله أخص من القدر لأنه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع وقد ذكر بعض العلماء أن القدر بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل وهذا كما قال أبو عبيدة لعمر رضي الله عنهما لما أراد الفرار من الطاعون بالشام : أتفرّ من قضاء الله ؟ قال : أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله".³ وقيل إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا. بحيث إذا أفرد أحدهما دخل فيه الآخر.⁴

¹ - التعريفات. الشريف الجرجاني، 200. تحقيق عبد المنعم الحفني. دار الرشد. القاهرة.

² - فتح الباري، 486/11.

³ - المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، 406، 407. وما أورده الراغب من قصة أبي عبيدة مع عمر ليس فيه دليل على التفريق بين القضاء والقدر والدليل على ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان يستريح جاءه الخبر بأن الوباء قد وقع بأرض الشام فاستشار المهاجرين والأنصار فاحتلّفوا في الرجوع ثم استشار من كان معه من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فلم يختلف منهم عليه رجلا ثم عزم على الرجول فقال له أبو عبيدة بن الجراح : أفرارا من قدر الله؟ فقال عمر : لو غمرك قاطبا بما أبا عبيدة. نعم. نفر من قدر الله إلى قدر الله... ثم شهد عبد الرحمن بن عوف وكان متعبا في بعض حاجته أن رسول الله ﷺ قال : إذا سمعتم به (الوباء) بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تمسحوا بها فراروا منه. فحمد الله عمر ثم انصرف. انظر صحيح البخاري، كتاب الطب. باب : ما يذكر في الطاعون، 30/7، 31 والشاهد من الحديث أن عمر قال : نفر من قدر الله إلى قدر الله. وهذا العمل الذي أرشد إليه الحديث هو ما يسمى اليوم في الدوائر الصحية بالهجر الصحي.

⁴ - الإيمان بالقضاء والقدر. محمد إبراهيم الحمد، 20.

واختلاف العلماء حول الفرق بين القضاء والقدر يدل على أن الكلمتين هما أقرب إلى الترادف منهما إلى الاختلاف. ومما يدعم ذلك ما ورد في المعاني اللغوية لكليهما ولكن مع ذلك فإن القضاء والقدر - مع القول بترادفهما - فلا شك أن هناك قَدْرًا عامًا وَقَدْرًا خاصًا فالعام هو علم الله أزلا وكتابته ذلك في اللوح المحفوظ أو في أم الكتاب أو الإمام الميبيّن، والخاص هو ما علم الله وشاء وقوعه في الماضي والحاضر دون المستقبل الذي يبقى قدرا عاما في علم الله دون علم المخلوقين ولذلك قال بعض السلف : القدر سر الله في خلقه. فالفرق إذن ليس بين اللفظتين ولكن بين معنيين في كليهما هما المعنى العام والمعنى الخاص.

إضافة إلى ذلك فإن الذين فرقوا بينهما ليس لهم دليل واضح من الكتاب والسنة يفصل في القضية. كما أن إطلاق أحدهما يشمل الآخر وهذا يدل على أنه لا فرق بينهما في الاصطلاح.¹

توجيه المتكلمين لمعاني القضاء والقدر .

وأما المتكلمون فقد حاول كل منهم أن يعرف القضاء والقدر عن طريق توجيه المعاني الواردة في اللغة وفي القرآن الكريم بما يتوافق ومذهب كل واحد منهم، وهذا الصنيع وإن كان عملا منهجيا صحيحا إلا أن المتكلمين قلما يلتزمون بسياقات الكلام التي تحدد المعنى المقصود ولا سيما في الألفاظ المشتركة إذ ليست المذاهب الاعتقادية هي التي تحدد هذه المعاني.

فهذا القاضي عبد الجبار يعترف بتلك المعاني الواردة في القرآن مثل الفعل (أي الخلق عند غيره)، والإلزام (أي الأمر)، والإعلام، ولكنه لا يُصَحِّحُ نسبة وإضافة كل هذه الأفعال إلى أنها بقضاء الله لإيهام ذلك عنده أن الله فعلها ولكنه يفصل : فإن أريد بالقضاء الإخبار والإعلام فهذه الإضافة صحيحة، ولكن إن أريد بالقضاء الأمر والإلزام فإنما يصح في البعض دون البعض وإن أريد به الخلق فلا يصح في شيء من أفعال العباد وكذا الحال في القدر². وهذا التوجيه موافق لمعتقده ومعتقد المعتزلة في الأفعال كما سيأتي.

¹ - القضاء والقدر. د : عبد الرحمن المحمود. 44.

² - المحيط بالتكليف 420، شرح الأصول الخمسة. 771، 772.

وكذلك الماتريدي فالقضاء عنده يأتي بمعاني الخلق والحكم والإعلام والإخبار ويأتي بمعنى الأمر، وعند الماتريدي لا يجوز أن يضاف هذا الأمر إلى الله إلا في الخيرات (أفعال الخير) أي لا يجوز عنده أن يأمر الله إلا بالخير دون الشر، وكذلك معنى فرغ الوارد في قوله تعالى : ﴿فلما قضى موسى الأجل﴾ [القصص : 29] فلا يجوز إضافته إلى الله تعالى إلا على سبيل المجاز لعدم جواز إضافة فعل المخلوق إلى الخالق.¹

والباقلاني بدوره وبعد أن ذكر تلك المعاني المختلفة للقضاء والقدر استثنى بعض الأفعال وهي للمعاصي حيث يرى أن الله تعالى قضى المعاصي وقدرها على هذه الوجوه والمعاني إلا على معنى أنه فرضها وأمر بها وحثم على العباد أن يفعلوها.²

وفي توجيه الباقلاني وكذلك الماتريدي إشارة إلى التفريق بين الإرادة والمحبة على ما سيأتي في مبحث الإرادة الكونية والإرادة الشرعية.



¹ - كتاب التوحيد. الماتريدي. 307.

² - التمهيد. الباقلاني. 367 ، 368 .

المبحث الثاني :

مراتب الإيمان بالقدم

تمهيد

المطلب الأول : مرتبة العلم

المطلب الثاني : مرتبة الكتابة. (التقادير الخمسة)

- التقدير الأول.

- التقدير الثاني.

- التقدير الثالث.

- التقدير الرابع.

- التقدير الخامس.

المطلب الثالث : مرتبة الإرادة والمشئبة.

المطلب الرابع : مرتبة الخلق.

المطلب الخامس : من هم القدرية؟

تمهيد : يعتبر الحديث عن مراتب القدر من أهم المواضيع التي يجب التعرض لها وذلك ما من شأنه أن يحدد مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف بين مختلف المذاهب والآراء. فمرتبة العلم والكتابة لم يخالف فيها إلا القدرية المحضة، وأما الخلافات الرئيسية الأخرى بين جمهور المعتزلة والخيرية والأشعرية فلم تكن إلا في مرتبتي المشيئة والخلق وهذه المراتب كلها قد شملها التعريف الاصطلاحي للقدر الذي هو علم الله أزلا بما هو كائن من الموجودات والمعدومات من الممكنات والواجبات والمستحبات وكتابه تعالى لكل ذلك في اللوح المحفوظ ثم مشيئته تعالى في خلق ما أراد وفق ما سبق به العلم. ومراتب الإيمان بالقدر هي :

أولا : مرتبة العلم

والمقصود بما علم الله الشامل في الأزل بكل ما هو كائن في كل زمان ومكان وبكل ما لا يكون أن لو كان كيف يكون والأدلة على ذلك كثيرة جدا في الكتاب والسنة منها قوله تعالى : ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام: 59] وقوله : ﴿تعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ [الطلاق : 12] وقوله : ﴿... عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أضغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ [سأ : 3] ومن علمه بما سيكون قوله تعالى : ﴿فعلمه ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا﴾ [الفتح : 27]. قال ابن القيم : "وهو صلح الحديدية وهو أول الفتح المذكور في قوله : ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا﴾ [الفتح : 1] فإن بسببه حصل من مصالح الدين والدنيا والنصر وظهور الإسلام وبطلان الكفر ما لم يكونوا يرجونه قبل ذلك.¹

ومنه قوله تعالى : ﴿غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون في بضع

سنين...﴾ [الروم : 2، 3، 4]. وقد انتصرت الروم بعد أن غلبوا في بضع سنين كما ذكرت الآية.

¹ - دناه الغليل. ابن قيم الجوزية. 34

ومن الأدلة على علمه بما لا يكون لو كان كيف يكون قوله تعالى : ﴿ولو مردوا عادوا لمانهوا عنه وانهم لكاذبون﴾ [الأنعام : 28] وقوله : ﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمهم ولوأسمعهم لتولوا وهم ممرضون﴾ [الأنفال : 23].

ومن أدلة السنة على مرتبة العلم ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : سئل رسول الله ﷺ عن ذراري المشركين فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين.¹
وعن عمران بن حصين قال : قال رجل : يا رسول الله أيخرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم. قال : فقيم يعمل العاملون ؟ قال : كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له.²
وعن عائشة أن النبي ﷺ قال : إن الله خلق للجنة أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم.³

ومرتبة العلم هذه أنكرها القدرية الأول (القدرية المحضة) حيث روى مسلم في ذلك عن يحيى ابن يعمر قال : كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني⁴، وفيه أن عبد الله بن عمر سئل عن أناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم (يطلبونه ويتبعونه) وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف (مستأنف). قال ابن عمر : فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم براء مني.⁵

¹ - صحيح البخاري. كتاب القدر. باب : الله أعلم بما كانوا عاملين. 210/7. وفي كتاب الجنائز. باب : ما قيل في أولاد المشركين. 104/2. صحيح مسلم. كتاب القدر. باب : معنى كل مولود يولد على الفطرة. 52/8.
² - صحيح البخاري. كتاب القدر. باب : حفة القلم على علم الله. 210/7. وكتاب التوحيد باب : قول الله تعالى : "ولقد يسرنا القرآن للذكر". 215/8، 216. صحيح مسلم. كتاب القدر. باب : كيفية الخلق الآدمي. 46/8، 47.
³ - صحيح مسلم. كتاب القدر باب : معنى كل مولود يولد على الفطرة. 55/8.
⁴ - هو معبد بن عبد الله بن عويم الجهني. (مات قبل سنة 90 هـ - وقيل سنة 80 هـ.) كان من علماء الوقت على بدعته وقد كان لمعبد عبادة وفيه زهادة وربما لأجل ذلك وثقه ابن معين وغيره في حديثه، وحذر منه الحسن البصري بقوله : لئاكم ومعبد فإنه ضال مضل، وقيل في موته إن الحجاج عنده ثم قتله لخروجه مع المعارضة المسلحة وقيل بل صلبه عبد الملك بن مروان سنة 80 هـ. النظر : البداية والنهاية. ابن كثير. 34/9، والشريعة للأجري. 243.
⁵ - صحيح مسلم. كتاب الإيمان. أول حديث في الكتاب. 28/1.

وهؤلاء هم الذين قالوا : إن الله أمر العباد ونهاهم وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه ولا من يدخل الجنة ممن يدخل النار حتى فعلوا ذلك فعلمه بعدما فعلوه ولهذا قالوا : إن الأمر أنف أي مستأنف¹.

كما حكى الشهرستاني أيضا عن الجهم بن صفوان إنكاره لعلم الله المسبق حيث قال : لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق فإما أن يبقى علمه على ما كان أو لا، فإن بقي فهذا جهل فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد، وإن لم يبق فقد تغير والمتغير مخلوق وليس بقدم².

ويقال إن معبد الجهني أخذ قوله هذا من رجل نصراني من أهل العراق يقال له "سوسن"، وقيل إن أول من قال بذلك رجل من أبناء الجوس يقال له : "سيسويه" وعنه تلقاه معبد³. وقد أخذ عن معبد الجهني قوله بنفي القدر (العلم السابق) رجل آخر يقال له. غيلان الدمشقي⁴ وهو ثاني من تكلم في القدر.

¹ - كتاب الإيمان. ابن تيمية. 364.

² - الملل والنحل. الشهرستاني. 109/1 ، 110.

³ - الإيمان. ابن تيمية. 368.

وقد أنكر الدكتور علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أي أثر للنصارى أو لرجل نصراني على معبد الجهني حول فكرة نفي القدر فقال : إن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم ثم تنصر محاولة غير صحيحة سار عليها أصحاب الفرق المختلفة.

ودعوى النشار هذه لا يعتمد عليها في هذه القضية إذا المعتمد في النفي أو الإثبات إنما هو الروايات التاريخية في صحتها أو عدم صحتها إضافة إلى ذلك فإن النشار نفسه جعل في كتابه المذكور فصلا طويلا عن أثر المسيحية في نشأة علم الكلام والفرق . انظر : القضاء والقدر د : عبد الرحمن الحمود. 164، 165.

⁴ - هو غيلان بن مسلم أبو مروان القدري الدمشقي (توفي بعد سنة 150 هـ). كان من البلغاء وتنسب إليه فرقة من القدرية هي الغيلانية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه. قيل إنه تاب عن بدعته زمن عمر بن عبد العزيز ثم رجع إليها بعد وفاته. صلبه هشام بن عبد الملك بعد مناظرة له مع الأوزاعي. انظر : الأعلام. 124/5. ميزان الاعتدال. 338/3. رقم:

ثانيا : مرتبة الكتابة

والمقصود بها أن الله عز وجل كتب ما سبق به علمه من مقادير الخلائق في اللوح المحفوظ، وكثيرا ما يأتي العلم والكتابة متلازمين ولم ينكر ذلك إلا غلاة القدرية، والأدلة على هذه المرتبة كثيرة منها قوله تعالى : ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلى في كتاب مبین﴾ [يونس: 61] وقوله : ﴿لم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير﴾ [الحج: 70]. وقوله : ﴿حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وإنه لفي أمر الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾ [الزحرف: 1، 4].

ومن أدلة السنة ما رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة. قال : وكان عرشه على الماء¹.

وعن علي رضي الله عنه قال : كنا جلوسا مع النبي ﷺ ومعه عود ينكت في الأرض وقال : ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة فقال رجل من القوم : ألا تنكل يا رسول الله؟ قال : لا. اعملوا فكل ميسر ثم قرأ ﴿فأما من أعطى واتقى﴾ [الليل: 5].²

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ﷺ قال : "... واعلم أن الأمة لو اجتمعوا علي أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا علي أن يضروك لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف".³

¹ - صحيح مسلم. كتاب القدر، باب : حجاج آدم موسى. 51/8.

² - صحيح البخاري. كتاب التفسير (تفسير سورة الليل). باب : فنيسه لليسرى. 86/6. صحيح مسلم. كتاب القدر. باب : كيفية الخلق آدمي. 46/8 ، 47.

³ - سنن الترمذي . أبواب صفة القيامة. باب : 22. رقم : 2635 ، 76/4. دار الفكر. بيروت. ط : 2. 1983. م. وقال الترمذي في الحديث: حسن صحيح. مسند الإمام أحمد. ترتيب. أحمد شاكر. رقم : 2804 مكتبة التراث الإسلامي. القاهرة.

وهناك عدة تقادير تتعلق بهذه المرتبة من مراتب الإيمان بالقدر وإيرادها تزول إشكالات كثيرة كانت نتيجة عدم التمييز بين مختلف مراحل كتابة هذه التقادير كما جاءت في الكتاب والسنة وهي كالتالي :

التقدير الأول : وهو التقدير العام الأزلي قبل خلق السموات والأرض عندما خلق الله القلم والذي سبق الاستدلال عليه في مرتبة الكتابة ومن الأدلة الأخرى قوله تعالى : ﴿قل إن يهينا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ [التوبة : 51]. وقوله : ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾ [الحديد: 22].

ومن السنة ما رواه البخاري عن عمران بن حصين أن ناسا قالوا لرسول الله ﷺ : جئناك نسألك عن أول هذا الأمر. قال : كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض.¹

التقدير الثاني : وهو التقدير الذي كان حين أخذ الله الميثاق على بني آدم ودليله قوله تعالى : ﴿وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف : 172].

وروى الإمام مالك في موطنه عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال : إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه حتى استخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون. فقال رجل : يا رسول الله فقيم العمل ؟ قال : إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله ربه الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال النار فيدخله ربه النار.²

¹ - صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب : ما جاء في قوله تعالى : ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾.

73/4. وفي كتاب التوحيد، باب : وكان عرشه على الماء، 175/8.

² - الموطأ، مالك بن أنس، رواية : أبي مصعب الزهري المدني، كتاب الجامع، باب : النهي عن القول في القدر، 69/2.

وعن عبد الرحمن بن قتادة السلمي رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الله عز وجل خلق آدم ثم أخذ الخلق من ظهره وقال : هولاء في الجنة ولا أبالي وهولاء في النار ولا أبالي فقال قائل : يا رسول الله فعلى ماذا العمل ؟ قال : على مواقع القدر.¹

التقدير الثالث : وهو التقدير العُمري عند تخليق النطفة في الرحم وهو المذكور في قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ، ومنكم من يتوفى من قبل وتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون ﴾ [غافر: 67].

وقوله : ﴿ هو أعلم بكم إذا أنشأكم من الأرض وإذا أتتكم أجنة في بطون أمهاتكم .. ﴾ [النجم : 32] وقوله : ﴿ والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أنرواجاً وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير ﴾ [فاطر : 11].

ومن أدلة السنة على هذا التقدير ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال : " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويومر بأربع كلمات تكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد فالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها".²

¹ - مسند الإمام أحمد. 186/4. المستدرک علی الصحیحین. الحاكم النيسابوري. كتاب الإيمان. 31/1. دار الكتاب العربي. بيروت.

² - صحيح البخاري. كتاب القدر. الحديث الأول. 210/7. صحيح مسلم كتاب القدر. باب: كيفية الخلق الأدمي. 44/8.

وعن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ أنه قال : وَكَلَّ اللهُ بِالرَّحْمِ مَلَكًا فَيَقُولُ : أَيُّ رَبِّ نَظْفَةٌ أَيُّ رَبِّ عِلْقَةٌ أَيُّ رَبِّ مَضْفَةٌ، فإذا أراد الله أن يقضى خلقها قال : أَيُّ رَبِّ ذَكَرٌ أَمْ أَشْتَى؟ أَشْتَى أَمْ سَعِيدٌ؟ فَمَا الرِّزْقُ؟ فَمَا الأَجَلُ؟ فيكتب كذلك في بطن أمه¹.

التقدير الرابع : وهو التقدير الحولي (السنوي) في ليلة القدر يقدر فيها ما يكون في السنة ودليله قوله تعالى : ﴿حَمْدُ الْكِتَابِ الْمِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ، إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان 1 إلى 4].

قال ابن كثير : وهي ليلة القدر كما قال عز وجل : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر : 1] وكان ذلك في شهر رمضان كما قال تبارك وتعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة : 185]. وقوله : ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ أي في ليلة القدر يفصل من اللوح المحفوظ إلى الكعبة أمر السنة وما يكون فيها من الآجال والأرزاق وما يكون فيها إلى آخرها.²

كما رجح الطبري أنها ليلة القدر، وأورد عن ابن زيد أنه قال : تلك الليلة ليلة القدر أنزل الله هذا القرآن من أم الكتاب في ليلة القدر ثم أنزله على الأنبياء في الليالي والأيام وفي غير ليلة القدر... وقيل يُنسخ لملك الموت من يموت ليلة القدر إلى مثله... فتجد الرجل ينكح النساء ويفرس الغرس واسمه في الأموات... وعن قتادة هي ليلة القدر فيها يقضى ما يكون من السنة إلى السنة.³

التقدير الخامس : وهو التقدير اليومي وهو سوق المقادير إلى المواقيت التي قدرت لها فيما سبق به العلم ودليله قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن : 29].

¹ - صحيح البخاري. كتاب القدر. في أوله. 210/7. وفي كتاب الحيض. باب : مخلقة وغير مخلقة. 82/1. وفي كتاب الأنبياء. باب : قوله تعالى: إني جاعل في الأرض خليفة. 103/4. صحيح مسلم. كتاب القدر. باب : كيفية الخلق الأدمي. 45/8 ، 46.

² - تفسير القرآن العظيم. ابن كثير. 245/6. دار الأندلس.

³ - جامع البيان. ابن جرير الطبري. 64/25 ، 65. دار المعرفة. بيروت.

وعن عبيد بن عمير في قوله تعالى ﴿كل يوم هو في شأن﴾ قال : من شأنه أن يجيب داعياً أو يعطي سائلاً أو يفك عاتياً أو يشفي سقيماً.¹

والتقدير اليومي هو تأويل المقدور على العبد وإنفاذه فيه على ما سبق به علم الله لا يتقدمه ولا يتأخره وهذا التقدير اليومي تفصيل من التقدير الحولي والحولي تفصيل من التقدير العمري عند تخليق النطفة والعمري تفصيل من التقدير الأزلي الذي خطه القلم في الإمام المبين والإمام المبين هو علم الله الذي تنتهي إليه المقادير.²

ثالثاً : مرتبة الإرادة والمشئنة

وهي الإيمان بأن كل ما في هذا الكون هو بمشيئة الله تعالى وإرادته النافذة وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. والأدلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى : ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتسزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير﴾ [آل عمران : 26] وقوله : ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف : 23-24] وقوله : ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد﴾ [هود : 107].

ومن السنة ما رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سمع النبي ﷺ يقول : "إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث شاء".³

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً قال للنبي ﷺ : ما شاء الله وشئت. فقال له النبي ﷺ : "أجعلتني الله ندا بل ما شاء الله وحده".⁴

¹ - معارج القبول. حافظ حكيم. 939/3 ، 940. دار ابن القيم، دار ابن حزم. ط : 2 . 1997 م.

² - المرجع نفسه.

³ - صحيح مسلم. كتاب القدر. باب : تصريف الله القلوب كيف شاء. 51/8.

⁴ - مسند الإمام أحمد 214/1. والحديث صححه الألبان. انظر : سلسلة الأحاديث الصحيحة. رقم : 139 ، 1093.

رابعا : مرتبة الخلق

وهي الإيمان بأن الله خالق كل شيء وخالق أفعال العباد وهذه المرتبة هي التي وقع فيها النزاع بين أهل السنة ومن خالفهم من القدرية المعتزلة والجبرية والأدلة على هذه المرتبة كثيرة جدا منها قوله تعالى : ﴿أمر جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد : 16]. وقوله : ﴿ذلكم الله مريم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون﴾ [غافر : 62] وقوله : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصفات : 96].

ومن السنة ما رواه البخاري في خلق أفعال العباد عن حذيفة رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ : إن الله يصنع كل صانع وصنعه.¹ وقال البيهقي : جماع أبواب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الإبداع والاختراع له... ومنها الصانع. ومعناه المركب والمهيء قال الله عز وجل : ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ [النمل: 88]. وقد يكون الصانع الفاعل فيدخل فيه الاختراع والتركيب معا. ثم يروي بسنده عن حذيفة أن رسول الله ﷺ قال : إن الله عز وجل صنع كل صانع وصنعه.²

من هم القدرية؟

وكما سبقت الإشارة إليه فقد أنكر القدرية الغلاة مرتبة العلم والكتابة وأما جمهور المعتزلة فأنكروا مرتبة المشيئة والخلق كما أنكروا تسميتهم قدرية على أساس أن من غلا في إثبات القدر هو الأحق بهذا الاسم، وهناك دوافع أخرى ألصقت بالمعتزلة هذا الاسم وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار : "واعلم أن القدرية عندنا إنما هم المخيرة والمشبهة وعندهم المعتزلة فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به، وقال بعضهم إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم وقد أعاننا السلطان على ذلك."³

¹ - خلق أفعال العباد. البخاري. 33. شركة الشهاب. الجزائر.

² - كتاب الأسماء والصفات. الخافظ أبو بكر البيهقي. 26. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

³ - شرح الأصول الخمسة. 770، 771.

ثم يحاول أن يعكس هذه التهمة نحو خصوم المعتزلة وهم المجبرة (عما فيهم الأشاعرة) فيقول :
 "ومما يدل على أنهم هم المستحقون لهذا الاسم هو أنه اسم إثبات فلا يستحقه إلا مثبت والذين
 يثبتون القدر هم المجبرة فأما نحن فإننا نفيه ونتره الله تعالى أن تكون الأفعال بقضائه وقدره..."¹
 والمعتزلة لا ينفون علم الله مطلقا ولكن ينفون كونه متصفا بصفة العلم باعتبارها صفة زائدة
 على الذات وقائمة بها أي صفة زائدة قديمة لأن ذلك عند المعتزلة يؤدي إلى تعدد القدماء فمن هذا
 الوجه يمكن اعتبار المعتزلة قدرية (أي نفاة العلم) قال القاضي عبد الجبار : " إعلم أن نفي ما دل
 على أنه لا يجوز أن يكون عالما بعلم قدم يدل على أنه ليس بمريد بإرادة قديمة وذلك لأنه كان
 يجب في إرادته من حيث شاركته في القدم أن تكون مثلاً له."²

وأما باعتبار قول المعتزلة إن الله عالم بذاته لا بصفة زائدة على الذات فمن هذا الوجه فقد
 أثبتوا علم الله بطريقة أخرى فلا يكونون قدرية خالصة أو محضة مثل قدرية الجهم بن صفوان أو
 معبد الجهني أو غيلان الدمشقي.

وأما ابن تيمية فقسم القدرية إلى أصناف ثلاثة :

أولا : مجوسية، وهم الذين كذبوا بقدر الله وإن آمنوا بأمره ونهيه فغلاقم أنكروا العلم والكتاب
 ومقتصدوهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقه وقدرته وهؤلاء هم المعتزلة.

ثانيا : المشركية، الذين أقرروا بالقضاء والقدر وأنكروا الأمر والنهي وهم الذين ذكرهم الله في
 قوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ...﴾
 [الأنعام : 148] فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء وهذا يكثر فيمن يدعي
 الحقيقة من المتصوفة.

ثالثا : الإهليسية، وهم الذين أقرروا بالأمرين لكن تعلوا هذا تناقضا من الرب سبحانه وطعنوا في
 حكمته وعدله وعلى رأس هؤلاء إبليس³.

¹ - شرح الأصول الخمسة، 775، 776.

² - المحيط بالتكليف، 274.

³ - العقيدة التدمرية، ابن تيمية، 65. نشرة : محب الدين الخطيب، المطبعة السلطانية، القاهرة، ط : 2، 1397 هـ.

المبحث الثالث :

أفعال العباد وأقوال المتكلمين

تمهيد.

المطلب الأول : الجبرية.

- أدلة الجبرية.

المطلب الثاني : المعتزلة (القدرية)

- أولا : خلق أفعال العباد عند المعتزلة.

- ثانيا : تحقيق القول في معنى الخلق.

- ثالثا : أدلة المعتزلة.

المطلب الثالث : الأشاعرة والماتريدية (المنهج التوفيقى).

- أولا : اختلاف الأشاعرة وغيرهم في مفهوم الكسب.

- ثانيا : رأى أبي المعالي الجويني.

- ثالثا : الماتريدية وموقفهم من الأفعال.

المطلب الرابع : المنهج التحقيقى.

تمهيد : إن لب الإشكالية في القدر تتمثل في أفعال العباد وهي الموضوع الأساسي لمقولات الجبر والاختيار ومنذ أن برزت هذه المشكلة في أواخر عهد الصحابة إلى يومنا هذا والآراء حولها متشعبة إلى عدة اتجاهات رئيسية هي :

أولا : الاتجاه الجبري (الجبرية) وهو أخطرها على العقيدة الإسلامية لاستلزامه نفي الشريعة ونفي الحكمة من الثواب والعقاب والجهمية هم رأس هذا الفريق.

ثانيا : اتجاه القائلين بجمرية الاختيار، وكما غلا أصحاب الاتجاه الأول في الإثبات فقد غلا هؤلاء في النفي فكانوا بين منكر لعلم الله السابق إلى منكر لمشيئته وخلقه وتعتبر المعتزلة ممثلا أساسيا لهذا الاتجاه.

ثالثا : الاتجاه التوفيقي (الأشاعرة والماتريدية) الذي حاول أو يتوسط بين الفريقين السابقين إلا أن هذه المحاولة كانت تَجْنَح تارة نحو الجبر وتارة أخرى نحو إثبات الاختيار الحر للعبد في أفعاله.

رابعا : الاتجاه التحقيقي وهو المذهب الحقيقي لأهل السنة والجماعة الذي عمد إلى الجمع بين نصوص النفي والإثبات ولم يضرب نصا بنص كما فعل أصحاب الاتجاهات الأخرى وذلك لأن عمدة المذهب التحقيقي إثبات ما ثبت من أفعال الله تعالى كالإرادة والمشيئة والخلق وأيضا ما ثبت من أفعال العباد الاختيارية التي لا مسؤولية بدونها.

وبعد هذا الإجمال الذي يعطي تصورا عاما للقضية نشرع في تفصيل أقوال كل فريق مع بيان للأدلة والمستندات.

أولا : الجبرية

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، والجبرية أصناف فمنهم الخالصة وهي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبري.¹

1- الملل والنحل. الشهرستان، 108/1. والشهرستان باعتباره أشعريا فهو يحاول أن يريء مقولة الكسب من شبهة الجبر وذلك لأن الكسب مفهوم غير متفق عليه من حيث إثبات تأثير القدرة الحادثة أو عدم تأثيرها وسيأتي ذلك مفصلا في الحديث عن مقولة الكسب .

ومن الجبرية الخالصة الجهم بن صفوان حيث ذكر عنه عبد القاهر البغدادي أنه قال بالإجبار والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها وقال : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ودارت الرحي¹.

ونقل الشهرستاني أيضا عن الجهم أنه كان من الجبرية الخالصة وأنه كان يستدل على نفي قدرة العبد وفعله بأنه لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيها فنفي كونه حيا عالما وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق².

وأما الأشعري فقد أثبت قول الجهم بأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وإنما تنسب الأفعال إلى العباد مجازا غير أن الأشعري يستدرك قائلا : إلا أن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا منفردا بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا³.

وهذا الاستدراك لا يفهم منه بالضرورة أنه شرح لكلام الجهم لأن ذلك يناه ما قاله كثير من كتاب المقالات عن الجهم كالشهرستاني والبغدادي من أنه كان جبريا خالصا كما أنه لا يفهم من هذا الاستدراك أن الأشعري يحاول بذلك الدفاع عن الجهم وبالتالي اتهامه بالجبر هو أيضا كما فعل بعض المتحاملين على الأشعري.

ومن الجبرية الخالصة أيضا هشام بن الحكم⁴ وكان يرى أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات فيقال : أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس... والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا⁵.

¹ - الفرق بين الفرق. عبد القاهر البغدادي. 211.

² - الملل والنحل. الشهرستاني. 109/1.

³ - مقالات الإسلاميين. الأشعري. 312/1. دار الحديث.

⁴ - هو هشام بن الحكم الكوفي الرافضي. شيخ الإمامية في عصره ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد. وكان متكلمًا بارعا ومن أصحاب جعفر الصادق له كتب في الرد على المعتزلة وكتب في التوحيد. توفي نحو 180 هـ. بعد نكبة البرامكة وقيل في خلافة المأمون. انظر : الفرق بين الفرق. 65. ميزان الاعتدال. 203/3.

⁵ - الملل والنحل. 111/1.

أدلة الجبرية

بالإضافة إلى ماسبق ذكره أثناء عرض أقوال الجهم من أدلة عقلية فقد استدل أصحاب هذا الإتجاه بأدلة أخرى منها ما ذهب إليه الرازي من أن أسباب أفعال العباد إما أن تكون أفعالاً للعباد أو لا تكون والأول يقتضي التسلسل وهو محال. والثاني : يقتضي انتهاء أفعالهم إلى واجب الوجود إما بواسطة أو بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات إلى سببه فإذا أفعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة إلى ذات واجب الوجود فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وأن الإنسان مضطر في اختياره وأنه ليس في الوجود إلا الجبر¹.

والرازي وهو من المتأخرين كان حريصاً خالصاً كما يقول ابن تيمية في رسالة الاحتجاج بالقدر².

ومن أهم الشبهات العقلية التي استدل بها الجبرية على مذهبهم هي تعلق علم الله السابق بأفعال العباد وباعتبار أن العلم عندهم يؤثر في المعلوم كما أن القدرة تؤثر في المقدور فإنهم قالوا : إن ما علمه الله يجب أن يكون على ما علمه سواء شاء العبد أم لم يشأ وبالتالي فلا يوجد إلا الجبر كما قال الرازي آنفاً.

وأما الأدلة النقلية عندهم فهي كل الآيات القرآنية التي تدل على أن الله خالق كل شيء كقوله تعالى : ﴿ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ [الأنعام : 102] وقوله : ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد : 16] وقوله : ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر : 3].

ومادامت أفعال العباد شيء فهي داخله في عموم مخلوقات الله تعالى. ومن ثم فلا قدرة ولا إرادة للعباد في أفعالهم فهم مجبورون غير مختارين³.

¹ - المباحث المشرقية. فخر الدين الرازي. مكتبة الأسد. طهران ط : 1966م.

² - الاحتجاج بالقدر. ابن تيمية. 7.

³ - القضاء والقدر. عبد الرحمن الحمود. 328.

واستدلوا بالآيات التي تثبت المشيئة لله وحده نحو قوله تعالى : ﴿ومر بك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون﴾ [القصص : 68]. وقوله : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾ [الإنسان : 30]. وقوله : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير : 29].

فالله هو الذي يشاء ويريد ويهدي ويضل وإذا كان هو الخالق لأعمال العباد فهم مجبورون لا لإرادة ولا مشيئة لهم.¹

واستدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى : ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ [السجدة : 13] وقوله : ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولم يرد عذاب عظيم﴾ [البقرة : 7] وقوله : ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً﴾ [النساء : 155].

واستدلوا كذلك بالآيات التي تنفي الفعل عن العبد وتثبت لله كقوله تعالى : ﴿وما مر ميت إذ مر ميت ولكن الله مرى﴾ [الأنفال : 17]².

ثانياً : المعتزلة (القدرية)

اتفق أهل العدل (المعتزلة) على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطوه³.

¹ - القضاء والقدر. عبد الرحمن الحمود. 329.

² - انظر : شرح العقيدة الطحاوية. 641/2. رسائل العدل والتوحيد. 31/2 إلى 38. مذاهب الإسلاميين. 98/1 - 99.

³ - المغني. 3/8. شرح الأصول الخمسة. 323.

وعلى العكس من الجبرية الذين قالوا : لا تنسب الأفعال إلى العبد إلا على سبيل المجاز فإن المعتزلة قالوا : لا تنسب إلى الله إلا على سبيل التوسع والمجاز لأنها وقعت بدواعيهم وقصودهم وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار : "فإن أفعالهم (العباد) حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب فلو كانت من جهة تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك (أي الذم والمدح)، فإذا لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على سبيل التوسع والمجاز وذلك بأن تقيّد بالطاعات فيقال : إنما من جهة الله تعالى ومن قبله على معنى أنه 'عائنا على ذلك ولطف لنا ووقفنا وعصمنا عن خلافه'.¹"

خلق أفعال العباد عند المعتزلة

اشتهر عن المعتزلة قولهم : إن الإنسان يخلق أفعاله غير أن الأوائل منهم كانوا يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك. إلا أن أبا علي الجبائي وأتباعه حين رأوا أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.² وقال الجويني : " ثم المتقدمون منهم (المعتزلة) كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقا على الحقيقة."³

ومع ذلك لم يكن المعتزلة على اتفاق حول مفهوم الخلق فقد اختلفوا فيه مثلما اختلف الأشاعرة حول معنى الكسب، والخلق عند المعتزلة له معان عدة منها : أولا : إن معنى خالق وفاعل واحد ولكن لا نطلقه على الإنسان لأننا معنا منه. ثانيا : الخلق : هو الفعل لا بآلة ولا بمجارحة وهذا يستحيل في الإنسان. ثالثا : قال بعضهم : معنى خالق أنه وقع منه الفعل مُقدرا فكل من وقع فعله مقدرا فهو خالق له قديما كان أو محدثا.⁴

¹ - شرح الأصول الخمسة. 778، 779.

² - شرح العقائد النسبية. 55. التمهيد. أبو المعين النسفي. 275.

³ - الإرشاد. 173.

⁴ - مقالات الإسلاميين. الأشعري. 273/1. دار الحديث.

كما أن أقوال المعتزلة تباينت فيما يضاف إلى الله من الأفعال وفيما يضاف إلى العبد فأما الجاحظ ومثامه بن الأشرس¹ فذهب إلى أن العبد لا يحدث إلا فعل الإرادة الذي يحل في قلبه أما أفعال الجوارح فإنها ليست من أفعال العبد وإنما تحدث طباعا دون اختيار للعبد فيها. وأما معمر بن عباد فعنده أن ما وجد في حيز الإنسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعا.

وأما النظام فيرى أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة بمعنى أنه تعالى طبع الحجر وخلقه بحيث إذا دُفع ذهب، وذهب أبوا الهذيل العلاف إلى أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه وأن الموات لا يجوز أن تثبت له فعلا ولا طبعا ولا اختيارا.

وأما القاضي عبد الجبار فقد رجح قول الجبائين من أن الإنسان القادر يقدر على أفعال الجوارح كلها والقلوب كالقوى والإرادة كلها يفعلها الإنسان ويقدر عليها ولا يقدر على فعل الأعراض كاللون والطعم والرائحة. ولم يرض القاضي قول الجاحظ ومثامه بن الأشرس وذلك لأنه لو كان الفعل يقع في المحل بطبعه لوجب أن لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده ودواعيه وعلمه وإدراكه فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطالان كونها فعلا للمحل، ولعل هذا مبني على مسألة هل تقع العلوم الضرورية بالاستدلال والنظر؟ ويميل هنا القاضي إلى أن الاستدلال في جميع العلوم الضرورية مستحيل ولا يجوز وقوعها مقدورة وهي خارجة عن قبيل مقدورات البشر كالطعوم والروائح والألوان ونحوها.²

فالإرادة والقصد والداعي والعلم والإدراك هي الأدلة على إثبات الأفعال للإنسان.

تحقيق القول في معنى الخلق

وعندما نحقق القول في معنى كلمة "خلق" نجد أنها تحمل ذلك المعنى الذي يجوز إضافته إلى المخلوق والقرآن الكريم واللغة أثبتا ذلك وقد ذكر ابن القيم في معنى قوله تعالى : ﴿تبارك الله

¹ - مثامه بن الأشرس أبو المعين النميري البصري المتكلم من رؤوس المعتزلة القائلين بخلق القرآن. كان له اتصال بالمأمون والرشيد وكان الجاحظ من تلاميذه وأتباعه يسمون "الثمامية" نسبة إليه. توفي سنة 213 هـ - انظر : السير . 203.204/10. الفرق بين الفرق. 172.

² - انظر : المحیط بالتكليف. 380. شرح الأصول الخمسة. 387. المغني. 11/9 إلى 14 ، 25. أصول العقيدة. د : عائشة للمامي. 253.

أحسن الخالقين» [المؤمنون : 14] أن معنى الخالق والمصور إن استعمالا غير مقيد لم يسع أن تطلقا إلا على الرب تعالى، وأما إن قيدا فيحوز إطلاقهما على العبد. فصح بهذا الاعتبار إطلاق خالق على العبد في قوله تعالى : فتبارك الله أحسن الخالقين. أي أحسن المصورين والمقدرين.¹

ويرى القاضي عبد الجبار كذلك أن اللغة تسمح بإطلاق الخلق على فعل الإنسان ولكن لا يجوز ذلك في الاصطلاح. قال : «والأصل في الجواب عن ذلك أنا لو خيلنا وقضية اللغة لأجرينا هذا اللفظ (الخلق) على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير ولهذا يقال : خلقت الأدم... وقال زهير :

ولأنت تفري ما خلقت . . . وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت وإذا خلقت فريت. أي إذا قدرت قطعت. وأظهر من هذا كله قوله تعالى : «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني» [المائدة : 110]. وقوله : «فتبارك الله أحسن الخالقين» [المؤمنون : 14].

فلولا أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لتزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة. ومعلوم خلافه.²

وأما في الاصطلاح — كما يرى القاضي — فلا نطلق لفظ الخلق على أفعالنا لأنه عبارة عن يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس كذلك أفعالنا فإن فيها ما يوافق للمصلحة وفيها ما يخالفها.³

أما الباقلاني فإن الخلق عنده يأتي على معنيين : أولا : الكذب حيث فسر قوله تعالى : «وتخلفون إفكا» [العنكبوت : 17] بمعنى تخلفون كذبا وتخرصون فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق وكذلك المعنى في قوله تعالى : «إن هذا إلا خلق الأولين» [الشعراء : 37] أي كذبهم، وكذلك قول العرب : هذا حديث مخلوق يريدون مكذوب.

¹ - شفاء العلليل، ابن القيم، 131 وفي الآية دليل على وجود معنى للخلق ينسب إلى غير الله تعالى.

² - شرح الأصول الخمسة، 380.

³ - للمرجع نفسه، 380.

ثانيا : التقدير والتصوير. وبه فسر قوله تعالى : ﴿وإذ نخلق من الطين كهيئة الطير﴾ [المائدة : 110] فالخلق هنا عند الباقلاني يكون بمعنى تقدير القلب وفكرته ويكون معناه تصوير اليد وحركاتها واعتماداتها التي يخلق "عنده" أشكال مامات اليد وباشرته، ومعنى قول الشاعر زهير : ولأنت تفري ما خلقت... أي: تمضي ما قدرت ومنهم من يقدر ثم لا يمضي ، ويستدل أيضا بقول شاعر آخر :

ولا يبيط بأيدي الخالقين ولا .: أيدي الخوالق إلا جئد الأدم

يريد : أيدي المقدرين للأدم بأيديهم وقلوبهم.

وأما قوله تعالى : ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ فالمقصود به عنده أحسن المقدرين تقديرا وأحسن المصورين تصويرا، ويحتمل أن يكون المقصود أنه تعالى ذكر نفسه مع غيره الذي ليس بخالق وسماهم باسمه مجازا وذلك كقول العرب : عدل العمرين أي : أبي بكر وعمر، وقولهم : الأسودان. أي التمر والماء. وكما قالوا : القمران. أي الشمس والقمر فكذلك "الخالقين" والخالق منهم واحد.¹

وهذا التفصيل لا ريب أنه مفيد من حيث إطلاق الأحكام ولا سيما المتعلقة بالتضليل حيث بالغ بعض العلماء والمتكلمين في ذم المعتزلة وشنعوا عليهم خاصة في هذه المسألة بالذات وقد تبين أن الخلق الذي يقول به جمهور المعتزلة هو الخلق الذي تجوز نسبتة إلى العباد وهو بمعنى الفعل وهو غير الخلق الإلهي الذي لا يفعله إلا الله تعالى، وفي ذلك يرى شارح العقائد النفسية أن الذي يقول : إن العبد خالق لأفعاله يكون من المشركين دون المرشحين لأن الاشتراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام أي أن الشرك لا يكون إلا في اعتقاد الشريك في الربوبية أو الألوهية. والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقار العبد إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ماوراء النهر (ولا سيما الماتريديّة) قد بالغوا في تضليل المعتزلة في هذه المسألة حتى قالوا : المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تخصي.²

¹ - التمهيد : الباقلاني. 349 ، 350. الإيمان. ابن تيمية 365.

² - شرح العقائد النفسية. 55، 56.

غير أن المعتزلة لم يقفوا عند هذا الحد بل جعلوا هذا الجواز اللغوي في إطلاق كلمة الخلق ونسبتها إلى الإنسان معبرا نحو إثبات خروج بعض الأفعال عن مشيئة الله تعالى بدعوى أن مقتضى العدل يستلزم ذلك وهذا الرأي هو الذي رفضه أهل الإثبات من السلف والخلف لأنه يفتح المجال للقدح في إرادة الله ومشيئته الشاملة وأن بعض الأفعال خارجة عن الإرادة والمشيئة الإلهية.

أدلة المعتزلة

الحديث عن أدلة المعتزلة عموما يطرح إشكالية استدلالهم بالنصوص الشرعية ولا سيما الآيات القرآنية فإن مقتضى منهج المعتزلة العقلي يجعلهم لا يوردون أدلة السمع إلا على سبيل تدعيم العقل وتأكيد حجته وقد أوردوا الاستدلال بهذه الآيات لا على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردوها على أساس أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل.¹

وهذا هو صريح كلام القاضي الهمداني حيث ورد في كتابه المغني أنه لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل.² وقال أيضا : "والأصل في ذلك أننا نمنع من الاستدلال بالسمع أصلا."³ فالعقل هو أصل المحتين (الكتاب والسنة) عند المعتزلة.⁴

ومع ذلك فقد استدلت المعتزلة على أن الإنسان يخلق ويوجد أفعاله بأدلة عقلية ونقلية كثيرة فمن أدلتهم العقلية ما يلي :

أولا : أن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكنا من الفعل البتة لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول، ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وكما أن البديهة جازمة أنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا.⁵

¹ - أصول العقيدة، د. عائشة المناصبي، 250.

² - المغني، 152/14.

³ - شرح الأصول الخمسة، 475 ، 476.

⁴ - انظر : رسائل العدل والتوحيد، 96/1.

⁵ - المحصل الرازي، 142، دار التراث، ط : 1991.

وبعبارة أخرى فإنه يلزم من القول بخلق الأفعال قبح الأمر والنهي والمدح والذم من الله لأنه لو أمر العباد مع إرادة الخلق منهم لوجب وجود ما أمر به لا محالة.¹

ثانيا : لو خلق الله الظلم والكذب للزم أن يسمى ظلما كاذبا وذلك أنه لا فرق عند أهل اللغة بين أن يقال : ظلم أو يقال : فعل الظلم ولا بين ظالم وفاعل الظلم.²

ثالثا : أن الملجأ إلى الفعل لا يحسن ذمه بل الذم ينتقل إلى الملجئ.³ وإذا قبح التكليف مع عدم الآلات والحواس فكذلك مع عدم القدرة إذ الحاجة إليها أوكد من الحاجة إلى الآلات.⁴ وفي ذلك يقول صاحب بن عباد⁵ : "كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول : أني تصرفون. ويخلق منهم الإفك ثم يقول: أني توفكون، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول : لم تكفرون..."⁶

رابعا : أننا نفرق بين المحسن والمسيء ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته بينما نحن لا نصدر حكما بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ولا طول القامة وقصرها إذ لا يجوز أن نقول للطويل لم طالت قامتك؟ ولا للقصر : لم قصرت.؟ بينما لنا أن نقول للظالم : لم ظلمت؟ وللكاذب : لم كذبت ؟ وهذا يدل على التفريق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية.⁷

¹ - المحيط بالتكليف. 372.

² - المرجع نفسه. 373. شرح الأصول الخمسة. 345.

³ - المحيط بالتكليف. 374.

⁴ - المرجع نفسه. 378.

⁵ - هو أبو القاسم اسماعيل بن عباد. (326هـ - 385هـ) الوزير الأديب الكاتب اشتهر بالصاحب لمصاحبه الوزير أبا

الفضل بن المبيد له عدة مصنفات منها في اللغة "المهبط" و "الكافي" في الترسل. وكتاب : "الإمامة" فيه مناقب علي

وإثبات إمامته عن تقدمه وكان شيعيا معتزليا وكان صلفا جبارا ذكر له البخاري رحمه الله فقال : ومن البخاري؟ كان

حشوبا لا يعرف عليه. انظر السور. 511/16. الأعلام. 316/1.

⁶ - المحض. 463.

⁷ - شرح الأصول الخمسة. 332.

واستدلوا بالمنقول أيضا من مثل قوله تعالى : ﴿ماترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ [الملك : 3]. حيث أن التفاوت حاصل في أفعال العباد وبما أن الله نفي أن يكون في أفعاله تفاوت فإذا أفعال العباد ليست من الله تعالى لاشتمالها على هذا التفاوت.¹

واستدلوا بما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد نحو قوله تعالى : ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة : 97] وقوله : ﴿حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الأنفال : 53] وقوله : ﴿اليوم تجزي كل نفس بما كتبت﴾ [إغافر : 17].²

واستدلوا بالآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والدم والتوبيخ مع العجز محال.³

واستدلوا بالآيات التي تعلق أفعال العباد على مشيئتهم نحو قوله : ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف : 29] وغيرها.⁴

ثالثا : الأشاعرة والماتريدية (الاتجاه التوفيقي)

فأما الأشاعرة فقد حاولوا أن يأتوا بقول وسط بين ما ذهبت إليه كل من الجبرية والمعتزلة فأثبتوا خالقية الله تعالى لأفعال العباد وأثبتوا للإنسان فعلا سموه كسبا إلا أن كثيرا من الأشاعرة كان يرى أن فعل العبد وقدرته لا تأثير لها في المقدور إلا على أساس أن العبد محل للفعل، ولأجل ذلك فقد تعرضت مقولة الكسب إلى انتقادات كثيرة من طرف خصومهم لأن القول بأن المقدور الواحد يكون مقدورا لقادرين يؤدي حتما إلى التمانع بين القادرين.⁵

¹ - شرح الأصول الخمسة، 355. المحيط بالتكليف، 379.

² - المهمل، الرازي، 142. المحيط بالتكليف، 379.

³ - المرجعان نفسهما.

⁴ - المرجعان نفسهما.

⁵ - انظر : المنقذ، 108/8 ، 109 .

وأما عند ابن رشد فإن الكسب الأشعري لا معنى له لأن الاكتساب إذا كان هو والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور.¹

اختلاف الأشاعرة وغيرهم في مفهوم الكسب

الكسب الأشعري ليس هو الكسب الوارد في اللغة وفي القرآن الكريم، فالكسب في اللغة هو طلب الرزق وجمعه ولذلك تسمى الجوارح بالكوااسب.²
أو هو ما يتحرراه الإنسان مما فيه احتلاب نفع وتحصيل حظ ككسب المال.³ وأما في القرآن فقد وقع الكسب على ثلاثة أوجه، أحدها : عقد القلب وعزمه كقوله تعالى : ﴿لَا يَأْخُذْكُمْ اللَّهُ بِاللَّفْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ لَكِنْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾ [البقرة: 225] أي بما عزمتم عليه وقصدتموه...

الثاني : الكسب بمعنى كسب المال من التجارة نحو قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 267] فالأول للتجار والثاني للزراع.
الثالث : الكسب بمعنى السعي والعمل كقوله تعالى : ﴿لَا يَكْفِي اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286] وقوله : ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 39] وقوله : ﴿وَذَكَرْ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسًا بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الأنعام: 70]. فهذا كله للعمل.⁴
وبسبب عدم الاعتداد بالمعنى اللغوي والقرآني للكسب عند الأشاعرة فقد وجد خصومهم المعتزلة في ذلك تناقضا لا يمكن دفعه لأن الكسب من جهة اللغة يقتضي مكتسبا أي فاعلا ومحدثا ولذلك قال القاضي عبد الجبار : "وهذا يبين تجاهل المجبرة (الأشاعرة) في قولهم : إن العبد يكتسب ولا يفعل وأن هذا ينقض سائر ما يتعلقون به في باب العبادات عند فصلهم بين الكسب والفعل."⁵

¹ - انظر : مناهج الأدلة. ابن رشد. 224 ، 225.

² - القاموس المبهط. 1/128.

³ - المفردات. الراغب الأصفهاني. 430.

⁴ - شفاء العليل. ابن قيم الجوزية. 120.

⁵ - للفتن. 8 / 164 .

ولم يكن الأشاعرة هم أول من قال بالكسب بل إن هذه المقولة ظهرت في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين من طرف بعض رؤوس الفرق حيث ذكر البغدادي أن ضرار بن عمرو¹ وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى و أكساب للعباد².

كما أن الأشعري والشهرستاني حكيا عنه قوله : إن أعمال العباد مخلوقة و أن فعلا واحدا لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله عز وجل و الآخر اكتسبه و هو العبد، وبأن الله فاعل لأفعال العباد حقيقة وهم فاعلون لها حقيقة³.

ومن الذين قالوا بالكسب أيضا قبل الأشاعرة الحسين بن محمد النجار⁴، وقال بتأثير القدرة الحادثة في الفعل حيث نقل عنه الشهرستاني قوله : إن الله خالق أعمال العباد خيرا و شرها والعبد مكتسب لها وأنه أثبت تأثيرا للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسبا⁵.

وقال ابن القيم : "وقالت طائفة : يجوز وقوع فعل بين فاعلين بنسبتين مختلفتين بأحدهما يكون محدثا وبالأخرى يكون كاسبا وهذا مذهب النجار وضرار بن عمر (كما سبق) ومحمد بن عيسى بن حفص"⁶.

¹ - هو ضرار بن عمرو العطار أحد كبار المتكلمين صنف نحو ثلاثين كتابا في الرد على الخوارج والمعتزلة وله مقالات خبيثة شهد عليه الإمام أحمد فأفتى القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجصحي بضرب عنقه فهرب. وقال بالحاسة السادسة يرى ها المؤمنون وهم يوم القيامة. توفي نحو : 190 هـ. انظر : الفرق بين الفرق 214. ميزان الاعتدال. 328/2 الأعلام. 215/3

² - الفرق بين الفرق 214.

³ - مقالات الإسلاميين. 313/1. الملل والنحل. 115/1.

⁴ - الحسين بن محمد النجار من كبار المتكلمين كانت له مناظرة مع النظام وهو معدود من الهجرة. ذكر له ابن الندم عدة مصنفات منها "إثبات الرسل" و"القضاء والقدر" و"اللطيف والتأييد" و"الإرادة المرجية" وقيل في سبب موته أنه تناظر مع النظام فرفضه فانصرف محمولا وكان ذلك سبب موته. توفي نحو : 220 هـ. انظر الفهرست. 223. السير. 554/10 الأعلام. 253/2.

⁵ - الملل والنحل. 112/1.

⁶ - هو أبو عمر حفص الفرد من أكابر الهجرة وهو نظير النجار كان من أهل مصر قدم البصرة وناظر أبا الهذيل. من مولفاته "الرد على النصارى" و"الرد على المعتزلة وغيرها". قال النسائي : صاحب كلام لكنه لا يكتب حديثه. انظر : ميزان الاعتدال 564/1. الفهرست 223 ، 224.

والفرق بين هذا المذهب ومذهب الأشاعرة من وجهين : أحدهما : أن صاحب هذا المذهب يقول : العبد فاعل حقيقة و إن لم يكن محدثا مخترعا و الأشعري يقول:العبد ليس بفاعل وإن ينسب إليه الفعل وإنما الفاعل في الحقيقة هو الله...

الثاني : أن الأشاعرة يقولون : الرب هو المحدث والعبد هو الفاعل، وقالت طائفة منهم بل أفعال العباد فعل الله على الحقيقة وفعل العبد على المجاز وهذا أحد قولي الأشعري... وقال القلانسي وأبو إسحاق الإسفرائيني في بعض كتبه : إنما فعل الله على الحقيقة وفعل الإنسان على الحقيقة لا على معنى أنه أحدثها ولكن على معنى أنه اكتسبها.¹

فقد اختلف المتكلمون الأشاعرة وغيرهم حول مفهوم الكسب اصطلاحا فالمعتزلة (القدرية) تطلقه على معنى والجبرية على معنى وأهل السنة والحديث على معنى فكسب المعتزلة هو وقوع الفعل عندهم بإيجاد العبد وإحداثه ومشيتته من غير أن يكون الله شاءه أو أوجده، وأما كسب الجبرية فلفظ لا معنى له ولا حاصل تحته...²

فكسب الجبرية هو اقتران الفعل بالقدرة الحادثة من غير أن يكون لها فيه أمر.³

أما الأشاعرة فقد اضطربوا في إيجاد تعريف اصطلاحى للكسب متفق عليه فمنهم من قال: هو ما يقع به المقدر من غير صحة انفراد القادر به، ومنهم من قال : ما يقع به المقدر في محل قدرته، ومنهم من قال ما وجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة.⁴

وأما الرازي فبعد أن سرد أقوال المعتزلة وأدلتهم بأمانة فائقة وبعد أن حكى استدلالهم ولا سيما بالنصوص القرآنية قال : "ثم في الكسب قولان : أحدهما : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضمَّ عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى ضمَّ عزمه على المعصية فإنه يخلقها وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجدا ...

ثانيهما : أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد...".⁵

¹ - انظر : شفاء العليل، ابن القيم، 51.

² - المرجع نفسه، 121.

³ - المرجع نفسه 130.

⁴ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة. د : عبد الرحمن بن صالح، 1338/3.

⁵ - المحصل. الرازي، 144.

ولاريب أن الكسب الأشعري مفهوم غامض إلى حد بعيد ولا أدل على ذلك من اختلاف الأشاعرة أنفسهم في تحريره حيث مال بعضهم نحو المفهوم الجبري ومال البعض الآخر نحو إثبات حرية الاختيار وأما الأشعري رأس المذهب فإن كثيرا من الروايات تؤكد على أنه يميل إلى المفهوم الأول (الجبري) فهذا الرازي يقول : "زعم أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدره الله"¹.

وقال ابن القيم : "والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في إثبات الذات وإحداثها ولكنها تقتضي صفة للمقدور زائدة على ذاته تكون حالا له..."²

ويرى بعض الدارسين أن الأشعري في مسألة الأفعال هو من أتباع الجهم بن صفوان ويستشهد لذلك بأنه كان رفيقا به في هذه المسألة وقد تظن ابن تيمية إلى هذه الحقيقة فوصف الأشعري بأنه جهمي³. ويرى ابن تيمية أيضا أن الأشعرية وبعض المشيبيين للقدر وافقوا الجهم بن صفوان في أصول الجبر وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعا لفظيا... وبالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى أسبوا إلى الجبر⁴.

ومع ذلك فإنه من الصعوبة بمكان الترجيح بين الروايات حول جبرية الأشعري أو جبرية مقولة الكسب لأن عمل الأشاعرة في هذه المسألة كان يهدف إلى التوفيق بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار الحر ولذلك تأرجحت مقولة الكسب بين الطرفين فلا هي جبر خالص ولا هي اختيار محض فقدره العبد هنا تتعلق به كسبا بينما تتعلق قدرة الله بالفعل خلقا، وعند الأشعري نفسه فإن الكسب هو أن يكون الفعل بقدرة محدثة والخلق أن يقع الفعل بقدرة قديمة، وعند آخرين فإن من يفعل بغير آلة ولا جارحة فهو خالق ومن يفعل بآلة وجارحة فهو مكتسب⁵، وهذا

¹ - المحصل. الرازي. 455. دار التراث.

² - شفاء العليل. ابن القيم. 122.

³ - مقدمة مناهج الأدلة. 108.

⁴ - وسطية أهل السنة. د. محمد باكرم محمد باعبد الله 337.

⁵ - شفاء العليل. 130.

القول قد سبق أن قال به الإسكافي¹ وبعض المعتزلة، وقد حاول كثير من الأشاعرة إيجاد صيغة توفيقية للكسب فهذا الباقلاني يرى أن ذات الفعل واقعة بقدره الله تعالى وكونه طاعة أو معصية صفات تقع بقدره العبد.²

ويرى أيضا أن العبد له كسب وليس مجبورا بل مكتسباً لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ [البقرة : 286] يعني من ثواب وطاعة. ﴿وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة : 286] يعني من عقاب ومعصية ويدل على ذلك أن العاقل يفرق بين حركة اليد وسائر البدن عند وقوع الحمى به وبين تحريك العضو باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق وكما لا يقال : إنه تعالى مكتسب فكذلك لا يقال: إن العبد خالق.³

وأما أبو حامد الغزالي فإن الفعل عنده واقع بمجموع القدرتين وجوز اجتماع مؤثرين على فعل واحد ويرى أن إثبات القدرتين على فعل واحد غير مستبعد لأن هذا التعلق ليس على وجه واحد أي تعلق قدرة الله بالفعل ليست كتعلق قدرة العبد به فالأولى تعلقه بها خلقا والثانية كسبا.⁴ وكذلك أبو إسحاق الإسفرائيني فحقيقة الخلق عنده من الخالق ووقوعه بقدرته من حيث صح انفراده به، وحقيقة الكسب من المكتسب ووقوعه بقدرته مع انفراده به. ويختص القدم بالخلق ويشترك القدم والمحدث في الفعل ويختص المحدث بالكسب، وإطلاق لفظ الفعل يصح على الرب سبحانه والعبد، ويرى أيضا أن الخالق يستقل بالخلق والإيجاد والكاسب إنما يقع منه الفعل من جهة المعاونة والمشاركة ولا يمكنه أن يستقل بالإيجاد لشيء البتة.⁵

¹ - هو محمد بن عبد الله أبو جعفر السمرقندي. برع في الكلام وأعجب به المعتصم فأدناه وذكر ابن النديم من مصنفاته "نقض كتاب حسين النخعي" و"الرد على من أنكر خلق القرآن" و"تفضيل علي" وكان متشابها توفي سنة 240هـ. انظر: السور. 550/10. الفهرست. 213.

² - المحصل. الرازي. 455. دار التراث.

³ - الإنصاف. الباقلاني. 43، 44.

⁴ - الأربعين في أصول الدين. الغزالي 13. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط. 3. 1982.

⁵ - شفاء العليل. ابن القيم. 122. المحصل. الرازي. 140.

ولخص بعض متأخري الأشاعرة هذه العبارات المختلفة عن الكسب بقولهم: الكسب عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل فإن الله أجرى العادة بمخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لانهما فهذا الاقتران هو الكسب.¹

وقد ضرب الأشاعرة لذلك مثلاً بالحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به فإذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا يخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووُجد مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً وإن وجد الفعل بقدرة الله.²

رأي أبي المعالي الجويني

لم يشذ الجويني في بداية أمره عن جمهور الأشاعرة في مسألة أفعال العباد وفي تحريره لمعنى الكسب حيث قال : "فالوجه القطع بأن قدرة العبد لا تؤثر في مقدورها أصلاً وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه³ كذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها."⁴

غير أن الجويني نزع إلى رأي آخر في أواخر مؤلفاته وإلى إثبات تأثير قدرة العبد في مقدوره قال الرازي : "وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهذا قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري."⁵
كما ذكر أبو القاسم سليمان ناصر الأنصاري⁶ في شرحه لكتاب الإرشاد مذهباً للجويني ذكره في كتابه : العقيدة النظامية. مال فيه إلى المعتزلة في مسألة أفعال العباد.⁷

¹ - شفاه العليل. ابن القيم. 122.

² - أصول الدين عبد القاهر البغدادي. 134. دار الآفاق الجديدة. ط : 1. 1981

³ - سيان مزيد تفصيل حول تأثير العلم في المعلوم في مطلب : المنهج التحقيقي.

⁴ - الإرشاد الجويني. 189.

⁵ - المحصل. 455.

⁶ - هو سليمان بن ناصر النيسابوري الصوفي الشافعي تلميذ إمام الحرمين كان عالماً إماماً في التفسير والأصول وكانت معرفته فوق نطقه. له تصانيف مشهورة منها شرحه لكتاب الإرشاد. انظر : تبين كذب المفترى. 307. السور. 412/19.

⁷ - شفاه العليل. 122.

ورغم تشنيع بعض الأشاعرة على الجويني ونسبة رأيه هذا إلى الفلاسفة والمعتزلة فإن ابن القيم قال: "الذي قاله الجويني في النظامية أقرب إلى الحق مما قاله الأشعري والباقلاني ومن تابعهما."¹

ومع ذلك فإن الجويني نفى كراهة الله لما قدره من المعاصي بناء على أصله أن كل مراد له فهو محبوب له.²

الماتريدية

وأما الماتريدية فقد سلكوا بدورهم منهج التوفيق وابتغوا طريقاً وسطاً بين كل من المعتزلة والجزرية ولم يكن مذهبهم في أفعال العباد مختلفاً كثيراً عن مذهب الأشاعرة إلا أن إثبات اختيار العبد عندهم أوضح وأؤكد، ويظهر اتجاههم التوفيقي جلياً في قول شيخ المذهب أبو منصور الماتريدي :

"والعدل هو القول بتحقيق الأمرين ليكون الله موصوفاً بما وصف به نفسه محموداً به كما قال : ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام : 102]. وقال : ﴿فهو على كل شيء قدير﴾ [الأنعام : 17]. ولا شك أن هناك أحوالاً في أفعال العباد لا تبلغها أفهامهم ولا تُقدَّرُها عقولهم ولهم أيضاً أحوال فيها تنتهي إليها قصودهم وتبلغها عقولهم فثبت أنهما من الوجه الأول ليست لهم ومن الوجه الثاني لهم فالأول : كتصوير خروج الشيء من العدم إلى الوجود... والثاني : نحو التحرك والسكون بالمنهي والمأمور..."³

وتحقيق الفعل للعبد لازم بالسمع والعقل ضرورة عند الماتريدي فأما السمع فله وجهان : الأمر به والنهي عنه، والثاني : الوعيد فيه والوعد له نحو قوله تعالى : ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: 40] وقوله : ﴿وافعلوا الخير﴾ [الحج : 77]. وفي الجزء نحو ﴿يرهبهم الله أعمالهم حسرات عليهم﴾ [البقرة : 167] وقوله : ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [الواقعة : 24] وقوله :

¹ - شفاء العليل. وانظر : العقيدة النظامية. 43 إلى 56. وقد نقل ابن القيم كلامه بنصه في شفاء العليل. 122 إلى 125.

² - المرجع نفسه. 126.

³ - كتاب التوحيد. الماتريدي. 229.

﴿فمن يعمل مثقال ذرة﴾ [الزلزلة : 7].. "وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال و لفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك (أي نفي الأفعال عن العباد) بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدتها بعد أن لم تكن وهي للخلق بعدُ على ما كسبوها وفعلوها"¹.

ومما يستدل به الماتريدي على إثبات الخلق لله تعالى والفعل للإنسان قوله تعالى :

﴿ويهدم في طغيانهم يعمهون﴾ [البقرة : 15]. حيث قال : "ويهدم أي يخلق فعل الطغيان فيهم ويحتمل أن يخذلهم ويتركهم لِمَا اختاروا من الطغيان إلى آخر عمرهم. ويحتمل أنه لم يهدمهم ولم يوفهم. وفي إضافة المد إلى الله وإضافة المد على الطغيان لا يضاف إليه إلا المدح والمدح يكون بالأوجه الثلاثة التي بينا (أي خلق فعل الطغيان أو الخذلان أو عدم الهداية والتوفيق) وفي هذا أنه إذا كان هو الذي يهدم في الطغيان قدر على ضده من فعل الإيمان فدل أن الله خالق فعل العباد إذ من قولهم (المعتزلة) : إن القدرة التامة هي التي إذا قدر على شيء قدر على ضده."²

وأما العقل : فقال : " ثم في العقل قبيح أن يضاف إلى الله الطاعة والمعصية (على رأي الجبرية) وارتكاب الفواحش والمناكر وأنه المأمور والنهي والمثاب والمعاقب فيظل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له... وأيضاً إن الله تعالى وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب حقيقة فالإتجار والانتهاز كذلك..."

وكذلك فإنه من المحال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعها أو يعصياها ومحال تسمية الله عبداً ذليلاً مطيعاً... وقد سمي الله تعالى بهذا كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم.
وأيضاً : أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب..."³

ويناقش الماتريدي المعتزلة في استدلالهم بقوله تعالى : ﴿حسداً من عند أنفسهم﴾

[البقرة : 109]. على أن الحسد ليس من عند الله حيث نفاه عنه وأضافه إلى أنفسهم وقد وافق

¹ - كتاب التوحيد. 225.

² - تاريخات أهل السنة. للماتريدي. 51/1، 52.

³ - كتاب التوحيد. 226.

المعتزلة على أن الحسد ليس من عند الله ولكنه يرى أن الله خلق فعل الحسد في الخلق وكذلك يقال في الأنجاس والأقذار والحيات والعقارب ونحوها إنه لا يجوز أن تضاف إلى الله تعالى فيقال : يا خالق الأنجاس والحيات والعقارب وإن كان ذلك كله خلقه وهو خالق كل شيء، وعلى ذلك يحمل خلق فعل الحسد وفعل الكفر مع عدم جواز إضافتهما إلى الله تعالى.

وقوله : "من عند أنفسهم". أي من قبلها لا أن الله تعالى أمرهم وليس يضاف إلى الله تعالى بأنه من عنده بما يخلق ولكن بما يأمر ويلزم¹.

وهذا يدل على أن الأمر لا يستلزم الخلق فقد يأمر الله الكافر بالإيمان ولكن لا يخلق إيمانه لعدم اختيار الكافر له وفي هذا إشارة واضحة إلى الإرادة الكونية والإرادة الشرعية و مدى تعلقهما بالهبة والرضا على ما سيأتي في المبحث الرابع .

فالماتريدية يقولون بأن الله خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان². وأن للعباد أفعالاً اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصية.³

ويفرق الماتريدية بين القضاء والمقضي فلا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به على أساس أن الرضا بالقضاء واجب لأن هناك فرقاً بين القضاء والمقضي فالكفر مقضي لا قضاء، وهذا ما يقرب الماتريدية من المنهج التحقيقي الذي يفرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق.

وأما مفهوم الكسب عند الماتريدية فلهم فيه أقوال ولم يختلفوا في معناه إلا كما اختلف فيه غيرهم. يقول أبو المعين النسفي: "وثبت بمجموع الدلائل أن دخول مقدور واحد تحت قدرتين أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز."⁴ ... وللخلق أفعال صاروا بها عصاة ومطيعين وهي مخلوقة لله تعالى فيتعلق الثواب بفعلهم ولا يتعلق الثواب بتخليق الله تعالى."⁵

¹ - تاريخات أهل السنة. 249/1، 250.

² - شرح العقائد النسفية. 54

³ - المرجع نفسه.

⁴ - التمهيد. أبو المعين النسفي. 289.

⁵ - المرجع نفسه. 278.

وصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن يجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب.¹

ويفرق الماتريدية بين الخلق والكسب قال بعضهم : كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملها جميعا.

وقيل: ما وقع بألة فهو كسب وما وقع لا بألة فهو خلق، وقيل: ما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب.²

وهناك رأي تفرد به الماتريدية وهو أنهم أثبتوا للعباد إرادة جزئية وهي غير مخلوقة وأمرها بأيديهم فحصلوا كسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية وقد يعبرون عنها بالقصد وصرف الإرادة نحو الفعل وهذه الإرادة الجزئية الصادرة من العباد هي من قبيل الحال أو من الأمور الاعتبارية وهي لا موجودة ولا معدومة...³

وهذا الرأي يقرهم من المعتزلة الذين قالوا بأن الخلق الإلهي لا يشمل بعض المخلوقات ومنها أفعال العباد التي يوجدونها ويخلقونها محض إرادتهم واستقلالهم التام عن الإرادة الإلهية.

رابعا : المنهج الحقيقي

وهو كما سبق المنهج الحقيقي لأهل السنة والجماعة وهو يعتمد على إبطال مناهج المخالفين الذين تعاملوا مع النصوص بازدواجية وتناقض فهم يستدلون بما إذا وافقت مذاهبهم أما إذا لم توافق فيردونها عن طريق التأويل بمعناه المحدث أو الحكم على النص بالضعف والوضع.⁴

¹ - شرح العقائد السلفية. 58، 59.

² - التمهيد. النسفي. 299.

³ - انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر. مصطفى صبري. 69. الإنسان هل هو مسر أو محير. د. فواد العقلي. 50. نقلًا عن: القضاء والقدر د: عبد الرحمن، الحمود. 318.

⁴ - ذهب الشيخ محمد الغزالي رحمه الله إلى أن أحاديث القدر يجب أن تلق منها موقفين: إما تضعيف أسانيدها وإما تأويلها إن كانت صحيحة الأسانيد أو البحث عن علل أخرى لتضعيف ما صح منها. وكل ذلك للخروج من الإشكالات التي تطرحها أحاديث القدر. انظر: المهارر الخمسة للقرآن. 44 إلى 47. دار المعرفة. الجزائر.

وهذا الحكم هو نفسه متناقض لأنه لم يكن مؤسسا على قواعد علمية دقيقة للتضعيف والتصحيح بل أساس هذه العملية عندهم هو الموافقة أو المخالفة لما أصلوه بأرائهم وعقولهم ثم تكون النصوص تابعة لذلك ومويدة فقط مثلما صرح به كثير من المتكلمين مثل القاضي الهمداني وغيره.

وعندما ننقي نظرة فاحصة لما بين أيدينا من الأدلة العقلية أو النقلية نجد أن كل دليل صحيح يقيمه الجبري فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء وأنه على كل شيء قدير وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته وأنه ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن...

وكل دليل صحيح يقيمه القدري (المعتزلي) فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة وأنه يريد مختار له حقيقة وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق ولا يدل على أنه غير مقدور الله تعالى أو أنه واقع بغير مشيئته وقدرته.

فإذا ضمنا ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى فسنحصل على ما دل عليه القرآن من عموم قدرته تعالى ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة وأنهم يستوجبون عليها المدح والذم.¹ والذي عصم السلف وأهل السنة والجماعة في هذه القضية هو منهجهم في التعامل مع النصوص الشرعية فهم يعتبرونها كلها وحيا منزلا وبالتالي فلا يمكن أن يتعارض حق مع حق، ولذلك قالوا : إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لأن النصوص الصريحة الصحيحة دلت على ذلك ولا يمكن بل لا يجوز القول بخلاف ما دلت عليه.

وأیضا فإن ذات النصوص دلت على أن للعباد أفعالهم التي تنسب إليهم وهم مختارون فيها وبالتالي مسؤولون عنها أمام الله ولا يمكن القول بغير ذلك لأن مقتضى المنهج السلفي إثبات ما أثبتته الله ورسوله ونفي ما نفاه الله ورسوله.

- غير أن هذا الإشكال ليس خاصا بالأحاديث النبوية بل هو أيضا إشكال وارد حتى في نصوص القرآن الكريم إلا أنه إشكال ظاهري غير حقيقي ولا يكفي ذلك للبحث عن سبل أخرى لتضعيف الأحاديث الصحيحة باتفاق أهل الاختصاص. كما أن علماء السلف والخلف قد وافقوا بين كل النصوص التي ظاهرها التعارض سواء في القدر أو في غيره من القضايا.

¹ - شرح العقيدة الطحاوية، 640/2، 641.

ومع ذلك تبقى إشكالية التوفيق بين هذا النفي وهذا الإثبات مطروحة في جميع العصور التي تتطلب تحديد الحجج والبراهين على هذه العملية التوفيقية وذلك لتحديد الشبهات والأغاليط. وأهم هذه الشبهات كيفية الجمع بين سالف علم الله ومشيتته وخالقته لأفعال العباد وبين نسبة الأفعال وحرية الاختيار لهم، وهذه الإشكالية القديمة المتجددة هي التي فرقت الآراء إلى قائلين بالجبر المحض وإلى قائلين بحرية الإرادة والاختيار المطلق وإلى متأرجحين بين هؤلاء وأولئك.

وقد اعترف بعض علماء السلف بصعوبة المشكلة ولذلك قال الإمام أحمد : لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة وهذا لأن مسألة خلق أفعال العباد مشكلة، وكما أن القدرية من المعتزلة وغيرهم أخطأوا فيها فقد أخطأ كثير ممن رد عليهم حيث سلخوا في هذا الرد مسلك جهنم بن صفوان وأتباعه فنفوا حكمة الله في خلقه وأمره ونفوا رحمته بعباده ونفوا ما جعله من الأسباب خلقا وأمرنا ووجدوا من الحقائق الموجودة في مخلوقاته وشرائعه وصار ذلك سببا لنفور أكثر العقلاء الذين فهموا قولهم عما يظنونَه السنة.¹

ولقد بدأت محاولات التوفيق بين مقولتي الجبر والاختيار مبكرا وسبق أن عرفنا أن مقولة الكسب وُجدت قبل أبي الحسن الأشعري وقبل الأشاعرة وأنها حدثت في القرن الثاني وبداية القرن الثالث وقال بها ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار ومحمد بن عيسى الجهمي.

والكسب هو أول المحاولات التوفيقية إلا أن القائلين به لم يثبتوا على درجة واحدة فمنهم من جنح في تعريفه له إلى الجبر حتى قال الرازي : الإنسان مجبور في صورة مختار، ومنهم من مال إلى إثبات اختيار العبد وفعله مثل الجويني في النظامية وكذلك جمهور الماتريدية.

وأما الأشعري فكان يرى أن ما لا يجوز أن ينسب إلى الله من الأفعال القبيحة يقال فيه خلفها لغيره لا له وهذا نوع من التفريق بين الخلق والمخلوق فالخالق لا يوصف بما خلقه في المخلوق فلا يقال : إن خالق الجور جائر لأنه خلق الجور لغيره لا له.²

كما أن ابن حزم في القرن الخامس حاول بدوره أن يشارك في إيجاد صيغة توفيقية فقسّم الفعل إلى قسمين : فعل إبداع وفعل إضافة فيفعل الإبداع هو الخلق والاختراع وليس إلا الله تعالى فقط لأنه عز وجل خالق الأشياء كلها ومبتدعها في الوجود بعد أن لم تكن.

¹ - الإيمان. ابن تيمية. 369. 370.

² - اللع. الأشعري. 79، 80.

وأما فعل الإضافة فهو كل ما خلق الله تعالى في شيء من خلقه... كملك الملك للشيء فنقول : ملك فلان هذا الشيء... وإطباق أهل اللغة على أنه فعل مضاف إلى ما ظهر منه مثل : سهل الفرس ورغا الجممل وتكلم الرجل وسقط الحائط وأحرقت النار...¹

ثم جاء ابن تيمية في القرن السابع والثامن (661هـ - 727هـ) ليضع حدا لهذه الإشكالية بأن فرق بين الفعل والمفعول وبين الخلق والمخلوق فقال : "قول القائل هذا فعل وهذا وفعل هذا لفظ فيه إجمال فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل وتارة يراد به مسمى المصدر... والمقصود أن لفظ "الفعل" و"العمل" و"الصنع" أنواع وذلك كلفظ البناء والخياطة والتجارة تقع على نفس مسمى المصدر وعلى المفعول وكذلك لفظ التلاوة والقراءة والكلام والقول يقع على نفس مسمى المصدر وعلى ما يحصل بذلك من نفس القول والكلام فيراد بالتلاوة والقراءة نفس القرآن المقروء والمتلو كما يراد بها مسمى المصدر.. فإذا قال القائل هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل، وإن أراد بها أنها مخلوقة مفعولة لله كسائر المخلوقات فهذا حق... فالكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلا له كما يفعلها العبد وتقوم به ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك فإذا كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون..."²

ويرى ابن تيمية كذلك أن تأثير قدرة العبد في مقدوره كتأثير الأسباب في مسيبتها وكما أن المسببات لا تحصل إلا بأسبابها فكذلك أفعال العباد لا تقع إلا بقدرتهم والسبب ليس مستقلا بالمسبب بل يفتقر في تأثيره إلى ما يعاونه ويمنع عنه ما يعوق تأثيره وكذلك قدرة العبد ليست مستقلة في التأثير كسائر الأسباب بل تحتاج إلى العون وما يدفع العائق والله تعالى خالق السبب والمسبب وما يمنعه وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه وكذلك قدرة العبد فهي مؤثرة في فعله كتأثير سائر الأسباب ومن هنا كان العبد فاعلا لفعله حقيقة وبالتالي كان الثواب والعقاب وكان الأمر والنهي (أي المسؤولية).³

¹ - الدرر. ابن حزم. 305، 306.

² - مجموع الفتاوى. ابن تيمية. 121/8، 123.

³ - منهاج السنة النبوية. 18/2. المكتبة العلمية. بيروت.

وقد علق أحد الأساتذة المعاصرين على ما قاله ابن تيمية في هذه القضية بقوله : " ولم أحد بما قرأت من تنبه إلى هذه التفرقة قبل ابن تيمية".¹

ثم جاء بعد ابن تيمية تلميذه ابن قيم الجوزية (691 هـ - 751 هـ) وفسر نظرية ابن تيمية بطريقة أخرى حيث فرق بين الفعل والانفعال فقال : "اعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل والعبد فاعل منفعل وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجهه.

فالجبرية شهدت كونه منفعلاً يجري عليه الحكم بمثلة الآلة والمحل... ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المحاز فقام وقعد وأكل وشرب وصلى وصام عندهم بمثلة مرض ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض والقدرية شهدت كونه فاعلاً محضاً غير منفعل في فعله".²

وكل من الفريقين نظر إلى الموضوع من زاوية واحدة مما قادهما إلى الغلو والابتعاد عن الحق. وأما أهل العلم والاعتدال فأعطوا كلا المقامين حقه ولم يبطلوا أحد الأمرين بالأخر فاستقام لهم نظرهم ومناظرتهم واستقر عندهم الشرع والقدر في نصابه... فأثبتوا نطق العبد حقيقة وإنطاق الله له حقيقة، قال تعالى : ﴿وقالوا مجلودهم لم شهدنا علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت : 21]. فالإنطاق فعل الله الذي لا يجوز تعطيله والنطق فعل العبد الذي لا يمكن إنكساره... فنطق العباد حقيقة لا مجاز ونظير ذلك : ﴿وأنه هو أضحك المبكي﴾ [النجم : 43] فهو المضحك المبكي حقيقة والعبد هو الضاحك المبكي حقيقة كما قال تعالى : ﴿فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً﴾ [التوبة : 82].³

وقد جمع الله سبحانه بين الأمرين (الفعل والانفعال) في قوله تعالى : ﴿فلما نراغوا أنراغ الله قلوبهم﴾ [الصف : 05]. فالإزاغة فعله والزيغ فعلهم... فإن قيل : إن فعلهم لم يقع إلا بعد فعل الله. قيل : الإزاغة المترتبة على زيغهم هي إزاغة أخرى غير الإزاغة التي زاغوا بها أولاً عقوبة لهم

¹ - الإمام ابن تيمية وقضية التأويل. د. محمد السيد الجليلند. 352. إلا أن الأشعري هو أيضاً أشار إلى الفرق بين ما خلقه

الله في عباده ولغوه لا له. وكذلك ابن حزم قسم الفعل إلى فعل إبداع وهو لله وفعل إضافة وهو للمخلوق كما سبق.

² - شفاء العليل. ابن القيم. 134.

³ - للرجوع نفسه. 134.

على زيفهم والرب تعالى يعاقب على السيئة بمثلها كما يثيب على الحسنة بمثلها فحدث لهم زيف غير الزيف الأول، فهم زاغوا أولاً فجازاهم الله بإزاغة فوق زيفهم...¹

والمقصود هنا بيان كون العبد فاعلاً منفعلاً والفرق في هذا الباب بين فَعَلَ وَأَفْعَلَ فالله أفعل والعبد فعل، وهذا لا يعني اطراد هذا في جميع أفعال العبد من كفره وزناه وسرقته بحيث يقال : إن الله أفعله وهو الذي فعل لأن الجعل المضاف إلى الله يراد به الجعل الذي يحبه ويرضاه والجعل الذي قدره وقضاه قال تعالى : ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ [المائدة : 103] فهذا نفي لجعله الشرعي الديني أي ما شرع ذلك ولا أمر به ولا أحبه ورضيه وقال : ﴿وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار﴾ [القصص : 41]. فهذا جعل كوني قدرتي أي قدرنا ذلك وقضيناها، وجعل العبد إماماً يدعو إلى النار أبلغ من جعله يزني ويسرق ويقتل.²

فلا تلازم إذا بين الإرادة والمحبة فليس كل ما أراده الله كوناً وقدرًا أحبه ورضيه شرعاً. فالله فاعل والعبد منفعل على الحقيقة ولهذا أضاف الله سبحانه كل فعل إلى من قام به فقال: ﴿من يهد الله فهو المهتد﴾ [الكهف : 17] فأضاف الهداية إلى نفسه وأضاف الاهتداء إلى العبد والمقصود أن هناك فرقاً بين الخلق والعمل فالخلق لله والعمل للإنسان فالله هو الذي خلق الإنسان وخلق عمله وفعله ويوضح ذلك قوله تعالى : ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ [التغابن : 2] فأضاف الخلق إلى نفسه وأضاف الكفر والإيمان وهو الفعل والعمل إلى خلقه...³

وبذلك يُرفع عن نصوص الكتاب والسنة ما يوهم الاضطراب والتعارض بين خلق الله لأفعال العباد وبين حرية الاختيار ومسؤولية المكلفين أمام خالقهم. ومجال الاختيار هو مجال التكليف فكل ما ثبت من الأدلة أن فيه جبراً من الخالق للمخلوق فلا تعلق له بالتكليف، وكل ما ثبت فيه الاختيار فله تعلق بالتكليف ومستلزماته من الثواب والعقاب.

¹ - شفاه العليل. 135.

² - المرجع نفسه. 135.

³ - لغات النظر. محمد بن عبد الله الحسني. 255، 256. مكتبة العلوم والحكم مكتبة دار البعاري. ط : 2. 1410 هـ.

وبعبارة أخرى كلما ثبت الاختيار ثبتت معه المسؤولية والعكس أي كلما ثبتت المسؤولية إلا وثبت معها الاختيار، وأما إذا انعدم الاختيار فلا مسؤولية.

ففي قوله تعالى : ﴿ومر بك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون﴾ [القصص : 68] لا مسؤولية على الإنسان ولا تكليف على كونه الله يخلق ما يشاء ويختار.

وأما في قوله تعالى : ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف : 29] فالمسؤولية ثابتة لثبوت الاختيار.



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع :

قضايا أساسية في أفعال العباد

المطلب الأول : تأثير العلم في المعلوم.

- التكليف بما لا يطاق.

المطلب الثاني : التوليد وعلاقته بالسببية.

- أولا : إنكار الأشاعرة لمبدأ السببية (العلية).

- ثانيا : الفرق بين العلة والسبب.

- ثالثا : الراجع في مسألة السببية.

المطلب الثالث : الاستطاعة.

- أولا : المعتزلة.

- ثانيا : الأشاعرة والماتريدية.

- ثالثا : تحقيق المسألة.

- رابعا : الاستطاعة الشرعية.

المطلب الرابع : القضاء الشرعي والقضاء الكوني.

- أولا : موقف المعتزلة.

- ثانيا : موقف الأشاعرة.

- ثالثا : موقف الماتريدية.

- رابعا : الراجع والفرق بين الإرادتين.

المطلب الخامس : الهدى والإضلال.

- أولا : المعتزلة.

- ثانيا : الأشاعرة والماتريدية.

- ثالثا : التحقيق.

- رابعا : شبهات وردّها.

أولا : تأثير العلم في المعلوم

علم الله هو المرتبة الأولى من مراتب القدر وقد وجدت الجبرية في إثبات تقدم علم الله متمسكا لنفي حرية الاختيار عن العبد في حين ذهبت القدرية المحضة إلى إنكاره ظنا بأن إثبات العلم السابق ينافي الاختيار ويثبت الجبر الذي تزول معه حكمة الأمر والنهي. والتحقق أن تعلق العلم بالمعلوم لا يستلزم بالضرورة تأثيره فيه ومعلوم أن الله لا يعذب العباد بعلمه فيهم ما لم يقع معلومه...¹

والعلم لا يكون علة للمعلوم على ما ذهبت إليه طائفة من المتكلمين إذ زعموا أن ليس في العلم ما هو سبب لوجود الموجود بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه فلا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وإلى هذا الرأي ذهب المعتزلة (القدرية) حيث يرى القاضي عبد الجبار أن التقدير الذي هو بمعنى العلم لا يقتضي الخلق ضرورة قال : "والخلق والتقدير هما إرادتان ولا يوصف الخلق بأنه خلق إلا والمخلوق موجود ومتى كان معدوما لم يسم خلقا والتقدير لا يسمى خلقا، إلا بشرط وجود المقدور."²

وإلى ذلك ذهب إمام الحرمين في البرهان.³ وقال أيضا : "وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها."⁴

وقد ذهب الجويني إلى ذلك هروبا من إلزام المعتزلة للأشاعرة بأن عدم تأثير القدرة في المقدور لا معنى له فأراد أن يثبت بأن ذلك له معنى بدليل عدم تأثير العلم في المعلوم ضرورة.⁵ إذن فقد ذهب فريق إلى أن العلم يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه فما علم الله وجوده لا يجب وجوده، وذهب الفريق الآخر إلى أن ما علم الله وجوده فهو واجب الوجود، وما علم عدمه فهو واجب العدم، وهذا استدلال جمهور الأشاعرة على حواز بل وقوع التكليف بما لا يطاق.⁶

¹ - معالم السنن. الخطابي. 87/7. هامش مختصر سنن أبي داود للمنذري.

² - المغني. 162/8. المسائل المشتركة. العروسي. 41.

³ - المسائل المشتركة. 41.

⁴ - الإرشاد. الجويني. 189.

⁵ - للرجع نفسه. 188.

⁶ - المسائل المشتركة. 42.

وتفصيل القول أكثر نجد أن العلم ينقسم إلى. أولاً : علم فعلي له تأثير في المعلوم. ثانياً : علم انفعالي لا تأثير له في وجود المعلوم.¹ وهكذا علم الرب سبحانه فإن علمه بنفسه لا تأثير له في وجود المعلوم وأما علمه بمخلوقاته التي خلقها بمشيئته وإرادته فهو مما له تأثير في وجود معلوماته ولذلك كان الخلق مستلزماً للعلم ودليلاً عليه كما قال تعالى : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك : 14] فالعلم بالمعلومات شرط في وجودها ولكن ليس هو وحده العلة في وجودها بل لا بد من القدرة والمشيئة.²

وذكر ابن قتيبة عند قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لَنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ [سأ: 21] أن علم الله نوعان : أولاً : علم ما يكون من إيمان المؤمنين وكفر الكافرين وذنوب العاصين قبل أن تكون وهذا علم لا تجب به حجة ولا تقع عليه ثوبة ولا عقوبة والمراد أنه لا تأثير له في المعلوم. ثانياً : علم هذه الأمور ظاهرة موجودة فيحق القول ويقع بوقوعها الجزاء أي أن هذا العلم الثاني المتحدد هو المؤثر في المعلوم بترتيب الجزاء والثواب.³

والمقصود أن علم الله السابق الذي هو من أسرار القدر الذي لا يعلم به البشر لا تأثير له في المعلوم قبل وجوده ولا ثواب ولا عقاب يكون على أساسه وهو العلم الذي سماه البعض علماً انفعالياً.

وأما بعد وقوع المعلومات وحصولها في الواقع فلا تكون في هذه الحالة من أسرار القدر بعد أن علمها المكلفون وبعد أن شاء الله وجودها وفي هذه الحالة فإن العلم فعلي لا انفعالي ويكون له تأثير في المعلوم ويكون التكليف وتترتب عليه المسؤولية كما سبق في كلام ابن قتيبة. والعلم إذن لا تعلق له بالمعلوم على سبيل الحتم واللزوم كما أن الخلق لا تعلق له بالمخلوق ضرورة فالله خالق في الأزل ولا مخلوق في الأزل والله تعالى كان بذاته وصفاته التي منها العلم ولم يكن معه شيء ولا معلوم.

¹ - المسائل المشتركة. العروسي. 43.

² - مجمع الفتاوى. 280/8، 281.

³ - تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة. 311. نقلاً عن. المسائل المشتركة. 43.

والقدرة النفاة أنكروا العلم المسبق هروبا من الجبر في زعمهم وكان بإمكانهم نفي الجبر عن طريق ما سبق من نفي اللزوم التأثري بين العلم الأزلي والمسبق وخلق المحدثات. فالله عالم بما سيكون قبل أن يكون أي عالم بما سيخلق قبل أن يخلق وأما المكلف فغير عالم بما في قدر الله المتقدم على اختيار المكلف وفعله ولذلك قيل : إن القدر سر الله في خلقه.

فحرية الاختيار تبقى واردة عندما تتوفر شروطه من قدرة العبد واستطاعته هذه القدرة والاستطاعة الصالحتان لفعل جميع الاختيارات المتضادة حيث أن فعل الإيمان والقدرة عليه يساوي نفس القدرة على فعل الكفر، والله تعالى لا يخلق أيا من هذه الاختيارات قبل أن يقرر المكلف ما سيفعل وهذا دليل على ثبوت حرية الاختيار الذي لا يعارضه أو ينفيه علم الله المسبق لأنه كما سبق لا تلازم بين العلم والخلق ولا تأثير للعلم في المعلوم على سبيل الحتم.

إضافة لذلك فإن التكليف لا يتعلق بالعلم الإلهي السابق بل باختيار المكلف الذي يتوفر فيه شرط الاستطاعة والقدرة على الفعل، والله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها وليس في وسع المكلف أن يعلم ما علم الله أزلا وأراده سلفا ولذلك لا تكليف بهذا المعنى وإنما التكليف يقع في حدود ما يطيقه العباد وفي حدود ما علموه من مراد الله منهم شرعا.

فعلم المكلف بمراد الله الذي جاءه عن طريق الوحي متوفر وهذا العلم هو مناط التكليف، والثواب والعقاب لا يخرجان عن هذا المجال وليس العبد مثابا ومعاقبا من أجل أن الله علم أزلا أنه سيختار فعل شيء دون شيء آخر، فحرية الاختيار ثابتة لا محالة في حدود ومجال التكليف أي فيما هو في طاقة وقدرة الإنسان لا فيما هو خارج عن وسعه وقدرته واستطاعته.

التكليف بما لا يطاق

وقد تفرع عن مسألة تأثير العلم في المعلوم قضية خطيرة من شأنها أن توصل للجبر وهي جواز التكليف بما لا يطاق وقد جعل الرازي سبق علم الله بوجود الشيء أو عدمه بناي أمر الله عبده بما يقتضي مخالفة السابق من علمه فقال : علم الله تعالى بعدم إيمان زيد يناي وجود إيمان زيد فإذا أمره بإدخال الإيمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الإيمان فقد كلفه الجمع بين المتنافيين،

واستشهد بتكليف الله تعالى أبا لهب بالإيمان وأخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن. وهذا تكليف بالجمع بين الضدين.¹

واستدل الرازي بعدة آيات قرآنية منها قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة : 6] وبقوله : ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس : 07]. وقوله : ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ...﴾ [المسد : 1 إلى آخرها].

ثم قال : "وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خير الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند الخصم (المعتزلة) قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان على الله والمفضي إلى المحال محال. فصدور الإيمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال.

وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو أنه تعالى لما علم فيه أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالأمر واقع بالمحال.² وأما عند الجويني فالتكليف بما لا يطاق له صور عديدة منها تكليف بالجمع بين الضدين قال: والصحيح أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل... والدليل على جواز التكليف بالمحال الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حال توجه الأمر عليه. ويدعي الجويني أنه أقام الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام فإذا جاز كون القيام مأمورا به قبل القدرة عليه وإذا كان ذلك غير ممكن فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه.³

وعند الجويني فإن ذلك واقع شرعا فإن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به ومما أخبر به أنه لا يؤمن به فقد أمره أن يصدقه بأن لا يصدقه وذلك جمع بين نقيضين وقد وردت في القرآن الكريم الاستعاذة من تكليف مالا يطاق كقوله تعالى : ﴿مُرِنَا وَلَا

تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة : 286]. فلو لم يكن ذلك ممكنا لما سأغت الاستعاذة منه.⁴

¹ - المصنوع. الرازي 222/2 وما بعدها. مؤسسة الرسالة.

² - التفسر الكبير. الرازي. 42/2. المصنوع. 224/2.

³ - الإرشاد. الجويني. 203.

⁴ - المرجع نفسه. 204.

ويفرق الجويني في كتابه البرهان بين طلب الفعل وورود الصيغة فيقول : "فإن قيل : فما الصحيح عندكم في تكليف ما يطاق ؟ قلنا : إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب (وهو الله عز وجل)، وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد بها طلبا كقوله سبحانه وتعالى : ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة : 65] فهذا غير ممتنع فإن المراد بذلك كونهم قردة خاسئين. فكانوا كما أردناهم...

فإن قيل قد كلف الله أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به وكان سبحانه وتعالى أخير بأنه لا يصدقه فكان هذا تكليفا منه أن يصدقه بأنه لا يصدقه وهذا طلب جمع النقيضين. قلنا : لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه على معنى تحقيق الطلب ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا.

فإن قيل : ما علم الله تعالى أنه لا يكون وأخبر على وفق علمه بأنه لا يكون فلا يكون، والتكليف بخلاف المعلوم جائز. قلنا : إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع (أي ليس امتناع وقوعه سببه العلم بأنه لا يقع)، ولكن إذا كان لا يقع مع إمكانه في نفسه فالعلم يتعلق به على ما هو عليه، وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجهه بل يتبعه في النفي والإثبات، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقلم سبحانه وتعالى.¹

وهذا التوجيه والتهديب لمعقولية التكليف بما لا يطاق لا نستطيع أن نقبله بسهولة إلا أنه بإمكاننا أن نقول : إن الجويني يميز هذا التكليف بوجهه ويمنعه بوجه آخر، فالجواز يكون في حالة ما إذا تعلق العلم بالمعلوم من حيث أن المعلوم جائز في نفسه، أما إذا كان القصد طلب الفعل الذي لا يطاق فهو غير جائز ممن يعلم استحالة وقوع المطلوب وهو الله عز وجل.

وأما الأشعري وهو أسبق من الرازي والجويني فكان قوله في هذه المسألة أخف وأقرب إلى الصواب. قال : فإن قال قائل : أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان ؟ قلنا نعم. فإن قال : أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له : لو استطاع لآمن. فإن قال : أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له : هذا كلام على أمرين : إن أردت

¹ - انظر : البرهان في أصول الفقه. الجويني. 89/1 ، 90.

بقولك إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا. (لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها.) وإن أردت أنه لا يستطيع لتركه واشتغاله بضده فنعلم¹ وهذا يعني أنه كان قادرا مطبقا لو لم يشتغل بغيره.

وأما استدلال الرازي والجويني بأمر أبي هب بالإيمان فلا يصح وذلك أن الوحي كان لا يزال ينزل في حياة أبي هب وفي هذه الفترة الزمنية لم يخبر الله بكل ما يتعلق بمصير أبي هب زد على ذلك فإن الله تعالى يقول : ﴿يَحْوِ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد : 39] والاستدلال بفترة خاصة من حياة رجل هو أبو هب على تعميم الحكم بجواز التكليف بما لا يطاق هو عملية خلط بين علم الله وقدره وبين مشيئته وخلقه. فأبو هب في حياته كان بإمكانه أن يؤمن وكان الله قادرا على أن يحو ما يشاء ويثبت وبالتالي يبقى أبو هب مكلفا بما يطبق مادام حيا أي مادام مكلفا بالإيمان، وأما أنه سيصلى نارا ذات هب فإن هذا محتمل لأن الفاسق المسلم موعود بذلك هو أيضا بالإضافة إلى احتمال إرادة التخويف الذي قد يكون حافزا للإيمان من طرف أبي هب، وهذا الاحتمال يكفي عند الأشاعرة ليستقط به الاستدلال.

وأما الاستعاذة بالله من التكليف بما لا يطاق في آية البقرة. فيقابله أن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها وهي نفس الآية التي ذكر فيها الطلب بعدم تحميلهم ما لا طاقة لهم به.² وهي صريحة في عدم التكليف بما لا يطاق وأن التكليف مشروط بالاستطاعة والقدرة.

والمقصود هنا التنبيه على أن التراجع في هذا الأصل أي التكليف بما لا يطاق يتنوع تارة إلى الفعل للأمور به وتارة إلى جواز الأمر. ومن المتكلمين من اشتبه عليه الأمر حيث جعل القسمين قسما واحدا وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقا لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس من باب ما لا يطاق.

ثم إن صاحب هذه الشبهة جعل جواز هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه وقاس أجد النوعين على الآخر وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون بل وسائر العقلاء على بطلانها، فإن من قاس الصحيح للأمور بالأفعال مع العاجز الذي

¹ - اللع. الأشعري. 98.

² - البقرة : 286.

لو أراد الفعل لم يقدر عليه فقد جمع بين ما يعلم الفرق بينهما بالاضطرار عقلا ودينا، أي الجمع بين القادر وغير القادر في المطالبة بالفعل من كليهما.¹

ثانيا : التوليد وعلاقته بالسببية

يرى ابن التلمساني² أن القول بالتولد هو من فروع قواعد المعتزلة والمقصود به أن العبد مستقل بفعله وأنه يفعل مباشرة في ذاته ويفعل خارج ذاته بالتولد عن مقدر له في ذاته فلهذا قالوا: التولد حدوث حادث عن سبب مقدر بالقدرة الحادثة.³

ويرى المعتزلة أن ما وقع من تصرف الإنسان بحسب قصده ودواعيه يجب أن يكون فعلا له وحادثا من جهته ويدل على أنه لو لم يكن حادثا من جهته لآل الأمر إلى أنه لا تعلق له به... والقاصد للفعل هو عند المعتزلة في حاجة لما قصده لأنه إذا صح حاجته إلى كونه قاصدا وجب حاجته إلى ذاته لأن المحتاج إلى صفة لغيره لا بد أن يحتاج إلى الموصوف، ومثال ذلك : أن المحتاج إلى الحياة يجب أن يحتاج في المعنى إلى ما تحتاج الحياة إليه.⁴

وقد تعددت أقوال المعتزلة في تعريف التوليد فمنهم من عرفه بقوله : هو الفعل الذي يكون بسبب من زيد ويحل في عمر.

ومنهم من قال : هو الفعل الذي أوجب الإنسان سببه فخرج من أن يمكنه تركه وقد يفعله في نفسه وقد يفعله في غيره.

وقيل : هو الفعل الذي يلي المراد مثل الألم الذي يلي الضرب ومثل الذهاب الذي يلي الدفع.⁵

¹ - موافقة صحيح المنقول. ابن تيمية. 67/1 ، 68.

² - هو أبو محمد عبد الله بن محمد الفهري. (748هـ - 792هـ) المعروف بابن الشريف التلمساني من علماء المالكية اشتهر في تلمسان مثل أبيه من مصنفاته "شرح معالم أصول الدين للفخر الرازي، و"شرح لمع الأدلة للجويني" و"شرح من السنوسية. توفي غريقا في البحر هو منصرف من مالقة الأندلسية راجعا إلى بلده تلمسان. أنظر : الأعلام. 127/4.

³ - شرح المعالم. ابن التلمساني. 918/3. نقلا عن : المسائل المشتركة. 188.

⁴ - المغني. 13/8 ، 14.

⁵ - المغني (مقدمة التحقيق). 4/9. تحقيق : د. توفيق الطويل. وسعد زاهد. المؤسسة المصرية العامة. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

وعرفه الإسكافي بقوله : "كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن حد التولد وداخل في حد المباشر."¹

وقال في التعريفات : "التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد."²

والقول بالتولد الذي اشتهر به المعتزلة كان يهدف إلى إثبات المسؤولية للفاعل الأول على ما ترنّب عن فعله من أفعال أخرى إذا توفر الداعي والقصد والإرادة ولذلك قال القاضي الهمداني : "والذي يدل على أن تصرف زيد فعله وجوب وقوعه بحسب قصده..."³

أما الإسكافي فإنه اعتبر أن توفر القصد وتجدد العزم والإرادة تجعل الفعل داخلاً في حد المباشر بحيث يصبح لا فرق بين الفعل وما تولد عنه إذا توفر القصد والعزم.

"ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العلية أو السببية أي من هو الفاعل لما يقع من أفعال وطبيعي أن ينسب المعتزلة إلى الإنسان الفاعلية فيما يباشره."⁴ وذلك لطبيعة فلسفتهم في العمل ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الاختيارية.

وكمثال على العلاقة العلية السببية في التولد النظر، فإنه يولد العلم متى تعلق بالدليل وكان الناظر عالماً به على الوجه الذي يدل على المدلول ونظر فيه على هذا الوجه ومتى لم يكن الناظر بهذه الصفة ولا كان النظر متعلقاً على هذا الوجه لم يولد العلم.⁵

إنكار الأشاعرة لمبدأ السببية (العلية)

أنكر الأشاعرة مبدأ السببية إنكاراً تاماً واعتبروا ذلك من مقتضيات التوحيد قال الغزالي : "ومذهب أهل الحق أن المؤثر هو قدرة الله تعالى وأن الأسباب لا أثر لها والله أعلم."⁶

¹ - مقالات الإسلاميين. 84/2.

² - التعريفات. المرجحان. 78.

³ - المغني. 15/9.

⁴ - مذاهب الإسلاميين. بلوي. 192/1.

⁵ - المغني. 161/9.

⁶ - روضة الطالبين. الغزالي. 102.

وقال : "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا... ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر..."¹

وقال أيضا : "ليس الجز سبباً للموت ولا الأكل سبباً للشبع ولا النار علة الإحراق ولكن الله تعالى يخلق الإحراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها."²

كما أنكر الأشاعرة كل لام تعليل في القرآن وقالوا إن كونه يفعل شيئا لعلّه ينافي كونه مختاراً مريداً وبعضهم يسمي ذلك. "نفي الغرض عن الله" ويعتبرونه من لوازم التوحيد والتنزيهية.³ ولم يكتف الأشاعرة بإنكار مبدأ السببية بل أنكروا الحكمة والغرض والتعليل في أفعال الله عز وجل قال الأمدي : "مذهب أهل الحق (الأشاعرة) أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه بل الخلق وأن لا خلق له جائزان وهما بالنسبة إليه سيات."⁴

وحجة الأشاعرة في ذلك أن هذا القول يستلزم التسلسل فإنه إذا فعل لعلته فتلك العلة حادثة تفتقر إلى علة وهكذا إلى غير نهاية، وكذلك لو خلق لعلته لكان ناقصا بدونها وهذا يقدر في

¹ - لمقات الفلاسفة. 225. نقلا عن : الغزالي بين الدين والفلسفة. عبد الحميد خطاب 449. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ط : 1986.

² - معيار العلم. الغزالي. 140. نقلا عن : الغزالي بين الدين والفلسفة. 500.

³ وقد عاود مبدأ إنكار السببية (العلية) الظهور في العصر الحديث لدى بعض فلاسفة الغرب مثل "مالرنش" (1638 م 1715 م) و"الأسقف بركلي" (1684 م 1753 م) فقد ردّا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة والعلّة المطلقة وهي الله تعالى الذي هو عند "مالرنش" الخالق والمحرك الوحيد وليس في مقدور جسم أن يحرك جسما آخر ولو اجتمع الإنس والجن من الأفلاك على أن يحركوا فلكا من الأفلاك بل ريشة من الريش المعلق في الهواء دون إرادة الله ما وحلوا إلى ذلك سبيلا. وأما "دافيد هوم" (1711 م 1776 م) ف يرى أن مبدأ السببية ما هو إلا نتيجة مشاهدات سطحية وتعاقب ظاهري وذلك أنا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضها بعضا فقلنا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع فلا نكاد نرى التابع حتى نفكر في المتبوع والعكس، كما أن للحيلة أعدت تصور لنا هذه التبعية التي ما هي إلا تجاوز زمان مكاني. انظر : الغزالي بين الدين والفلسفة. 505 ، 506.

³ - منهج الأشاعرة في العقيدة. د. سفر الحوالي. 84. مجلة الجامعة الإسلامية. المدينة النبوية. عدد. 62.

⁴ - غاية المراد في علم الكلام. سيف الدين الأمدي. 224. تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة. ط : 1971.

حجة الكمال لله تعالى، كما أنهم جعلوا أفعال الله كلها راجعة إلى المشيئة ولذلك فإنهم لم يثبتوا الحكمة صفة من الصفات السبع (صفات المعاني) واكتفوا بإثبات الإرادة مع أن الحكمة تقتضي الإرادة والعلم وزيادة.¹

وعند ابن حزم وهو من منكري التعليل فإن العلل كلها منفية عن أفعال الله وعن جميع أحكامه لأن العلة لا تكون إلا في مضطر.²

بل إن القول بأن هذا حكم الله لعله كذا عنده إفتاء على الله لا دليل عليه، ومع ذلك فإن ابن حزم لا ينكر وجود أسباب لبعض الأحكام في الشريعة بل يثبتها ويقول بما إلا أنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله أسباباً ولا يجوز أن يُتعدى بها عن المواضع التي نُصِّ فيها على أنها أسباب لما جعلت سبباً له.³

الفرق بين العلة والسبب

ويفرق الأصوليون بين العلة والسبب بأن العلة هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً وأن العلة لا تفارق المعلول البتة ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد، وأما السبب فليس موجبا للشيء المسبب منه ضرورة.⁴

وعند الزركشي فكل من السبب والعلة يشتركان في توقف السبب عليهما ويفترقان من جهة أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به والعلة ما يحصل به، وكذلك من جهة أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع، وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها إذا اشترط لها بل هي أوجبت معلولا بالاتفاق.⁵

¹ - مؤلف ابن تيمية من الأشاعرة، 1312/3 . 1313.

² - المسائل المشتركة العروسي، 274.

³ - الأحكام، ابن حزم، 563/7، دار الجيل، بيروت، ط : 2، 1987 م

⁴ - المرجع نفسه، 547/7.

⁵ - البحر المحيط، الزركشي، 147/7.

الراجع في مسألة السببية

والذي يهمنا من هذا كله هو أن تأثير قدرة العبد في مقدوره هو من باب تأثير السبب في مسببه وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية في محاولته لإيجاد تفسير مقبول لهذه العلاقة (السببية) حيث يرى أن تأثير قدرة العبد في أفعاله ثابتة من باب علاقة الأسباب بمسبباتها ويرى أن الذي عليه أهل الحق (السلف وأهل السنة والجماعة) إثبات الأسباب وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها والله تعالى خلق الأسباب والمسببات.

والأسباب ليست مستقلة بالمسببات بل لا بد لها من أسباب أخرى تعاونها ولها مع ذلك أصدقاء تمنعها والسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه جميع أصداده المعارضة له... فقدرة العبد سبب من الأسباب وفعل العبد لا يكون بها وحدها بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة... فالقدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه الفعل بهذه القدرة وذلك مثلما خلق الله النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب.

وليس إضافة التأثير بهذا المعنى إلى قدرة العبد شركاً وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً (ومعلوم أنها ثابتة).¹

فالعبد مثاب على ما تولد من فعله على أساس أن ذلك أثر من آثار فعله ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى : ﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يملأون موطئاً يفيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين . ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون.﴾ [التوبة 120، 121].

فما حصل لهم من الظمأ والمخمصة والجوع والنصب وما حصل من إغاطة الكفار فكل ذلك نسب عن أعمالهم ولهذا كتبها الله لهم عملاً صالحاً وإلا فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب عمله.

¹ - مجموع الفتاوى، 389/8 ، 390.

وكذلك الشأن بالنسبة لاقتراف المنهيات وما تولد عنها فالعبد مستحق للعقوبة على السبب المحرم وما تولد منه ولذلك كان من دعا إلى بدعة وضلالة كان عليه من الوزر ووزر من اتبعه¹ لأن اتباعهم له تولد عن فعله. وقال تعالى : ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ أَوْزَارَ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [النحل : 25]².

فالعامل بالأسباب لا ينافي التوحيد ولا يقدر في قضاء الله وقدره ومما يدل على ذلك حديث : "أرأيت رقى نسترقى بها وتقى نتقى بها وأدوية تتداوى بها هل ترد من قدر الله شيئاً؟ قال: هي من قدر الله."³

ثالثا : الاستطاعة

مسألة الأفعال كما سبق هي جوهر عقيدة القضاء والقدر ومن المسائل المتفرعة عن ذلك الاستطاعة⁴ والمقصود بها لغة القدرة والطاقة والوسع وأما في اصطلاح المتكلمين فإنها تنقسم إلى قسمين :

¹ - والحديث بتمامه رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجر من اتبعه لم ينقص من أجرهم شيئا، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من اتبعه لا ينقص من آثامهم شيئا. رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة. باب : ثواب من يدعو إلى خير وعقاب من يدعو إلى شر. 52/1. رقم: 113. وقال الألباني : حديث صحيح. وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة. 522/2. رقم : 865. ورواه مسلم. في صحيحه كتاب العلم. باب : من سن سنة حسنة. 62/8.

² - انظر : المسائل المشتركة. العروسي. 193.

³ - رواه الترمذي في سننه. كتاب الطب. باب ما جاء في الرقى والأدوية. رقم : 2065، وفي كتاب القدر، رقم الحديث. 2148. وقال : حديث حسن صحيح. ورواه ابن ماجه في سننه. كتاب الطب. باب : ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء. رقم . 3437. 1137/2. دار الفكر، والحديث ضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي. رقم : 2159، 2252 وفي ضعيف سنن ابن ماجه. رقم : 3437.

⁴ - ويمكن أيضا أن تكون الاستطاعة فرعا من قضية الهدى والضلال لأنها تأتي بمعنى التوفيق الذي لا يوصف المخلوق به. انظر: شرح العقيدة الطحاوية. 633/2.

الأول : أن الاستطاعة يراد بها سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء وهي المعنية بقوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ [آل عمران : 97]. وبقوله : ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾. [المجادلة : 4].

الثاني : أن الاستطاعة هي حقيقة القدرة وهي المعنية بقوله تعالى ﴿ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون﴾ [هود : 20] وبقوله : ﴿إنك لن تستطيع معي صبرا﴾ [الكهف : 75]. إذ لو كان المراد بالاستطاعة هنا المعنى الأول لما عاتبه على ترك الصبر بقوله : ﴿ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا﴾ [الكهف : 75].¹

والاستطاعة التي بالمعنى الثاني هي التي وقع الخلاف حولها بين المتكلمين. المعتزلة من جهة والأشاعرة والماتريدية من جهة ثانية. وأما الجبرية فنفوا قدرة العبد واستطاعته مطلقا سواء قبل الفعل أو بعده أو معه.

أولا : المعتزلة

أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبدا مالا يقدر عليه وقال بعض المتأخرين ممن كان ينتحل المعتزلة : القدرة مع الفعل.²

واحتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان فلو لم يكن قادرا على الإيمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق، ولأن الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، ولأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقتدر لزم إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى.³

¹ - العميد : أبو المعين النسفي. 257 ، 259.

² - مقالات الإسلاميين. 275/1.

³ - المحصل لروى. 73.

وتكليف ما لا يطاق الذي هو ناتج عن القول بمقارنة القدرة أو الاستطاعة لمقدورها قبيح والله لا يفعل القبيح. وبعبارة أخرى : إن القدرة صالحة للضدين فلو كانت مقارنة لهما لوجب وجودهما وجود الضدين فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة وذلك محال.

والقدرة صالحة للضدين لأنها لو لم تكن صالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق وذلك قبيح والله لا يفعل القبيح.¹ كما ذهب المعتزلة إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتضادات والأكثر منهنم أنها تتعلق بالمختلفات التي لا تتضاد وأصلهم في ذلك أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات.²

ثانيا : الأشاعرة والماتريدية

وعندهم أن الاستطاعة والقدرة بمعنى واحد وهي مع الفعل ويستدل الأشاعرة والماتريدية على ذلك بأن القدرة الحادثة عرض من الأعراض وهي غير باقية وبعبارة أخرى فإن الاستطاعة التي يحصل بها الفعل عرض ولا بقاء للأعراض.³

وإذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فإنها تفارق حدوث المقدور بها ولا تتقدم عليه.⁴ وقال الرازي : "القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لنا أن القدرة عرض فلا تكون باقية، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة."⁵

¹ - شرح الأصول الخمسة. 396.

² - الإرشاد. 201.

³ - التمهيد. السنفي. 264.

⁴ - الإرشاد. 198.

⁵ - الفصل. 73.

وأما الباقلاني فإنه عبر عن ذلك بطريقة أخرى فقال : "لا يستطيع العبد أن يكتسب إلا في حال اكتسابه لا قبله"¹ والدليل على ذلك عنده. أولا : أن القدرة على الكسب عرض ولا يصح أن يبقى فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها وهي معدومة في تلك الحال لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفيت. ثانيا : أن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه لكان في حال اكتسابه له ومستغنيا عن ربه (كما تقول المعتزلة) وغير محتاج في أن يعينه على الفعل² ولو جاز ذلك لكان بالاستغناء عن ربه إذا لم يكن فاعلا أولى وهذا محال فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل.³

والماتريدي بدوره فإن الأصل عنده أن القدرة أو الاستطاعة على قسمين : الأول : سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الفعل... الثاني : قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة وهي التي يقدر الإنسان بها على الفعل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى ولا بد مع هذه أيضا من صحة أسباب اليسر وهذه القدرة عند الماتريدي مع الفعل لا قبله خلافا للمعتزلة...⁴

تحقيق المسألة

حاول الرازي أن يوفق بين الفريقين فقال : "قول من يقول : الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول : الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث أن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه."⁵ والاستطاعة التي هي حقيقة القدرة (أي المعنى الثاني للاستطاعة) والتي يجب بها الفعل هي نوع من التوفيق والعون الإلهي إذا كان المقدور بها طاعة ولذلك لا يوصف المخلوق بها وكذلك الخذلان في حالة المعصية ومن ذلك قوله تعالى : ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يَبْصُرُونَ﴾ [هود : 20] والمراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة. وكذلك قول

¹ - التمهيد. الباقلاني، 325.

² - ولكن هذا مخالف لما يقوله المعتزلة في اللطف وهو نوع من الإعانة على الفعل من الله.

³ - التمهيد. الباقلاني، 325.

⁴ - كتاب التوحيد، 256، 257.

⁵ - معالم أصول الدين، الرازي، 83.

صاحب موسى : ﴿إنك لن تستطيع معي صبرا﴾ [الكهف : 67] وقوله : ﴿لم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا﴾ [الكهف : 72]. فالمراد حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر وآلياته فلا يلام من عدم آليات الفعل وأسبابه وإنما يلام من امتنع عن الفعل مع القدرة عليه واشتغاله عنه بغير ما أمر به.¹

وقال ابن تيمية مرجحا : "والصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضا استطاعة أخرى لا تصلح لغيره فالاستطاعة نوعان : متقدمة صالحة للضدين ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل فتلك هي المصححة للفعل المحوزة له وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له."²

الاستطاعة الشرعية

"فالأولى أي سلامة الخواص والآلات وصحة الجوارح هي الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب وعليها يتكلم الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس. والثانية : هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر وبها يتحقق وجود الفعل فالأولى للكلمات الأمريات الشرعيات، والثانية للكلمات الخلقيات الكونيات."³

فالاستطاعة المشروطة في الشرع أخص من الاستطاعة التي يمتنع الفعل مع عدمها، فإن الاستطاعة الشرعية قد تكون ما يتصور الفعل مع عدمها وإن لم يعجز عنها فالشارع يسر على عباده ويريد لهم اليسر ولا يريد بهم العسر، والمريض قد يستطيع القيام مع زيادة المرض وتأخر برئه فهذا في الشرع غير مستطیع لأجل حصول الضرر عليه وإن كان قد يسمى مستطيعا، فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد الإمكان بل ينظر إلى لوازم ذلك فإن كان الفعل ممكنا مع المفسدة الراجعة لم تكن هذه الاستطاعة شرعية كالذي يقدر على الحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله أو يصلي قائما مع زيادة مرضه ونحو ذلك.⁴

¹ - شرح العقيدة الطحاوية. 635/2. الدرر. ابن حزم. 313 ، 314.

² - مجموع الفتاوي 372/8.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - شرح العقيدة الطحاوية. 638/2.

فالعبد قد يكون قادرا بالقدرة الأولى الشرعية المتقدمة على الفعل فإن الله قادر أيضا على خلاف المعلوم والمراد وإلا لم يكن قادرا إلا على ما فعله، وليس العبد قادرا على ذلك بالقدرة المقارنة للفعل فإنه لا يكون إلا ما علم الله كونه وأراد كونه فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكذلك قول الحواريين: ﴿هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾ [المائدة : 112] فإنما استفهموا عن هذه القدرة أي القدرة المقارنة للفعل. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه﴾ [الأنبياء : 87] فقد ظن يونس عليه السلام (ذو النون) أن لن يقدر عليه الله بمعنى القدرة وذلك كما يقال للرجل: هل تقدر أن تفعل كذا؟ أي هل تفعله؟ ويونس عليه السلام يعلم أن الله قادر عليه قطعاً. ولكن ظن ألا يفعل الله به ما فعل. وقد وردت عدة أقوال في تفسير هذه الآية. منها:

- أن إبليس استزله حتى وقع في ظنه إمكان ألا يقدر الله عليه بمعاقبته. قال القرطبي: وهذا قول مردود عنه لأنه كفر.

- وقيل: فظن أن لن يضيق عليه وهو من قوله تعالى: ﴿الله يسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ [الرعد : 26] أي يضيق. وقوله: ﴿ومن قدر عليه رزقه﴾ [الطلاق : 7].

- وقيل هو من القدر الذي هو القضاء والحكم أي فظن أن لن نقضي عليه بالعقوبة.

- وقيل: هو من التقدير وليس من القدرة ومن ذلك قول الشاعر:

ولا عائدُ ذاك الزمان الذي مضى .: تباركت ما تقدّر يقع ولك الشكر.

أي ما تقدّر وتقضي به يقع.

- وقيل: فظن أن لن نقدر عليه: معناه. الاستفهام وتقديره أفظن فحذف ألف الاستفهام إيجازاً.¹

والمعتزلة ظنوا أن الاستطاعة الأولى (أي الشرعية) كافية في حصول الفعل وبالتالي فإن العبد

يحدث مشيئته وهذا ما يجعله مستغنيا عن الله حين الفعل.

وأما الجبرية فإنهم اعتقدوا أن الاستطاعة بالمعنى الثاني أي حقيقة القدرة وأنها هي الموجبة

للفعل وهي من عند الله تعالى وقالوا: إن الإنسان مجبور على الفعل.

¹ - انظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. 331/11، 332.

وكل من رأي المعتزلة والجبرية خطأ وهما على طرفي نقيض وكلاهما مصيب فيما أثبتته دون ما نفاه. فالمعتزلة أثبتت قدرة العبد وهذا حق ونفت خالقية الله للفعل وهذا خطأ، والجبرية أثبتت خالقية الله للأفعال وهذا حق ونفت فعل العبد حقيقة وهذا خطأ.¹

رابعا : القضاء الشرعي والقضاء الكوني

هذه المسألة من أهم القضايا التي تساعد على فهم إشكالية الجبر والاختيار فقد سبق أن الإرادة والمشية هي أحد مراتب الإيمان بالقدر وأن الشر والخير والطاعة والمعصية كل ذلك واقع ومشاهد، وإذا كان ذلك واقع بمشيئة الله تعالى فهل يعني بالضرورة أنه تعالى أحبه ورضيه ؟ فإن أحبه فكيف يواحد عباده عليه ؟ وإن كرهه فلماذا شاء وقدره ؟

إن التفريق بين القضاء الشرعي والقضاء الكوني هو الذي يحدد مجال أفعال العباد أمام مشيئة الله المطلقة وأفعاله ويحدد أيضا العلاقة بينهما وهي علاقة العبودية التي هي حق الله باعتباره خالقا وقد تضمن ذلك قوله تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف : 54].

واختلف المتكلمون في تعلق الإرادة والمشية بالمحبة والرضا وذلك لعدم تفريقهم بين القضاء الكوني والقضاء الشرعي.

فأما المعتزلة : فقالوا : إن كل ما شاءه الله وقدره فقد أحبه ورضيه فسوّوا بين الإرادة والمحبة وقالوا : الكفر والمعاصي لا يحبها ولا يرضاها فإذا لا يريدونها ولا يشاؤها فأخرجوها من محيط إرادته وعموم مشيئته.

قال القاضي عبد الجبار : "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي فلو أنه كان مريدا لها لوجب أن يكون محبا لها وراضيا بها لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت وبين أن يقول أردت".²

وقال : "إنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها".³ وعنده أن كل من حازت عليه الإرادة جازت عليه المحبة وإذا صح أن كونه تعالى مريدا فيجب كونه محبا وأما عن

¹ - انظر : مجموع الفتاوى. 374/8.

² - شرح الأصول الخمسة. 464.

³ - لراجع نفسه. 459.

تسويته بين الرضا والإرادة فلأنه لو كان بينهما فرق لم يمتنع أن نرضى الشيء وإن لم نرده على وجه أو نريده ويقع على ما أرادته ولا نرضى به على وجه فإذا بطل ذلك صح أن الرضا هو الإرادة.¹

وقالت المعتزلة أيضا : قد عُلم بالكتاب والسنة وإجماع السلف أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ويكره الكفر والفسوق والعصيان فيلزم من ذلك (أي من قول المعتزلة) أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعا بدون مشيئة الله وإرادته لأنه وقع على خلاف أمره وخلاف محبته ورضاه وقالوا : إن محبته ورضاه لأعمال عباده هو بمعنى أمره بها وكذلك إرادته فلا يكون قط عندهم مريدا لغير ما أمر به.²

وأما الأشاعرة : فجمهورهم قد وافق المعتزلة في أن الإرادة تستلزم الرضا ولكن بعضهم حاول أن يخفف من هذا الجزم فقال : إذا تعلق الإرادة بنعيم ينال عبدا فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدا فإنها تسمى سخطا فمن حوز إطلاق المحبة على الإرادة قال : إن الله يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه.³

وقال الجويني : "فمذهبنا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرا وشرها نفعها وضرها.

ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاما ولا يطلقه تفصيلا وإذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى لم يخص في الجواب ذكر تعلق به وإن كان يعتقد ولكنه يجنب إطلاقه لما فيه من إيهايم الزلل إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريد الله تعالى يأمر به ويحرض عليه."⁴

وكذلك الباقلاني فلا فرق عنده بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة، وعنده أن الاعتبار في كل ذلك بالمآل لا بالحال فمن رضي الله عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا

¹ - المعنى. 51/6. القسم الثان.

² - الاحتجاج بالقدر. ابن تيمية. 37.

³ - الإرشاد. الجويني. 212.

⁴ - المرجع نفسه. 211.

وإن كان في الحال عاصيا، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وإن كان في الحال مطيعا.¹

ولا ريب أن هذا المعتقد الذي ذهب إليه الباقلاني خطأ وخطير في نفس الآن لأنه فتح لباب المعصية وغلقت لباب التوبة، كما أنه يضع ذريعة أمام العصاة للاحتجاج بالقدر أي بعلم الله السابق فيهم وهذا قد تقرر أنه محال إضافة إلى كونه احتلالاً في الاعتقاد.

وأما الماتريدية : فقد ذهبوا إلى عدم استلزام المشيئة للرضا والمحبة حيث فرق الماتريدي بين تقدير المعاصي والشروع والقضاء بها وبين فعلها.

فأما تقديرها والقضاء بها أو خلقها فكله من الله لأن الله خالق كل شيء، أما فعل المعاصي والشروع فليس من الله بل من العبد بقدرته واختياره وقصده.²

وقال النسفي : "ثم حاصل المذهب أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان (خيرا أو شرا) ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته ورضاه ومحبه وأمره وقضائه وقدره، وما كان من معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر الله تعالى وقضائه ولا رضاه ومحبه لأن محبه ورضاه يرجعان إلى كون الشيء عنده مستحسنا وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي."³

وقال : "ثم هذه المسألة هي عين مسألة خلق الأفعال على ما مر تثبت بما تثبت به تلك المسألة."⁴

فالرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي وتوضيح ذلك أن نسبة الكفر إلى الله كونه خلقه وفق حكمته ولا اعتراض عليه في مشيئته، وله نسبة أخرى إلى المكلف وهي وقوعه صفة له بكسبه واختياره.⁵

وذهب ابن حزم إلى أن لفظة "شاء" لفظة مشتركة تقع على معنيين أحدهما : الرضا

¹ - الإنصاف. الباقلاني. 44، 45.

² - مقدمة كتاب التوحيد. د : فتح الله خليف. 44.

³ - النهيد. النسفي. 314، 315.

⁴ - المرجع نفسه. 316.

⁵ - شرح الفقه الأكبر، الملا علي القاري. 65.

والاستحباب وهذا لا يكون فيما نهي الله عنه. والثاني : أن يقال : أراد وشاء بمعنى أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذي نخر به عن الله عز وجل في كل موجود في العالم من خير أو شر.¹

وهذا يدل عند ابن حزم أن الاشتراك اللفظي في لفظة شاء وأراد هو نفسه تقسيم للإرادة والمشية إلى كونية وشرعية وهذا التقسم كان موجودا إما ضميا أو بالإشارة إليه خاصة عند الماتريدية وبعض الأشاعرة مثل الباقلاني. ثم جاء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وفصلاً في ذلك تفصيلاً أكبر.

الراجع والفرق بين الإرادتين

والتحقيق أن ما ذهب إليه الماتريدية وابن حزم هو الصحيح الراجع وذلك لأنه مراد النصوص الشرعية الصريحة ولأن التفريق بين المشيئة والإرادة من جهة وبين المحبة والرضا من جهة أخرى هو المنهج القويم للجمع بين النصوص التي توهم جمهور المتكلمين تعارضها من غير الحاجة إلى التأويل أو التعطيل.

وبيان ذلك أن المشيئة والإرادة الإلهية تنقسم إلى قسمين :

- أولاً : إرادة ومشية كونية قدرية : والمقصود بها مشيئة الله الشاملة في خلق وإيجاد كل شيء من خير وشر ومن كفر وإيمان وطاعة ومعصية فلا يخرج عن هذه الإرادة شيء والأدلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [يس : 82] وقوله : ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ ﴾ [الرعد : 11]، وقوله : ﴿ فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدِ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [الأنعام : 125].

- ثانياً : إرادة ومشية شرعية دينية : والمقصود بها ما أَرَادَهُ اللَّهُ وشاءه شرعاً ودينياً لعباده نحو قوله تعالى : ﴿ يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... ﴾ [البقرة : 185]. وقوله : ﴿ وَاللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُتُوبَ عَلَيْكُمْ إِلَى قَوْلِهِ : يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ [النساء : 27، 28] وقوله : ﴿ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة : 6].

¹ - الفصل. ابن حزم. 142/3.

ومما سبق يتبين أن هناك فروقا أساسية بين الإرادتين والمشيتين. وأهمها ما يلي :

أولا : الإرادة الكونية القدرية قد تتعلق بها محبة الله ورضاه وقد لا تتعلق فالكونية مرادفة للمشيشة والشرعية مرادفة للمحبة.

ثانيا : الإرادة الكونية قد تكون مقصودة لغيرها كخلق إبليس مثلا وسائر الشرور لأنه قد تحصل بها أشياء كثيرة يحبها الله كالنوبة والمجاهدة والاستغفار، أما الشرعية فمقصودة لذاتها والله تعالى شرعها وأحبها ورضيها لذاتها.

ثالثا : الإرادة الكونية لا بد من وقوعها فالله إذا شاء أمرا وقع ولا بد بفض النظر عن كونه خيرا أو شرا. أما الشرعية فلا يلزم وقوعها كالطاعة مثلا فالله أمر بها ولكنها قد لا تقع كما هو الحال عند العصاة.

رابعا : الإرادة الكونية متعلقة بربوبية الله وخلقها أما الشرعية فمتعلقة بألوهيته وشرعه ودينه. ومن هذه الفروق يتبين أنه لا تلازم بين الإرادتين والمشيتين بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى فبينهما عموم وخصوص.

فالإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق.

والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل أمور به واقعا كان أو غير واقع وأخص من جهة أنها لا تتعلق بكفر الكافر. فكفر الكافر لم يكن بإرادة شرعية وبالتالي فهو غير محبوب شرعا رغم وقوعه كونا وقدرًا. فالواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير أمور به.

وقد تجتمع الإرادتان معا في مثل إيمان المؤمن وطاعة المطيع. وتنفرد الكونية في مثل كفر الكافر ومعصية العاصي. وتنفرد الشرعية في مثل إيمان الكافر وطاعة العاصي.¹

خامسا : الهدى والإضلال

ما يقال عن التعارض الظاهري بين نصوص الخير ونصوص الاختيار يقال أيضا في قضية الهدى والإضلال، فهناك نصوص تثبت أن ذلك لله وحده وأخرى تثبت أنها فعل الإنسان، والقضية

¹ - انظر : الإيمان بالقضاء والقدر. محمد بن إبراهيم الحمد. 90. شرح العقيدة الواسطية. محمد خليل هراس. 37. شفاه

هنا قضية منح و ليست قضية حجية نصوص، ويتجلى هذا الاختلاف المنهجي في كيفية تعامل جمهور المتكلمين مع هذه النصوص بحيث يعمدون إلى إعمال بعضها وإهمال البعض الآخر أو تأويله أو تضعيفه مع إعطاء الأسبقية إلى قواعدهم العقلية.

وبسبب هذه القواعد اختلف المتكلمون في مسألة الهدى والإضلال التي هي قلب أبواب القدر كما يقول ابن القيم¹ والخلاف هنا أيضا بين المعتزلة من جهة وبين الأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى.

أولا : المعتزلة

يرى المعتزلة أن الهداية من الله تعالى تكون بمعنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق وليس إليه من هداية القلوب شيء ومعنى الإضلال عندهم هو التسمية بالضلال والقول بأن الله أضل عبدا معناه سماه ضالا، وقالوا أيضا : المقصود بالإضلال هو العقاب على الضلالة.²

والمعتزلة لا يعترفون بمرتبة هداية التوفيق وخلق فعل الاهتداء من الله في العبد. قال القاضي الهمداني : "فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود في اللغة ولا في الكتاب وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى ويوصف تعالى من حيث دله وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه."³

ويؤول المعتزلة الآيات الدالة بظاهاها على إضلال الله تعالى لبعض خلقه بتأويلات عديدة

منها :

أولا : وجود العبد ضالا مثل : ﴿ومن يضل الله فما له من هاد﴾ [الزمر : 23].

ثانيا : العقوبة. نحو : ﴿ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم : 27].

ثالثا : الحكم والتسمية والشهادة. نحو : ﴿ومن يضل الله فما له من هاد﴾ [الزمر : 23].

رابعا : الإضلال عن زيادة الهدى. نحو : ﴿ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا﴾

[الأنعام : 125] أي يضلّه عن الزيادات المؤدية إلى شرح الصدر.

¹ - شفاء العليل. 65.

² - أصول الدين. البغدادي. 141.

³ - منشاہ القرآن. القاضي عبد الجبار. 65/1.

خامسا : الذهاب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار نحو قوله : ﴿ومن يضل الله فما له من هاد﴾¹ الزمر : 23.

وقال الشريف المرتضى² : "وكل إضلال أضل الله به عباده فإنما هو عقوبة لهم على كفرهم وفسقهم وأما من خالفنا فزعموا أن الله تعالى يتدبّر كثيرا من عباده بالإضلال عن الحق ابتداءً من غير عمل"³.

ويرى المعتزلة أن فهم الإضلال على غير هذه التأويلات المذكورة غير جائز على الله تعالى أما على فهم غيرهم فإن ذلك عندهم قد وصف الله به الشيطان وذمه فقال : ﴿ولقد أضل منكم جبلا كثيرا﴾⁴ اس : 62.

فمعنى الهدى والإضلال المنسوبين إلى الله تعالى عند المعتزلة أنهما كناية عن ثبوت الكفر والإيمان وأن المراد بالإضلال التحلية والخذلان لمن لا لطف له، والمراد بالهدى وشرح الصدر التوفيق واللطف بمن عرف أنه يجدي عليه نفعا وبهذا يجب استحقاق الثواب والعقاب⁵. ومع ذلك يبقى هناك بعض الغموض والشغرات في فهم المعتزلة لهذه القضية التي تهدف إلى تحقيق العدل كاملا، ولكن يمكن أن نقول : إن ذلك الإضلال أو الهداية إنما هو نتيجة وغاية لفعل الإنسان وإرادته الحرة فمن سلك سبيل الهداية كانت النتيجة له تحقيق الهداية ومن سار واختار سبيل الضلالة أضله الله بعدله.

ويمكن أيضا أن نجعل ذلك من باب تعلق المسيبات بأسبابها فيكون الضلال والهدى نتيجة بحسب تلك الأسباب التي يختارها المكلف.

¹ - موقف المتكلمين من الاستدلال بالنصوص. سليمان الغصن. 615/2 . 616.

² - الشريف الرضي (المرتضى) محمد بن الطاهر أبو الحسن البغدادي الشاعر ولد سنة 359 هـ وتوفي سنة 406 هـ. اشتهر بديوانه الذي يتكون من أربع مجلدات ومن مؤلفاته كتاب "معاني القرآن" وهو يدل على سعة علمه وكان شيعيا. انظر السير. 285/17.

³ - موقف المتكلمين من الاستدلال بالنصوص. 616/2.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - مفهوم العدل في تفسير المعتزلة. د. محمود كامل أحمد. 342، 343.

وباستقصاء المعتزلة لما في آي القرآن من مظاهر الهدى والضلال خلصوا إلى أن الله لطف لسائر المكلفين بإزاحة غلظهم بأن قواهم على الطاعة وبين لهم ودلهم فإن عملوا وفقهم إلى الثواب وطريق الجنة وحكم هدايتهم، وإن أبوا استحقوا الخذلان والإضلال عن سبيل المثوبة ومفاد ذلك أن العبد حر في اختياره الإيمان أو الكفر وأن الله يوفقه أو يخذله بناء على هذا الاختيار.¹

ويحاول المعتزلة دائما ربط الأسباب بمسبباتها والمقدمات بالنتائج مع ما يتماشى وقواعد العدل عندهم حيث ينسبون الهدى والضلال إلى العبد فعلا وإيجادا وتسببا ثم يستعملون التأويل لصرف ظواهر النصوص التي لا تؤيد دعاويهم ومن ذلك تفسير الزمخشري لقوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾ [البقرة : 7] قال : " لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة وإنما هو من باب المجاز ويعتدل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتشثيل."²

والقصد من إثبات الختم إلى الله وهو قبيح عند الزمخشري التنبه على أن وصف هذه القلوب بأنها كالمخنوم عليها بسبب قوة تمكنها حتى صارت كالشيء الحلقي غير العرضي ويجوز كذلك عنده أن يكون ذلك من باب التشثيل لا الحقيقة نحو قولهم : سال به الوادي إذا هلك، وطارت به العنقاء إذا أطال الغيبة، وليس للوادي ولا العنقاء عمل في هلاكه ولا طول غيبته فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه في التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها...³

وقال أيضا : " فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أنه تعالى لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب."⁴

والتوفيق عند المعتزلة هو اللطف ففي تفسير قوله تعالى : ﴿ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت ﴾ [هود : 88] قال القاضي عبد الجبار : " إن ظاهره يدل على أنه لا توفيق للعبد إلا بالله وهذا صريح في قولنا لأن التوفيق هو عبارة عن اللطف الذي يفعله تعالى ويختار العبد عنده الطاعة

¹ - مفهوم العدل في تفسير المعتزلة. 344.

² - الكشاف. الزمخشري. 26/1. مطبعة مصطفى محمد. مصر. ط : 1. 1354 هـ.

³ - المرجع نفسه. 27/1، 28.

⁴ - المرجع نفسه.

ويترك المعصية فإذا كان المعلوم من حال العبد أن يفعل ذلك عند أمر من قبله تعالى فذلك الأمر يسمى لطفًا وإذا اتفق عنده الطاعة فيسمى توفيقًا فلا توفيق إذا إلا بالله.¹

ثانيا : الأشاعرة والماتريدية

هناك علاقة بين مسألة خلق الأفعال ومسألة الهدى والإضلال. فالأولى تُثبت الثانية وذلك أن الهدى هو خلق الاهتداء والإضلال هو خلق الضلال، ولذلك فالقضية هنا متفرعة عن قضية خلق الأفعال التي يتفق فيها الأشاعرة والماتريدية.²

فالأشاعرة يذهبون إلى أن الهداية تكون من الله عز وجل وهي على وجهين. من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الأدلة، وعلى هذا الوجه يصح إضافة الهداية إلى الرسل وإلى كل داع إلى دين الله عز وجل ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ لَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 52] أي تدعو إليه.

ومن جهة أخرى فهداية الله تعالى عباده هي خلقه في قلوبهم الاهتداء ومنه قوله تعالى : ﴿فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام : 125]. فالهداية الأولى من الله تعالى شاملة لجميع المكلفين، والهداية الثانية منه خاصة للمهتدين.³

والإضلال عند الأشاعرة هو من الله معناه خلق الضلالة في قلوبهم وعلى ذلك يحمل قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَرِدِ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام : 125] وقوله : ﴿يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل : 93] فمن أضله فبعده ومن هداه فبفضله.⁴

وعند الجويني فإن الهدى والضلال يقابلهما التوفيق والخذلان. قال : "التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية وكذلك القول في نقيض ذلك."⁵

¹ - متشابه القرآن. 382/1. الإرشاد. الجويني. 223.

² - انظر : التمهيد. النسفي. 337.

³ - أصول الدين. البغدادي. 140.

⁴ - المرجع نفسه. 141

⁵ - الإرشاد. 223.

والماتريدية يذهبون في هذه المسألة نفس مذهب الأشاعرة فالهدي عندهم خلق فعل الاهتداء والإضلال خلق فعل الضلال وهو معنى قوله تعالى : ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل: 93].
والهداية العامة عندهم هي هداية البيان وهداية الطريق وأما الخاصة فهي التي تقتضي خلق الاهتداء في العبد من الله.¹

وقد حاول الرازي إلزام القائلين بخلق الأفعال بنوع من الجبر وذلك في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ [البقرة: 7] حيث قال : "اختلف الناس في هذا الختم أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى (وهم الأشاعرة والماتريدية) فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر وهم في ذلك قولان، الأول : الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار. والثاني : هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر."²
وبعد الاستفاضة في شرح هذه الأقوال قال : "وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما... وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعاه عن قبول الإيمان."³

ولكن شبهة الجبر هذه لا تنطبق على جميع الأشاعرة وإن كانت تصح عند البعض من أمثال الرازي. وأما الماتريدية فمذهبهم في الأفعال هو مذهب بعيد عن الجبر وبالتالي فهم في مسألة الهدي والإضلال كذلك. قال النسفي : "وبثوت مسألة خلق الأفعال يثبت أيضا مسألة الهدي والإضلال."⁴ وقال في أثناء عرضه لتأويلات المعتزلة لآيات الهدي والإضلال : "وللمعتزلة للآيات تأويلات أعرضنا عن ذكرها والجواب عنها مخافة الإطالة واتكالا على ما أودع في مسألة خلق الأفعال."⁵

¹ - التمهيد. 337. شرح العقائد النسفية. 65.

² - التفسير الكبير. الرازي. 50/2.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - التمهيد. النسفي. 337.

⁵ - المرجع نفسه. 338.

فإذن شبهة الجبر لا تنطبق على كل من قال بخلق أفعال العباد مثلما ذهب إليه الرازي الذي يميل إلى الجبر في بعض أقواله.

ثالثا : التحقيق

باستقصاء النصوص الشرعية يتبين جليا أن الهدى والضلال عندما يكونان بمعنى التوفيق والخذلان هما بيد الله تعالى فهو يهدي من يشاء ويعصم ويعاقب فضلا ويضل من يشاء ويخذل ويتلى عدلا لقوله تعالى : ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص : 56] ولو كان الهدى بيان الطريق كما قالت المعتزلة لما صح هذا النفي عن النبي ﷺ لأنه بين الطريق لمن أحب وأبغض.

ومن الأدلة أيضا قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ آتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة : 13] وقوله :

﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: 93] ولو كان الهدى من الله بمعنى البيان وهو عام في كل نفس لما صح التقييد بالمشيئة.¹

وهذا ما يؤكد أن الهدى والإضلال هما بيد الله وحده وأن من هداه الله إلى الإيمان فبفضله ومن أضله فبعده، وهذا لا يعني رفع الاختيار عن العباد لأنه كما سبق فإن الهدى والإضلال هما نتيجة فإله تعالى يهدي بفضله كل من اختار طريق الهداية ويضل من اختار طريق الضلال، ولكن لسد أبواب العُجب والاعتزاز فقد بينت النصوص الشرعية أن الهداية هي تفضل من الله وليست مقابلا وعضوا وأن العبرة بما يموت عليه الإنسان، وفي نفس الوقت تفتح هذه النصوص باب التوبة وتسد أبواب القنوط من رحمة الله وذلك مثلما ورد في الحديث الصحيح : إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها. وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها.²

¹ - انظر : شرح العقيدة الطحاوية. 137/1 ، 138.

² - أصل الحديث متفق عليه وقد سبق ذكره في مراتب الإيمان بالقدر. مرتبة الكتابة. ص: 240

فالهداية والإضلال فعل الله تعالى والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه. وهذا على مذهب المحققين من أهل السنة والجماعة الذين فرقوا بين الفعل والانفعال وبين الفعل والمفعول وبين الخلق والمخلوق.

مراتب الهداية

والهداية في نصوص الكتاب أربع مراتب.

أولاً : الهداية العامة. والمقصود بها هداية كل مخلوق لما يصلح شأنه وهذا أعم مراتب الهداية ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿مربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: 50] وقوله: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدم فهدى﴾ [الأعلى: 1، 3].

والهداية العامة هي قرينة الخلق في الدلالة على الرب سبحانه وأسمائه وصفاته وتوحيده، وكثيراً ما يقترن الخلق بالهداية نحو قوله تعالى: ﴿لم نجعل له عينين ولساناً وشفقتين وهديتنا التجدين﴾ [البلد: 8، 10] وقوله: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾ [الرحمن: 3، 4].

وقوله: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبثليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل، إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [الإنسان: 2، 3].

فالخلق إعطاء الوجود العيني الخارجي، والهدى إعطاء الوجود العلمي الذهني فهذا خلقه وهذا هداه وتعليمه.¹

ثانياً : هداية البيان والدلالة والدعوة والإرشاد. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بما إذ هداهم حتى بين لهم ما يتقون﴾ [التوبة: 115]، وقوله: ﴿وانك لتهدى إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: 52].

وهذه المرتبة لا تستلزم حصول التوفيق وإن كانت شرطاً فيه وذلك كما في قوله تعالى:

¹ - شفاه الطليل. 78 ، 79.

﴿فأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت : 17]. وكما في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ : "بعثت داعيا ومبلغا وليس إليّ من الهداية شيء وبعث إبليس مزيئا ومغويا وليس إليه من الضلالة شيء"¹.

ثالثا : هداية التوفيق وهي الهداية المستلزمة للاهتداء وخلق المشيئة المستلزمة للفعل وهذه المرتبة هي التي أنكركها المعتزلة على أساس قاعدتهم أن الإنسان هو الذي يخلق فعله ويوجده وبالتالي يخلق ويوجد اهتدائه أو ضلاله. ومن الأدلة على هذه المرتبة قوله تعالى : ﴿من يهد الله فهو المهتد﴾ [الكهف : 17]. وقوله : ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [النصر : 56] وقوله : ﴿إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل﴾ [النحل : 37].

رابعا : الهداية يوم المعاد إما إلى طريق الجنة نحو قوله تعالى : ﴿والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيديهم ويصلح بهم﴾ [محمد : 4، 5] وقوله : ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجزيهم من تحتهم الأنهار في جنات النعيم﴾ [يونس : 9]. وإما إلى طريق النار كما في قوله تعالى : ﴿احشروا الذين ظلموا وأنزوا جهنم وما كانوا عبثون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصفات : 23].

شبهات وردها

أهم شبهة في قضية الهداية والضلال هي تلك الشبهة القديمة التي يفتخ بها العصاة في كل الأزمنة والتي ذكرها القرآن الكريم بقوله: ﴿أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين﴾ [الزمر : 57].

¹ - شفاء العليل. 78 ، 79. والحديث ضعيف وعلمته خالد بن عبد الرحمن أبو الهيثم. قال العقيلي : وحديثه غير محفوظ ولا يعرف له أصل. وقال ابن حبان : كان ممن يخطيء حتى خرج عن حد العدالة لكثرة. وقال : لا يصحني الاحتجاج به، إذا تفرد، انظر : كتاب الضعفاء الكبير. للعقيلي. تحقيق : د. عبد المعطي أمين قلمجي. 7/2 ، 8. دار الكتب العلمية. بيروت ط: 1. كتاب المروحين : ابن حبان. تحقيق : محسوج إبراهيم زابعد. 277/1 دار الرعي. حلب. ط: 1402/2 هـ.

فكيف إذن تقوم حجة عليهم وقد منعهم الهدى. والجواب : أن الحجة قائمة عليهم بتحليلتهم بينهم وبين الهدى وبيان الرسل، والله تعالى أقام لهم أسباب الهداية ظاهرا وباطنا.

قال ابن القيم : "... نعم قطع عنهم توفيقه ولم يرد من نفسه إعادتهم والإقبال بقلوبهم إليه فلم يُخلّ بينهم وبين ما هو مقدور لهم وإن حال بينهم وبين ما لا يقدرون عليه وهو فعله ومشيتته وتوفيقه فهذا غير مقدور لهم وهو الذي مُنعوه وحيل بينهم وبينه".¹

ومع وجهة هذا الجواب فإن المشكلة تبقى ثاوية في تصورات المحتجين بالأقدار على المعاصي، وذلك لأن المنع من التوفيق هو نفسه منع من الهدى وربما كان الحل في أن تقول : إن المنع من التوفيق هو نتيجة ومحصلة وعقوبة على رفض الاهتداء لأن التوفيق أصلا هو ثابت وداخل في الهداية العامة وهداية البيان والإرشاد، وأيضا فهو ثابت فيما قالت به المعتزلة من اللطف الذي هو توفير كل ما من شأنه تسهيل وتيسير سلوك طريق الهداية واجتناب طريق الضلال.

ولما حُكم على الضالين أن الله لم يرد توفيقهم فمعناه أن ذلك الحكم هو نتيجة الإعراض عن سبيل المهتدين. وهذا التوجيه من شأنه أن يسد الأبواب في وجه محاولات الاحتجاج بإرادة الله الكونية على عدم الامتثال لإرادته الشرعية.

وهذا لا يمنع طلب العون والتوفيق من الله وذلك أن العبرة بالخواتيم كما سبق في حديث : إن العبد ليعمل بعمل أهل الجنة... ولأن الهداية تفضل وليست عوضا، وأخيرا فإن ذلك مأمور به شرعا ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة : 6]. فطلب الإعانة على الاهتداء هو نفسه سبيل من سبيل الاهتداء. قال ابن القيم : "والعبد يسأل ربه كل يوم في صلاته أن يهديه إلى الصراط المستقيم وذلك أن هناك أمورا هدى إلى أصلها دون تفصيلها أو هدى إليها من وجه دون وجه فهو محتاج إلى تمام الهداية وأمورا هو محتاج إلى أن يحصل له من الهداية فيها في المستقبل مثل ما حصل له في الماضي".²

¹ - شفاء العليل. 80.

² - المرجع نفسه. 81.

وما ينبغي أن يعلم أنه لا يتمتع مع الطبع والختم والقفل حصول الإيمان بأن يفك الله الذي ختم على القلب وطبع عليه وضرب عليه القفل لأن كل ذلك بيد الله وهو قادر عليه وقادر على أن يحو ما يشاء وينبت.

ويروى أن قارئاً قرأ عند عمر بن الخطاب : ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾

[عمد : 24]. فقال شاب كان عنده : اللهم عليها أقفالها ومفاتيحها بيدك لا يفتحها سواك فعرفها له عمر وزادته عنده خيراً.

وكان عمر يقول في دعائه : اللهم إن كنت كتبت عندك شقياً فاصحح واكتبني سعيداً فإنك تحو ما تشاء وتثبت.¹

ويمكن أيضاً أن يقال : إن الختم والغشاوة المحعولة على أسماعهم وأبصارهم وقلوبهم أنه عقاب من الله لهم على مبادرتهم للكفر وتكذيب الرسل باختيارهم ومشيتهم فعاقبهم الله بعدم التوفيق جزاءً وفاقاً كما بينه تعالى بقوله : ﴿بل طبع الله عليها كفرة﴾ [النساء : 155] وقوله : ﴿ذلك بأنهم

آمنا ثم كفروا فطبع على قلوبهم﴾ [المنافقون : 3] وقوله : ﴿فلما نراغوا أنراغ الله قلوبهم﴾ [الصف : 5].²

فإن قيل : كيف أن الله التزم على نفسه الهدى للخلق كما في قوله : ﴿إن علينا للهدى﴾

[الليل : 12] ثم بعد ذلك يقول : ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [المائدة : 108]. ويقول : ﴿وكيف

يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم﴾ [آل عمران : 86]. إلى غير ذلك من الآيات. فالجواب أن

الهدى في القرآن عام وخاص فالمتبث العام والمنفي الخاص ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم. وعلى قول من قال : إن معنى الآية أن من سلك طريق الهدى وصل إلى الله فلا إشكال في الآية أصلاً.³

وقيل : المعنى لا يهديهم ما داموا على فسقهم فإن تابوا منه هداهم.⁴

¹ - شفاه العليل. 90.

² - دفع إيهام الاضطراب عن أي الكتاب. محمد الأمين الشنقيطي. 10. مطبعة مدني. القاهرة.

³ - المرجع نفسه. 233.

⁴ - المرجع نفسه.

العلماء القادرون

جامعة الأمير

القادر للعلوم الإسلامية

مبادئ التنبؤ

جامعة الأميرة الأميرية
القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول :

تعريف النبوة والرّسالة (لغة واصطلاحاً)

- تمهيد.
- المطلب الأول : النبوة.
- المطلب الثاني : الرّسالة.
- المطلب الثالث : الفرق بين النبي والرّسول.

تهيد : أولى المتكلمون عنايتهم بقضية النبوة والرسالة ولكنهم كعادتهم جنحوا نحو العقل الكلامي، ومع ذلك فقد انبرى كثير منهم كالغزالي وابن رشد وابن تيمية لتصحيح الخلل ووضع قطار الحموح الكلامي على السكة وذلك إما بسبب نزوح التجارب أو بسبب وصول بعض المتكلمين إلى نتائج مريبة وطرق لا مخرج لها، أو بسبب حسامة التعارض مع نصوص الوحي الصريحة، حيث يظهر ذلك جليا أثناء عرض المباحث الأساسية للنبوة كمبحث إمكان وإثبات النبوة، ومبحث المعجزة، ومبحث العصمة...

ولكن قبل ذلك لا بد من توضيح بعض المعاني الرئيسية للنبوة والرسالة في اللغة والاصطلاح.

أولا : النبوة. تأتي هذه المادة في اللغة بمعان كثيرة منها : التنحي والدفع والتجاني حيث تقول العرب : "نبا الشيء عني ينبو أي تجاني وتباعد، وأنبيته أنا أي دفعته عن نفسي، وفي المثل : الصدق ينبي عنك لا الوعيد : أي الصدق يدفع عنك الغائلة في الحرب دون التهديد، والنايبة القوس التي نبت عن وترها أي تجافت، والنَّبوةُ : الجفوة"¹.

"والنبوة والتبوة والنبي ما ارتفع من الأرض.. والنبي القلم من أعلام الأرض التي يُهتدى بها.. ومنه اشتقاق النبي لأنه أرفع خلق الله.. وفي حالة الهمز نحو : نبأ وأنبا فيكون المعنى أخير."²
وقال ابن فارس : "نبو النون والباء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على ارتفاع في الشيء عن غيره أو تنح عنه. ونبا بصره عن الشيء ينبو، ونبا السيف عن الضريبة تجافى ولم يعن فيها."³

وقال : "نبأ. النون والباء والهمزة قياسه الإتيان من مكان إلى مكان.. ومن هذا القياس النبأ: الخير لأنه يأتي من مكان إلى مكان، والمنبئ المخبر.. والنبأ الصوت وهذا هو القياس لأن الصوت يجي من مكان.. ومن همز النبيء فلأنه أنبا عن الله تعالى."⁴

1- لسان العرب، ابن منظور. 4332/6، 4333.

2- المرجع نفسه. 4333/6.

3- مقاييس اللغة. ابن فارس. 383/5.

4- المرجع نفسه. 384/5.

ثانيا : الرسالة. تفيد هذه المادة معنى الانبعاث والامتداد والتوجيه قال في اللسان :
 "والإرسال التوجيه.. والرسول بمعنى الرسالة.. وتراسل القوم إذا أرسل بعضهم إلى بعض".¹
 وقال ابن فارس : ".. والرُّسُلُ ما أرسل من الغنم.. والرُّسُلُ اللبن لأنه يترسل من الضرع.. ورسيل
 الرجل الذي يقف معه في نضال أو غيره كأنه سُمي بذلك لأنَّ إرسالَهُ سَهْمَةٌ يكون مع إرسال
 الآخر، وتقول : جاء القوم أرسالا يتبع بعضهم بعضا".²

وأما في الاصطلاح فالمقصود بالنبى والرسول الإنسان الرفيع القدر والمترلة الذي أوحى الله
 إليه وأرسله ليكون هاديا للناس محذرا إياهم حتى يجتنبوا سبيل الضلال والغي، ولا يضر هذا
 التعريف ذلك الخلاف حول الفرق بين النبى والرسول من حيث الإرسال والأمر بالتبليغ، لأنه قد
 ثبت أن كل نبى أو رسول فهو مرسل ومأمور بالتبليغ سواء بشرع متقدم أو بشرع جديد لقوله
 تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من مرسل ولا نبى .. ﴾ [الحج : 52]، ولأنه هذا المعنى الاصطلاحي
 جاء مسائرا وموافقا لجل المعاني اللغوية، فالنبى أو الرسول كلاهما ذو مكانة رفيعة في قومه،
 وكلاهما أرسله الله وأنبأه بالوحي إليه، وكلاهما مأمور بأن ينذر قومه ويعمل على إبعادهم عن
 المهالك وتجنبيهم أضرار الدنيا والآخرة.

ويرى القاضي عبد الجبار أن الرسول من الألفاظ المتعددة أي لا بد أن يكون هناك مرسل
 ومرسل إليه، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره. وأما النبى فقد
 يكون مهموزا ومشددا، وإذا كان مهموزا فهو من الإنباء وهو الإخبار، وإذا وصف به الرسول
 فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى، وإذا كان مشددا فإنه يكون من النبوة وهو الرفعة
 والجلالة، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه المعظم الذي رفعه الله تعالى وعظمه.. ثم قال : وإذا
 قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبى وقد خالف في ذلك بعضهم.³
 ثم يستدل على اتفاق الكلمتين بأدلة منها أنهما يشبان معا ويزولان معا في الاستعمال حتى
 لزانة أثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام.⁴

1 - لسان العرب. 1644/3.

2 - مقاييس اللغة. 392/2.

3 - انظر : شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار. 567، 568.

4 - شرح الأصول الخمسة. 568 - ملهات الإسلاميين. بدوى. 475/1.

وعند ابن حزم فالنبي مأخوذ من الإنباء وهو الإعلام فمن أعلمه الله تعالى بما يكون قبل أن يكون، أو أعلمه بأوامر يحدثها له إعلام حقيقة مقطوع على صحته فقد استحق اسم النبوة. وقال أيضا : "إنما تكون النبوة بإخبار الملك وبوحي صادق، ولا سبيل لغيره إلى الوصول إلى مثله إلا من خصه الله عز وجل بذلك بدون أن يكون الذي نُبئ في ذلك عمل، وهي أن يكون المرء يُعلمه الله علوما يعلمها دون أن يتعلمها ولا يكتسبها فهذه حقيقة معنى النبوة."¹

ومعنى النبوة عند ابن حزم لا يمنع النساء من أن يكن نبيات لأن النبوة عنده أن يُنبئ الله عز وجل من يشاء من عباده بوحي يعلمه به ما يكون قبل أن يكون.² وعلى أساس من هذا التعريف فكل من أوحى إليه بأمور غيبية وبما سيكون فهو نبي، فأمر موسى عليه السلام نبية، وأم إسحاق وأم عيسى وغيرهن نبيات، وقد عقد ابن حزم فصلا كاملا عن نبوة النساء في كتابه الفصل حيث ذكر أنه حدث تنازع كبير حول هذه المسألة في قرطبة بين مبطل لها ومجوز ومتوقف، وابن حزم لا يقول بأن الله أرسل امرأة وإنما كلامه في النبوة دون الرسالة التي لا تكون إلا في الرجال.³

وأما عبد القاهر البغدادي فظاهر كلامه يوافق رأي ابن حزم حيث يرى أن كل من نزل عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة وكان مؤيدا بنوع من الكرامات (المعجزات) الناقضة للعادات فهو نبي، ومن حصلت له هذه الصفة (أي النبوة) وخص أيضا بشرع جديد أو بنسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول.⁴

وقال الصابوني : "ثم الشرط فيه (الرسول) أن يكون ذكرا لأن الأنوثة تنافي الرسالة عندنا خلافا للأشعرية⁵، وذلك لأن الرسالة تقتضي الاشتهار بالدعوة والأنوثة توجب الستر"⁶. وممن قال بنبوة النساء إضافة إلى ابن حزم أبو الحسن الأشعري والقرطبي.⁷

1 - الأصول والفروع. ابن حزم. 275 ، 276.

2 - الدرر فيما يجب اعتقاده. ابن حزم. 380.

3 - الفصل. ابن حزم. 17/5.

4 - الفرق بين الفرق. عبد القاهر البغدادي. 342.

5 - ربما يشتم إلى ما ورد عن الأشعري من قوله بمواز نبوة النساء ووقوعها.

6 - البدلية من الكفاية. الصابوني. 87.

7 - انظر: الرسل والرسالات. د. عمر سليمان الأشقر. 86. قصر الكتاب. البلدة.

الفرق بين النبي والرسول

إذا ما تعلق الأمر بالتبليغ والإرسال فالصحيح أنه لا فرق بين النبي والرسول وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. والأدلة كثيرة منها قوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي﴾ [الحج : 52]، وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم بضرعون﴾ [الأعراف : 94] وقوله : ﴿وكلما أرسلنا من نبي في الأولين وما يأتيهم من نبي إلا كانوا يستهزئون﴾ [الزخرف : 6، 7]. ومنها ما رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: عرضت علي الأمم فرأيت النبي ﷺ ومع الرهيط والنبي ومع الرجل والرجلان والنبي ليس معه أحد.¹

وأورد الطبري في وقوله تعالى ﴿وجيء بالنبيين﴾ [الزمر : 69] قول ابن عباس : إنهم ليشهدون للرسول بتبليغ الرسالة وتكذيب الأمم إياهم.²

وفسر ابن تيمية قوله تعالى : ﴿من رسول ولا نبي﴾ بأن الله ذكر إرسالهم النوعين.³ وفي القرآن الكريم أن اليهود كانوا يقتلون الأنبياء ويكذبونهم وهذا فيه دليل واضح على أن الأنبياء مأمورون بالتبليغ لشرائع الأنبياء والرسول السابقين لهم ولولا قيامهم بالتبليغ لما ذكر الله أنهم كذبوا وقتلوا قال تعالى : ﴿ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ [البقرة : 61].

ومع ذلك فهناك أدلة أخرى ظاهرها التفريق بين معنى النبي ومعنى الرسول منها عطف النبي على الرسول في قوله تعالى : ﴿من رسول ولا نبي﴾ وقوله : ﴿واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا﴾ [مريم : 51]، ومنها حديث أبي ذر حيث قال : يا رسول الله

1 - صحيح مسلم. كتاب : الإيمان : باب : الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب. 138/1.

2 - تفسير القرطبي. 23/24 دار المعرفة. بيروت ط. 4، 1980.

3 - انظر : النبوات، ابن تيمية، 281.

كم المرسلون ؟ قال: ثلاثمائة وبضعة عشر جما غفيرا. وفي رواية. قال : قلت يا رسول الله كم وفاء عدة الأنبياء ؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا.¹

وأمام تنوع هذه الأدلة بين إثبات الفرق وعدم إثباته فقد اختلفت آراء العلماء والمتكلمين فسمهم من لم يثبت أي فرق بينهما في الاصطلاح مثل القاضي عبد الجبار²، ومنهم من أثبت بعض الفروق قال الزمخشري : الرسول الذي معه كتاب من الأنبياء، والنبى الذي ينهى عن الله عز وجل وإن لم يكن معه كتاب كيشوع.³

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من مرسل ولا نبي﴾ : "من رسول ولا نبي دليل يبين على تباين الرسول والنبى. والفرق بينهما أن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبى غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أمر أن يدعو الناس إلى شريعة من قبله."⁴

وقال القاضي عياض في الشفا : "والصحيح والذي عليه الجهم الغفير أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا، والدليل على ذلك حديث أبي ذر وأن الرسل من الأنبياء ثلاثمائة وثلاث عشر أولهم آدم وآخرهم محمد ﷺ."⁵

والأقرب إلى الحق من كل هذه الأقوال أن الرسول من أوحى إليه بشرع جديد، والنبى من أرسله الله لتقرير شرع من قبله، ومثال الأول : نوح وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، ومثال الثاني : يوسف وإدريس وسليمان وداود عليهم السلام.

1- مسند الإمام أحمد. 178/5 - شعب الإيمان. البيهقي. 149/1.

2- انظر : شرح الأصول الخمسة. 567 وما بعدها.

3- الكشاف. الزمخشري. 22/3.

4- المرجع نفسه. 164/3.

5- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. 80/12.

المبحث الثاني :

النبوة والرسالة بين النفي والإثبات

تمهيد.

— المطلب الأول : المنكرون (البراهمة، الصابئة، التناسخية، السمنية).

— إنكار اليهود نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام.

— المطلب الثاني : المثبتون.

أولا : المعتزلة.

ثانيا : الماتريدية.

ثالثا : الأشاعرة.

— نقد ابن رشد للإمكان و الجواز .

تمهيد : لم يختلف المتكلمون في إثبات النبوة والرسالة وإنما اختلفوا في حكمها من حيث الوجوب والإمكان ونفي استحالتها، فالمعتزلة وجماعة من الشيعة ذهبوا إلى القول بوجوب وجود النبوات عقلا من جهة اللطف، وصارت الأشعرية وجماعة من أهل السنة إلى القول بجواز وجود النبوات عقلا ووقوعها في الوجود عيانا وتنتفي استحالتها بتحقق وجودها كما يثبت تصورهما بنفي استحالتها.¹

وقال الصابوني : "قال عامة أهل الحق : إن الإرسال من الله تعالى ممكن، وقال بعضهم : إنه واجب بقضية الحكمة، وزعمت السمنية والبراهمة أنه محال. وحجة أهل الحق أن صدور الأمر والنهي من الله تعالى على عباده وإخبارهم عما فيه صلاح دَارِبِهِمْ عما قصرت عقولهم عن معرفته غير مستحيل وأنه حكمة وصاب²."

وقال الأمدي : "مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتعة أن تكون، بل الكون وأن لا تكون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها بيان. وأما أهل الطعان فحزبان، حزب انتمى إلى القول بالوجوب عقلا كالفلاسفة والمعتزلة، وحزب انتمى إلى القول بالامتناع كالبراهمة والصابغة والتناسخية"³.

وكذلك السمنية لما أن الخير عندهم ليس من أسباب المعارف فلا يفيد خير الرسول معنى فلا فائدة من إرساله.⁴

وبعد هذا التمهيد أبدأ في تفصيل أقوال المنكرين ثم المشتبين على حد سواء.

أولا : المنكرون للنبوة

أنكرت طوائف من غير المسلمين النبوة والرسالة حيث ينسب ذلك إلى البراهمة والصابغة والتناسخية والسمنية.

1 - نهاية الإقدام في علم الكلام. الشهرستاني. 417 .

2 - البداية من الكفاية. 85.

3 - غاية المرام في علم الكلام. الأمدي. 318. تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة. ط : 1971.

4 - تبصرة الأدلة. أبو المعين النسفي. 446، 447.

فأما البراهمة فهم أكبر الطوائف التي اشتهرت بإنكار النبوة وقد اختلف في تعريفهم فقيل : البراهمة هم من نسل "برهمن" وهو ملك مترهب وعالم عقد مجتمعا من الحكماء وسن بمعاونتهم قواعد الدين ووضع نظرية الأديوار الفلكية واخترع أرقام العدد ويقول الشهرستاني : إن براهم ينكر النبوة لعدة أسباب أوردها¹.

وقيل : هم قوم من منكري الرسالة، وهم يعترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسول مطلقا، وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام، وأنه كتب كتابا من نفسه من غير أن يقول (إبراهيم) أنه من عند ربه، وهذه الطائفة أكثر ما توجد بالهند².

ويرى البغدادي أن البراهمة ينكرون النبوة والرسالة إنكارا تاما وأنهم جحدوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر وأبطلوا الفرائض السمعية وزعموا أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين : أحدهما من قبل الله ينهيه على ما يوجب العقل، والآخر من جهة الشيطان يدعو إلى معصية الخاطر الأول³.

وأمام تشابه هذه الآراء مع بعض أقوال القدرية (المعتزلة) فإن البغدادي وبطريقة غير منطقية يتهم المعتزلة بأنهم ساعدوا البراهمة في قولهم بالتكليف من جهة الخواطر رغم مخالفتهم لهم في القول بإحازة بعثة الرسل ثم قال : "غير أن النظام منهم زعم أن الخاطرين كلاهما من قبيل الله تعالى يدعو بأحدهما إلى المعرفة والنظر والاستدلال ليفعل المكلف ذلك، ويدعو الآخر إلى المعصية."⁴

وأما أصحاب القول بأن المعارف ضرورية فإنهم زعموا أن لا تكليف إلا على من عرف الله تعالى، ومن لم يعرفه لم يكن مكلفا وإنما كان مخلوقا للسحرة والاعتبار به⁵.

وقد أطال الباقلاني الكلام عن منكري الرسالة وعلى رأسهم البراهمة، حيث قسمهم إلى ثلاثة أقسام. فمنهم من أنكر الرسالة مطلقا، ومنهم من أثبت نبوة ورسالة آدم عليه السلام وكذبوا كل مدع للنبوة سواه، ومنهم من قال : ما بعث الله سوى إبراهيم⁶.

¹ - دائرة المعارف الإسلامية. 499/3. دار المعرفة. بيروت.

² - كشاف اصطلاحات الفنون. التهانوي. 215/1 ط: 1963.

³ - أصول الدين. البغدادي. 154، 155.

⁴ - المرجع نفسه. 155.

⁵ - المرجع نفسه. 155.

⁶ - الشهيد. الباقلان. 126، 127.

ثم يذكر الباقلاني أهم أدلة البراهمة لإنكار النبوة وهي؛ أولا : أن الرسول هو من جنس المرسل إليهم فكيف يفضله الله عليهم وهذا حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة. ثانيا : إن إرسال الرسل لمن يعلم الله أنه يكفر به ليس صوابا وهو سفه ولما كان الله مرها عن ذلك لم يجوز أن يرسل الرسل. ثالثا : أنهم قالوا بقبح التكاليف الشرعية عقلا وهذا مناف لحكمة الله بزعمهم. رابعا : إن كان ما جاء به الرسل مما يمكن للعقل أن يصل إليه فلا فائدة من بعثهم، وإن كان ما جاءوا به مما لا يدل عليه العقل فلا يتلقى بالقبول¹.

وقد أطب الباقلاني وكذلك الجويني والقاضي عبد الجبار في رد ومناقشة أدلة البراهمة وندوها دليلا دليلا².

وأما الصابئة فقد تضاربت الأقوال في تعريفهم، فالرازي ذكر أن الصابئة قوم يقولون : إن مدبر العالم وخالقه هو هذه الكواكب السبعة ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصابئة، والصابئة أنكرت النبوة بطريقة خاصة حيث قالوا : نحتاج في معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، ولكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وهذا يدل على أنهم ينكرون نبوة غير الروحانيات، ومع تطور هذه الفرقة أصبحت فرقة مشركة يعبد أصحابها الكواكب³.

والصابئة لم ينكروا النبوة مطلقا قال ابن حزم : "وكذلك وافقتنا الصابئة والمجوس على الإقرار ببعض الأنبياء"⁴ وقال القاضي عبد الجبار : "وفيهم (الصابئة) طبقة يزعمون أنهم على دين شيث وأنه المبعوث إليهم وفي يدهم كتابه الذي أنزله الله عليه وكان مات في أيام الطوفان فجاءهم نوح به على أنه حفظه لا على أنه أنزل عليه.. واعلم أن ما يقوله الفقهاء في كتبهم من أن الصابئين صنف من النصاري وأنهم من أهل الكتاب وتؤخذ منهم الجزية لا تعلق له بما حكيناه من أقاويلهم، لأنهم يقولون بنفي النبوات ويجعلون الأنبياء بخلاف ما ندعيه من الصفات فيدعون

¹ - انظر : التمهيد. 127، 142، 143. شرح الأصول الخمسة. 563. الإرشاد. الجويني 257، 258، 260.

² - انظر : التمهيد. الباقلاني. 126 وما بعدها. الإرشاد. الجويني. 257 وما بعدها. شرح الأصول الخمسة. 564 وما بعدها. المغني. 109/15 إلى 146.

³ - الأصول والفروع. ابن حزم (هامش). 363. الملل والنحل. مامش الفصل. 95/2.

⁴ - الفصل. ابن حزم. 98/1.

للكواكب التدبير، وكل ذلك لا يليق بالشرائع لأن العقل يحيله وليس بينه وبين أقاويل النصارى شبه فيدعى أنهم صنف منهم وإن كان لا يمنع ورود الشرع بإقرارهم على ما هم عليه وأخذ الجزية منهم وإن باين قولهم قول أهل الكتاب".¹

وأما التناسخية فهم القائلون بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقي من الراحة والتعب والدعة والنصب فمركب على ما أسلفه قبل وهو في بدن آخر... والجنة والنار في هذه الأبدان، وأعلى عليين درجة النبوة وأسفل سافلين دركة الحية، فلا وجود أعلى من درجة الرسالة ولا وجود أسفل من دركة الحية.²

وأما السُّمْنِيَّةُ فهي فرقة تعبد الأصنام وتقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم بالأخبار (وهذا معناه إنكار النبوة والرسالة لأنها إخبار عن الله عز وجل) ونسبتهم إلى "سومنا" قرية بالهند على غير قياس.³

وقال ابن الندم : "قرأت بخط رجل من أهل خراسان قد ألف أخبار خراسان في القلم وما آلت إليه في الحديث وكان هذا الجزء يشبه الدستور قال : نبي السمنية "بوداسف" وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القلم، ومعنى السمنية منسوب إلى "سمني" وهم أسخى أهل الأرض والأديان، وذلك أن نبيهم "بوداسف" أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تخل على الإنسان أن يفعلها أو أن يعتقدها هو قول : لا".⁴

إنكار اليهود نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام

ينكر اليهود نسخ الشريعة الموسوية وهو السبب الذي جعلهم ينكرون نبوة المسيح ونبوة المصطفى ﷺ، ولهم في ذلك عدة آراء. فمنهم من قال : أنكرنا نبوتهما لأنهما جاءا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلا والباطل حقا وذلك محال، ومنهم من قال : إن النسخ

¹ - المعنى. القاضي عبد الجبار. 152/5 ، 153.

² - للثل والنحل. 91، 92. والقول بأن التناسخية من منكري النبوة فيه نظر. حسب هذا القول.

³ - التوفيق على مهمات التعريف. محمد عبد الرؤوف المناوي. 415. دار الفكر المعاصر. بيروت. دمشق. ط : 1.

1990 م.

⁴ - الفهرست. ابن الندم. 419. دار المعرفة. بيروت. ط : 1. 1994.

بفتضي البداء وهو أن يكون قد ظهر لله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافيا، وذلك يخرج عن كونه عالما بذاته، ومنهم من جوز النسخ عقلا إلا أن السمع منع منه وذلك لقولهم : إن موسى قال : شريعتي لن تنسخ أبدا، ومنهم من اعترف بنبوته محمد ﷺ ولكن باعتباره نبيا للعرب فقط دون غيرهم.¹

وكل هذه الأدلة عقلية إلا واحدا، فأما العقلية فقد أفاض القاضي عبد الجبار في ردها، وأما دليل السمع وهو قول موسى : "شريعتي لا تنسخ" فهم مطالبون بتصحيح الخبر ولا يجدون إلى ذلك سبيلا مع أنه قابل للتأويل.²

وبدلا من أن يأتوا بأدلة سمعية فإن اليهود لجأوا إلى تحريف التوراة، ثم إن ما نقلوه عن موسى من أن شريعته باقية أبدا فلا يصح هذا النقل بدليل ظهور المعجزات على يد عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وعندما عجزوا عن إيجاد أخبار صحيحة حرفوا التوراة فاستبان بذلك أن تلك الأخبار مما اخترعه نابغتهم ومبتدعتهم.³

لانيا : المشتون للنبوة

ذهبت طوائف من المتكلمين إلى وجوب إرسال الرسل ثم اختلف هؤلاء في تحرير هذا الوجوب وذلك حال كل من المعتزلة والماتريدية أما الأشاعرة فلم يقولوا بهذا الوجوب بل إن النبوة عندهم من الممكنات الجائزات.

أولا : المعتزلة : يعتبر المعتزلة أن الكلام في النبوات فرع عن الكلام في باب العدل، ووجه الاتصال بين أصل العدل وبين النبوات هو أن معاني العدل كما فسره المعتزلة ترك القبيح وعدم الإخلال بالواجب، والنبوة تتعلق بالشق الثاني من هذا المعنى، وبيان ذلك أن من الأفعال ما لو فعله المرء لكان أقرب إلى فعل الواجب واجتناب القبيح، ومنها ما لو فعله لكان على العكس، وهذه الأفعال لا يعلمها العقل ولا يهتدي إليها، فإذا كان ذلك مما لا يهتدي إليه العقل فمما لا شك فيه أنه يجب على الله تعالى لطفًا بالمكلفين أن يرسل إليهم من يبين لهم ذلك وهم الأنبياء والمرسلون.⁴

1 - شرح الأصول الخمسة. 576، 577.

2 - المرجع نفسه. 576، وما بعدها.

3 - الإرشاد. الجويني. 287.

4 - أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة. د. عائشة المناهي. 406.

وعند القاضي عبد الجبار فإن وجه اتصال مباحث النبوات بباب العدل هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد أن يعرفنا لكي لا يكون محلا بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه.¹

وعنده أيضا أن ما ثبت أنه يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فهو واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، وإذا صح هذا فلا بد أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال (من حيث حسنها وقبحها) كي لا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز دل على صدقه فلا بد أن يفعل ذلك ولا يجوز له الإخلال به ولذلك قيل إن البعثة متى حسنت ووجبت.²

كما أنه تعالى إذا كلف فلا بد من أن يجب التمكين وإزاحة العلل بالألطف وما شاكل ذلك، فإن كانت البعثة لا تحسن إلا بهذا الوجه فلا بد من أن يقترن الوجوب والحسن في كل حال.³

وعند المعتزلة فإن إرسال الرسل هو في مصلحة العباد وما كان صلاحا للعباد فهو واجب التحصيل على الله تعالى.⁴

ثانيا : الماتريدية : سلك أئمة الماتريدية وجمهورهم مسلكا حذرا فقالوا بوجوب البعثة على أساس أنها من مقتضيات العقل وليس المقصود بالوجوب عندهم الوجوب على الله فهذا أبو منصور الماتريدي يرى أن الرسالة من ضرورات العقل وذلك أنه قد ثبت حسن معرفة المنعم والشكر له في العقل وقبح الجحود به والكفران بنعمته، ثم ما من شيء تقع عليه حاسة من حواسه إلا والله عليه في سلامة حاسته وما أدرك نعم يعجز عن الإحاطة بها.⁵ وكذلك فإن وجود التنازع الظاهر بين الخلق على ادعاء كل منهم أنه أحق بالحق وأولى بالإصابة فأوجب ذلك ضرورة الرجوع إلى حاكم يحكم ويفصل في هذه المنازعات ولا بد أن يكون هذا الحاكم هو أعلم من

1 - شرح الأصول الخمسة. 563.

2 - المرجع نفسه. 564.

3 - المعنى. القاضي عبد الجبار. 63/15.

4 - تبصرة الأدلة. أبو المعين النسفي. 467.

5 - كتاب التوحيد. للماتريدي. 181.

المخلوقين ومعلوم أنه لا أحد أعلم بذلك ممن خلق الخلق وأنشأهم، وفي ذلك لزوم القول برسولٍ نعم أنه من عند الله.¹

وإرسال الرسل أيضا من مقتضيات الحكمة ويتجلى ذلك في الأمر والنهي والوعد والوعيد وهذا ما من شأنه أن يحافظ على الانسجام بين الخلق ولا سيما وأنهم جبلوا على التنازع من أجل الحفاظ على مصالحهم، وهذا التنازع بدوره يؤدي إلى الفناء، فلزم الأمر والنهي ووضع حدود الحلال والحرام وما يتعلق بذلك من الوعد والوعيد ليعلم كل إنسان حدوده وما له وما ليس له فيكون بذلك حفظ النوع.²

وأما نور الدين الصابوني فيرد على القائلين باستغناء العقل عن الرسالة بأن الرسول يأتي بما يقصر العقل عن معرفته وإدراكه فإن قضايا العقل منقسمة إلى ثلاثة أقسام، واجب وممتنع وجائز، والعقل يحكم في الواجب والممتنع ولكن يتوقف في الجائز فلا يحكم فيه لا بالنفي ولا بالإثبات إلا أنه إذا تعلق به عاقبة حميدة يقبل عليه، وإذا تعلق به عاقبة دميمة يعرض عنه، فإذا بين الرسول من الله تعالى عواقب الأمور والأفعال ووقف العقل على ما فيه صلاحه فيقبله وعلى ما فيه فساده فيرده.³

والفرق بين وجوب الرسالة عند المعتزلة ووجوبها وكونها من مقتضيات الحكمة عند الماتريدية أن الوجوب عند الماتريدية ليس معناه الوجوب على الله تعالى سواء بإيجابه على نفسه أو بإيجاب أحد عليه، وإنما معناه تأكيد الوجوب أي أنه لما كانت الرسالة من مقتضيات الحكمة الإلهية فوجودها ثابت لا بد منه لأن تركها سفة لا يليق بالحكيم، فاقتضاء الحكمة يرجح جانب الوقوع فقط مع جواز الترك في نفسه بخلاف الوجوب عند المعتزلة فإنهم يعنون به الوجوب على الله تعالى حسب قاعدتهم في وجوب فعل الأصلح على الله.⁴

ثالثا : الأشاعرة : وقوع النبوة وإرسال الرسل عند الأشاعرة من باب الجائز والممكن عقلا. قال الجويني : "والدليل على جواز إرسال الرسل وشرع الملل أن ذلك ليس من المستحيلات التي

1- كتاب التوحيد، 182.

2- للرجع نفسه، 177.

3- البداية من الكفاية، الصابون، 86، 87.

4- التمهيد، أهر العين النسفي (الماتريدي)، 233.

يتمتع وفروعها لأعيانها كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس ونحوها، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبدا بأن يشرع الأحكام ما يمتنع من جهة التحسين والتقيح" ¹

والإمكان أو الجواز لم يقل به الأشاعرة وحدهم بل إن بعض المتكلمين من غيرهم قال به أيضا مثل أبي المعين النسفي حيث قال : " وظهر بهذا أن إرسال الرسل ليس بمستحيل في نفسه ولا بنفسه في ذاته وهو في حيز الممكنات وكل ممكن ثبت عند قيام الدليل عليه" ².

وكذلك ابن حزم فإن النبوة عنده ممكنة قبل مجيء الأنبياء وواجبة بعد ذلك قال : " إذ قد أثبتنا أن النبوة قبل مجيء الأنبياء في حد الممكن فلنقل الآن على وجوبها إذا وقعت " ³. وبعد أن استدلل بالمعجزات على صدق دعوى النبوة قال : " فصح بهذا وجوب النبوة والإقرار بما عند ظهورها وظهور أعلامها (دلائلها). " ⁴

نقد ابن رشد للإمكان والجواز

وقد رد ابن رشد بقساوة على القائلين بالجواز والإمكان وعلى رأسهم الأشاعرة حيث اعتبر أن هذا الجواز إنما هو الجهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل، وذلك أن الجواز الذي هو طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز، والواجب ضد هذا وهو الذي يحس وجوده دائماً فيقضي العقل قضاء كلياً وبأنه على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا يمكن أن تنقلب، فلو كان الخصم (منكر النبوة) قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود وأما الخصم يدعي أن ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين أي الإمكان والامتناع وذلك أنهم (القائلون بالإمكان والجواز) أقاموا الإمكان مقام الوجود أي الإمكان الذي هو الجهل. ⁵

1- الإرشاد. الجوين. 260.

2- تبصرة الأدلة. النسفي. 452.

3- الأصول والفروع. ابن حزم. 182.

4- المرجع نفسه. 183.

5- لكشف عن منابع الأدلة. ابن رشد 175، 176، 177. مركز دراسات الوحدة العربية. ط : 1998م.

المبحث الثالث :

المعجزة شروطها ودالاتها

تمهيد

المطلب الأول : تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً.

— المعجزة في النصوص الشرعية.

المطلب الثاني : وجه دلالة المعجزة .

— المعجزة وإنكار مبدأ السببية عند الغزالي .

المطلب الثالث : نقد طريقة الاستدلال بالمعجزة على النبوة.

(ابن تيمية، الغزالي، الرازي، ابن رشد)

المطلب الرابع : نبوة ومعجزة محمد ﷺ .

أولاً : البشارات.

ثانياً : معجزة القرآن (وجوه إعجازه، الإعجاز بالصرفة).

تمهيد : يتفق جمهور المتكلمين على أنه لا سبيل إلى معرفة وإثبات النبوة إلا بالمعجزة، فكل من ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده كان نبيا حقا¹. ويجيز القاضي عبد الجبار أن تعرف النبوة بأدلة أخرى غير المعجزة ولكن من جهة الاستدلال فلا تعرف إلا بطريق المعجزة : قال : "فإن قيل : ومن أين أنه لا يجوز أن تعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات ؟ قيل له : إنا لم نقل إنما لا تعرف على كل وجه إلا بالمعجز وإنما نقول : لا يصح أن تعرف من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز، فأما مع ارتفاع التكليف فقد يجوز أن تعلم النبوة بالعلوم الضرورية (أي العلوم غير المكتسبة) لأنه لا شيء يصح أن يعلم باستدلال إلا ويصح عندنا أن يعلم باضطرار²." وقال أيضا : "فإن قيل ومن أين أن من جهة الاستدلال لا يصح أن يدل على النبوات إلا المعجزات ؟ أو ليس ذلك ينقض قولكم : إن الشيء لا يمتنع أن يعلم بأكثر من دليل واحد ؟ قيل : إنا نجوز ذلك ولا نوجهه، فلا يمتنع في بعض الأمور أن يعلم أنه لا دليل عليه إلا دليل واحد وطريقة واحدة³."

وقال : "وهذا يبين أن الدلالة من قبله تعالى على النبوات لا تكون إلا بالمعجزات⁴."

تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً

المعجزة في اللغة من العجز وهو الضعف، وفي الأثر: لا تُلثوا بدار معجزة بفتح الجيم وكسرهما أي : لا تقيموا ببلدة تعجزون فيها عن الاكتساب والتعيش⁵ وفي القاموس : "العَجُوز بالضم الضعف.. وأعجزه الشيء فاته.. ومعجزة النبي ﷺ ما أعجز به الخصم عند التحدي⁶."

1 - معالم أصول الدين. الرازي. بهامش المحصل. 90. المطبعة الحسينية المصرية.

2 - المفني. القاضي عبد الجبار 148/5.

3 - المرحع نفسه. 148/5.

4 - المرحع نفسه. 164/5.

5 - مدار الصحاح. 413، 414.

6 - القاموس المحيط 187 / 2، 188.

وقوله تعالى : ﴿معاجزين﴾ [الحج : 51] : أي يعاجزون الأنبياء وأولياءهم : يقاتلونهم ويمنعونهم ليصبروهم إلى العجز عن أمر الله تعالى، أو معاندين مسابقين أو ظانين أنهم يعجزوننا¹.
وأما المعجزة في الاصطلاح فقد عرفها الرازي بقوله : "المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، وإنما قلنا أمر لأن المعجزة قد تكون إتيانا بغير المعتاد، وقد تكون منعا من المعتاد، وإنما قلنا خارق للعادة لتمييزه به المدعي عن غيره، وإنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة لنفسه ويتميز عن الإرهاص والكرامات، وإنما قلنا مع عدم المعارض لتمييزه عن السحر والشعوذة."²

والمعجزة عند البغدادي هي : "ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله."³

وعرفها الإيجي بمقصدها فقال : ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، ثم اشترط لها شروطا سبعة هي : أولا : أن تكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك. ثانيا : أن تكون أمرا خارقا للعادة. ثالثا : أن تتعذر معارضتها. رابعا : أن تظهر على يد مدعي النبوة. خامسا : أن تكون موافقة للدعوى. سادسا : ألا تكون مكذبة للمدعي. سابعا : أن تكون مقارنة للدعوى.⁴

ونفس الشروط اشترطها الجويني والقاضي عبد الجبار والبغدادي مع اختلافات غير جوهرية كاشتراط الجويني أن تتقدم المعجزة على الدعوى مع جواز أن تتأخر إذا جعلها النبي من شروط المعجزة كأن يقول : آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت طلوع الصبح⁵، أو كاشتراط القاضي عبد الجبار أن تقع المعجزة عقيب دعوى النبوة إلا إذا كانت المعجزة من قبيل الإخبار بالغيوب المستقبلية.⁶

1- القاموس المحيط. 188/2.

2- المحصل. الرازي. 151. والشعوذة هي الشعوذة. انظر : ترتيب القاموس المحيط. 718/2.

3- أصول الدين. البغدادي. 170.

4- للوالف. الإيجي. 228/8، 229. نقلا عن : الأسس المنهجية لبناء العقيدة. د. حسن فرغل. 78، 79.

5- الإرشاد. الجويني. 265. أصول الدين. البغدادي. 171.

6- شرح الأصول الخمسة. 569.

المعجزة في النصوص الشرعية

باستقراء النصوص الشرعية نجد أن كلمة معجزة لم ترد إلا بمعناها اللغوي نحو قوله تعالى : ﴿ قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأومري سوءة أخي فأصبح من النادمين ﴾ [المائدة : 31]، وقوله ﴿ واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين ﴾ [التوبة : 2]، وقوله : ﴿ وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليماً قديراً ﴾ [الأنعام : 44]، وقوله : ﴿ وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن نعجزه هرباً ﴾ [الحج : 12].

وأما الذي ورد في النصوص الشرعية للدلالة على المعجزة بمعناها الاصطلاحي فهو كلمات : آية وآيات، وينة وينات، وبرهان وبرهانات نحو قوله تعالى : ﴿ قد جاءكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم ﴾ [الأعراف : 73] وقوله : ﴿ وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً فاسقين ﴾ [النمل : 12]، وقوله : ﴿ قالوا يا هود ما جئنا بينة وما نحن بنا مركي ألهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين ﴾ [هود : 53]، وقوله : ﴿ ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ﴾ [البقرة : 92]، وقوله : ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً ﴾ [النساء : 174]، وقوله : ﴿ فذاتك برهانان من ربك إلى فرعون ومله إنهم كانوا قوماً فاسقين ﴾ [التقصص : 32].

وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : " ما من نبي إلا قد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إلي فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة".¹

1 - صحيح مسلم . كتاب الإيمان . باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد . 92/1، 93 . صحيح البخاري . كتاب : فضائل القرآن . باب : كيف نزل الوحي وأول ما نزل . 97/6 وكتاب : الاعتصام بالكتاب والسنة . باب : قول النبي ﷺ : بعثت براسع الكلم . 138/8، 139 .

وجه دلالة المعجزة

وجه دلالة المعجزة على صدق النبي أنها تكون بمثلة قول الله تعالى له : صدقت ومثال ذلك أن يدعي أحد محضرة السلطان أنه رسول له ويقول : آية صدقي أني أقول للسلطان : إن كنت صادقاً فقم من مجلسك ثلاث مرات ثم اقم فافعل وقد عرف الجميع أنه لم يكن من عادة السلطان فعل ذلك فيكون فعله المخالف للعادة تصديقاً للمدعي في دعواه وذلك بمثلة قوله : صدقت¹ . وأوضح من ذلك المثال الذي ذكره القاضي عبد الجبار حيث قال : "ومثال ذلك أنه لو أرسل زيد إلى عمرو رسولاً ثم التمس عمرو ما يدل على صدقه فلا فرق من حيث التصديق أن يقول زيد لرسوله : أنت صادق، وبين أن يقول له الرسول : إن كنت صادقاً فيما ادعيت من الرسالة فضع يدك على رأسك، فيحل هذا الفعل محل ذلك القول عند الدعوى."² وكذلك الرسول من عند الله تعالى لو قال : إن كنت صادقاً فاجعل هذه العصا حية فجعل العصا حية هو بمثابة قول الله تعالى له : صدقت.

المعجزة وإنكار مبدأ السببية عند الغزالي

عرف أبو حامد الغزالي بنقده القوى لمبدأ السببية (العلية) ومن بين الدوافع التي قادت إلى ذلك أن القول بما يجيل تحقيق المعجزات التي هي خوارق للعادات ودلائل صدق النبي في نبوته قال: "إنما يلزم التراجع من حيث أنه ينبي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا نعبانا وإحياء الموتى، وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك."³ وليس ذلك في الحقيقة لازماً لمن قال بمبدأ السببية لأن العبرة بالغالب وليس بالحالات الاستثنائية التي يُخرق فيها مبدأ السببية مثلما هو الحال في المعجزة، فيمكن إذن الجمع بين القول بمبدأ السببية وبين الإيمان بخوارق العادات (المعجزة والكرامة) باعتبار أن السببية (العلية) هي الغالبة والتي تنبئ عليها حياة الخليقة وعلى أساسها يديرون شؤونهم ومصالحهم ويؤسسون على هذا المبدأ علومهم وصناعاتهم وفي نفس الوقت يؤمنون بأن الله سبحانه قادر على خرق هذه الأسباب

1 - البداية من الكفاية. الصابون. 88.

2 - للفني. القاضي عبد الجبار. 168/5 .

3 - ملخص الفلاسفة، الغزالي 270، 271، نقلاً عن : نشأة الأشعرية وتطورها، د. حلال موسى، 451.

والعلل والقوانين الطبيعية بأن يعطلها في فترة معينة كما هو الحال في المعجزة وذلك لإقامة الأدلة اليقينية على صدق الأنبياء والمرسلين.

نقد طريقة الاستدلال بالمعجزة

تعرضت طريقة المتكلمين الرئيسية في إثبات النبوة إلى عدة انتقادات من المتكلمين أنفسهم ومن غيرهم وأهم هذه الاعتراضات أن المعجزة التي هي أمر خارق للعادة مسألة نسبية إضافية فالكهانة والسحر أعمال معتادة بالنسبة للكهان والسحرة وخارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم، كما أن ما يعرفه أهل الطب والنجوم والفقهاء والنحو هو أمر معتاد لنظرائهم وخارق بالنسبة إلى غيرهم ولهذا إذا أخبر الحاسب (الفلكي) بوقت الكسوف والخسوف تعجب الناس إذا كانوا لا يعرفون طريقه.¹

ومعنى أن آية النبي (المعجزة) يجب أن تكون خارقة للعادة هو أنها ليست معتادة عند الآدميين، ولا يدل اشتراط المتكلمين في المعجزة أن تكون خارقة للعادة على أن كل خارق آية ومعجزة.

والمعجزة ليست هي الطريقة المثلى لمعرفة صدق النبي بل إن معرفة النبي هي كطريقة معرفة أي نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص حيث يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء، والله عز وجل إنما قرر في القرآن أمر النبوة وحنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه وهود وقومه وصالح وقومه، وشعيب ولوط وإبراهيم وموسى وغيرهم، فيذكر وجود هؤلاء وأن قوما صدقوهم وقوم كذبوهم ويبيّن حال من صدقهم وحال من كذبهم، فيعلم بالاضطرار حينئذ ثبوت هؤلاء الأنبياء، ويتبين وجود آثارهم في الأرض. قال تعالى: ﴿وإن يكذبوك فقد كذب قبلكم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين وكذب موسى فألميت للكافرين ثم أخذتهم فكيف كان نكير، فكأن من قرية أهلكتها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبشر معطلة وقصر مشيد، أفلم يسيروا في الأرض

تكون له قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تسمى الأبصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور .. إلى قوله : «وكأن من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها والتي المصير» [الحج: 42 إلى 48].¹

ولهذا قال مؤمن آل فرعون لما أراد إنذار قومه : «يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم وما الله يريد ظلماً للعباد» [غافر: 30، 31].
ولهذا أيضاً لما سمع ورقة بن نوفل والنحاشي وغيرهما القرآن قال ورقة : هذا هو التاموس الذي كان يأتي موسى، وقال النحاشي : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة، فكان عندهم علم بما جاء به موسى واعتبروا به.² وهذا دليل على أن الإيمان بمحمد ﷺ لم يكن بسبب رؤيتهم لمعجزة حسية بل بمعرفة سير الأنبياء مع أقوامهم من قبل.

ولهذا لما ظهر للغزالي ونحوه ضعف طريقة الاستدلال بالمعجزات الذي سلكه شيوخه وهو لا يعرف غيره أعرض عنه وذكر أنه إنما علم بثبوت النبوة بقرائن تعجز عنها العبارة وهي علوم ضرورية حصلت له على الطول وجعل الدليل على النبوة هو العلم بأن ما جاء به النبي حق، قال ابن تيمية : "وهذه طريق صحيحة قد سلك الجاحظ نحوها منها، ولكن النبوة التي علمها أبو حامد هي النبوة التي تثبتها الفلاسفة وهي من جنس المنامات ولهذا استدل على جوازها بمبدأ الطب والهندسة ونحو ذلك."³

قال الغزالي : "فإن وقع الشك في شخص معين أنه نبي أم لا فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع... فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا نعبانا وشق القمر فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت أنه سحر وتخيل وأنه من الله تعالى إضلالاً فإنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء."⁴

1 - انظر : النبوات، ابن تيمية، 49.

2 - المرجع نفسه، 50.

3 - المرجع نفسه، 384.

4 - المنقذ من الضلال، 149.

وهذا معناه أن المعجزة ليست هي الدليل الوحيد على النبوة والرازي بدوره اعتبر هذه الطريقة هي أكمل وأفضل الطرق بالإضافة إلى مضمون دعوة النبي والرسول. قال : «وهذه الطريقة عندي هي أفضل وأكمل من الطريقة الأولى (المعجزة).¹

وأما ابن رشد فإن المعجزة الحسية عنده إذا انفردت فإنها لا تدل دلالة قطعية على النبوة على الرغم من كثرتها مقنعة عند الجمهور من العوام.² كما أنه يفرق بين المعجزة الحسية والمعجزة المعنوية العلمية ويرى أن المعجزة الحسية لا تدل على النبوة إلا تبعا وهي شاهدة أو مقوية للمعجزة المعنوية العلمية التي هي الأصل القطعي في إثبات النبوة.³ ويرجع ابن رشد طريقة القرآن حيث يقول : وأنت تتبين من حال الشارع ﷺ أنه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الأفعال مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى، وما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق (المعجزات) فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها، وقد يدل ذلك على هذا قوله تعالى ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا .. إلى قوله : قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا مرسولا﴾ [الإسراء: 90 إلى 93]. وقوله: ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾ [الإسراء: 59]، وإنما الذي دعا به الناس وتحذاهم به هو الكتاب العزيز فقال : ﴿قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ [الإسراء: 88]، وقال : ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ [هود: 13].⁴

فمن اعتمد المعجزة العقلية استفاد يقينا لا يعقبه شك، ومن اعتمد المعجزة الحسية فقد يعرض له الشك حتى أنه ربما يزيد هذا الشك كقوم ثمود حيث أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله : ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها﴾ [الإسراء: 59]، ولكن من عرف المعجزات المعقولة لم يركن

1 - معالم أصول الدين بهامش المحصل. الرازي. 96.

2 - الكشف عن مناهج الأدلة. 184، 185.

3 - المرجع نفسه. 179 وما بعدها.

4 - المرجع نفسه. 178.

إلى المحسوسات بل إذا رأى صاحب المعجزة المعنية صدقه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه فإنه لما شاهد الحصال النبوية مجتمعة في محمد ﷺ أخذ ينتظر منه الدعوى فلما أعلن النبوة صدقه، ولهذا قال عليه السلام : "ما عرضت الإسلام على أحد إلا كانت له كبرة غير أبي بكر فإنه لم يتلشم."¹

نبوة ومعجزة محمد ﷺ

جمهور المتكلمين على أن من ادعى النبوة وتحدى الناس بالمعجزة فهو نبي، ومحمد ﷺ نبي لأنه أخبر بذلك وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان رسولا حقا (على رأي الجمهور).

وعند الماتريدي فإن نبوة محمد ﷺ تثبت أولا بالجوهر أي شخصيته التي كملت خلقا وخلقا وثانيا بالآيات الحسية والعقلية، ثم بموافقة ظهور الأحوال التي هي أحوال الحاجة إليه وأن أمره لم يكن مستغربا بل كان مستمرا على العادة بوجود مثله في الأمم قال تعالى : ﴿وان من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر: 24]، وقال : ﴿ثم أرسلنا رسلكم نورا﴾ [المؤمنون : 44].²

ولكن هناك خصوصية لمحمد ﷺ لم يولها المتكلمون العناية اللازمة رغم إشارتهم إليها وهي كونه خاتم الأنبياء والرسل وهذا يعني أن بعض الخلافات حول النبوة لا تنطبق عليه كمسألة إثبات النبوة في حد ذاتها لأن المتكلمين مجمعون على ذلك إضافة إلى بعض المنكرين الذين أثبتوا نبيا أو نبين مما يدل على أن أصل النبوة شبه مجمع عليه.

وباعتبار أن قضية النبوة من حيث الإثبات ليست بذات أهمية فإن بعض المتكلمين حاولوا التركيز على ما تتضمنه النبوة من الشرائع والمعتقدات وهذا ما ذهب إليه ابن رشد على سبيل المثال عندما جعل النبوة عامة تنبئ على أصليين الأول : أن الصنف الذين يسمون أنبياء ورسلا معلوم وجودهم بنفسه وأن هذا الصنف هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعليم إنساني. الثاني أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي.

1 - انظر : الاعتقادات. الرافض الاصفهاني. 129.

2 - انظر : كتاب التوحيد. الماتريدي. 202 إلى 205.

ثم يطبق ابن رشد هذين الأصليين على نبوة محمد ﷺ فأما الأصل الأول أي وجود جنس الأنبياء فقد نبه عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده إلى قوله : وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء : 163، 164]، وقوله : ﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل﴾ [الأحقاف : 9]. وأما الأصل الثاني وهو وضع الشرائع بوحي فيعلم من الكتاب العزيز في نحو قوله تعالى : ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ [النساء : 174] أي : القرآن، وقال : ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [النساء : 162] وقال : ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً﴾ [النساء : 166].

وعند ابن رشد فإن كل ذلك يعلم بما يخبر به الأنبياء من الغيبات والمستقبلات مما يقع كما أخبروا به في نفس الزمان والمكان وهذا الإخبار والعلم مما لا يدرك بالتعلم بل بوحي من الله عز وجل.¹

البشارات

عندما يتعلق الأمر بخاتم الأنبياء والمرسلين فإن البشارات هي أهم أصل في الحقيقة لإثبات نبوة محمد ﷺ وهي أيضاً من خصوصياته الهامة وقد وردت هذه البشارات سواء بالإشارة أو بالتصريح في أهم الكتب السماوية المقدسة على ما فيها من تحريف ولا سيما التوراة والإنجيل أو الكتاب المقدس.²

1 - الكشف عن مناهج الأدلة. ابن رشد. 179 وما بعدها.

2 - التوراة الحقيقية هي الأسفار الخمسة (كتاب موسى) : سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، سفر التثنية. وأما أسفار الأنبياء الذين أتوا بعد موسى إلى عيسى فهي التوراة مجازاً أو العهد القديم، وهي لا يعول عليها في العقيدة والشريعة، وإنما المعول عليه كتاب موسى، وأسفار الأنبياء في التوراة اليونانية تزيد على العبرانية بعدة أسفار. والعهد الجديد المراد به الأناجيل الأربعة والرسائل (أعمال الرسل) ومجموع كتب التوراة (توراة موسى العبرانية أو اليونانية) وأسفار الأنبياء والأناجيل الأربعة والرسائل يسمى الكتاب المقدس La Bible. انظر : موسوعة المورد. منبر فبلبكي. 63/2.

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للمعجزة عند المتكلمين فإنهم لم يهتموا كلية دور البشارات في إثبات نبوة خاتم المرسلين ﷺ¹. ومن المستبعد ألا يخبر أنبياء بني إسرائيل ببعثته، فأشعيا وأرميا ودانيال وحزقيال وعيسى عليهم السلام أخبروا عن الحوادث الآتية كحادثة بختنصر وقورش وإسكندر وخلفائه وحوادث أرض أدوم ومصر وبنوى وبابل، وما وافق ظهور النبي ﷺ من أحداث حسام هي أعظم من تلك الحوادث السابقة مثل هزيمة الأكاسرة والقياصرة وبلوغ دين الإسلام مشارق الأرض ومغاربها حتى صار المسلمون من أعظم الأمم فكيف يجوز عقلا أن يخبر أنبياء بني إسرائيل بحوادث هي أقل شأنًا من حوادث الإسلام ونبي الإسلام².

ولقد بشرت التوراة والأنجيل بمحمد ﷺ إشارة وتصريحًا فالرَبَّانِيون والأخبار من اليهود العبرانيين³ واليهود السامريين⁴ الذين أسلموا والذين لم يسلموا اعترفوا بأن اسم "محمد" وضع بدله في التوراة اسم "بماد ماد" و"الجوي جدول" ليعرفه العلماء وحدهم إذا جاء ويكونون في حل من إنكاره إذا أرادوا⁵.

- 1 - انظر على سبيل المثال أدلة نبوة محمد ﷺ في كتاب: المحصل للرازي. 151.
- 2 - إظهار الحق. رحمة الله المندي. 327/2، 328. تحقيق: عمر الدسوقي. منشورات دار الكتب. الجزائر.
- 3 - العبرانيون أو العبريون أمة سامية قديمة النشأة كان مبدأ ظهورها على شرقي الفرات فعبرت إلى غربية ومن ثم إلى ضفاف الأردن والنيل وهي الآن منتشرة في كل أنحاء الأرض، ويقال للعبرانيين أيضا الإسرائيليين أو بنو إسرائيل واليهود فهي ثلاثة أسماء أقدمها وأعمها : العبرانيون، وأحدثها وأخصها: اليهود وأحبها لديهم : الإسرائيليين. انظر : دائرة المعارف. المعلم بطرس البستاني. 658/11. دار المعرفة. بيروت.
- 4- السامريون هم سكان السامرة (قرب نابلس فلسطين) وهم خليط من اليهود والآشوريين كانوا يقيمون في مملكة إسرائيل المؤسسة سنة 923 ق.م على يد يربعام من قبيلة أفرايم والتي جعلت السامرة عاصمتها، ويدعى السامريون أنهم هم شعب الله المختار وأنهم بنو إسرائيل الحقيقيين، وتوراة السامريين مقصورة على الأسفار الخمسة المكتوبة بلغتهم ولا يعترفون بالتلمود والكتب اليهودية الأخرى. وأنكر بعض المؤرخين أن يكون السامريون من اليهود أصلا وهو ما ذهب إليه المقريزي. انظر : السامريون واليهود د. سيد فرح راشد. دار المريح. الرياض.
- 5- نبوة محمد في الكتاب المقدس. د. أحمد حجازي السقا. 33 دار الفكر العربي. 1978 مط: [القاهرة]. ويستعمل اليهود لهذا الغرض ما عرف عندهم بحساب الجُمَّل وحساب الجمل هو الحساب بالحروف الأبجدية : أجد. هوز. خطي. كلمن. سغصن. قرشت. والطريقة هكذا :

أ ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت
400 300 200 100 90 80 70 60 50 40 30 20 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

وفي كتب قواعد اللغة العبرانية أن الفين = 3 وهي في مقام الجهم. والهاء = 20 وهي في مقام الكاف والباء الثقيلة = 80 وهي في مقام الماء وأن حروفا ستة تنطق بنطقين هي : الباء والجهم والذال والكاف والباء الثقيلة والفاء.

وبالإضافة إلى إثبات اسم محمد بحساب الجُمَّل فقد وردت عدة بشارات في التوراة منها. أولاً : ورد في الآية الحادية والعشرين من الباب الثاني والثلاثين من سفر الاستثناء (التثنية): "هم أغاروي بغير إله وأعضبوني بمعبوداتهم الباطلة وأنا أيضاً أغيرهم بغير شعب وبشعب جاهل أغضبهم". والمراد بشعب جاهل العرب.¹

ثانياً : ورد في الباب الثالث والثلاثين من نفس السفر : "وقال جاء الرب من سيناء وأشرق لنا من ساعيرا ستعلن من جبل فاران ومعه ألوف الأظهار في يمينة سنة من نار". واستعلانه من جبل فاران إنزاله القرآن لأن فاران جبل من جبال مكة.²

ثالثاً : ورد في الآية العشرين من الباب السابع عشر من سفر التكوين : "وعلى إسماعيل (هكذا) استحلب لك هُوَذَا أباركه وأكبره وأكثره جدا فسيلد اثني عشر رئيسا وأجعله لشعب كبير" وهو إشارة إلى محمد ﷺ لأنه لم يكن في ولد إسماعيل من كان لشعب كبير غيره وهو المقصود بقوله تعالى : ﴿مرينا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة وينزكهم إليك أنت العزيز الحكيم﴾ [البقرة: 129].³

وأما الإنجيل فهو نفسه معناه البشارة ومن المعلوم أنه لا يوجد بين أيدي النصارى إنجيل منسوب إلى عيسى عليه السلام، ولا يقولون إنه ترك إنجيلا مكتوبا بل يقولون إن المسيح وعظ وبشر والتلاميذ دونوا وعظه وتبشيره وكتبوا ما تذكره في كتب وسمى كل كاتب كتابه إنجيلا أي بشارة وأضافه إلى نفسه، والإنجيل لفظ يوناني "إيفا نجيلوس" ومعناه البشارة المفرحة وهي عند

- محمد تحسب هكذا : م - 40، ح - 8، م - 40، د - 4. المجموع - 92.

و "عماد ماد" تحسب هكذا: ب-2، م-40، أ-1، د-4، م-40، أ-1، د-4، المجموع-92.

"جلوي جدول" تحسب هكذا : ل-30، ج-3، و-6، ي-10، ح-3، د-4، و-6، ل-30، المجموع - 92.

انظر : نبوة محمد في الكتاب المقدس. د. أحمد حجازي السقا. 33، 35.

1 - إظهار الحق. رحمة الله الهندي. 375/2.

2 - المرجع نفسه. 377/2.

3- المرجع نفسه. 378/2. وانظر: أيضا : الأصول والفروع. ابن حزم. 187. إلى 189. الدين والدولة في إثبات نبوة

محمد ﷺ. علي بن ربن الطبري. 137 وما بعدها. تحقيق : عادل نويهض. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط3. 1979.

النصارى يزعمون أنها هي موت المسيح كفارة عن الخطايا، والصحيح أنها تبشير عيسى بمحمد عليه الصلاة والسلام.¹

وبالفعل فقد كان أهل الكتاب يعلمون ذلك من كتبهم ولا أدل على ذلك من قصة المباحلة المذكورة في سورة آل عمران الآية : 61. حيث امتنعوا منها وذلك لعلمهم بثبوت نبوته ﷺ، وكذلك ما ذكر في قوله تعالى : ﴿قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خاتمة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتموه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾ [البقرة : 94، 95]، فأخير أنهم لو تمنوا الموت لما تروا ولكنهم لم يتموه على ما أخطر به علما منهم بصدقه.²

معجزة القرآن

أولا : وجوه إعجازه.

لقد توفر عنصر التحدي في القرآن الكريم، فقد عجز العرب الذين اشتهروا بين الأمم بالبيان والفصاحة البالغة قال تعالى : ﴿وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا الناس التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ [البقرة : 23، 24]، وقال : ﴿أمر يقولون افتراء قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ [يونس : 38]، ولم يقتصر هذا التحدي على العرب فحسب بل إن القرآن تحدى الثقيلين (الإنس والجن) فقال : ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ [الإسراء : 88].

وقد أثار هذا التحدي العلماء والمتكلمين فحاولوا أن يتعرفوا على وجوه هذا الإعجاز وذلك أن القرآن الكريم خارج من نفس حروف المعجم العربي التي يتكلم بها البلغاء والنصحاء

1 - نبوة محمد في الكتاب المقدس. د. أحمد حمازي السقا. 97.

2 - التمهيد. البلاطان. 186.

فكيف يكون معجزاً؟ ورد الباقلاني بقوله : "فليس الإعجاز في نفس الحروف وإنما في نظمها وأحكام وصفها."¹

وهناك عدة أوجه لهذا الإعجاز منها ما ذكره الباقلاني وغيره وأهمها : أولاً: ما انطوى عليه من أخبار الغيوب التي يعجز كل عاقل عن معرفتها، ثانياً: ما ذكر فيه من قصص الأولين وسمو الماضين وأحاديث المتقدمين وذكر ما شجر بينهم.² ومما يزيد في توكيد هذا الإعجاز أمية النبي ﷺ.³

وعند الماتريدي فإن وجوه الإعجاز القرآني تتمثل في أولاً : نظمه من غير أن يكون فيه غريب مبتدع يخرج ذلك عن عرف العرب. ثانياً : بيان جميع الأمور التي يعلمها أهل الكتاب مع أن الرسول ﷺ لم يكن يختلف إليهم ولا كان يخط بيمينه كتاباً فدل ذلك أن هذا العلم الذي حواه القرآن هو بوحى من الله له. ثالثاً: الإخبار بما يكون له من الفتوح ودخول الخلق في دينه أفواجا وإظهار دينه على الأديان في وقت ضعفه وكثرة أعدائه. رابعاً: أن الله جمع في القرآن أصول جميع النوازل إلى يوم القيامة.⁴

وعند ابن رشد فإن الشرائع التي تضمنها القرآن من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعليم، ومن وجوه الإعجاز عنده أيضاً ما تضمنته آياته من الإعلام بالغيوب وما يميز نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أي أنه من غير جنس البلغاء العرب. وكذلك أمية الرسول وأمية العرب تدل على أن الشرائع القرآنية بوحى من الله وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك إذن لا مرتاب المبتلون﴾ [العنكبوت: 48]، ولذلك أتى الله تعالى بوجود هذه الصفة (أي الأمية) في رسوله فقال : ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾ [الجمعة: 2]، وقال : ﴿الذين يتبعون النبي الأمي﴾ [الأعراف: 157].⁵

1 - التمهيد، 187.

2 - المرجع نفسه، 185، 186.

3 - فكرة إعجاز القرآن. نعم الحمصي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط2. 1980م.

4 - كتاب التوحيد. الماتريدي. 194.

5 - منابع الأدلة. ابن رشد. 183.

وأما الأشعري فإن المعجز عنده هو الذي لم يزل مع الله أي الكلام القديم، وقد رد ابن حزم ذلك على أساس أنه لا يمكن أن يتحداهم بشيء لم يروه.¹

وعند الآمدي فالقرآن معجز بجملمته وبالنظم والبلاغة والإخبار بالغيب.² وأما علماء البلاغة واللغة العربية فقد ركزوا على البلاغة والنظم مثل أبو هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني صاحب نظرية النظم في إعجاز القرآن ومولف كتابي: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

وإعجاز القرآن عند ابن حزم علته أنه قرآن فحسب فكل كلمة فيه معجزة وكل حرف فيه معجز إذا عدّ من القرآن، فإذا لم يعد من القرآن فليس بمعجز.³

ثانيا : الإعجاز بالصرفة.

الصرفة معناها أن الله صرف العرب عن معارضة القرآن مع قدرتهم عليها فكان هذا الصرف خارقا للعادة وبهذا يكون الصرف هو المعجز لا القرآن، والصرفة لها وجهان أولا : أن الله صرفهم عن القدرة ولو قدروا لعارضوا. ثانيا : أن الله صرفهم عن المعارضة مع دخولها في مقلورهم.⁴

وأول من قال بذلك في الإسلام "النظام" أستاذ الجاحظ، والجاحظ بدوره قال بالصرفة وقال أيضا بإعجاز الأسلوب وربما كان ذلك بعدما استقل فكريا عن أستاذه.⁵

وقد قال بالصرفة أيضا الجويني حيث صرح بذلك في كتابه : العقيدة النظامية⁶ ، وكذلك الباقلاني حيث يرى أن التحدي ممكن ولكن الله يمنعه ويسلبه من مدعي النبوة قال : "فإن قال قائل: إن صاحب كتاب إقليدس والمجسطي والقائل : قفا نيك لو تحدوا بمثل ما أتوا به وجعلوه دلالة على صدقهم وأنهم رسل الله سبحانه فلم يعارضوا وحب أن يكون ذلك آية لهم . قيل له :

1 - فكرة إعجاز القرآن. نعيم الحمصي . 59.

2 - المرجع نفسه . 108

3 - انظر : الفصل . ابن حزم . 19/3 وما بعدها .

4 - أعلام النبوة . أبو الحسن الماوردي . 123 . دار الكتاب العربي . بيروت . ط . 1 . 1987 .

5 - فكرة إعجاز القرآن . نعيم الحمصي . 54 .

6 - العقيدة النظامية . الجويني . 72 . لى 73 .

أجل. إلا أن الله سبحانه وتعالى إذا علم أن المدعي لذلك كاذب فلا بد أن يجمع لهم ويوفر الدواهي على معارضة ما تحدى به القوم فلا يلبثوا عن احتجاجهم به أن يأتيهم الناس بأمثاله وما هو أبلغ منه في معناه لكي ينقض ما ادعوه معجزاً¹.

وقد اعتبر أحد العلماء المعاصرين هو محمد أبو زهرة أن فكرة الصرفة مصدرها هندي وذلك أن بعض المتفلسفين من علماء المسلمين أطلعوا على أقوال البراهمة في كتابهم "الفيذا" وهو الكتاب الذي يشتمل على مجموعة من الأشعار ليس في كلام الناس ما يمثّلها في زعمهم ويقول جمهور علمائهم إن البشر يعجزون عن أن يأتوا بمثلها لأن "براهما" صرفهم عن ذلك. وفي ذلك يقول أبو الريحان البيروني² في كتابه : ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة: إن خاصتهم يقولون إن في مقدورهم أن يأتوا بأمثالها ولكنهم ممنوعون من ذلك احتراماً لها.

ويرجح أبو زهرة أن المنع عندهم هو منع تكويني وليس تكليفي بمعنى أن براهما صرفهم بمقتضى التكوين عن أن يأتوا بمثلها وهذا هو المتفق مع قول جمهور علمائهم الذين اشتهروا بأن القول بالصرفة نبع في واديهم³.

وكان إبراهيم بن سيار النظام — كما سبق — أول من جاهر في الإسلام بالصرفة، وبسبب القول بالصرفة انتشر التأليف في الإعجاز البياني والبلاغي للقرآن وذلك للرد على هذه المقولة ومن ذلك ما فعله الجاحظ الذي كتب في إعجاز القرآن⁴.

1 - التمهيد. البقلائي. 171، 172.

2 - أبو الريحان البيروني (362 هـ - 421 هـ) ولد قرب مدينة سوارزم. رافق محمود الغزنوي إلى الهند في حملته عليها وفي هذه الرحلة جمع البيروني تفاصيل كثيرة عن الهند وثقافتها في كتاب لم يكن له مثيل في ذلك العصر، وقد برع في الرياضيات والفلك والطب وكان يكتب بالعربية والفارسية من مؤلفاته: "كتاب التفهيم" و"كتاب الجماهير" و"كتاب الصيدلة" وغيرها... انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية. هنري كوربان. ترجمة: نصر مروة، حسن تبيسي. 227،

228 منشورات هويدات. بيروت. ط: 3. 1983.

3 - للحزمة الكبرى (القرآن). محمد أبو زهرة. 76. دار الفكر العربي.

4 - المرجع نفسه. 78.

وبعد أن فند أبو زهرة مقولة الصرفة مرتكزا على ما قاله الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن¹ قال: "ومهما يكن من بطلان هذه الفكرة فقد أدت إلى إنشاء علوم البلاغة في ظل القرآن فاتجه الكاتبون إلى بيان أسرار البلاغة في هذا الكتاب المبين... فكان هذا الباطل سببا في خير كثير وكما تؤلّد عن الخطأ في تلاوة آية علم النحو تولدت علوم البلاغة العربية بسبب القول بالصرفة"².

عَلَيْهِ السَّلَامُ
صَلَّى اللهُ

1 - سبق أن ذكرت قول الباقلاني بالصرفة وإن لم يسمها باسمها ولا سبيل إلى معرفة ما استقر عليه الباقلاني وهل ترجح لديه ما قاله في التمهيد أو ما قاله في : إعجاز القرآن. غير أنه بالإمكان القول: إن التناقض وعدم الثبات على رأي سمة من سمات المفكرين ولا سيما الأشاعرة منهم.

2- للعمرة الكبرى، محمد أبو زهرة، 82

المبحث الرابع :

كرامات الأولياء

- المطلب الأول : تعريف الكرامة.
- المطلب الثاني : الكرامة وموقف المتكلمين منها.
- أولا : الأشاعرة والماتريدية.
- ثانيا : المعتزلة.
- المطلب الثالث : كرامات الأولياء في النصوص الشرعية.

تعريف الكرامة

الكرامات من بين المباحث التي يتناولها المتكلمون عادة عقب الحديث عن المعجزات وذلك ربما لما قد يتبادر إلى الفكر من الاشتباه والتداخل بينهما، والكرامة أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم المتابعة لني كلف بشريعته مصحوباً بصحة الاعتقاد والعمل الصالح عليمَ بما أو لم يعلم، ولا تدل على صدق من ظهرت على يديه ولا ولايته ولا فضله على غيره لجواز سلبها وأن تكون استدراجاً.¹

ويتضمن وقوع الكرامة حكماً ومصالح أعظمها الدلالة على كمال قدرة الله ونفوذ مشيئته وأنه فعال لما يريد وأنه كما أن الله سننا وأسبابا تقتضي مسبباتها الموضوع لها شرعا وقدرًا فإن الله أيضا سننا أخرى لا يقع عليها علم البشر ولا تدركها أعمالهم.²

وقيل : إن الكرامة من المبشرات التي يجعلها الله لمن أتت على يديه والكرامة دالة بالحقيقة على رسالة الرسول الذي اتبعه من أتت على يديه لأنها تحصل له ببركة اتباعه.³

الكرامة ومواقف المتكلمين منها

اختلف المتكلمون حول هذه القضية ما بين نافي ومثبت قال الجويني: "الذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك والأستاذ أبو إسحاق (من الأشاعرة) يعيل إلى قريب من مذهبهم."⁴

وجهور الأشاعرة وكذلك الماتريدية يشنون كرامات الأولياء وحثهم في ذلك من حيث النقل والعقل، فأما النقل فما أخبر الله به عن صاحب سليمان أنه أتى بعرش بلقيس من مسافة بعيدة في زمان قريب كما قال تعالى: ﴿أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقراً عنده...﴾ [النمل: 40]، وكذلك سماع "سارية" وهو بنهاوند قول عمر رضي الله عنه:

1 - الكواشف الجلية عن معاني الواسطية. عبد العزيز محمد السلطان. 717. مطابع الهدى التجارية. الرياض. ط: 10. 1981.

2 - المرجع نفسه. 717.

3 - المرجع نفسه.

4 - الإرشاد. الجويني. 266. وانظر أيضا: المحصل للرازي. 161. أصول الدين. البغدادي. 185.

باسارية الجبل، وجريان النيل لكتاب عمر رضي الله عنه، وشرب خالد بن الوليد قدحا من السم، وكذلك ما نقل من كرامات التابعين وصالحى هذه الأمة.¹

وأما العقل فإن الكرامة فعل الله تعالى على خلاف مجرى العادة ليعرف العبد ثمرة الطاعة وتزداد بصورته بصحة دينه.² وقال الجوينى : "ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى ابتداءً ولا يمتنع شيء لتقبيح عقل ... وليس في وقوع الكرامة ما يقدر في المعجزة فإن المعجزة لا تدل لعينها وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبوة الرسالة ونزولها منزلة التصديق بالقول ... واستدل مثبتوا الكرامات بما لا سبيل إلى درته في مواقع السمع، فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده وما كانوا أنبياء إجماعاً، وكذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات وكذلك أم موسى ألهمت في أمره بما لا خفاء به".³

ويفرق المتكلمون من غير المعتزلة بين الكرامة والمعجزة بفرق أساسي وهو وقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة أي أن دعوى النبوة تكون مقترنة مع المعجزة عكس الكرامة التي لا يدعي صاحبها ذلك.⁴

ويذكر البغدادي فروقا أخرى هي : أولا : التسمية بالمعجزة والكرامة للتمييز بينهما. ثانيا : صاحب المعجزة يظهرها ويتحدى لها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها. ثالثا : صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم من الكفر والمعصية بعد ظهور المعجز عليه، وصاحب الكرامة غير مأمون التبديل.⁵

وقد استحدث البغدادي مصطلح "المغوثة" وذلك أنه لما قالت الأشاعرة: إن الكرامة تدل على صدق الولي قالت المعتزلة : يجوز على قولكم ظهورها في الفاسق للدلالة على صدقه في بعض ما يصدق فيه. قالوا (أي الأشاعرة) : يجوز ذلك للدلالة على براءة ساحته مما يقذف به وسموها "مغوثة"، فالمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء، والمغوثات لسائر العباد.⁶

1 - البداية من الكفاية. الصابون. 98.

2 - المرجع نفسه. 98.

3 - الارشاد. الجوينى. 269.

4 - المرجع نفسه. 269.

5 - أصول الدين. البغدادي. 174، 175.

6 - المرجع نفسه. 175.

وأما المعتزلة فإنهم لا يثبتون كرامات الأولياء لأنه حسب رأيهم لو جاز انخراق العادة من وجه لجاز ذلك من كل وجه، وهذا يؤدي إلى ظهور ما كان معجزة لني على يد ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته وأن لا أحد يأتي بمثل ما أتى به.

ولو جاز انخراق العوائد للأولياء لم نأمن في وقتنا وقوعه وذلك يؤدي إلى التشكيك في الضروريات (العلوم الضرورية غير المكتسبة)¹. وقد ناقش القاضي عبد الجبار مثبت الكرامات مناقشة طويلة.² ثم أسس نفيه على قضيتين؛ الأولى : أنه لو جاز أن تظهر الكرامة (المعجزة)³ على الصالحين لكان ظهورها في السلف الصالح من كبار الصحابة أولى قال: وقد صح وثبت بتواتر الأخبار أنها لم تظهر عليهم ولأن القوم لم يدعوا ذلك فيهم.⁴

الثانية : التشكيك حيث يشكك فيما ذكر عن عمر وعلي من كرامات ويرى أن ذلك غير مسلم وأن فيه نزاعاً فلا حجة فيه.⁵ ولو كان ظهور الكرامة جائزاً لكان أولى أن تظهر لعلي أمير المؤمنين في حال منازعة غيره له كعماوية وغيره لأن ذلك كان أقوى في إزالة الشبهة وفي الاستغناء عن التحكيم.⁶

وإذا كان الصحابة أفضل ممن جاء بعدهم فكيف تظهر الكرامات (المعجزات) في المفضول دون الأفضل، وهل يجوز في حكمة الحكيم أن ينبه بالمعجزات على فضل الفاضل إلا لغرض

1 - انظر : الإرشاد الخويي، 267، 268.

2 - انظر : المعنى، 15 / 226 إلى 235.

3 - لا يفرق القاضي عبد الجبار بين المعجزة والكرامة ويناقش من يفعل ذلك حيث يقول : " فإن قالوا: إن الذي يجوز ظهوره عليهم (الأولياء) هي الكرامات دون المعجزات، قيل لهم: أما الذي تريدون بالكرامات ؟ فلا يخجل قولهم من أن يرجعوا إلى نقيض العادة كما قلناه في المعجزات فيقول الخلاف فيه إلى عبارة (أي الخلاف شكلي) لأننا قد بينا أن ذلك لا يصح باختلاف العبارات لا يؤثر فيه. وإن أرادوا بذلك ما لا ينقض العادات فهذا مما يجوز ظهوره على الصالحين فضلاً عن الطالحين لأنه قد يكون بمحولة المرض والصحة والغبني والفقير والأمطار والزلازل. فإن قالوا : نعمي بالكرامات ما تقتصر مرتبته عن المعجزات، فقد بينا من قبل أن الصغير من ذلك في حكم الكبير وأنه لا معتبر بالصغر والكبر، فليس لهم أن يقولوا : إن إحياء صغر الحيوان كرامة وإحياء الموتى من الناس معجزة لأن الحال في الجميع واحدة إذ استوت في انقراض العادة." المعنى 15 / 242 ، 243.

4 - المرجع نفسه، 15 / 241.

5 - المرجع نفسه.

6 - المرجع نفسه.

صحيح يرجع إلى المكلفين، وأكثر الأغراض التعلم والتأسي، فمن حاله فيها أكثر فظهور المعجز عليه أول¹. والذي يريده القاضي هو أن الصحابة أفضل ممن جاء بعدهم ومع ذلك لم تظهر عليهم (الكرامات) أي المعجزات عنده وهذا الكلام فيه ما هو صحيح وفيه ما هو خطأ، فأما الصحيح فإنه فعلا كانت الكرامات أقل ظهورا في عهد الصحابة منها في عصر التابعين ومن تبعهم ولكن القاضي لم يعترف بوجودها أصلا وشكك في الأخبار التي أوردت ذلك.

وأما الخطأ فهو أن الصحيح من أقوال العلماء والمحققين أن الكرامة ليست تعني بالضرورة فضل من ظهرت على يديه على غيره، بل قد يكون العكس والدليل كثرة ما روي من هذه الكرامات عن التابعين دون الصحابة مع أن الاتفاق حاصل في أفضلية الصحابة على التابعين.

كرامات الأولياء في النصوص الشرعية

الظاهر من كلام المتكلمين أن الكرامة دليل على الولاية أو نتيجة لها، ولكن في ميزان النصوص الشرعية فإنه لا توجد علاقة عضوية بين الكرامة والولاية قال تعالى: ﴿الآن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يخزنون. الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ [يونس: 62، 63]، فهذه الآية الكريمة تؤكد على أن كل مؤمن تقى فهو ولي.

كما أن الأولياء أي المؤمنين الأتقياء في الكتاب والسنة درجات ظالم لنفسه ومقتصد وسابق بالخيرات قال تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ياأذن الله ذلك هو الفضل العظيم﴾ [فاطر: 32].

والولاية قد تجتمع مع العداوة فعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا اتهم خان وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر."²

1 - للفتى. 242/15.

2- صحيح البخاري. كتاب الإيمان. باب: علامات المنافق 14/1. صحيح مسلم. كتاب الإيمان. باب: بيان خصال المنافق 56/1.

وفي الحق إن أكبر ميزة وأهم خصلة للأولياء هي الاستقامة، وأن الله تعالى لم يكرم عبدا بكرامة أعظم من موافقته فيما يحبه ويرضاه وهو طاعته وطاعة رسوله وموالاته وأوليائه ومعاداة أعدائه، وأما ما يتلى الله تعالى به عبده من السراء والضراء بخرق العادة أو غيرها فليس ذلك لأجل كرامة العبد على ربه ولا هوانه عليه بل قد سعد بها قوم إذ أطاعوه وشقى بها قوم إذ عصوه كما قال تعالى: ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول مرهبي أكرمن وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه مرهقه فيقول مرهبي أهانن كلا﴾ [النجم: 15 إلى 17]، ولهذا كان الناس في هذه الأمور أقسام: قسم ترتفع درجاتهم بخرق العادة. وقسم يتعرضون بها لعذاب الله. و قسم تكون في حقهم بمنزلة المباحات.¹

فلاستقامة على الصراط المستقيم أعظم الكرامات وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : "يقول الله تعالى: من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، و ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءة".²

وليس كل من جرى على يده شيء من خوارق العادات يجب أن يكون وليا لله تعالى، لأن العادة تخترق أيضا بفعل الساحر والشعوذ وخير المنجم والكاهن بشيء من الغيب مما يخبره به الشياطين المسترقون للسمع، وقد ذكر تعالى أن أولياءه هم الذين آمنوا وكانوا يتقون. ولم يشترط أن يجري على أيديهم شيء من خوارق العادات، فأولياء الله هم المتبعون لرسوله. قال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ [آل عمران: 32].³

1- انظر: شرح العقيدة الطحاوية. 748/2، 749.

2 - صحيح البخاري. كتاب الرقائق. باب التواضع. 190/7. السنن الكبرى. الحافظ أبو بكر البيهقي. كتاب صلاة الاستسقاء. باب : الخروج من الظالم والتقرب إلى الله تعالى. 346/3. دار الفكر.

3 - انظر: تيسر العزيز الحميد. سليمان بن عبد الله. 394، 395. المكتب الإسلامي، بيروت. دمشق. ط: 3. 1397 هـ.

وكرامات الأولياء في حالة وقوعها هي في الحقيقة امتداد لمعجزات الأنبياء، إذ لولا إيمانهم برسول الله لما أجرى الله على أيديهم هذه الخوارق وهذه الكرامات فيقول الأمر إلى ما ذكر في قوله تعالى : ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشري في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم﴾ [يونس: 62 إلى 64].

وَسَلَّمَ
عَلَيْهِمْ
وَعَلَى آلِهِمْ
وَعَلَى رَحْمَتِ اللَّهِ

الجامعة الإسلامية
القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الخامس :

عصمة الأنبياء

— تمهيد

— المطلب الأول : تعريف العصمة لغة واصطلاحاً.

— المطلب الثاني : وجوب عصمة الأنبياء.

أولاً : الأشاعرة. ثانياً : المعتزلة. ثالثاً : الماتريدية.

— المطلب الثالث : عصمة الأنبياء في النصوص الشرعية.

تهيد : أول المتكلمون عنايتهم بقضية العصمة عند الأنبياء وذلك لعلاقتها الوثيقة بأهم وظيفة عندهم وهي التبليغ لأن الكبائر منفرة فيجب على الله (في رأي المعتزلة) أن يجنب رسله الوقوع فيها لأن النفوس مطبوعة على القبول ممن لم يتدنس بالمعاصي كما هي مطبوعة على عدم القبول من يعاطاها.¹

تعريف العصمة لغة واصطلاحاً

تدور معاني العصمة في اللغة حول المنع والحفظ والوقاية يقال: "عصمه الطعام أي منعه من الجرع، والعصمة أيضاً: الحفظ... واعتصم بالله أي امتنع بلطفه من المعصية"² وقال في القاموس: "عصم يعصم: اكتسب ومنع ووقى..."³ وقال الفيومي: «عصمه الله من المكروه يعصمه من باب ضرب. حفظه ووقاه، واعتصمت بالله امتنعت به».⁴

وأما في الاصطلاح فإن جل التعريفات والتفسيرات المختلفة للعصمة تدور حول نفس المعاني اللغوية ويذكر الرازي بعضها ومنها : أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي لأن في بدنه ونفسه خاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي. ومنها: أن بعضهم جعل للمعصوم مساويا لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة وهو قول الأشعري. ومنها: أن العصمة هي الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد مع علمه أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط ألا يصل ذلك الأمر إلى حد الإلحاح.⁵

وأسابب العصمة عند الرازي أمور أربعة. أولا : أن تكون في النفس أو البدن خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور. ثانيا : أن يحصل له العلم بمخالف المعاصي ومناقب الطاعات. ثالثا: تأكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى. رابعا: أنه لو صدر عن المعصوم أمر من الأمور من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهما بل يعاتب وينبه عليه. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي.⁶

1- انظر : شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، 574.

2- مختار الصحاح، 437.

3- القاموس المحيط، 152/4.

4- المصباح المنير، الفيومي، 414.

5- المحصل : الرازي، 158.

6- للرجع نفسه، 159.

وقد يراد بالعصمة ما يراد من معاني التوفيق والسداد واللفظ، ومن هذه المعاني والأقوال على حسب رأي الأشعري: أن التوفيق من الله ثواب يفعله مع إيمان العبد ولا يقال للكافر موفق وكذلك التسديد. ومنها: أن التوفيق هو الحكم من الله أن الإنسان موفق وكذلك التسديد. وقال البعض: إن التسديد والتوفيق لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرانه إليها فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقاً مسدداً.

وقال الجبائي: التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنه إذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن، وكذلك العصمة عنده فهي لطف من ألطاف الله.¹

ويواصل الأشعري نقل هذه الأقوال ومنها: أن العصمة من الله ثواب للمعتصمين. ومنها: أن العصمة لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصماً.²

"والعصمة على وجهين: أولاً: الدعاء والبيان والزجر والوعيد والوعيد وقد فعله بالكافرين... ويقال: إن الله عصمه فلم يعتصم. ثانياً: ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألفاظ والأحكام والتأييد وقد يتفاضل الناس في العصمة.. وقد يعصم الله باضطرار كالعصمة من قتل نبيه ﷺ."³

وجوب عصمة الأنبياء

أجمع المتكلمون بمختلف مذاهبهم على وجوب عصمة الأنبياء من الكبائر واختلفوا حول عصمتهم من الصغائر وهل أن عصمتهم تكون قبل أو بعد البعثة؟
 فعند الأشاعرة نجد البغدادي ينقل إجماعهم على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة عن الذنوب كلها، وأما السهو والخطأ فليس من الذنوب فلذلك ساغوا عليهم وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة.⁴

1 - انظر: مقالات الإسلاميين. الأشعري. 1/ 326، 327.

2 - المرجع نفسه. 1/ 327.

3 - المرجع نفسه.

4 - أصول الدين. البغدادي. 167.

وقد أورد الرازي بعض الأدلة العقلية والنقلية لتأكيد ذلك حيث يرى أن من كانت نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ومعلوم أن نعمة الله على الأنبياء أكثر من نعمته على غيره فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح من ذنوب الأمة فوجب أن يستحقوا من الزجر فوق ما يستحقه جميع عصاة الأمة وهذا باطل فذاك باطل، ولو صدر الذنب من النبي لكان فاسقا فيجب ألا تقبل شهادته وبالتالي تبطل دعوته النبوة لأن عدم قبول شهادته في الأديان أعظم من عدم قبولها في أمور دنيوية أخرى، وأيضا فإن الله تعالى أمر بتابع الرسول فلو أتى بمعصية لوجب اتباعه فيها وهذا باطل فذاك باطل.

وأما ما ورد في بعض الآيات من ذكر عصيان بعض الأنبياء فإن الرازي يرى ضرورة تأويلها بما لا يتعارض مع القول بوجوب العصمة مثل أن تحمل على ترك الأفضل أو أن ما ثبت كونه معصية لا محالة فذلك إنما وقع قبل النبوة.¹

وحوز جمهور الأشاعرة فعل الكبيرة قبل البعثة واستدلوا بأفعال إخوة يوسف عليه السلام إلا

أن بعضهم لم يقل بنوهم، وأما عصيان آدم الوارد في قوله تعالى : ﴿فَعصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾

[طه: 121] فإن الرازي يؤوله بعدة تأويلات هي : أن المقصود أولاد آدم ، وزعم ابن فورك أن

ذلك كان قبل البعثة، وذلك بدليل قوله تعالى بعد ذكر عصيان آدم: ﴿ثم اجتباه ربنا فناب عليه﴾

[طه: 122]. فإنه تعالى ذكر الاجتباء والهداية بعد ذكر المعصية²، أو أن المقصود أن ذلك كان على

سبيل النسيان لقوله تعالى : ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما﴾ [طه: 115] واعترض

على ذلك بأن إبليس ذكّر آدم وقت الوسوسة أمر النهي : ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه

الشجرة﴾ [الأعراف: 20]. وأيضا فإن الله تعالى عاتبه بقوله : ﴿ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾

[الأعراف: 22]، وكذلك اعتراف آدم وحواء بذلك كما في قوله تعالى : ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم

تقر لنا﴾ [الأعراف: 23]، وكل ذلك ينفي العصمة، ومنهم من سلم عدم النسيان ولكن آدم فعل

ذلك متأولا.³

1 - معالم أصول الدين. مامش المحصل. الرازي. 109.

2 - انظر: فتح القدير. الشوكاني. 390/3.

3 - المحصل. الرازي. 161.

وعلى ذلك فإن الصغائر عند جمهور الأشاعرة يجوز صدورها عن الأنبياء على أحد وجوه ثلاثة. أولاً : السهو والنسيان. ثانياً : ترك الأولى. ثالثاً : اشتباه المنهي بالمباح.¹

وعند المعتزلة فإن القاضي عبد الجبار ينقل أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شيء من المنفردات نحو دمامة الحلقة وفتح النظر بحيث ينفر، وليس يمتنع فيما ينفر في زمان ألا ينفر في زمان آخر فإن للأزمنة والعادات تأثيراً في ذلك. فأما الصغائر التي لاحظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير فإنها مجوزة على الأنبياء، ولا مانع يمنع منه.²

ثم اختلف المعتزلة فمنهم من قال : إن ذنوب الأنبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد ولا يجوز عليهم أن يفعلوا ما علموا أنه ذنب قصداً وهذا تأويل أبي علي الجبائي في عصيان آدم وقال ابن أبي هاشم : إن أكل آدم من الشجرة كان ذنباً منه، وقال أيضاً يجوز وقوع الصغائر التي لا تنفر.

وقال النظام وجعفر بن مبشر³ : إن ذنوبهم على السهو والخطأ وهم مواخذون بما وقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أممهم.⁴

وأما الماتريدية فعند الصابوني منهم أن العصمة من الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده عند عامة السلمين إلا عند الفضيلية⁵ من الخوارج، والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي عند أهل السنة (ومنهم الماتريدية) إلا عند الحشوية⁶ فإنهم ينقلون عن داود وسليمان ويوسف وغيرهم ما يؤهم

1- اخصل. الرازي. 160.

2- شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. 573، 575.

3- هو جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي. ولد ببغداد وتوفي سنة 234هـ. متكلم من كبار المعتزلة له آراء انفرادية وله تصانيف. انظر : الأعلام. 126/2.

4- أصول الدين. البغدادي. 167، 168.

5- لهم الفضلية وهم فرقة من الخوارج أصحاب الفضل بن عبد الله. انظر: مفاتيح العلوم. محمد بن أحمد الخوارزمي. 46 دار الكتاب العربي. بيروت ط 1. 1984.

6- جماعة من أهل الحديث كانوا يذهبون أنهم على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وكانوا يتدافعون في حلقة الحسن البصري ويوششون عليه فكان يقول: ردوا هؤلاء إلى حنبل الحلقة أي وسطها فسموا حشوية ومذهبهم التشبيه والتجسيم. انظر: هامش البداية من الكفاية. د. فتح الله حليف. 96. ويلاحظ هنا بعض التناقض وهو أن الحسن البصري توفي سنة 110 هـ أما ابن حنبل فتوفي سنة 241 هـ. فكيف يدعي هؤلاء الانتساب إليه في عصر الحسن؟

ارتكاب الذنب منهم وبعض ذلك مردود وبعضه موول تأويلا صحيحا يليق بحالهم ، ودلالة ذلك أنهم حجج الله تعالى على عباده فلو حاز منهم ارتكاب المنهي لم يوثق بقولهم فلا يلزم الحجة .
 فأما قبل الرحي فذلك عند جميع المعتزلة والخوارج وعندنا (الماتريدية) يجوز على سبيل الندرة نحو حالة إحوة يوسف ثم يعود حالهم وقت الإرسال إلى الصلاح والسداد¹
 وعند أبي حنيفة — وهو إمام الماتريدية — فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح . ثم يستدرك ويقول : وقد كانت منهم زلات وخطيئات . أي تقصيرات وعثرات مثلما وقع لآدم عليه السلام من أكله من الشجرة على وجه النسيان أو ترك العزيمة واختيار الرخصة ظنا منه أن المراد بالشجرة الشخصية لا الجنسية فأكل من الجنس لا من الشخص بناء على الحكمة الإلهية ليظهر ضعف قدرة البشرية وقوة اقتضاء مغفرة الربوبية ولذا ورد في الحديث : لو لم تذبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم.²
 والجمهور الذين يقولون بجواز الصغائر على الأنبياء يقولون : إنهم معصومون من الإقرار عليها.³

عصمة الأنبياء في النصوص الشرعية

تُفرق النصوص الشرعية بين ما يجمع الأنبياء مع غيرهم من خصائص البشرية وبين ما خصهم الله به من الرسالة والتبليغ، ففيما يتعلق بعنصر البشرية نجد كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تؤكد ذلك قال تعالى : ﴿قالت مرسلون إن نحن إلا بشر مثلكم﴾ [إبراهيم: 11]
 وقال : ﴿قل إنما أنا بشر مذكور﴾ [يوسف: 21] ، كما بينت الآيات حتمية أن يكون الرسول من جنس المرسل إليهم وبينت بطلان حجج بعض الكفار من ضرورة أن يكون الرسول من الملائكة أو من جنس أرقى من البشر قال تعالى : ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم﴾

1 — البداية من الكفاية . الصابرين . 96، 97، ومعنى ذلك أن استثناء البشرية السابق لا يصح لأن غيرهم وافقهم ويستفاد ذلك من قوله : بعض ذلك مردود و بعضه موول . ومعناه أن هناك بعضا آخر غير مردود وغير موول .

2 - شرح الفقه الأكبر . الملا علي القاري . 90 . والحديث أخرجه أحمد والطبراني والبخاري بإسناد ضعيف ، غير أن الحديث له شواهد كثيرة يصح بها صحيحا فالحديث من الصحيح لقوله . انظر : سلسلة الأحاديث الصحيحة . الألبان . 257/2 . وما بعدها .

3 - منهاج السنة . ابن تيمية . 227/1 .

الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا. قل لو كان في الأمراض ملائكة يشنون مطمئين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا ﴿الإسراء: 94، 95﴾. وفي سياق هذه البشرية تذكر الآيات القرآنية أن الأنبياء والرسل قد يفعلون بعض الأخطاء والذنوب¹، إما على سبيل التأويل أو النسيان وإما على سبيل العمد، غير أنهم في جميع تلك الحالات كانوا يسارعون إلى التوبة والاستغفار دون نهل أو زردد والأمثلة على ذلك كثيرة منها. قوله تعالى: ﴿فذكره موسى ففضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين. قال رب إنني ظلمت نفسي فأغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم﴾ [القصص: 15، 16] قال بعض المفسرين: لم يقصد موسى قتل القبطي بل قصد دفعه فقط ولهذا قال: هذا من عمل الشيطان، ووجه استغفار موسى أنه لم يكن لشي أن يقتل حتى يامر، وقيل إنه طلب المغفرة من تركه للأولى كما هو سنة المرسلين، والقتل الواقع من موسى لم يكن عن عمد فهو ليس بكبيرة لأن التركيز في الغالب لا يقتل².

ومنها قوله تعالى: ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فتأدى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين﴾ [الأنبياء: 87] وذلك أن قوم يونس (ذي النون) لما امتنعوا من الاستجابة لبيهم وعده الله عز وجل أن يرسل عليهم عذابا وأمره أن يخرج من بين أظهرهم فأعلم قومه بما وعده الله ولكنهم لما رأوه خارجا عرفوا أن وعده حق فاستغفروا وتابوا إلى ربه فأخر الله عنهم العذاب فخرج يونس مغاضبا ربه لأنه خاف أن يرجع إلى قومه كاذبا بعد أن وعدهم العذاب³.

1 - النصوص الشرعية لم تحدد درجة هذه الأخطاء والذنوب كما فعل المتكلمون ولم تذكر هل هي كبائر أم صغائر بل ذكرها كما وقعت ثم بينت أن الأنبياء لما فعلوها اعتقدوا أنها أخطاء ومخالفات فسارعوا إلى التوبة والاستغفار مباشرة، ومعنى الحال مفتوحا للأخذ بتلك التحريمات التي قام لها المتكلمون لتفسير معاصي الأنبياء وأخطائهم مثل حملها على أنها إما حصلت منهم على سبيل النسيان أو التأويل والاجتهاد أو ترك الأولى... الخ.

2 - فتح البدر. الشوكان. 4/ 163، 164.

3 - تفسير الطبري. 61/17.

ومنها قوله : ﴿وظن داود أنما قتناه فاستغفر مره وخسر مراكما وأتاب﴾ [ص:24]
 حيث أراد داود عليه السلام أن ينال من ربه ما ناله آباؤه من قبل فبين له الله عز وجل أنهم إنما
 نالوا ذلك لما صبروا على البلاء الذي ابتلاهم به فرغب داود في البلاء حتى ينال ما نالوا.
 وذكر الطبري قصة ابتلائه حيث كان لداود تسع وتسعون امرأة وأنه رأى امرأة فأعجبته
 فأراد أن يتخلص من زوجها بأن أرسله إلى الحرب حتى قتل ثم تزوج هذه المرأة، فأرسل الله إليه
 ملكين في صورة رجلين يختصمان عنده فقال أحدهما: ﴿إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة
 واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب قال قد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من
 المخطاء ليبني بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما قتناه
 فاستغفر مره وخسر مراكما وأتاب فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾ [ص:23 إلى 25]¹
 وهناك آيات أخرى كثيرة تصرح بوقوع بعض الأنبياء في أخطاء ومخالفات منها قوله
 تعالى : ﴿فمضى آدم مره فغوى﴾ [طه: 12]. ومنها قوله : ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك
 بتغبي مرضاة أنرواجك والله غفور رحيم﴾ [التحریم: 1]، ومنها قوله : ﴿عبس وتولى أن جاءه
 الأعمى﴾ [عبس: 1، 2]، وقوله : ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذت عذاب
 عظيم﴾ [الأنفال: 68] وذلك لما أخذوا الفداء من أسارى بدر قبل أن يؤمروا به فعاب الله
 عليهم ذلك ثم أحله لهم.² ومن التخریجات الحسنة على ذنوب الأنبياء ما ذكره ابن تيمية في حق
 آدم وحواء وذی النون حيث قال: "...ظن آدم صدق الشيطان الذي قاسمهما أني لكما لمن
 الناصحين فالشيطان غرهما وأظهر نصحهما فكانا في قبول غروره وما أظهر من نصحه حالهما بناسيا
 لقولهما: ربنا ظلمنا أنفسنا لما حصل من التفریط لا لأجل هوى وحظ يزاحم الإلهية... وذو
 النون شهد ما حصل من التقصير في حق الإلهية بما حصل من المغاضبة وكرهة إنجاء أولئك (قومه)

1 - تفسير الطبري. 23/ 92، 93.

2 - المرجع نفسه. 32/10.

ففي ذلك من المعارضة في الفعل يجب شيء آخر ما يوجب تجريد محبته لله وتأله له وأن يقول : لا إله إلا أنت، فإن قول العبد: لا إله إلا أنت يمحو أن يتخذ إلهه هواه ... فكمثل يونس صلوات الله وسلامه عليه بتحقيق إلهيته لله ومحو الهوى الذي يتخذ إلهاً من دونه فلم يبق له صلوات الله عليه وسلامه عند تحقيق قول : لا إله إلا أنت إرادة تراحم إلهية الحق، بل كان مخلصاً لله الدين إذ كان من أفضل عباد الله المخلصين.¹

ومن السنة ما رواه مسلم عن أبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه: اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي وإسرافي في أمري وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي جدي وهزلي وخطئي وعمدي وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم به مني أنت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شيء قدير.²

وأما فيما يتعلق بعصمة الأنبياء في التبليغ الذي هو أخص خصائص الأنبياء والرسل فإن الأمة قد اتفقت على ذلك قال تعالى : ﴿فهل على الرسل إلا البلاغ المبين﴾ [النحل: 35]، وقال :

﴿وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾ [النور: 24] وقال : ﴿يأأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾

[المائدة: 67]. وقال في حق الرسل : ﴿ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم﴾ [الجن: 28]. قال ابن

تميمه : "ثم إن العصمة للمعلومة بدليل الشرع والعقل والإجماع وهي العصمة في التبليغ... والكلام في هذا المقام مبني على أصل وهو أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه... وهذه العصمة (في التبليغ) الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة فإن النبي هو المنبأ عن الله والرسول هو الذي أرسله الله تعالى ... والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة فلا يستقر ذلك خطأ باتفاق المسلمين."³

1- مجموع فتاوى ابن تيمية. 287/10.

2 - صحيح مسلم. كتاب الذكر والدعاء. باب: التورود من شر ما عمل. 81/8.

3 - مجموع فتاوى ابن تيمية. 290/10 ر ما بعدها.

الكتاب المقدس

جامعة الأمير

مركز الدراسات الإسلامية
للعلوم والفنون

مباحث الإمامة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل السادس

— تمهيد.

— علاقة الإمامة بالعقيدة الإسلامية

(عند الأشاعرة والمعتزلة والشيعة).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد : على الرغم من اتفاق المتكلمين بمختلف مذاهبهم على إدراج مسائل الإمامة في ثنايا مؤلفاتهم إلا أنه لا مناص من طرح بعض التساؤلات حول هذا الموضوع الهام وأول هذه التساؤلات : ما مدى ارتباط الإمامة بقضايا العقيدة الإسلامية وعلم الكلام؟ وهل بالإمكان أن نجد المسوغات المقنعة والأسباب الكافية التي تسمح لنا بمعالجة قضية الإمامة في إطار قضايا العقيدة؟ وبالإضافة إلى ذلك فإنه تطرح إشكالية أخرى وهي : ما مدى الفائدة من طرح قضية الإمامة والخلافة وقد ثبت من النصوص انقضاء عهد الخلافة ومجيء عهد الملك؟ وأما عند الشيعة الإمامية فالإشكالية أشد تعقيداً بسبب عقيدة غيبة الإمام وهل تبحث نظرية ولاية الفقيه في حل هذه المعضلة؟

كل هذه التساؤلات جعلت مختلف الجهود الكلامية والفقهية تتآزر من أجل وضع طريقة علمية لدراسة موضوع الخلافة والإمامة وفق رموزه وما يعتوره من تناقضات واختلالات منهجية، ومع ذلك فقد لا نجد كثيراً مما يعول عليه لدى أشهر المتكلمين، إلا أن هناك من الآراء الذكية والاختيارات المنورة ما سيكون بعون الله تعالى قاعدة نحو عمل فكري شاق لكنه ممكن التحصيل إذا ما توفرت المعطيات اللازمة والمعلومات الكافية ولعلها أن تكون كذلك، إضافة إلى جرأة أدبية وإقدام أخلاقي رفيع يهدفان إلى تأصيل مقارنة شرعية سليمة لا تحمل نصاً ولا تغفل اجتهاداً أو قياساً صحيحاً.

الإمامة وعلاقتها بالعقيدة

عند الأشاعرة

يعترف بعض الأشاعرة مثل الجويني بأن الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد والخطر على من يزول فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله، ويعتوره نوعان عند ذوي الحجاج. أحدهما : ميل كل فئة إلى التعصب وتعدّي الحق. والثاني : من الاجتهادات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها... والغرض عند الجويني في هذا الباب أن ينص على أصوله بذكر القواطع منه وغير الاجتهادات عن القطعيات.¹

¹ - الإرشاد. الجويني. 345.

ويرى أيضا أن الإمامة ليست من قواعد العقائد بل هي ولاية تامة وعبرة معظم القول
عده في الولاية والولايات العامة والخاصة مطبوعة في محل التأخي والتحري...¹ وقال أيضا :
"ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع حلية من مدارك اليقين".²

وهذا يعني أنه إذا كان القول في الإمامة من باب الظنون فإنها لا تكون بذلك من باب
العقائد لأن العقائد من باب العلوم واليقينيات وذلك لأن الجويني يرى أيضا أنه لا يوجد ما يعول
عليه من الأخبار المتواترة في الإمامة ليستفاد بها العلم فهي إذن من باب الظنون لا العلم.

وأما أبو حامد الغزالي فإنه لا يتعرض لموضوع الإمامة، إلا على أساس أن التقاليد العلمية
فرضته فالنظر في الإمامة عنده ليس من المهمات وأن مجاله الفقه لا الاعتقاد إلا أنه يجد نفسه
مضطراً إلى إبداء الرأي فيها مادام العرف قد جرى باختتام مصنفات الاعتقاد بالكلام في الإمامة.³
قال : "... ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به (موضوع الإمامة) أردنا أن نسلك المنهج
المتعاد فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار...".⁴

وموضوع الإمامة عند الشهرستاني خطير ويرتكز أساساً على الدين. قال : "وأعظم خلاف
بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في
كل زمان".⁵

فهؤلاء الأئمة من الأشاعرة يعتقدون أن إدراج الإمامة في مباحث العقيدة والكلام ليس له
مسوغ وسبب إلا خطورته وأثره العميق في الأصول والفروع معاً وليس هذا الفعل غريباً عن
الفكر الإسلامي فقد أدخل كثير من علماء السلف مسألة المسح على الخفين وهي من الفروع في
أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. وإذا نظرنا إلى أهم قضايا العقيدة وعلم الكلام مثل حكم فاعل
الكبيرة ومصيره وعلاقة العمل بالإيمان وقضية الإرجاء وغير ذلك لوجدناها كلها إنما حدث القول
فيها بسبب الخلاف حول الإمامة، زد على ذلك فإن الفرق الرئيسية في الإسلام من شيعة وخوارج

¹ - الإرشاد. 61.

² - المرجع نفسه. 75.

³ - انظر : نشأة الأشعرية وتطورها. جلال محمد موسى. 450.

⁴ - الاقتصاد في الاعتقاد. الغزالي. 95.

⁵ - الملل والنحل مباحث الفصل. 22/1.

وسنة هي فرق اعتقادية أولاً وقبل كل شيء، وكانت نتيجة الخلاف حول الإمامة، وحول من هو أهل لاستحقاقها.

عند المعتزلة

وأما عند المعتزلة فإننا نجد الإمامة يزداد ارتباطها بالعقيدة أكثر فأكثر إذ يعتبرها المعتزلة فرعاً عن أصلهم الاعتقادي الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار : "وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الإمامة ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة."¹ فالفساد الذي ينتج عن فساد الحاكم (الإمام) أكبر مما ينتج عن فساد الأفراد والجماعات، وذلك لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، والناس على دين ملوكهم، وفساد الأفراد يكون على أنفسهم وقد لا يمتد إلى غيرهم وأما فساد السلطان فعريضة آثاره وليست بالحميدة عواقبه، وما بوار الحرث وذهاب النسل إلا نتائج السياسات الشائنة والإيالات المهالكة.

عند الشيعة

والإمامة عند الشيعة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة حيث يُنصَّبُ الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية هو (الإمام) ركن الدين لا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة.²

ويقول الكيسانية³ من الشيعة : "الدين طاعة رجل"⁴. والإمام عند الشيعة هو محور العقيدة

¹ - شرح الأصول الخمسة. 749.

² - الملل والنحل. الشهرستاني. 195/1.

³ - الكيسانية وتسمى المختارية، هم أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي ثار لمقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما. وكان المختار يقال له كيسان وقيل إنه أخذ مقالته عن مولى لعلي يقال له كيسان. وقتل المختار سنة: 67 هـ في موقعة مع جيش مصعب بن الزبير. ويجمع الكيسانية أمران. أحدهما: قولهم بإمامة محمد بن الحنفية. والثاني : قولهم بجواز البداء على الله عز وجل. انظر: الفرق بين الفرق. 38

⁴ - الملل والنحل. 196.

ومعرفة هي فرض كأكد فروض الإسلام كما يقول الشيخ المفيد¹ أحد أعلام المذهب الشيعي ويستدل على ذلك بأربعة أدلة :

أولاً : قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء : 59] فأوجب

معرفة الأئمة من حيث أوجب طاعتهم. وكذلك قوله تعالى : ﴿يؤم تدعو كل أناس بإمامهم﴾

[الإسراء : 71] وليس يدعى أحد بما لم يفترض عليه علمه والمعرفة به.

ثانياً : حديث من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.²

ثالثاً : الإجماع حول وجوب معرفة الإمام.

رابعاً : النظر القياسي والاعتبار وهو حاجة الناس إلى الإمام ولا سيما لتبيين الشرائع والفرائض.³

ويؤكد الشيخ الصدوق⁴ بدوره على دوران عقيدة الشيعة على شخصية الأئمة الذين من

صفتهم أنهم أفضل من الملائكة لأنهم نواب الأنبياء والرسل الذين هم أفضل من الملائكة، وأنهم

¹ - هو محمد بن محمد أبو عبد الله المفيد المعروف بابن المعلم (336 هـ - 413 هـ) محقق إمامي انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته. له تصانيف كثيرة في الأصول والكلام والفقه. ولد في عكبري وينسب إليها (العكبري). نشأ في بغداد ومات بها. من مؤلفاته : الإعلام، والإرشاد، والرسالة المنقعة، وأحكام النساء، وأوائل المقالات، والأمال، ونقض فضيلة المعتزلة وغيرها. قال الذهبي : أكثر من الطعن على السلف. انظر : السير 344/17. الأعلام. 21/7.

² - لا أصل له بهذا اللفظ. قال ابن تيمية : والله ما قاله رسول الله ﷺ هكذا وإنما المعروف ما روى مسلم أن ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.

قال الألباني : وهذا الحديث رأيت في كتب الشيعة ثم في بعض كتب القاديانية يستدلون به على وجوب الإيمان بدعواتهم مبرراً لغيرهم ولو صح هذا الحديث لما كان فيه أدنى إشارة إلى ما زعموا وغاية ما فيه وجوب اتخاذ المسلمين إماماً بآمرهم وهذا حق كما دل عليه حديث مسلم وغيره. انظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة. 525/1، 526.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الإمام يقصد به أيضاً الكتاب وهو ما يحل الإشكال في حالة شغور الزمان من إمام. كما أن غير الشيعة إنما يقولون : وجوب نصب الإمام لأن كلمة : معرفة (الإمام) تعني أن الإمام قد يكون معروفاً ولكنه لا يحكم وهذا معتقد شيعي ، بينما كلمة "نصب" تستلزم وجود الإمام وظهوره.

³ - الإيدولوجية الشيعية في رثاء الحسين. محمد كامل سليمان. 33، 34. دار الكتاب اللبناني. ط 1. 1981.

⁴ - محمد بن علي بن الحسين أبو جعفر بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق ولد سنة 306 هـ ومات سنة 381 هـ . كان رأس الإمامية وكان يضرب به المثل في الحفظ. له مصنفات كثيرة منها : دعائم الإسلام، كتاب الخواتيم، وكتاب للملاهي، وكتاب غريب حديث الأئمة، وكتاب التوحيد، وكتاب من لا يحضره الفقيه. انظر : السور. 303/16، 304. الأعلام. 274/6.

أحب الخلق إلى الله ورسوله وأن الكون بكل ما فيه مخلوق لهم، وأن الأرض لا تخلو من حجة على الخلق وهذه الحجة هي الإمام سواء كان ظاهراً أو مستتراً.¹

ويبلغ الغلو في الأئمة أوجه عند الكليني² في عاوين أبواب كتابه "الكافي" حيث يقول في بعضها : باب : الأئمة يعلمون جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والرسل. باب : أن الأئمة يعلمون علم ما كان وما يكون وأنه لا يخفى عليهم شيء. باب : أنه لا يجمع القرآن كله إلا الأئمة وأنهم يعلمون علمه كله. باب : أن الأئمة يعلمون متى يموتون وأنهم لا يموتون إلا باختيارهم...³

فالإمامة عند الشيعة أصل من أصول الدين وقد حفلت كتب العقيدة وعلم الكلام بذكر أدلتهم ورددها وترجيح أقوال مخالفيهم من المعتزلة وأهل السنة وغيرهم. والمتكلمون في الغالب يدرجون مباحث الإمامة عقب مباحث النبوة وذلك لوجود علاقة بارزة بينهما، قال تعالى : ﴿فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً﴾ [النساء: 54]، وقال : ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [البقرة : 124]، وقال : ﴿وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك وعلمه مما يشاء﴾ [البقرة : 251]، وقال يوسف عليه السلام : ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف : 101]. فقد دلت هذه الآيات الكريمة وما سبقها من آراء المتكلمين وعلماء الشيعة على أن المسوغ المنهجي متوفر بلا ريب لكي نجعل من دراسة موضوع الإمامة باباً من أبواب العقيدة على الرغم من كونه مجالاً واسعاً للاجتهادات الفقهية أيضاً.

¹ - رسالة الاعتقادات. الشيخ الصدوق. 108، 109. نقلا عن : أصول العقيدة. د. عائشة يوسف المناعي. 419، 420.

² - هو محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني. سكن بغداد وحدث بها وكان من فقهاء الشيعة والمصنفين على مذهبهم. توفي سنة 328 هـ ببغداد. انظر : السير. 280/15. لسان الميزان. ابن حجر العسقلاني. 427/5. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1. 1996.

³ - الكافي. محمد بن يعقوب الكليني. 255، 258، 260، نقلا عن : إسلام بلا مذاهب. د. مصطفى الشكعة. 201، 202. الدار المصرية اللبنانية. ط : 10. 1994.

المبحث الأول :

حكم الإمامة

المطلب الأول : تعريف الإمامة (لغة واصطلاحاً)

المطلب الثاني : حكم نصب الإمام.

المطلب الثالث : دليل وجوب الإمامة.

تعريف الإمامة والخلافة (لغة واصطلاحاً)

الإمامة في اللغة لفظة عامة تطلق على كل من يؤتم به إنسانا كان يقتدى بقوله أو فعله أو كتاباً أو غير ذلك محققاً كان أو مبطلاً، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ [الإسراء: 71] أي الذي يقتدون به وقيل بكتابهم.¹

وقال في اللسان: "أم القوم وأمهم تقدمهم وهي الإمامة. والإمام كل من أئتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين".²

"وإمام كل شيء قيّمه والمصلح له، والقرآن إمام المسلمين... والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم".³

"ويقال: فلان إمام القوم معناه هو المتقدم لهم، ويكون الإمام رئيساً كقولك: إمام المسلمين. ويكون الكتاب كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ [الإسراء: 71]، ويكون الإمام الطريق الواضح كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا لِيَا أَمْرَيْنِ﴾ [الحجر: 79]... والدليل إمام السفر وقوله: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: 74].⁴

ويطلق الإمام على معانٍ أخرى مثل الطريق أو قيم الأمر المصلح والقرآن والنبى ﷺ والخليفة وقائد الجند والدليل والحادي.⁵

وأما الخلافة في اللغة فهي أيضاً كلمة عامة تفيد معنى التداول فكل من خلف غيره فهو خليفة. يقال: "تخلف فلان فلاناً إذا تأخر عنه وإذا جاء خلف آخر وإذا قام مقامه ومصدره الخلافة والخلفة يقال في أن يخلف كل واحد الآخر. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً﴾

¹ - المفردات. الراغب الأصفهاني. 33، 34. دار المعرفة بيروت. ط: 1. 1998.

² - لسان العرب، ابن منظور. 133/1.

³ - للرجع نفسه.

⁴ - الرجع نفسه 134/1.

⁵ - تريب القاموس المحيط. الطاهر أحمد الزاوي. 181/1. دار الفكر

[الفرقان : 62]، وقيل : أمرهم خلفه. أي يأتي بعضه خلف بعض. قال الشاعر : بما العين والآرام
بمشرين خلفه.¹

"وحنف فلان فلانا إذا كان خليفته... وفي التزليل العزيز: ﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في
قومي﴾ [الأعراف : 142]، وخلفته أيضا إذا جئت بعده. ويقال : خلفت فلانا أخلفه تخليفا
واستخلفته أنا جعلته خليفتي واستخلفه جعله خلفية... والجمع خلائف وكذلك خلفاء...
والخلافة الإمارة".² "والخليفة السلطان".³

وأما في الاصطلاح فإن الإمامة لا تكاد تختلف في المعنى عن الخلافة. وقد عرفت بعدة
تعريفات تدور كلها حول الرئاسة العامة على شؤون المسلمين. قال الجويني : "الإمامة رئاسة تامة
وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا مهمتها حفظ الحوزة ورعاية الرعية
 وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكف الخيف (الاختلاف) والحيف والانتصاف للمظلومين من
الظالمين واستهفاء الحقوق من الممتنعين وإيفائها على المستحقين".⁴

والإمام عند القاضي عبد الجبار اسم لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على
وجه لا يكون فوق يده يد احترازا عن القاضي والمتولي (الوالي) فإنهما يتصرفان في أمر الأمة ولكن
يد الإمام فوق أركانهم.⁵

ويعرف ابن خلدون الخلافة بنفس ما عرفت به الإمامة فيقول : "الخلافة حمل الكافة على
مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها
عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة
الدين وسياسة الدنيا".⁶ وقال أيضا : "ولأن هذا المنصب نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين

¹ - المفردات. الراغب الأصفهاني. 162. والشاعر هو زهير بن أبي سلمى. والبيت من تعلته ونمائه :

بما العين والآرام بمشرين خلفه. وأطلوها بهضن من كل مجثم

² - لسان العرب. 1235. دار المعارف. طبعة جديدة .

³ - ترتيب القاموس المحيط. الطاهر أحمد الزاوي. 94/2.

⁴ - غياث الأمم في التياث الظلم. الجويني. 22. تحقيق : د. عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين. ط : 2. 1401 هـ.

⁵ - شرح الأصول الخمسة. 750 .

⁶ - مقدمة ابن خلدون. 338. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط. 1982.

وسياسة الدنيا تسمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإماماً. فأما تسميته إماماً فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به ولهذا يقال : الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته فيقال : خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله. واختلف في تسميته خليفة الله فأحازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للأدميين في قوله تعالى : ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة:30]، وقوله : ﴿جعلكم خلفاء الأرض﴾ [الأنعام : 165]. ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهي عنه أبو بكر لما دُعي به وقال : لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ، ولأن الاستخلاف هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا.¹

وقال ابن تيمية : "... بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره، قال النبي ﷺ : اللهم أنت صاحب في السفر والخليفة في الأهل. اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا.² وذلك لأن الله حي، شهيد، مهيمن، قيوم، رقيب، حفيظ، غني عن العالمين ليس له شريك ولا ظهير."³

وهناك تعاريف أخرى للإمامة والخلافة منها تعريف الماوردي بقوله : "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا."⁴

وعرفها الإنجي بقوله : "وهي خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة."⁵

وخلاصة القول أن الإمامة والخلافة هما بمعنى واحد اصطلاحاً أما في اللغة فالإمامة أعم بحيث تشمل كل متبوع يتقدم غيره في كل أمر وعلى أية حال، وأما الخلافة فهي عامة في كل تداول فكل من خلف غيره فهو خليفة، وعلى هذا الأساس ظهر لقب "أمير المؤمنين" الذي وافق

¹ - مقدمة ابن خلدون. 339.

² - أخرجه الترمذي في سننه عن عبد الله بن سرحس وقال: حديث حسن صحيح. سنن الترمذي. أبواب الدعوات. باب: ما يقوله إذا خرج مسافراً. 161/5.

³ - الفتاوى. ابن تيمية. 45/35.

⁴ - الأحكام السلطانية. الماوردي. 3. نقل عن : الحكم بما أنزل الله. د. عبد العظيم فوده. 130. دار الصحوة. القاهرة. ط: 1. 1987.

⁵ - للوالف. الإهي. 463/2. نقل عن: المهدي بن تومرت حياته وآراؤه. د. عبد الحميد النجار. 234. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط: 1. 1983.

عنه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه لصحة معناه أولاً ثم لسبب موضوعي تحت وهو تتابع الإضافات للقب "خليفة" حيث لا يصح ذلك ولا يعقل.

حكم نصب الإمام

أغلبية المتكلمين متفقون على وجوب الإمامة وأنها فرض واجب إقامته وواجب اتباع المنصوب له وأنه لا بد للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم ويغزي جيوشهم ويزوج الأيتام ويقسم الفيء.¹

ثم اختلف الذين رأوا أن الإمامة من الفروض اللازمة في علة وجوبها فزعم المدعون اللطف من المعتزلة أنها إنما وجبت لكونها لطفاً في إقامة الشرائع وقال أبو الحسن الأشعري : إن الإمامة شريعة من الشرائع يعلم جواز ورود التعبد بها عقلاً ويعلم وجوبها بالسمع. كما ذهب آخرون إلى أن هذا الوجوب يقع على المكلفين سمعاً وعقلاً وهو قول أهل السنة (الأشاعرة) وقول أكثر المعتزلة والزيدية وذهب الجاحظ وأبو الحسن البصري إلى أن ذلك واجب بالعقل.²

وقال الشوكاني : "وعند الجاحظ والبلخي³ والحسن البصري تجب عقلاً وشرعاً."⁴

وقال الأمدى : "ومذهب أهل الحق أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لا عقلاً وإنما وجب بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمر شرعية قد كان يجوزاً في العقل ألا يرد التعبد بها فلم يكن العقل موجبا لها."⁵

وقال ابن خلدون : "وإذا تقرر أن هذا المنصب واجب بإجماع فهو من فروض الكفاية وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد فيتعين عليهم نصبه ويجب على الخلق جميعاً طاعته لقوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء : 59]."⁶

¹ - أصول الدين، البغدادي، 271.

² - المرجع نفسه.

³ - شيخ المعتزلة أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي المعروف بالكعبي، والكعبي نسبة إلى بني كعب والبلخي نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان. وفيات الأعيان، 45/3.

⁴ - نيل الأوطار، 256/8.

⁵ - غاية المرام في علم الكلام، 364. نقل من : الحكم بما أنزل الله. عيد العظيم فوده، 132.

⁶ - المقدمة، 342.

وأما الشيعة فإنهم يقولون : يجب على الله نصب الإمام ليعرفنا بالله تعالى ويعرفنا سائر انطال وهو قول السبعية (الإسماعيلية)¹ ومنهم من قال : يجب ذلك لكي يعلمنا اللغات والأغذية ويميزها عن السموم.²

وقالت الإثناعشرية : يجب على الله نصب الإمام ليكون لطفاً لنا في فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية ويكون حافظاً للشريعة ومبيناً لها.³

وقد استخدم الشيعة فكرة اللطف الإلهي المعتزلة للتدليل على الضرورة العقلية لوجود الإمام، وكما أن بعث الأنبياء لطف كذلك الإمام إذ لا يختص لطف الله بزمان دون زمان.⁴ وعلى خلاف قول الجمهور بوجوب الإمامة ذهب عدد قليل من متكلمي المعتزلة والخوارج إلى عدم وجوب نصب الإمام⁵ ولا سيما في وقت الحرب والاضطراب ومنهم من قال : لا يجب في جميع الأوقات سواء في السلم أو في الحرب.⁶

¹ - يختلف الإسماعيلية مع الإثنا عشرية في الإمام السابع فهو إسماعيل بن جعفر عند الإسماعيلية وموسى بن جعفر الكاظم عند الإثناعشرية. وعند الإسماعيلية فإن جعفر نص على إمامة إسماعيل وعلى الرغم من موت إسماعيل في حياة أبيه فإن فائدة النص هو استمرار الإمامة في عقبه دون غيرهم، ومن الإسماعيلية من قال بإمامة محمد بن إسماعيل وهو عندهم الإمام السابع التام ثم ابتداء منه دور الأئمة المستورين الذين لهم دعاة ظاهريين. انظر: الشيعة والتشيع. إحسان المي ظهير. 28 وما بعدها. إدارة ترجمان السنة. لاهور. باكستان. ط: 2. 1984.

² - محصل. الرازي. 176.

³ - معالم أصول الدين. الرازي. 154، 155.

⁴ - في علم الكلام. أحمد محمود صبحي. 346.

⁵ - أنكر بعض المعاصرين نظام الخلافة ومنهم الشيخ : علي عبد الرزاق حيث يرى أن الدين الإسلامي يرى من تلك الخلافة التي تعارفها المسلمون وقال : الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بما فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمرها ولا في عنها وإنما تركها إنما لترجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. الإسلام وأصول الحكم. 103. نقلا عن : نظرية الدولة في الإسلام. د. عبد الفتي بسيوني. 236. الدار الجامعية بيروت. ط : 1986.

وكذلك فعل المفكر. خالد محمد خالد في كتابه : من هنا نبداً. سنة 1950 إلا أنه رجع عن ذلك سنة 1981 في كتابه : الدولة والإسلام. انظر : فقه الخلافة وتطورها. د. أحمد عبد الرزاق السنهوري. 96. المهبة المصرية العامة. ط : 1989.

⁶ - معالم أصول الدين. الرازي. 154، 155.

وأجمعت النجديات من الخوارج¹ على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز ذلك.²
وقال الأصم³ : إن الناس لو كُفُّوا عن النظام لاستغنوا عن الإمام.⁴ وقال الفوطي⁵ : إن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إن عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام وإنما أراد الفوطي الطعن في إمامة علي لأنها عمّدت له في حال الفتنة وبعد قتل إمام قبله.⁶

دليل وجوب الإمامة

أهم دليل يستخدمه المتكلمون لإثبات وجوب نصب الإمام هو الإجماع.⁷ كما حاول آخرون استخدام أدلة من الكتاب والسنة من أجل إيجاد مستند نصي لذلك الإجماع الذي وقع

- ¹ - هم أتباع نجدة بن عامر الجني الذين خرجوا على نافع بن الأزرق عندما تراء من القعدة واستحل قتل أطفال ونساء عائلته. وفي سنة 69 هـ قتل نجدة من طرف أصحابه. انظر : الفرق بين الفرق. 87. الملل والنحل. 165/1.
- ² - الملل والنحل. الشهرستاني. 167، 168.
- ³ - شيخ المعتزلة أبو بكر الأصم. كان ديناً وفوراً صبوراً على الفقر منقبضاً عن الدولة وكان فيه ميل عن الإمام علي. من مؤلفاته كتاب : خلق القرآن. وكتاب : الحجة على الرسل. وكتاب : الحركات، والرد على الملحدة، والرد على الجوس، والأسماء الحسنى، وافتراق الأمة، مات سنة 201 هـ، انظر : السير 402/9. الفهرست. 214.
- ⁴ - المعنى. القاضي عبد الجبار. 48/20 القسم الأول. الفرق بين الفرق. 163.
- ⁵ - هشام بن عمرو أبو محمد الفوطي المعتزلي. كان صاحب ذكاء وجدال وبدعة وروال. انظر : السير. 547/10.
- ⁶ - الفرق بين الفرق. 163.
- ⁷ - أهم مسألة تطرح حول الإجماع عموماً هي مستنده ودليله فهل دعوى الإجماع على وجوب الإمامة تستند إلى نص أو إلى قياس واجتهاد. وهل هذا المستند يكون معلوماً أو غير معلوم؟ قال الشيرازي : "إعلم أن الإجماع لا يتعقد إلا عن دليل فإذا رأينا إجماع أهل عصر على حكم حادثة علمنا أن هناك دليلاً جمعهم وسواء عرفنا ذلك أم لم نعرفه". شرح اللمع. 683/2. وقال الغزالي : "يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة". المستصفى. 169/1. وقد منع ابن تيمية وابن حزم أن يكون مستند الإجماع غير النص. قال ابن تيمية : "... فلا يوجد قط مسألة يجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ولكن قد يفتى ذلك على بعض الناس فيعلم الإجماع فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص ... فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة وما دل عليه القرآن فمن الرسول أحد، فالكتاب والسنة كلاهما مأمور به ولا يوجد مسألة يفتى الإجماع عليها إلا وفيها نص". الفتاوى. 194/19، 195. وعند ابن حزم فإنه لا إجماع إلا على نص وإذا وافق القياس النص فالتبع إنما هو النص لا القياس. انظر : الأحكام لابن-

وهلا من طرف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة ومن غير تمهل وذلك بغض النظر عن الخلاف الذي حصل حول من يستحق الخلافة.

ويرى القاضي عبد الجبار أن الإجماع هو الدليل الأساسي على وجوب الإمامة، فقد اتفقت الأمة على اختلافها في أعيان الأئمة أنه لا بد من إمام يقوم بهذه الأحكام وينفذها وإجماع الأمة حجة لقوله ﷺ: "عليكم بالسواد الأعظم".¹، وقوله: "لا يجتمع أمي على ضلالة"²، ثم يحاول أن يجد أدلة أخرى غير الإجماع فيقول: "ومما يدل عليه أيضا آية المشاققة (النساء: 115) والاستدلال بها مشروح في مجموع العمدة".³

- حزم، 534/1. وقال أيضا: "إجماع الصحابة لا يكون إلا عن توقيف" الإحكام. 539/1. كما أنه لا يجب معرفة دليل الإجماع قال أبو اسحاق ر () : "لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الإجماع به فإن ظهر له ذلك أو نفل إليه كان أحد أدلة المسألة، وقال أبو الحسن السهيلي: إذا أجمعوا على حكم ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فإنه يجب المصير إليه لأنهم لا يجمعون إلا عن دلالة ولا يجب معرفتها" البحر المحيط. الزركشي. 402/6.

وقال أيضا (السهيلي): "يجوز للمجمعين ترك الدليل بعد اشتهاز المسألة وانعتاد الإجماع وربما كان أصله (الإجماع) طاعرا محتملا أو قياس شبه عرف العصر الأول حكمة المشاهدة على نفي الشبه فتركوا الدليل لما فيه من تكبره التأويل وبتصرون على إظهار الحكم ليكون أمنع من الخلاف وأقطع للزراع." المرجع نفسه. 403/6. وأمر آخر في الإجماع وهو أن الجمهور على أن اتفاق كل مجتهد العصر شرط لصحة الإجماع وذهب أبو بكر الرازي من الحنفية وأبو الحسين الخياط من المعتزلة وابن جرير الطبري وأحمد في رواية له إلى أن الإجماع يعتقد بالأغلبية. انظر. الإحكام. الأمدي 236/2. وكل هذه المسائل سنجد تطبيقات لها في مسألة إجماع الصحابة على نصب خليفة لرسول الله ﷺ.

¹ - رواد ابن أبي عاصم في كتابه السنة عن عبد الله بن عمر وقال الألباني: إسناده ضعيف. انظر: كتاب السنة ومعه ظلال الحنة للألباني. 39/1، 40. وروى الحاكم في مستدركه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا وقال: يد الله على الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإنه من شد شد في النار. المستدرک علی الصحیحین. أبو عبد الله الحاكم النيسابوري. 115/1.

² - عن كعب بن عاصم الأشعري وعن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: "إن الله قد أجاز أمي أن تجتمع على ضلالة. والحديث له طرق أخرى. قال الألباني: "فالحديث بمجموع طرقه حسن". سلسلة الأحاديث الصحيحة. 319/3، 320.

³ - "العمدة" هو كتاب في أصول الفقه للقاضي عبد الجبار شرحه أبو الحسن البصري ثم اختصر هذا الشرح في كتابه "العمدة".

كما اعتمد الجبائيان (أبو هاشم وأبو علي) على ما ورد به الكتاب من إقامة الحدود كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة : 28] وقوله: ﴿الزانية والزاني﴾ [النور : 2]، وقد ثبت أن ذلك من واجبات الإمام دون سائر الناس¹، فلا بد من إمام يقوم (بذلك) فإذا لم يُمكن كون الإمام إلا بإقامة الله تعالى ورسوله أو بإقامتنا بعد معرفة الصفة فلا بد من حصوله ببعض هذه الوجوه، فإذا فقد النص² فليس إلا وجوب إقامتنا على ما نذهب إليه ونبينه بعد³.

وقال التفتازاني في بيان الأدلة على هذا الوجوب "ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب (المتريدي) أنه يجب على الخلق سمعاً لقوله ﷺ : من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية⁴، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه (الإمام) كما أشار بقوله (النسفي أبو حفص) : والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وإقامة الحج والأعياد..."⁵ وقال الصابوي : "قال أهل الحق : لا بد للناس من إمام يقوم بمصالحهم وعليه إجماع الصحابة."⁶

وأما الجويني فإنه يستدل بالمعقول ومع ذلك ينكر دور العقل في مسألة وجوب الإمامة قال: "ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة والنضال دون حفظ البيضة محتوم

¹ - أحاز بعض العلماء لبعض الأفراد أن يقيموا ويفذوا بعض العقوبات فقد أخرج مالك عن عائشة أنها قطعت يد عبد لها، وأخرج أيضاً أن حفصة قتلت جارية لها سحرهما. وأخرج عبد الرزاق والشافعي أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ حذت جارية لها زنت. انظر : نيل الأوطار. 123/7.

وأخرج الترمذي وابن ماجه حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ : من قتل متعمداً أسلم إلى أولياء المقتول فإن أحبوا قتلوا وإن أحبوا أخذوا العقل... نيل الأوطار. 8/7.

² - سيأتي تحقيق موقف القاضي عبد الجبار في مسألة النص على الإمام عليّ في مبحث القائلين بالنص عليه. ص : 385.

³ - الفقيه القاضي عبد الجبار. 41/20 القسم الأول.

⁴ - لا أصل له هذا اللفظ وقد سبق تخريجه ص : 362.

⁵ - شرح العقائد النسفية. 96، 97.

⁶ - البداية من الكفاية. 100.

شرعاً ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعجهم وازع ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع مع تفنن (تشعب) الآراء وتفرق الأهواء لانتشر النظام وهلك العظام (الناس) وتوثبت الطغام العوام وتخزبت الآراء المتناقضة وتفرقت الإرادات المتعارضة... وما يزعج الله بالسلطان أكثر مما يزعج بالقرآن.¹ ثم قال : "فإذا تقرر وجوب نصب الإمام فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول غير متلقى من قضايا العقول."² ووجه التناقض في كلام الجويني هذا هو أنه اعترف بأن هناك وجوباً سبق الوجوب الشرعي وما سبق الشرعي فلا ريب أنه عقلي. إلا أن الجويني يرى كبقية الأشاعرة أن الفرق بين الوجوبين هو ترتيب الثواب والعقاب على الشرعي دون العقلي.³

وقد وقع خلاف بين الأشاعرة حول الوجوب وهل يكون ذلك في حالة الإمكان فقط أو في كل الحالات. قال البغدادي : "قال أصحابنا بوجوب نصب الإمام في كل حال لا يكون فيها إمام ظاهر ووجوب طاعته إن كان ظاهراً...".⁴ أما الجويني فيرى أنه لا يجب إلا عند الإمكان. قال : "... فنصب الإمام عند الإمكان واجب".⁵ وهذا القول يدل على أن الوجوب عنده ليس وجوباً كفاًياً⁶ مثلما هو ظاهر كلام البغدادي السابق الذي نسبه إلى أصحابه الأشاعرة ومثلما هو صريح كلام الماوردي الذي يرى أنه إذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكافة كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها عن الكافة وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس

1 - غياث الأمم في التياث الظلم. الجويني. 23، 24.

2 - المرجع نفسه. 24.

3 - أقرب الأقوال إلى الصواب قول من قال : إن الوجوب شرعي وعقلي معاً كما قال الجاحظ والبلخي (الكمي) والحسن البصري. إلا أن ترتيب الثواب والعقاب لا يكون إلى على الوجوب الشرعي فترك نصب الإمام عند القدرة يترتب عليه الإثم شرعاً لا عقلاً. انظر : مبحث التحسين والتقبيح في الفصل الأول، ص: 75.

4 - أصول الدين. البغدادي. 273.

5 - غياث الأمم. 22.

6 - قال محمد الأمين الشنقيطي : وأما الواجب على الكفاية فضابطه أنه ما ينظر فيه الشارع إلى نفس الفعل بتقطع النظر عن فاعله كدفن الميت وإفناء الغريق ولو ذلك فإن الشارع لم ينظر إلى حين الشخص الذي يدفن الميت أو ينقذ الغريق إذ لا فرق عنده في ذلك بين زيد وحمرو وإنما ينظر إلى نفس الفعل الذي هو الدفن والإنقاذ. مذكرة أصول الفقه. 13. الدار السلفية. الجزائر.

مرفقاً. أحدهما : أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة. والثاني : أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج.¹

وعلى الرغم من اختلاف المتكلمين والأصوليين حول مستند الإجماع وهل ينعقد بالاستناد إلى النص أو إلى الاجتهاد والقياس، وعلى الرغم أيضاً من أن كثيراً منهم لا يرى وجوب طلب الدليل الذي وقع به الإجماع فإننا نجد كثيراً من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ما يفيد بنفسه أو بالقياس عليه وجوب نصب الإمام من ذلك قوله تعالى : ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة : 30] قال القرطبي : "هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يُسمع ويُطاع لتجتمع به الكلمة وتنفذ به الأحكام."² ويستدل القرطبي أيضاً بقوله تعالى : ﴿يادأود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾ [ص : 26]، وبقوله ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾ [النور : 55]، أي يجعل منهم خلفاء...³. ومن أدلته أيضاً الإجماع. ووجهة نظره في ذلك أن اختلاف المهاجرين والأنصار في السقيفة دليل على وجوب نصب الإمام فلو كان غير ذلك لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة ولقال قائل : إنها ليست بواجبة لا في قریش ولا في غيرهم فما لتنازعكم وجه ولا فائدة في أمر ليس بواجب.⁴

وقال ابن حزم : "...والقرآن والسنة قد وردا بإيجاب الإمام من ذلك قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء : 59] مع أحاديث كثيرة صحاح في طاعة الأئمة وإيجاب الإمامة، وأيضاً فإن الله عز وجل يقول : ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة : 286] فوجب اليقين بأن الله تعالى لا يكلف الناس ما ليس في بنيتهم واحتمالهم وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال وإنصاف المظلوم وأخذ

¹ - الحكم بما أنزل الله. د. عبد العظيم فوده. 141.

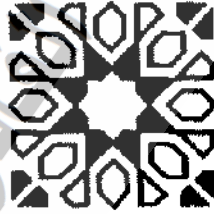
² - الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. 264/1.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - المرجع نفسه.

الفصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تحرى في كل ذلك ممتنع
عمر ممكن...".¹

ومن الأحاديث النبوية التي تصلح أن تكون مستنداً لهذا الإجماع ما رواه عبد الله بن عمر
أن النبي ﷺ قال : لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم.²
وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال : "إذا خرج ثلاثة في سفر فليومروا عليهم
أحدهم".³ فإذا وجب في حق الثلاثة أن يؤمروا عليهم أحدهم فمن الأولى في حق الأمة بأسرها أن
ينصبوا رئيساً لهم وهذا قياس لا ريب في صحته وجلاته.



¹ - الفصل. ابن حزم. 84/4.

² - سده ضعيف من أجل ابن هبة فإنه ضعيف لسوء حفظه. انظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة. 52/2. ولكن الشيخ
أحمد شاکر صححه في شرحه لمسند الإمام أحمد. انظر : مسند الإمام أحمد شرح أحمد شاکر. 133/10. مكتبة
التراث الإسلامي. القاهرة. ط: 1. 1994.

وقال الألباني بعد أن ضعف هذا الحديث : "أقول هذا تحقيراً للرواية وبياناً للفرق بين ما صح من الحديث وما لم يصح
فإنه يترتب على ذلك نتائج هامة أحياناً وذلك لأن لفظ "لا يحل" نص في حرمة ترك التأمير وأما لفظ الأمر فليس نصاً في
ذلك بل هو ظاهر ولذلك اختلف العلماء في حكم التأمير فمن قائل بالندب ومن قائل بالوجوب ولو صح لفظ ابن هبة
لكان قاطعاً للوجوب. أقول هذا مع أنني أرى الأرجح الوجوب لأنه الأصل في الأمر كما هو مقرر في علم الأصول".
سلسلة الأحاديث الضعيفة. 56/2.

³ - سنن أبي داود. كتاب الجهاد. باب : في الرجل يسافر وحده. رقم الحديث 2608. 36/3. دار الفكر.

المبحث الثاني :

طرق إثبات الإمامة

تمهيد : (طريق النص).

المطلب الأول : النص على عليّ (ذكر الأدلة من الكتاب والسنة)
— رأي القاضي عبد الجبار والنظام.

المطلب الثاني : النص على أبي بكر: (ذكر الأدلة من الكتاب والسنة).
المطلب الثالث : الاختيار والعقد.

تمهيد : المبادئ الأساسية لثبوت الإمامة في الإسلام هي النص والعهد أو العقد والاختيار أو الغلبة والاستيلاء، وموضوع طرق إثبات الإمامة يبدأ من خلال فهم الأساليب التي استخدمها الرعيل الأول وهم السلف الصالح من الصحابة رضي الله عنهم، وذلك لأن المرحلة التأصيلية للفقهاء السياسي الإسلامي لم تطور لها ثانيا من حيث وضع النصوص والقواعد الخاصة بأدلة الأحكام وذلك على الرغم من توقف الوحي بوفاة خاتم الأنبياء والرسل لأن ذلك العصر لم ينقض فيه بعد أولئك الأفراد الذين وردت فيهم نصوص من الكتاب والسنة تأمر باتباع سنتهم والافتداء بهديهم.¹

وباستقراء أهم النصوص الواردة في موضوع الإمامة والخلافة وكذلك أفعال الصحابة وأساليبهم وآرائهم² حول ذات الموضوع ولاسيما فيما يخص أول خليفة في الإسلام فإننا نجد أن أقوال العلماء والمتكلمين استقرت على أن الإمامة والخلافة لا تثبت إلا بنص وعهد أو باختيار وعقد.

وأما ثبوت الإمامة عن طريق الغلبة والاستيلاء فذلك لم يكن من أساليب الخلافة الراشدة وسيأتي ذلك بشيء من التفصيل والتحليل في مبحث مشكلة الخلافة والملك العضوض.

¹ - مثل ما رواه حذيفة وغيره أن النبي ﷺ قال : " اقتدوا بالدين من بعدي من أصحابي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار ومسكوا بهدي ابن مسعود". سلسلة الأحاديث الصحيحة. رقم. 1233. 233/3. ومثل حديث العرياض بن سارية وفيه أن الرسول ﷺ قال : " فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين من بعدي". المستدرک علی الصحیحین. الحاكم النيسابوري. 96/1.

² - وعن حجة فعل الصحابي قال الأمدي : "... فنهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والكرخي إلى أنه ليس بحجة. وذهب مالك بن أنس والرازي (أبو بكر الجصاص) والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له وأحمد بن حنبل في رواية له إلى أنه حجة مقدمة على القياس، وذهب قوم إلى أنه إن خالف القياس فهو حجة والا فلا، وذهب قوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما." الإحكام. الأسدي. 201/4. دار الكتب، العلمية. وقال ابن القيم : احتج مالك بقوله تعالى : «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار يخالدون فيها أبداً ذلك الفوز العظيم». [التوبة : 100]. ووجه الدلالة أن الله تعالى أتى على من اتبعهم. إمام الموقنين. ابن قيم الجوزية. 123/4. راجع إلى عبد الرؤوف. حكمنا الكلمات الأزهرية.

طريق النص

هناك عدة اتجاهات جنحت نحو اعتبار النص هو الطريق الصحيح والثابت لنصب الإمام بعده عليه السلام وقد اشتهر عن الشيعة القول بالنص ولكن الحقيقة أن بعض الاتجاهات السنية قالت به أيضا وبنفس القوة الاستدلالية بل وأكثر كما سيتضح بعد عرض أقوال المتكلمين والعلماء بأدلتها. واختلف الذين قالوا بالنص فذهبت الشيعة الإمامية إلى أنها تثبت بالنص الجلي على عليّ ابن أبي طالب، وذهبت الزيدية والجارودية¹ إلى القول بالنص الخفي والإشارة فحسب، وذهبت الراوندية² إلى أنها بالنص على العباس عم الرسول صلى الله عليه وآله، ثم تشوّفت طائفة من المنتسبين إلى السنة إلى ادعاء النص على أبي بكر رضي الله عنه.³

وقال ابن حزم : "وبلغنا عن رجل كان بالأردن يقول : لا تجوز الخلافة إلا في بني أمية بن عبد شمس وكان له في ذلك تأليفٌ مجموعٌ، وروّينا كتابا مولفا لرجل من ولد عمر بن الخطاب رضي الله عنه يحتاج فيه بأن الخلافة لا تجوز إلا لولد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما."⁴ وأما فيما يتعلق بوراثة الإمامة فإن الذين قالوا بإمامة أبي بكر ذهبوا إلى أنها لا تورث ولا تكون موروثة، وأما الراوندية فمنهم من زعم أن العباس استحقها بالوراثة لأنه كان عصبة⁵ النبي

¹ - هم أتباع أبي الجارود زياد بن أبي زياد وقد زعموا أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة عليّ، وقالوا : إن عليا نص على إمامة ابنه الحسن ثم نص الحسن على إمامة الحسين ثم صارت الإمامة بعده شوري في ولد الحسن والحسين. انظر : الفرق بين الفرق. 30. الملل والنحل. 211/1.

² - أتباع ابن الراوندي وهو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين توفي سنة 245هـ من مصنفاته فضيحة المعتزلة، كتاب الناج، كتاب الزمرد، وله مجالس ومناظرات مع علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب، ونسبته إلى راوند فرية من فرى قاسان بضواحي أصبهان وراوند أيضا : ناحية ظاهر نيسابور.

والراوندية يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على العباس بن عبد المطلب ونصبه إماما ثم نص العباس على ابنه عبد الله ونص عبد الله على إمامة ابنه عليّ بن عبد الله ثم ساقوا الإمامة إلى أن انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور. انظر : وفيات الأعيان. ابن خلكان. رقم : 35. 94/1 مقالات الإسلاميين. الأشعري. 94/1. دار الحديث.

³ - غياث الأمم. الجويني. 30.

⁴ - الفصل. ابن حزم 90/4، 91.

⁵ - العصبة في اللغة قرابة الرجل لأبيه سوا بالعصبة لأهم عصبوا به أي أحاطوا به، واصطلاحا : كل وارث ليس له سهم مقرر صريح في الكتاب والسنة وذلك مثل الابن، وابن الابن، والأخ الشقيق، والأخ لأب، وأهم الشقيق. للوارث في الفروع الإسلامية. محمد عليّ الصابوني. 58. بدون دار طبع. ط : 2. 1979.

دون بني أعمامه، وأما الزيدية والجارودية القائلون بالنص على عليّ بالوصف دون الاسم قالوا ورثها عنه ابنه الحسن والحسين ثم إنها على الميراث في هذين البطينين لا في واحد بعينه، وزعم أكثر الإمامية أنها موروثه وهذا خطأ على أصولهم لقولهم بأن الإمامة بعد علي كانت للحسن وبعده للحسين فلو كانت ميراثا لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه، وزعمت الكيسانية (المختارية) أن الإمامة كانت بعد الحسين لأخيه من أبيه محمد بن الحنفية وهذا أيضا خلاف الميراث لأن الابن أحق بالميراث من الأخ.¹

والذي يحتاج إلى التفصيل في هذا المبحث هو قول من يقول بالنص على كل من عليّ وأبي بكر رضي الله عنهما.

أولا : النص على عليّ رضي الله عنه

استدل الشيعة الإمامية على مذهبهم في النص بأدلة من الكتاب والسنة وكل هذه الأدلة أو بالأحرى الاستدلالات إما آيات قرآنية وهم يؤولونها تأويلا يوافق مذهبهم ولو كان متعسفا ومخالفا لقواعد اللغة والتفسير أو أداهم إلى الشذوذ من القول، وإما أنهم يفسرونها بروايات يروونها وبالتالي فهم يستدلون بالرواية لا بالآية، وقد تكون هذه الأدلة أحاديث لم يصح سندها سواء كانت ضعيفة أو موضوعة وبالتالي لا تحتاج إلى تفصيل أكثر من بيان عدم صحتها، أو قد تكون صحيحة ثابتة ولكن لا مستند لهم فيها من النص على عليّ وإنكار إمامة غيره.

أما الأدلة من الكتاب، فقد استدل الشيعة بعدة آيات منها : قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُم

الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم مراكمون﴾ [المائدة : 55]. قالوا: إن أهل التفسير أجمعوا على نزولها في حق عليّ بن أبي طالب حينما أعطى السائل خاتمه في حالة الركوع، وكلمة إنما مفيدة للحصر، ولفظ الولي بمعنى المتصرف في الأمور، والمقصود التصرف العام في جميع المسلمين المساوي للإمام بقرينة ضم ولايته إلى ولاية الله ورسوله فثبتت إمامته وانتفت إمامة غيره للحصر المستفاد.²

¹ - أسرار الدين البغدادي. 284، 285.

² - معاصر الصلوة الإمامية عشرية. شاه عبد العزيز الدهلوي . 139، 140 تحقيق : عبد الدين الخطيب. للطبعة السلفية. ط :

فأما دعوى الإجماع فباطلة لأنه ورد أيضا أنها نزلت في عبادة بن الصامت عندما تبرأ من حلف بني قينقاع لما حاربوا النبي ﷺ¹. وأيضا فقد ورد أنها نزلت في عبد الله بن سلام لما هجره فومه من قريظة والنضير فنزلت الآية فقال : رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين أولياء.² وقيل نزلت في أبي بكر وقيل في علي، فأين هو الإجماع.³

وأما ما يروى من أن سائلا مر بعلي وهو راكع فأعطاه خاتمه فإن ابن كثير يرى أنه لا يصح شيء من ذلك بالكلية لضعف أسانيدهما وجهالة رجالهما.⁴

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾

[الأحزاب : 33] قالوا : إن المفسرين أجمعوا على نزولها في حق علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم وهي تدل على عصمتهم دلالة مؤكدة وغير المعصوم لا يكون إماما.

فأما دعوى الإجماع فمردودة فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنها نزلت في نساء النبي ﷺ،

ومما يؤيد ذلك الآية التي قبلها: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْنَ﴾ [الأحزاب : 32]،

والآية التي بعدها : ﴿وَإِذْ كُنَّا مَا يَتْلُو فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب : 34]

وقال الزمخشري : "أهل البيت نصب على النداء أو على المدح وفي هذا دليل بين على أن نساء النبي ﷺ من أهل بيته".⁵

وأما أن هذه الآية دليل على العصمة وأن الإمام يجب أن يكون معصوما فهي دعوى تميز

بما الشيعة عموما عن غيرهم وهي مردودة عليهم شرعا وعقلا.

ومنها قوله تعالى : ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى : 23]

¹ - تفسير ابن كثير. 598/2.

² - تفسير القرطبي. 221/6.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - تفسير ابن كثير. 598/2.

⁵ - الكتاب. الزمخشري. 538/3. وانظر : صحيح البخاري. كتاب النفوس. 25/6. الشيعة وأهل البيت. إحسان أبي ظهر.

قالوا : نزلت في علي وفاطمة وأبنائهما، واستدلوا بمقدمات علي ذلك فقالوا : إن أهل البيت وأحبوا المحبة، وكل من كان كذلك فهو واجب الإطاعة، فعلي واجب الإطاعة وهو معنى الإمام. وأجيب عن ذلك بأن سورة الشورى مكية ولم يكن عند نزولها لا الحسن ولا الحسين، ولم يكن علي تزوج فاطمة رضي الله عنها¹، كما أورد ابن كثير أن أهل البيت النبوي هم كل من حرم عليهم الصدقة بعده ﷺ وهم : آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل العباس رضي الله عنهم²، وأما ما معنى الآية الكريمة فهو : لا أسألكم على الدعوة والتبليغ من أجر إلا المودة والمحبة لأجل قرابتي لكم.³

ومنها قوله تعالى في آية المباهلة : ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾ [آل عمران : 61] قالوا : عندما نزلت هذه الآية خرج النبي ﷺ محتضنا الحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة ثمشي وراءه وعلي خلفها وهو يقول : إذا أنا دعوت فآمنوا.⁴ قالت الشيعة : فلراد بأبنائنا الحسن والحسين وبأنفسنا علي، وبذلك صار علي هو نفس الرسول فمن كان مساويا لني الزمان فهو أفضل وأولى بالتصرف من غيره، ومن كان مساويا للأفضل فهو مثله فيكون علي إماما.

وهذه المساواة لا تصح لأنها تقضي أن يشاركه في النبوة وفي غيرها من الأحكام الخاصة به ﷺ كما أن الشيعة أنفسهم يعتقدون أن النبي ﷺ أفضل من علي رضي الله عنه.⁵

ومنها قوله تعالى : ﴿إنما أنت منذر ولكل قوم هاد﴾ [الرعد : 7]. وفي تفسير استدلالهم

¹ - تفسير ابن كثير. 199/6.

² - للرجع نفسه. 200/6.

³ - مختصر التحفة الدهلوي. 153، 154.

⁴ - ولال ابن كثير : قال جابر : أنفسنا وأنفسكم رسول الله ﷺ وعلي بن أبي طالب، وأبنائنا الحسن والحسين ونساءنا فاطمة. تفسير ابن كثير 52/2.

⁵ - انظر : أصول الدين، ج. 1، باب في يوسف المناعي، 427.

بالآية قالوا : ورد عن ابن عباس مرفوعا : أنا المنذر وعليّ الهادي¹ وعليّ تقدير صحة هذه الرواية فلا دلالة فيها لأن كون الرجل هاديا لا يستلزم أن يكون إماما.²

ومنها قوله تعالى : ﴿وقفوهما إنهم مسؤولون﴾ [الصافات : 24]. قالوا : ورد عن أبي سعيد الخدري مرفوعا : ﴿وقفوهما إنهم مسؤولون﴾ عن ولاية عليّ بن أبي طالب. وهذا تمسك بالرواية زوالاً، وبالإضافة إلى ضعف الرواية فالآية نزلت في المشركين بدليل قوله : ﴿وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات : 22، 23]، وعليّ فرض صحة الرواية فالمراد بالولاية المحبة لا الزعامة الكبرى وعليّ فرض أنها الولاية الكبرى (الإمامة) فهي قد تحققت في وقت من الأوقات وهو عين مذهب أهل السنة وغيرهم في إمامة عليّ رضي الله عنه.³

ومنها قوله تعالى : ﴿والسابقون السابقون﴾. [الواقعة : 10] قالوا : ورد عن ابن عباس مرفوعا : السابقون ثلاثة، فالسابق إلى موسى يروى عن بن نون، والسابق إلى عيسى صاحب يس، والسابق إلى محمد ﷺ عليّ بن أبي طالب، وهذا ليس استدلالاً بالآية ولكن بالرواية أيضاً، وهذه الرواية لا تصح⁴. وقيل السابقون من صلوا إلى القبليتين وقيل غير ذلك. قال ابن كثير: "وهذه الأقوال كلها صحيحة (بغض النظر عن صحة أسانيدها) فإن المراد بالسابقين المبادرون إلى فعل الخيرات كما أمروا".⁵

وأما الأدلة من السنة فقد استدلت الشيعة بعدة أحاديث منها الصحيح ومنها الضعيف والموضوع، أهمها مايلي :

حديث غدِير خُم وهو حديث مشهور ويحسبه الشيعة نصاً قطيعاً في دعواهم وقد رواه زيد ابن أرقم قال : لما دفع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل غدِير(خُم) أمر بِدَوْحَاتٍ فَقَمِمْنَ ثم قال :

¹ - قال ابن كثير : حديث:أنت الهادي يا علي بك يهندي المهندون من بعدي فيه نكارة شديدة. تفسير ابن كثير، 70/4.

² - مختصر التحفة، الدهلوي، 157.

³ - المرجع نفسه، 158.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - تفسير ابن كثير، 510/6.

كأنى دعيت فأجبت ... ثم أخذ بيد عليّ فقال: من كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه.¹

قالت الشيعة في تقرير الاستدلال بهذا الحديث : إن المولى بمعنى الأولى بالتصرف وكونه أولى بالتصرف عين الإمامة، وقد أنكر جمهور علماء العربية أن المولى يأتي بمعنى الأولى وقالوا: لم يبي، فط المفعّل بمعنى أفعّل، وقوله : اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اقترنت فيه الموالاة بالمعاداة وهو دليل على أن المقصود بالولاية المحبة لأن العداوة يقابلها المحبة، والمقصود إيجاب محبة والتحذير من عداوته، وعلى فرض أن المقصود بالولاية الإمامة فذلك صحيح بشرط عدم تخصيصه بالمال دون المال لأن أهل السنة قالوا بإمامته في حينها، وربما كان تخصيص علي رضي الله عنه بذلك في هذا الحديث لما أعلم ﷺ بوقوع الفساد والبغي في زمن خلافته وإنكار البعض لخلافته وإمامته.

وسبب ورود الحديث أن بعض الصحابة ومنهم بريدة الأسلمي وخالد بن الوليد اشتكوا من عليّ بعد رجوعهم من سفر فتكلم النبي ﷺ في حقه هكذا.²

ومن الأدلة أيضا الحديث الذي رواه سعد بن أبي وقاص قال: خلف رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب في غزوة تبوك فقال: يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي.³

قالت الشيعة: إن المنزلة في الحديث اسم جنس يشمل جميع المنازل وباستثناء منزلة النبوة فإن الإمامة ثابتة لعلي بن أبي طالب. والجواب : إن هذا العموم لا يصح لأن الاستخلاف محدد وموقت، فبالنسبة لهارون عليه السلام فقد استخلفه موسى على قومه لما ذهب إلى الطور لمناجاة ربه، وأما عليّ فقد استخلفه النبي ﷺ على المدينة لما خرج إلى تبوك ريثما يرجع، وقد ثبت

¹ - سلسلة الأحاديث الصحيحة. الألبان 310/4 . وقال صحيح علي شرط مسلم.

² - معجم الصحفة. الذهري 159 إلى 162.

³ - صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب : مناقب علي بن أبي طالب. 208/4. صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب من فضائل علي بن أبي طالب. 120/7.

استخلاف غيره من الصحابة¹ ولو كان مثل هذا الاستخلاف دليلاً لكان دليلاً أيضاً على إمامة غيره مثل ابن أم مكتوم وزيد بن حارثة وغيرهما.

ومنها أيضاً الحديث الذي رواه أبو هريرة وغيره عن النبي ﷺ يوم خيبر قال: لأعطين هذه الزاية رجلاً يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه... فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فأعطاه إياها.²

والحديث ليس فيه ملازمة بين كونه محباً لله ورسوله ومحبوها لهما وبين كونه إماماً بلا فصل كما أنه لا يلزم من إثباتها له نفيها عن غيره.³

ومنها حديث إني تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتي. وهو صحيح رواه جابر بن عبد الله قال : رأيت رسول الله ﷺ في حجة يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعتة يقول : إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي.⁴

والحديث ليس فيه متمسك للشيعة فقد ورد أيضاً حديث : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين...⁵ والعترة في لغة العرب هم الأقارب، فلو دل الحديث على الإمامة للزم أن يكون جميع أقاربه ﷺ أئمة واجبي الطاعة.⁶

وهناك أحاديث أخر أسانيدها ضعيفة أو موضوعة منها حديث : عليّ مني وأنا من عليّ وهو وليّ كل مؤمن بعدي. وحديث : اللهم اتني بأحب الناس إليك يأكل معي هذا الطائر. وحديث : أنا مدينة العلم وعليّ بإيها. وحديث : من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في

¹ - ففي غزوة بدر الكبرى استخلف ابن أم مكتوم على الصلاة وأبا ليابة على المدينة، واستخلف زيد بن حارثة على المدينة في غزوة بدر الأولى، واستخلف عثمان بن مظعون وقيل سعد بن معاذ على المدينة في غزوة بواط، واستخلف أبا سلمة بن عبد الأسد في غزوة العشيرة... انظر: السيرة النبوية. ابن كثير. 364، 361/2، 387. دار الرائد العربي. ط: 1987/3.

² - صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب: من فضائل علي بن أبي طالب. 121/7.

³ - مختصر التحفة. الدهلوي. 170.

⁴ - سلسلة الأحاديث الصحيحة. الألباني. رقم: 1761. 355/4. ورواه مسلم أيضاً بلفظ آخر عن زيد بن أرقم. انظر: صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب: من فضائل علي بن أبي طالب. 123/7.

⁵ - وهو الحديث الذي رواه العرياض بن سارية وفيه : ... فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين من بعدي... انظر: المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسابوري. 96/1.

⁶ - مختصر التحفة. 174.

تقواه... فليُنظر إلى عليّ. وحديث : من ناصب عليّاً في الخلافة فهو كافر. وحديث كنت أنا وعليّ بن أبي طالب نورا بين يدي الله...¹ وغيرها.

رأي القاضي عبد الجبار في النص

من المعلوم أن جمهور المعتزلة يقولون بالاختيار لا بالنص إلا أن بعضهم وردت عنهم أقوال تشير إلى قولهم بالنص لكنها أقوال مضطربة ومشكوك فيها تحتاج إلى تحقيق وترجيح من ذلك أقوال للقاضي عبد الجبار حيث نجده في بعض مؤلفاته الذائعة بقول بالنص صراحة منها قوله : "اعلم أن مذهبنا أن الإمام بعد النبي ﷺ عليّ بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم زيد بن عليّ ثم من سار بسيرتهم."² وقوله : "وعندنا أنه (طريق الإمامة) النص في الأئمة الثلاثة (علي، الحسن، الحسين) والدعوة والخروج في الباقي..."³، وبعد أن أورد أحد أدلة الشيعة وهو قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة : 55] قال : "بين الله أن الولاية له عز وجل ثم لرسوله ثم للموصوف بإتاء الزكاة في حال الركوع ولا خلاف في أن الموصوف بذلك عليّ عليه السلام دون سواه."⁴ ثم يستدل أيضا بنفس حجج الشيعة مثل حديث غدير خم وحديث أنت مني بمزلة هارون من موسى.⁵

¹ - مختصر التحفة، 164، 165، 167، 168. وقد أطنب بعض العلماء والتكلميين في نقض أدلة الشيعة في الإمامة والقول بالنص فخصص ابن تيمية كتاب : منهاج السنة النبوية لنقض كتاب : منهاج الكرامة لابن المطهر الحلبي، وخصص القاضي عبد الجبار جزئين من كتابه المغني لنقض كتاب : الشافي في الإمامة للشريف الرضي . إضافة إلى الردود التي خصصها البعض الآخر للرد على شبهات وأدلة الشيعة مثل الباقلاني في كتابه التمهيد، والجويني في كتابه الإرشاد وغيرهم. كما أننا نجد كتب الموضوعات قد احتوت على عدد كبير من الأحاديث في موضوع إمامة علي رضي الله عنه وانظر على سبيل المثال : كتاب الموضوعات. أبو الفرج ابن الجوزي. 252/1 إلى 301. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1. 1995. الآلية المنسوخة في الأحاديث الموضوعية . جلال الدين السيوطي. 320/1 وما بعدها. دار المعرفة.

² - شرح الأصول الخمسة. 757.758.

³ - المرجع نفسه. 754.

⁴ - المرجع نفسه 765. ومع ذلك فإنه يذكر نفس الآية ويفسد استدلال الإمامة بها في كتابه : المغني. 137/20. القسم

الأول.

⁵ - المرجع نفسه. 766.

وقد عارض هذا الكلام بما قاله في كتابه الشهير "المغني في أبواب العدل والتوحيد" حيث قال صراحة : "لأننا قد بينا فساد النص أولا وأخرا وليس بعد بطلان ذلك وبطلان قول من يقول : إنه يصير إماما بخروجه وتصرفه إلا ما نذهب إليه من الاختيار."¹، وقال : "وقد بينا بطلان النص على ما يدعيه الإمامية بوجوه كثيرة لا وجه لإعادتها وإن كان شيخنا أبو علي قد استدلل على ذلك بأن النقل متواتر عن الصحابة والسلف أنهم كانوا يتدينون في باب الإمامة أن لا نص فيها على وجه..."².

وأمام هذا التعارض الصارخ في كلام القاضي فإنه لا مناص من محاولة التوفيق أو الترجيح لقول علي قول، والقاضي نفسه قد أشار إلى ذلك. منها : قوله : "اعلم أن مذهبنا أن الزمان لا يخلو عن إمام ولسنا نعني به أنه لا بد من إمام متصرف فالمعلوم أنه ليس (كذلك) وإنما المراد به ليس يجوز أن يخلو الزمان ممن يصلح للإمامة."³ وهذا الكلام يدل على أنه يفرق بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وأن المصلحة قد تقتضي الرضوخ إلى الأمر الواقع رغم مخالفته لما يجب أن يكون بحسب رأيه.

ومنها ما ورد في المغني حيث قال : "إنما أردنا أن نبين أنه لا نص على الإمام عليّ على وجه نزول طريقة الاجتهاد فيه لأن الإمام وإن كان ينص عليه عندكم (الشيعة) فهو محمّر في الأعيان وله أن يختار واحدا على آخر فلا بد أن يكون التوقف (التوقيف) قد أوجب عليه الاجتهاد لأنه لو أوجب التعبير بالنص لما حسن منه العدول عنه (النص) ولما جاز أن يولي من يخطيء لأن ذلك في النص لا يصح لأنه وارد من جهة الله تعالى ولا يقع فيه طريق الغلط فإذا ثبت ذلك في الأمر (علي بن أبي طالب) لم يمتنع مثله في الإمام بأن يكون عليه السلام يُوقَف على الصفات والشروط ويُعرفنا طريقتهم ويكون الاجتهاد إلى أهل العلم والصلاح فيبين من يجوز أن يقام بالصفة ويبين من يجوز أن يقيم ومن يلزمه ذلك بالصفة ثم يَكِلُ ذلك إلى اجتهادهم واختيارهم، فإن لم يكن في الزمان من يختص بتلك الصفة إلا واحدا بعينه لزمهم إقامته فإن صح لهذا السائل أن الإمارة بنص وإن كان الحال فيها ما ذكرنا ليجوزن في الإمامة ألما لا تكون إلا بنص، وإن كان

¹ - للمغني، 272/20. القسم الأول.

² - المرجع نفسه.

³ - شرح الأصول الخمسة، 758.

المراد ما قدمنا لأن الاعتبار بالمعاني لا بالعبارات فإذا كُشِفَت (المعاني) لم يكن في المشاحة باللفظ فائدة".¹

رواضح من كلامه هذا ميله لرأي الزيدية في أن النص ورد بأوصاف لم يكتمل توفرها إلا في عليّ ولكن مع ذلك فإمامة غيره جازت لَمَّا وافق عليها مَنْ كان الأولي باسحقاقها لأنه رأى أن المصلحة تكون في ذلك.

ومع ذلك يبقى قول القاضي بالاختيار هو الأرجح لأنه مذهب شيوخه ولأنه خصص جزأين من كتابه المعنى لإفساد أدلة القائلين بالنص، ولأن ما قاله في شرح الأصول الخمسة كان مجعلا بينما قوله بالاختيار في المعنى كان مفصلا ومؤكدا بل إن المطلع على ما في كتاب المعنى يتبادر إليه التشكيك في صحة ما قاله القاضي في شرح الأصول الخمسة وفي صحة جزء من الكتاب نفسه.

رأي النظام في النص

ينسب بعض العلماء إلى النظام كلاما يدل ظاهره على أنه من متعصي الروافض القائلين بالنص على عليّ. فقد حكى عنه الشهرستاني "ميله إلى الرفض ووقيعته في كبار الصحابة قال أولا: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً، وقد نص النبي ﷺ على عليّ كرم الله وجهه في مواضع وأظهره إظهاراً لم يشتهه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة أبي بكر...".²

إلا أن بعض الدارسين يشكك في كلام الشهرستاني³، وذلك لأن أحد كبار علماء الشيعة ومتكلميهم وهو النوبختي⁴ يقرر ما يخالف ذلك حيث قال: "وقالت المعتزلة: إن الإمامة يستحقها

¹ - المعنى. 100/20، 101. القسم الأول.

² - الملل والنحل. 72/1.

³ - انظر: النظام وأرواه الكلامية. د. أبو ريعة. 145. نقلا عن: أصول العقيدة د. عائشة المناعي. 438.

⁴ - الحسن بن موسى أبو محمد النوبختي متكلم فإسوف وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه إلا أن آل نوبختي معروفون بالتفويض لعليّ ولولادته من مولفاته: كتاب الأراء والذمات، الرد على أصحاب التناسخ، التوحيد، حدوث العالم وغيرها. شهرست. ابن النعم. 220.

كل من كان قائما بالكتاب والسنة فإذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنة ولينا القرشي، والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيارٍ ونظير... وقال النظام ومن قال بقوله : الإمامة تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة لقوله عزوجل : ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ﴾ [الحجرات : 13].¹ وربما كان قول النوبختي أرجح لأن الشهرستاني باعتباره أشعريا فهو من خصوم المعتزلة ويحاول دائما أن ينسبهم إلى ما يقدح في معتقدهم ولا سيما نسبتهم إلى الرفض.

ثانيا : النص على أبي بكر رضي الله عنه

ذهبت طوائف من أهل السنة إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص، والنزاع في ذلك معروف في مذهب أحمد وغيره من الأئمة، وقد ذكر القاضي أبو يعلى وغيره في ذلك روايتين عن الإمام أحمد إحداهما : أنها ثبتت بالأخبار². قال ابن تيمية : وبهذا قال جماعة من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية وهذا اختيار القاضي أبي يعلى وغيره. والثانية : أنها ثبتت بالنص الخفي والإشارة وبهذا قال الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث وبكر بن أحمد عبد الواحد.³

¹ - فرق الشيعة النوبختي 31، 33. نقلا عن : أصول العقيدة. 438.

² - أي بالنصوص واستعمال كلمة أخبار بدل كلمة النص هو من الاستعمالات التي يوظفها الحنابلة وكذلك ابن تيمية حتى يتوسطوا بين من يقول بالنص الجلي وبين القائلين بالنص الخفي والإشارة ولذلك جاء مصطلح : الاستدلال الجلي وهو في ناله قول بالنص وهو ما فهمه ابن حزم كما سيأتي. والشيعة لهم استدلالات بعيدة ومع ذلك اعتبروها نصا جليا قطيعا رغم أنها أضعف بكثير من استدلالات أهل السنة في النص على أبي بكر.

³ - بكر بن أحمد عبد الواحد بن زيد البصري الزاهد، قال عنه ابن حبان : دجال يضع الحديث عن ابن المبارك. كما انفرد بضلالات أكفرته الأمة فيها وقال عنه ابن حزم : كان يقول : كل ذنب صغير أو كبير... فهو شرك بالله وفاعله كافر مشرك علة في النار إلا أن يكون من أهل بدر فهو كافر مشرك من أهل الجنة !! . انظر : الفرق بين الفرق 212. لسان اللواتي، ابن حجر، رقم. 1765. 70/2. الفصل. ابن حزم. 191/4.

والبيهسية من الخوارج¹، وذكر الشيخ أبو عبد الله بن حامد² جملة من الأدلة استدلت بها القائلون باستحقاق أبي بكر للخلافة دون غيره.³

وروى ابن بطة بإسناده عن عمر بن عبد العزيز أنه بعث محمد بن الزبير الحنظلي⁴ إلى الحسن فقال : هل كان النبي ﷺ استخلف أبا بكر ؟ فقال : أوفي شك صاحبك ؟ نعم والله الذي لا إله إلا هو استخلفه هو كان أتقى لله من أن يتوثب عليها.⁵

ومن الذين مالوا نحو القول بالنص — سواء جلي أو خفي — على أبي بكر أبو الحسن الأشعري وقد أشار إلى ذلك في كتابه الإبانة فقال : "ولم يكن في الناس في الإمامة، إلا ثلاثة أقوال. من قال : إن النبي ﷺ نص على إمامة الصديق... وقول من قال : نص على إمامة علي، وقول من قال : نص على إمامة العباس، وقول من قال هو أبو بكر الصديق هو بإجماع المسلمين والشهادة له بذلك، ثم رأينا عليًا والعباس قد بايعاه وأجمعا على إمامته فوجب أن يكون إماما بعد النبي ﷺ بإجماع المسلمين."⁶

وأما ابن حزم فإنه يصرح جازما بأن خلافة أبي بكر نص منه ﷺ قال : "وخلافة أبي بكر رضي الله عنه نص من رسول الله ﷺ."⁷ وقال : "وقالت طائفة : بل نص رسول الله ﷺ على استخلاف أبي بكر بعده على أمور الناس نصا جليا... وبهذا نقول."⁸

1- أتباع أبو يهس هيضم بن حابر الضمي توفي سنة 94 هـ وهو رأس فرقة البيهسية من الخوارج. وكان فقيها متكلمًا من الأزارقة، وكفر أبو يهس نافع بن الأزرق وعبد الله بن أباض في بعض ما ذهب إليه وكان ذلك في أيام الوليد الأموي الذي أمر بقتله فقتل بالمدينة وصلب. انظر : الأعلام. 105/8.

2- أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي الوراق مصنف كتاب الجامع في الاختلاف، كان يتقوت من النسخ ويكثر الحجج توفي سنة 403 هـ انظر : السير. 203/17.

3- انظر : منهاج السنة. ابن تيمية. 134/1. وسأذكر كل هذه الأدلة مباشرة بعد تحديد جملة القائلين بالنص على أبي بكر رضي الله عنه.

4- ضبطه ابن معين وأبو حاتم والنسائي، وقال البخاري : منكر الحديث وقال ابن عدي : بصري كوفي الأصل قليل الحديث والذي يرويه غرائب والفراد. تهذيب التهذيب. الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني. 147/9 دار الفكر. ط: 1. 1984.

5- شرح العقيدة الطحاوية. 707/2.

6- الإبانة من أصول الديانة. الأشعري. 222.

7- النبوة. ابن حزم. 370.

8- الفصل. ابن حزم. 107/4.

وأما ابن تيمية فإنه حاول أن يبدي اعتدالا وتوسطا فقال : " والتحقق في خلافة أبي بكر وهو الذي يدل عليه كلام أحمد : أنها انعقدت باختيار الصحابة ومبايعتهم له، وأن النبي ﷺ أخير بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأنه أمر بطاعته وتفويض الأمر إليه، وأنه دل الأمة وأرشدهم إلى بيعته. فهذه الأوجه الثلاثة: الخبر، والأمر والإرشاد ثابت من النبي ﷺ".¹

وبعد أن سرد الأدلة على ذلك قال : "فهذا إخبار منه بأن الله والمؤمنون لا يعقدونها إلا لأبي بكر الذي هم بالنص عليه".²

وقال في منهاج السنة : "وأبو بكر ثبت بالكتاب والسنة أن الله أمر بمبايعته، والذين بايعوه كانوا أهل السيف المطيعين لله في ذلك فانعقدت خلافة النبوة في حقه بالكتاب والحديد".³ والظاهر من كلام ابن تيمية أنه يميل إلى القول بالنص أو بعبارة أخرى بالاستدلال الجلي كما سبق أن أشرت. ومن قال بالنص على أبي بكر رضي الله عنه الكرامية وقد ذكر ذلك عنهم القاضي عبد الجبار الحمذاني.⁴

الأدلة

استدل هذا الفريق بأدلة من الكتاب والسنة، أما أدلة الكتاب فمنها قوله تعالى : ﴿فإن مرجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا﴾ [التوبة : 83]. وقوله : ﴿سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغازي لتأخذوها ذرونا تتبعكم يريدون أن يدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلك قال الله من قبل﴾ [الفتح : 15]. وقوله : ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تولوا كما توليتهم من قبل يعذبكم عذابا أليما﴾ [الفتح : 16].

¹ - مجمع الفتاوى. 48/35.

² - المرجع نفسه. 48/35، 49.

³ - منهاج السنة. 134/1.

⁴ - النظر: شرح الأصول الخمسة. 761.

ووجه الاستدلال بهاته الآيات أنه تعالى منعهم عن الخروج مع نبيه ﷺ وجعل خروجهم معه تبديلاً لكلامه فوجب بذلك أن الداعي الذي يدعوهم إلى القتال داع يدعوهم بعد نبيه ﷺ وقد قال الناس : هم أهل فارس. وقالوا : أهل اليمامة. فإن كانوا أهل اليمامة فقد قاتلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه ودعا إلى قتلهم، وإن كانوا الروم فقد قاتلهم الصديق أيضاً، وإن كانوا أهل فارس فقد قوتلوا في أيام أبي بكر وقاتلهم عمر من بعده وفرغ منهم، وإذا وجبت إمامة عمر وجبت إمامة أبي بكر كما وجبت إمامة عمر لأنه العاقد له الإمامة، فقد دل القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهم.¹

وأما من السنة فاستدلوا بعدة أحاديث منها مرواه محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال : أنت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه. قالت : رأيت إن جئت ولم أجدك ؟ كأنها تريد الموت. قال ﷺ : إن لم تجدني فأتني أبا بكر.²

ومنها ما رواه عروة عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ في مرضه ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متعمن ويقول قائل : أنا أولى وبأبي الله والمؤمنون إلا أبا بكر.³

ومنها ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : بينما أنا على بئر أنزع منها جاعق أبو بكر وعمر فأخذ أبو بكر الدلو فنزع ذنوباً أو ذنوبين وفي نزعها ضعف والله يغفر له، ثم أخذها ابن الخطاب من يد أبي بكر فاستحالت في يده غروباً فلم أر عبقرياً من الناس يفري فريته فنزع حتى ضرب الناس بعطن.⁴

¹ - انظر: الإبانة. الأشعري. 220، 221. الفصل. ابن حزم. 109/4، 110. مقالات الإسلاميين. الأشعري. 144/2. شرح الأصول الخمسة. 761. ويزعم القاضي عبد الجبار أن المقصود بذلك علي بن أبي طالب لما دعا إلى قتال من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين، وهو خطأ لقوله تعالى : ﴿تقاتلوهم أو يسلّموا﴾ فدل ذلك على أن هؤلاء القوم كفار. ولم يقاتل علي إلا أهل القبلة على خلاف في تكفير الخوارج لاسبب الغلاة منهم وقد قاتلهم غيره من بعده.

² - صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب : فضل أبي بكر. 191/4. صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم باب : فضائل أبي بكر الصديق. 110/7.

³ - صحيح مسلم. نفس الكتاب ونفس الباب. 110/7. ورواه أحمد في مسنده. 47/6.

⁴ - صحيح البخاري كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب : فضل أبي بكر. 197/4. مسند الإمام أحمد. تحقيق : أحمد شاكر. رقم : 4972. 78/7. والذنوب الدلو المطيعة. وقوله : فاستحالة حرباً. قال ابن الأثير : الغرب. الدلو العظيمة التي تتخذ من حديد تبرز وتغشاها آفة إذا أخذ الدلو ليستفي عظمت في يده لأن الفتح في زمنه أكثر منها في زمن أبي بكر. وقوله : يفري لربه أي يعمل عمله ويتطعم به.

ومنها حديث أبي بكرة أن النبي ﷺ قال ذات يوم : من رأى منكم رؤيا ؟ فقال رجل : أنا رأيت كأن ميزانا أنزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر، ووزن عمر وأبو بكر فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر ثم رفع الميزان. فرأينا الكراهية في وجه رسول الله ﷺ.¹

ومنها حديث حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال : اقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر.²

ومنها ما رواه جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال : أرى الليلة رجل صالح أن أبا بكر نيط برسول الله ﷺ ونيط عمر بأبي بكر ونيط عثمان بعمر. قال جابر : فلما قمنا من عند رسول الله ﷺ قلنا : أما الرجل الصالح فرسول الله ﷺ وأما ذكر رسول الله ﷺ من نوط بعضهم ببعض فهم ولاة هذا الأمر الذي بعث الله به نبيه ﷺ.³

ومنها حديث : مروا أبا بكر فليصل بالناس.⁴

ومع كل هذه الأدلة فقد ذهب فريق آخر من أهل السنة إلى عدم القول بالنص وأن أبا بكر إنما استخلف عن طريق الاختيار والشورى واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة أهم :

ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : قيل لعمر : ألا تستخلف؟ قال : إن

¹ - سنن الترمذي. أبواب الرؤيا عن رسول الله ﷺ. باب : ما جاء في رؤيا الميزان والدلو. رقم : 2389. 368/3. 369.

سنن أبي داود. كتاب السنة. باب : في الخلفاء. رقم : 4634. 208/4.

² - سنن الترمذي. أبواب المناقب باب : مناقب أبي بكر. رقم : 3742. 271/5. السنة. ابن أبي عاصم. 531/2. مسند الإمام أحمد. 382/5.

³ - رواه أحمد في مسنده. 355/3، وأبو داود في سننه وقال : رواه يونس وشعيب - يعني عن الزهري - لم يذكر عمرو. قال الخطابي : فعلى ما ذكره أبو داود عنهما يكون الحديث منقطعاً، لأن الزهري لم يسمع من جابر بن عبد الله. انظر : مختصر سنن أبي داود. للمنذري، ومعه معالم السنن لأبي سليمان الخطابي. كتاب السنة. باب في الخلفاء. 23/7.

⁴ - صحيح البخاري. كتاب الألقاب. باب : أهل العلم والفضل أحق بالإمامة. 165/1. صحيح مسلم. كتاب الصلاة.

باب استخلاف الإمام إذا عرض له غيره. 22/2. 23.

استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر. وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ¹.

ومنها مرواه ابن أبي مليكة عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت من كان رسول الله ﷺ مستخلفا لو استخلف ؟ قالت : أبو بكر فقيل لها : ثم من بعد أبي بكر ؟ قالت : عمر. ثم قيل لها من بعد عمر ؟ قالت : أبو عبيدة بن الجراح ثم انتهت إلى هذا.²

ولم يَسَلْمْ هذان الدليلان من ردِّ فقد قيل : إن المراد بعدم استخلاف الرسول ﷺ أنه لم يستخلف بعهد مكتوب، ولو كتب عهدا لكتبه لأبي بكر بل لقد أراد كتابته ثم تركه وقال : يا أيُّ الله والمسلمون إلا أبا بكر.³ فكان هذا أبلغ من مجرد العهد فإنه ﷺ دل على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمرور متعددة وعزم على أن يكتب بذلك عهدا ثم ترك الكتابة اكتفاء بما علم أن الله يختاره والمؤمنون.⁴

¹ - صحيح البخاري كتاب الأحكام. باب الاستخلاف. 126/8. صحيح مسلم. كتاب الإمارة. باب: الاستخلاف وتركه. 4/6. وكان عمر قال : إن استخلف فقد عزم ﷺ على الاستخلاف فدل على حوازه. وإن أترك فقد ترك فدل على حوازه، وفهم أبو بكر من عزمه الحواز فاستعمله واتفق الناس على قبوله... والذي يظهر أن عمر رَجَحَ عنده الترك لأنه الذي وقع منه ﷺ بخلاف العزم... انظر : فتح الباري. 207/13.

² - صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب : من فضائل أبي بكر. 110/7. مسند الإمام أحمد. 63/6.

³ - رواه مسلم وقد تقدم ص : 391.

⁴ - انظر : شرح العقيدة الطحاوية. 705/2، 706. وعن ابن عباس أنه قال : لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه قال : اتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده. قال عمر : إن النبي ﷺ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسينا، فاختلفوا وكثر اللغط قال : فرموا عني ولا ينفي عندي التنازع. فخرج ابن عباس يقول : إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابه. قال القرطبي فيما نقله ابن حجر : وكان حق الأمور أن يبادر للامتنال، لكن ظهر لعمر رضي الله عنه مع طائفة أنه ليس على الوجوب وأنه من باب الإرشاد إلى الأصلح فكرهوا أن يكلفوه من ذلك ما يشق عليه في تلك الحالة... ولهذا عاش النبي ﷺ بعد ذلك أياما (من الخميس إلى الإثنين) ولم يعاود أمرهم بذلك ولو كان واجبا لم يتركه لاختلافهم لأنه لم يترك التبليغ لمخالفة من خالف وقد كان الصحابة يراجعونه في بعض الأمور ما لم يجرم بالأمر فإذا عزم امتثلوا.

واختلف في المراد بالكتاب لفظيل : كان أراد أن يكتب كتابا ينص فيه على الأحكام ليرتفع الخلاف، وقيل : بل أراد أن ينص على أسامي الخلفاء بعده حتى لا يقع بينهم الاختلاف.

وقال ابن الجوزي : إنما خالف عمر أن يكون ما يكتبه في حالة غلبة المرض فيسد بذلك المناقون سبيلا إلى الطعن في ذلك الكتيب.

ويرى ابن حزم أن عمر بن الخطاب حفي عليه أمر الاستخلاف كما حفي عليه كثير من الأمور كالاستئذان وغيره أو أنه أراد نفي الاستخلاف بعهد مكتوب. "وأما الخبر في ذلك عن عائشة فكذلك نصاً وقد يخرج كلامها على سؤال سائلٍ وإنما الحجة في روايتها لا في قولها".¹ وهذا يدل على أنها قالت ما قالت جواباً للسائل وذلك عن اجتهاد منها ورأي لا عن توقيف ونص.

وقال أيضاً : "وأما من ادعى أنه إنما قُدِّمَ قياساً على تقدمه إلى الصلاة فباطل بيقين لأنه ليس كل من استحق الإمامة في الصلاة يستحق الإمامة في الخلافة إذ يستحق الإمامة في الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجمياً أو عربياً ولا يستحق الخلافة إلا قرشي² فكيف والقياس كله باطل".³ وزعم الرازي أن الإمام لو كان نصبه منصوصاً عليه لما كان للبيعة معنى قال : "... إذ لو كان نصبه (الإمام) بالنص لكان توقيف نصبه على البيعة خطأ يقدر في إمامته فذلك باطل فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً".⁴

وليس ذلك على إطلاقه لأن البيعة تأتي بعد العقد والتنصيب سواء كان التنصيب بنص أو باختيار وذلك لإظهار الطاعة والاعتراف بسلطة الإمام، إضافة إلى أن البيعة دين لقوله ﷺ : من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.⁵ فالبيعة كائنة في جميع الأحوال. ومما يؤكد ذلك أن عمر بن الخطاب كان أبو بكر عهد إليه بالخلافة في حياته ومع ذلك فقد بايعه أهل الحل والعقد

¹ قال ابن حجر : قوله : فخرج ابن عباس يقول... ظاهره أن ابن عباس كان معهم وأنه في تلك الحالة خرج قائلاً هذه المقالة. وليس الأمر في الواقع على ما يقتضيه هذا الظاهر، بل قول ابن عباس المذكور إنما كان يقوله عندما يُحدث بهذا الحديث. انظر : فتح الباري، 1/208، 209. وحديث ابن عباس أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب العلم. باب : كتابة العلم. 37/1، 37/1. كتاب الوصية. باب : ترك الوصية لمن ليس له شيء. 76/5.

¹ - الفصل ابن حزم، 108/4، 109.

² - وشرط القرشي مفصل في مبحث شروط الإمامة. ص : 406.

³ - الفصل، 109/4.

⁴ - معالم أصول الدين. هامش الفصل. الرازي، 158.

⁵ - صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب : الأمر بلزوم الجماعة. 22/6.

من الصحابة. قال ابن تيمية : "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما."¹

وخلاصة القول في طريقة النص إنما ثبتت عند القائلين بها (سواء من الشيعة أو السنة) بنصوص، فالشيعة لهم نصوص والسنة لهم نصوص بل وحتى الراوندية لهم نصوص وبالتالي فلو كنا نعمل بالنص لوجب إذا العمل بأقوى النصوص لا بأضعفها.²

وهذا هو المنهج العلمي القويم الذي حادت عنه بعض طوائف المسلمين ثم أسست على قواعدما التهلكة فضايا مذهبية عقائدية لا تزال آثارها السلبية ماثلة بين المسلمين جامعة بكلكلمها على صدر الأمة الإسلامية، ومن شأن الاهتداء بتوجيه المنهج العلمي أن تنهار تلك الأباطيل والتصورات الجائحة التي أدمت تاريخ الإسلام ولطخته بأوزار الأساطير، ولعلّه أن ينبجح صبح الحفيقة لكل طالب حق.

طريق الاختيار والعقد

جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة والخوارج والنجارية³ أن طريق ثبوت الإمامة الاختيار من الأمة باجتهد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها، وعلى رأي هؤلاء فإنه كان جائزا (عقلا) ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى الاختيار.⁴

¹ - منهاج السنة النبوية. 142/1.

² - انظر الشهيد. البائلي. 450.

³ - هم أتباع الحسين بن محمد النعمان وافتوا المعتزلة في بعض المسائل مثل نفي صفات : العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، ووافوا الأشاعرة في خلق الأعمال. وأثبت النعمان تأثروا للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسبا مثل الأشاعرة. والنعمانية فرقة هي : البرغوثية أتباع محمد بن عيسى الملقب برغوث، وزعفرانية أتباع الزعفران، ومستدركة الذين زعموا أنهم استدركوا ما عسى عن أسلافهم انظر : الملل والنحل. الشهرستاني. 112/1. الفرق بين الفرق البخاري. 208 إلى 210.

⁴ - أصول الدين البخاري. 279.

ودليل الاختيار عند بعضهم كالباقلي أنه إذا فسد النص صح الاختيار لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين ومتى فسد أحدهما صح الآخر أي الاختيار.¹ وأما الجويني فإنه يقول أيضا بالاختيار ولكنه يطرح إشكالية ولاية العهد فيقول : "فإن قيل: قد حصرتم عقد الإمامة في الاختيار وأجريتكم في أثناء الكلام تولية العهد (ولاية العهد) الصادرة من الإمام. قلنا : التولية في العهود لا تكون إلا بعد ثبوت الإمامة (بالاختيار).²

والمقصود بهذا العهد هو أول عهد في الإسلام أي عهد أبي بكر الصديق إلى عمر بن الخطاب لا غيره من العهود لأنه وقع في الفترة التي يمكن أن تدخل في عصر التشريع على أساس أن اتفاق أو إجماع الصحابة هو مصدر من مصادر التشريع، ولو أننا تتبعنا هذه العملية لوجدنا أن أبا بكر لم ينفرد بهذا العهد بل استشار مجموعة من كبار الصحابة فوافقوا.³ وبالتالي فإن هذا العمل هو في الحقيقة اختيار وترشيح فمن هذه الحيثية يصح أن تنحصر طرق إثبات الإمامة في النص والاختيار فحسب.

ودليل الاختيار هو الإجماع عليه من طرف الصحابة أثناء تولية أبي بكر⁴، ولا يكون الإمام إماما بمجرد أن تتوفر فيه شروط الإمامة، والصحابة لم يقتصروا في إثبات الإمام على صلاحيته لذلك بل جعلوه إماما بالعقد والبيعة⁵، وليس معنى العقد والبيعة الصفق باليد وإنما معناه الرضا والانقياد وإظهار ذلك⁶، ومن هنا فإن الاختيار المؤدي إلى تنصيب الإمام يقتضي عقدا، وهذا بدوره يقتضي عقدا ومعقودا له ولكل طرف شروط ومواصفات وهذا هو موضوع البحث الثالث.

¹ - التمهيد. الباقلان. 442.

² - الغياني. الجويني. 27.

³ - انظر مثلا : الطبقات الكبرى. محمد بن سعد. 148/3، 149. ت. محمد عبد القادر عطاء. دار الكتب العلمية. ط : 1.

1990. الكامل في التاريخ. ابن الأثير. علي بن أبي الكرم 292/2. دار الكتاب العربي - ط : 5. 1985.

⁴ - انظر : الغياني. الجويني. 54 إلى 58

⁵ - اللغوي. القاضي عبد الجبار. 250/20. القسم الأول.

⁶ - المرجع نفسه. 251.

البحث الثالث :

شروط الإمامة

المطلب الأول : شروط العاقدين.

أولا : العدد.

ثانيا : المواصفات.

المطلب الثاني : شروط الإمام.

أولا : الشروط العامة.

ثانيا : شرط القرشية والخلاف فيه.

ثالثا : رأي ابن خلدون.

رابعا : الترجيح.

شروط العقدين

أولاً: العدد . اختلف المتكلمون في عدد من يعتقدون الإمامة فمنهم من لم يشترط إلا واحداً ومنهم من قال لا بد من الإجماع قال الجويني : "و أقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر وهو المنقول عن شيخنا أبي الحسن (الأشعري) وهو أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد."¹

فالأشعري يرى أنها تعتقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع ولا تعتقد الإمامة إذا عقدها فاسق مجتهد أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها كما أن النكاح يعتقد بولي واحد عدل ولا يعتقد بالفاسق عند هؤلاء.²

واستدل الباقلاني على نفس هذا الرأي بأدلة منها : أنه لا يوجد دليل على عدد معين. ومنها : تعذر اجتماع أهل الحل والعقد بصقع واحد وإطباقتهم على بيعة رجل واحد وذلك أن الله لا يكلف فعل المحال الممتنع. ومنها أن السلف لم يراعوا في عقد الإمامة لأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ولا في المدينة أيضاً وأن عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط وإن كان في غيرهم من يصلح لها وكذلك فعل أبو بكر حيث عقدها لعمر.³

ووجه هذا المذهب عند الجويني أنه تقرر عنده أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، ولم

يثبت توقيف في عدد مخصوص، والعقود في الشرع يتولاها عاقد واحد ، و إذا تعدى المتعدي الواحد فليس عدد أولى بعدد ، فإذا لم يقسم دليل على العدد لم يثبت العدد ،

¹ - الغبائي. الجويني. 70.

وأهل الحل والعقد هم أهل الشورى الذين لهم حق اختيار الإمام، وقد تطور مفهوم أهل الشورى عبر مختلف العصور الإسلامية فيعد أن كان المقصود بهم كبار الصحابة صار فيما بعد يشمل العلماء والأمراء ثم اتسع هذا المفهوم ليشمل أيضاً القضاة ورؤساء الحنفية وسائر الزعماء والأعيان وكبار التجار والزراع بل من العلماء المعاصرين من أدخل فيهم مديري الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب وناخبي الكنائس والأطباء والحمامين الذين تنق الأمة فيهم لحل المشكلات فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشروط منها : أن يكونوا مسلمين، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله ﷺ... انظر : تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). محمد رشيد رضا. 181/5 إلى 195. دار المعرفة. بيروت. ط : 2. 1972. نظرية النبوة في الإسلام. د. عبد الفتي بسيون عبد الله. 144، 145. الدار الجامعية. بيروت. ط : 1986. نظام الشورى في الإسلام. د. زكريا الخطيب. 53. بدون دار طبع. ط : 1985.

² - أصول الدين. البغدادي. 280، 281.

³ - التمهيد للعلان. 467، 468.

وقد تحققنا أن الإجماع ليس شرطاً فانتفى الإجماع بالإجماع وبطل العدد بانعدام الدليل عليه فلزم المصير إلى الاكتفاء بالعدد الواحد.¹

ومع ذلك فإن الجويني والباقلاني يراعيان أن تكون شوكة وقوة بعد المبايعة وذلك بأن يحضر عقد الإمامة نفر من المسلمين غير محدد العدد لأن العلماء متفقون على أن رجلاً من أهل المل والعقد لو استحلّى ممن يصلح للإمامة وعقد له البيعة لم تثبت الإمامة وذلك لأن هذه الطريقة لا تكون بها شوكة تصح بها البيعة وتنفذ بها السلطة.²

ويؤكد ابن تيمية بنظرته المقاصدية على أهمية الشوكة، ولما رأى أن بعض أهل الكلام يقولون : إن البيعة تعقد بأربعة أو اثنين أو واحد قال : "فليست هذه أقوال أئمة السنة بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة فإن مقصود الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان."³ وقال : "فالإمامة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم."⁴ ثم يضرب لذلك مثلاً بخلافة عمر فيقول : "وإنما صار إماماً (أي عمر) بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة."⁵ وقال : "فمن قال : إنه يصير إماماً بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط كما أن من ظن أن تخلف الواحد أو الاثنين والعشرة يضر فقد غلط وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين هم صار للإسلام قوة وعزة وهم قهر المشركون وهم فتحت جزيرة العرب... ولو قدر أن بعض الناس كان كارهاً للبيعة لم يقدر ذلك في مقصودها، فالدين الحق لا بد له من الكتاب

¹ - الغياني. 70.

² - انظر : التمهيد. البتلان. 468. الغياني. الجويني. 71.

³ - منهاج السنة النبوية. ابن تيمية. 141/1.

⁴ - المرجع نفسه. 141/1.

⁵ - المرجع نفسه. 142/1.

المادي والسيف الناصر كما قال تعالى : «وأثرنا الحديد فيه بأس شديد» [الحديد : 25].¹ وهناك أقوال أخرى في عدد العاقدين منها قول سليمان بن جرير الزيدي وطائفة من المعتزلة أن الإمامة لا تعقد بأقل من رجلين من أهل الورع والاجتهاد كعقد النكاح لا يثبت بأقل من شاهدين، ومنهم من قال : إن الإمامة تعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكما وشاهدين مثلما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.²

وقال الجبائي : إنما لا تعقد بأقل من خمسة وتعلق في ذلك بفعل عمر رضي الله عنه في الشورى إذ قلدها ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحدا منهم فصار الاختيار منهم بخمسة فقط.³ وقال القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة : تعقد الإمامة بعلماء الأمة الذين يعضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص.⁴

وقال ابن حزم : "قال قوم : لا تكون الإمامة إلا بإجماع قضاة الأمة حيث كانوا."⁵ وقال آخرون : لا تعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب ولا تلحقهم الظنة.⁶

وقال الأصم (أبو بكر) : إن الإمامة لا تعقد إلا بالإجماع على المعقود له ولا يثبت ذلك بالشورى واختيار بعض الأمة. ونتيجة هذا القول الطعن في إمامة عثمان وعليّ أما عثمان فلأن إمامته كانت بعقد بعض أهل الشورى له وهو عبد الرحمن بن عوف، وكان الأصم يقول بإمامة معاوية لإجماع الأمة عليه.⁷

¹ - منهاج السنة، 142/1.

² - أصول الدين، البغدادي، 280، 281 دراسات في السياسة الشرعية، د. أحمد مبارك البغدادي، 113. وتشبيه عقد

الإمامة بعقد النكاح هبوط في مستوى التفكير السياسي يتناق مع سمو مرتبة الإمامة.

³ - انظر : الفصل، ابن حزم، 168/4.

⁴ - أصول الدين، البغدادي، 280، 281.

⁵ - الأصول والفروع، ابن حزم، 291.

⁶ - مقالات الإسلاميين، الأحمري، 149/2.

⁷ - أصول الدين، البغدادي، 287.

وكان غيلان الدمشقي يرى هو أيضا أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة.¹ وعند الشافعية أن أقل عدد يمكن أن تنعقد به الإمامة أربعون قياسا على ما تصح به صلاة الجمعة.² وقد سبق أن الإجماع ليس شرطا فإن أبا بكر صحت له البيعة ففوضى وحكم وأمضى وجهز الجيوش وعقد الألوية وجر العساكر إلى مانعي الزكاة وحبى الأموال وفرق منها ولم ينتظر في تنفيذ الأمور انتشار الأخبار في الأقطار وتقرير البيعة من الذين لم يكونوا في بلدة المحجرة وكذلك جرى الأمر في إمامة الخلفاء الأربعة وذلك لأن معظم الأمور الخطيرة لا تقبل الريث والمكث ولو أحر النظر في ذلك لنتج عنه ضرر عظيم فاستبان من وضع الإمامة استحالة اشتراط الإجماع في عقدها.³

ثانيا : المواصفات

أهل الشورى أو أهل الاختيار لهم مواصفات وشروط اهتم علماء الكلام والفقهاء بدراستها واستنباطها لكي تتلاءم مع خطورة المهمة التي يتحملونها، وقد ظهر لأجل ذلك علم مستقل بذاته هو ما عرف بالأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية أو ما يعرف اليوم بالفقه الدستوري وهذه المواصفات والشروط توسعت عند البعض وتقلصت عند البعض الآخر، فقد للوردي فإن الشروط المعتمدة في أهل الاختيار ثلاثة هي العدالة الجامعة لشروطها، العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وتبدير المصالح أقوم وأعرف.⁴

ومن شروط العاقد عند الجويني أن يكون مفتيا لأن من شروط الإمام عنده أن يكون مجتهدا فلو لم يكن المتخير العاقد مفتيا لم يطلع على تحقيق ذلك من الذي ينصبه إماما، ويضيف

¹ - الملل والنحل الشهرستان، 190/1.

² - نظام الشورى في الإسلام، د. زكريا الخطيب، 64.

³ - الغنائي، الجويني، 67، 68. وظاهر هذا الكلام أن الأفضل بل الواجب أن يكون للإمام نائب أو ولي عهد ضمنا لاستمرارية السلطة، وهذا ما استحسنه ابن حزم حيث قال : "عند الإمامة يصح بوجوه أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماما بعد موته..." الفصل، 169/4.

⁴ - الأحكام السلطانية للوردي، 4. تلامه من : الحكم بما أنزل الله، د. عبد العظيم فودة، 142.

أيضا شرط الورع "فمن لا يوثق به في باقة بقل كيف يرى أهلاً للحل والعقد ؟ ... ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله، ومن لم يضمن نفسه لم تنفعه فضائله."¹

وقال أيضا : "فأما التقوى والورع فلا بد منهما إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس فكيف يولى أمور المسلمين كافة."²

وعند الباقلاني فإنه لا يشترط بلوغ العاقد مبلغ المجتهدين بل يكفي أن يكون ذا عقل وكيس وفضل وقدّم إلى عظامم الأمور وبصيرة متقدمة بمن يصلح للإمامة وبما يجب على الإمام أن يتحلى به من صفات.³

وأما القاضي عبد الجبار فيرى أيضا أن من شروط العاقد الذي هو عضو من أعضاء أهل الشورى أن يكون من أهل العلم بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح، وهذا العلم هو العلم بالدين لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة فلا بد من أن يكون عارفاً بذلك ولا بد من أن يكون من أهل السير والصلاح ليوثق باختياره ولأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات فإذا قدح الفسق في جميعها وقدح في الشهادة والقضاء فبأن يقدح في اختياره الإمام أولى.⁴

وهذه الشروط والمواصفات منها ما هو متفق عليه كشرط العدالة ومنها ما هو متفق عليه في أصله كالعلم والرأي ولكن يتعذر تحديد درجته وذلك لتفاوت الناس فيه، وبعبارة أخرى هناك من المواصفات ما يكون فطريا والمقصود تلك المواهب والملكات التي يهبها الله من يشاء من عبادة، وهناك مواصفات مكتسبة هي نتيجة الاجتهاد والممارسة والتجربة ولذلك لم يتفق العلماء والمتكلمون على تفاصيل هذه الشروط ولكنهم حاولوا أن يضعوا ما وجب منها وفي ذلك يقول الجويني : "وقد تمهد في قواعد الشرع أنا نكتفي في كل مقام بما يليق به من العلم، فيكفي في المقوم العلم بالأسعار والدرية التامة مع الكيس في صفات المقومات، ويقع الاجتزاء (الكفاية) في القسم بمعرفة الحساب والمساحة وكيفية تعديل السهام، ويراعى في الخارص ما يقتضيه حاله، والحكمين

¹ - النهائي. 66.

² - المرجع نفسه. 88.

³ - المرجع نفسه. 63.

⁴ - للفقير القاضي عبد الجبار . 627/20. القسم الأول.

في خصومات الزواج لا يشترط فيها الاجتهاد بل يكفي علمهما بحقوق النكاح وتفظنها لعادات التعاشر.¹

وأما العدالة فإنها من الشروط العامة التي يشترطها العلماء في كل من يتهدى للقيام بأية مسؤولية جلت أو صغرت، والعدالة لغة هي الاستقامة، وشرعا : الاستقامة على طريق الحق وتجنب ما هو محذور في الدين. وقيل : صفة توجب مراعاتها التحرز عما يغفل بالمروءة، وقيل : العدالة ملكة راسخة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة وتطفيف ثمرة والردائل الجائزة كبول بطريق والأكل في السوق.²

شروط الإمام

الشروط العامة

الإمامة أو الخلافة هي أعلى منصب في الإسلام وأخطره ومع ذلك فإن شروط تحصيل هذا المنصب لا تختلف عن شروط تولي أي منصب من مناصب المسؤولية ماعدا شرط القرشية على خلاف فيه.

وكذلك شرط الكفاءة السياسية والحربية، وهذه الشروط منها ما هو عام ومنها ما هو خاص، فالعامة هي في الغالب شروط التكليف مثل الإسلام والعدالة والحرية، والخاصة هي العلم والكفاية والقرشية. قال البغدادي : "قال أصحابنا (الأشاعرة) : إن الذي يصلح للإمامة ينبغي أن يكون فيه أربعة أوصاف. أولا : العلم. وأقل ما يكفي منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام. ثانيا : العدالة والورع وأقل ما يجب له منها أن يكون ممن يجوز قبول شهادته عملا وأداء. ثالثا : الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالأعمال الصغار ويكون عارفا بتدبير الحروب. رابعا : النسب من قريش."³

¹ - الغزالي. 64، 65.

² - التواتر على مهمات التعريف. محمد عبد الرؤوف المناوي. 505.

³ - أصول الدين. البغدادي. 277.

وقال الصابوني : "وشرطها (الإمامة) أن يكون ذكرا حرا بالغاً عاقلاً قرشياً. وكونه من بني هاشم ليس شرطاً عندنا... والعدالة شرط الكمال عندنا وعند الشافعي شرط الانعقاد (شرط صحة)، وإمامة الفاسق عندنا (الماتريدية) تكره ولكن مع ذلك تنعقد، ولو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل ولا ينعزل وعند الشافعي ينعزل وكذا عند جميع المعتزلة والخوارج وتنعقد إمامة الفضول مع قيام الفاضل عندنا فإن عمر رضي الله عنه جعل الأمر شورى بين ستة مع أن بعضهم أفضل من بعض".¹

وعند القاضي عبد الجبار فإن هذه الشروط يجب أن تكون شرعية لأن إثبات الإمامة شرعي (سمعي) مثلها في ذلك مثل الصلاة وسائر الشرعيات التي لما كانت شرعية كانت صفاً وشرائطها شرعية ومن هذه الشروط الخاصة بالإمامة الكبرى : التمكن مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين. ومنها : أن يكون عالماً بكيفية ما فوض إليه أو في حكم العالم بذلك. ومنها : الأمانة والفضل ثم القرشية.² ثم يضيف أو بالأحرى يذكر بشروط الإسلام والحرية والعدالة.³

ويشدد القاضي عبد الجبار في شرط العدالة وذلك لأن المعتزلة عامة لا يجيزون إمامة الفاسق⁴ قال : "فأما الذي يدل على وجوب كونه عدلاً فلأنه قد ثبت أن العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم ولا خلاف أن الإمامة أعلى منزلة منهما فيما يتعلق بأمر الدين فإذا كان الفاسق يمنع من الشهادة والحكم ففي أمر الإمامة أولى..."⁵ ثم يحاول أن يجد مبرراً لمن خالف في اشتراط العدالة فقال : "واعلم أن من خالف في هذا الباب لا يجيز أن يختار للإمامة من هذا حاله (أي الفاسق) وإنما يقول : إذا خرج وغلب وقهر وسلك طريق الأئمة فهو إمام وربما قالوا : يقوم مقام الإمام...".⁶

1- البداية من الكفاية، 101.

2- المغني، 198/20، القسم الأول.

3- المرجع نفسه، 201/20.

4- قال التنفازي : "لم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر لا وحده الإيمان". شرح العقائد النسفية، 101.

5- المغني، 201/20، القسم الأول.

6- المرجع نفسه، 205/20، القسم الأول.

وعند ابن خلدون فإن شروط هذا المنصب أربعة : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الخواص والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل.¹

فأما العلم فلا يكفي منه إلا أن يكون مجتهداً²، وأما العدالة فلا خلاف في انتفائها بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف³. وأما الكفاية فهي الجرأة في إقامة الحدود والبصر بالحروب والسياسة⁴.

وزاد الشيعة شرط العصمة ومن بين ما احتجوا به على ذلك قوله تعالى : ﴿ لا ينال عهدي

الظالمين ﴾ [البقرة : 124] ، وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة⁵، وقد سبق في مطلب حكم نصب الإمام في البحث الأول من هذا الفصل أن الإمام عند الشيعة إنما وجب نصبه على الله ليعرفنا بالله ويسائر المطالب وليكون حافظاً للشرعية فلو لم يكن معصوماً والحال أن الوحي متوقف لضاعت أحكام الشرعية إذا كان الخطأ جائزاً عليه.

¹ - المقدمة. 342.

² - قال الشاطبي : إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع. الاعتصام. الشاطبي. 126/2 ...

وقال الشهرستاني : وإذا لم يكن الإمام مجتهداً فيجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام. الملل والنحل. 160/1.

وعند القاضي عبد الجبار يجب أن يكون عالماً أو في حكم العالم بما يتصل بالأحكام والشرائع، وأما الأحكام الاجتهادية فيجب أن يكون عالماً بطريقة الاجتهاد فيها فإن اجتهد عمل باجتهاده وإلا شاور فيه العلماء وأخذ بأصح الأقوال ولا يجب أن يكون أعلم أهل زمانه ومن الأدلة على ذلك تفويض عمر أمر الشورى إلى جماعة فلو لم يصلحوا لما لم يحسن ذلك... وروي أن النبي ﷺ قال : "عليّ أفضاكم". فنبه على ذلك أنه أعلم من غيره لشمولية القضاء وهو أعم من قوله ﷺ : "زيد أفضاكم، ومعاذ أعلمكم بالحلل والحرام". ومع ذلك صح اختيار غيره عليه. المغني. 208/20 إلى 210. القسم الأول.

³ - قال ابن حجر : فقد دعا المأمون والمعتصم والواثق إلى بدعة القول بخلق القرآن وعاقبوا العلماء من أجلها بالقتل والضرب والحبس وأنواع الإهانة ولم يقل أحد بوجوب الخروج عليهم بسبب ذلك ودام الأمر بضع عشرة سنة حتى ولي المتوكل للخلافة فأبطل الهبة وأمر بإظهار السنة. انظر: فتح الباري. 116/13.

⁴ - المقدمة . 342، 343.

⁵ - شرح الطائفة السنية. 99.

شرط القرشية والخلاف فيه

جمهور المتكلمين على أن اشتراط القرشية مشروع ولكنهم عندما نظروا إلى هذا الشرط نظرة مفاصلية لم يتفقوا على وجوبه ولذلك كانت أقوالهم في الغالب تناز بالمرونة ولاسيما إذا لم يوجد قرشي مؤهل لهذا المنصب وعلى العكس من ذلك فإن الشيعة بمختلف مذاهبهم تشددوا في اشتراط النسب حتى جعلوه في أحص قريش وهم أولاد علي رضي الله عنه.

واختلف النسابة في قريش فذهب أكثرهم إلى أنهم ولد النضر بن كنانة بن خزيمه بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وقالت التميمية : قريش من ولد إلياس بن مضر وأدخلوا أنفسهم في جملة قريش لأنهم من ولد إلياس بن مضر، وقالت القيسية : إن قريشا هم جميع ولد مضر بن نزار فأدخلت قيس غيلان في هذه الجملة.¹

والصواب ما عليه الأكثرون من أن قريشا هم ولد النضر بن كنانة لقوله ﷺ : "نحن بنوا النضر بن كنانة لا نفقوا أمنا ولا نتقي من أينا" قال ابن كثير : الحديث جيد الإسناد وهو فيصل في هذه المسألة فلا التفات إلى قول من خالفه.²

قد ذهبت الأشعرية إلى أن الشرع ورد بتخصيص قريش بالإمامة ودلت الشريعة على أن قريشا لا يخلو فيها من يصلح للإمامة فلا يجوز إقامة الإمام للكافة من غيرهم.³ ومن الأدلة الواردة في ذلك ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين".⁴ وعنه أيضا أن رسول الله ﷺ قال : "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان".⁵ وعن أبي هريرة أيضا أنه ﷺ قال : "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم".⁶ وفي رواية جابر بن عبد

¹ - انظر : أصول الدين. البغدادي. 276، 277.

² - سورة ابن كثير. 86/1. تحقيق : مصطفى عبد الواحد. دار الرائد العربي. بيروت ط : 3. 1987. وانظر أيضا :

الأسباب. عبد الكرم السمعاني. 28.27/1 مؤسسة الكتب الثقافية. ط : 1. 1988.

³ - أصول الدين. البغدادي. 275.

⁴ - صحيح البخاري. كتاب الأحكام. باب : الأمراء من قريش. انظر : فتح الباري. 114/13.

⁵ - المرجع نفسه.

⁶ - صحيح مسلم. كتاب الإمارة. باب : الناس تبع لقريش. 2/6.

الله : "الناس تبع لقريش في الخير والشر".¹ وقد ذهب الجويني من الأشاعرة مذهبا آخر في شرط القرشية بأن طعن في هذه الأحاديث لأنها أخبار آحاد فلا تقتضي عنده العلم باشتراط النسب في الإمامة.²

ويرى أن القرشية شرط فرضه الواقع لأن الناس دانوا لقريش فلم يوجد مدع وطالب للإمامة من غيرهم قريش وحتى الذين طلبوا الإمامة في مصر (الفاطميون) ادعوا النسب لأهل البيت.³

وهذا التخريج من الجويني يوافق ما قاله من مراعاة الشوكة والغلبة بعد عقد الإمامة وذلك ما توفر لقريش أكثر من غيرهم، ومع ذلك فلا ينتهض هذا لإسقاط صحة اشتراط النسب كما ثبت في عدة أحاديث صحيحة ورغم كونها آحادا فقد سبق أن أوضحت في المبحث الثالث من الفصل الأول أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا توفرت فيه بعض الشروط ولا سيما إذا كان متفقا على صحته، زد على ذلك فإن الجويني يعتبر مباحث الإمامة من باب الظنون لا العلوم فلا يشترط على مقتضى قوله أن يفيد الخبر العلم في مسائل مظنونة.⁴

وعند القاضي عبد الجبار فإن شرط القرشية مشروع. "فإن قيل فأى مزية لقريش حتى لا تصح الإمامة إلا فيها قيل له : إذا ثبت بالسمع ما قلناه لم يمتنع اتباعه وإن لم تعلم (المزية) لأنه لا يجب في كل شرع وحكم أن يكون معللا بل الأمر في ذلك موقوف على الدلالة."⁵ ومع ذلك فلا مانع عنده من العدول عن القرشي إذا لم يصلح لبعض الوجوه إلى غيره وذلك لأنه يرى جواز إمامة المفضول إذا عدم الأفضل أو حال حائل من توليته.⁶

وهناك آراء أخرى حول شرط القرشية ذكرها البغدادي منها قول الضرارية بصلاح الإمامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها من قريش. وقال ضرار بن عمرو : إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي فالأعجمي أولى بها والمولى أولى بها من الصميم أي القرشي الأصيل.

1 - صحيح مسلم. كتاب الإمامة. باب : الناس تبع لقريش. 2/6.

2 - انظر : الغياني. 80.

3 - المرجع نفسه. 80، 81.

4 - النظر: المرجع نفسه. 61.

5 - للمغني. 235/20. القسم الأول.

6 - المرجع نفسه. 239/20.

وزعم الكعبي أن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره.

وذهبت الخوارج إلى أن الإمامة سالحة في كل صنف من الناس وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها، ولهذا بايعوا نافع بن الأزرق ثم لقطري بن الفجاءة ولنجدة بن عامر وليس واحد منهم قرشياً.

وذهبت الزيدية أنها لا تكون من قريش إلا في ولد علي رضي الله عنه ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهراً سيفه وفيه آلات الإمامة فهو إمام.

وزعمت الإمامية (الإسماعيلية والإثنا عشرية) أنها اليوم في واحد مخصوص من أولاد علي رضي الله عنه واختلفوا في ذلك الذي ينتظرون خروجه.¹

رأي ابن خلدون

يرى عبد الرحمن بن خلدون أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ليست لأجل التبرك كما هو المشهور وإن كان ذلك حاصل، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية ثم قال : "وإذا سرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون لها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب (الإمام)".² وهذا كله متحقق في قريش دون غيرهم.

وقال أيضاً : "فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو للدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب وعلما أن الشارع لا يخص الأحكام بجمل ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من

¹ - انظر : أصول الدين. البغدادي. 275، 276. وذهب بعض المعاصرين إلى عدم اشتراط النسب القرشي في الإمام منهم:

الشيخ عبد الوهاب خلاف حيث يرى أن ذلك شرط زمني ماله أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبية ولا اطراد لاشتراط القرشية. ومنهم : د. محمد يوسف موسى. حيث قال : نرى أن هذا الشرط غير واجب الآن وذلك لأن الأحكام ترد إلى عللها والحكم كما هو معروف يتبع علته وحردا وعندما زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية والنفوذ الغالب وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها فلا معنى لاشتراط هذا الشرط وقد زالت علته.

ومنهم : د. عبد الحميد متولي. حيث قال : الأحاديث الخاصة بشرط النسب - حتى مع افتراض صحتها - لا تعد تشريها عاما شأنها في ذلك شأن السنة الصادرة في المسائل الدستورية الجزئية. انظر : نظرية الدولة في الإسلام. د. عبد الغني

بسيون عبد الله. 241.

² - مقدمة ابن خلدون، 345، 346، في الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت ط : 1982.

الكفاية (أي الحرأة في إقامة الحدود والبصر بالحروب والسياسة)¹ فرددناه إليها وطردها العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصية فاشتربنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصية قوية غالبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم ويتجمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية.

ولكن لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر الأقطار عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية وعولوا على ظواهر النصوص التي توجب الطاعة للأمرء من مثل حديث : "إسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي"²، ومثل قول عمر : "لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته"³.

وإن خلدون لا ينكر شرط القرشية ولكن يعلله بالعصية ولذلك رد استدالات المخالفين بأن الحديث السابق إنما خرج مخرج التمثيل والغرض هو المبالغة في إيجاب السمع، وأما قول عمر فهو قول صحابي ومذهب الصحابي ليس حجة⁴. وأيضاً فمولى القوم منهم وعصية الولاء حاصلة لسالم ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه عمر غير محتاج إليه إذ الفائدة في النسب إنما هي العصية وهي حاصلة بالولاء.⁵

¹ - انظر : المقدمة. 343.

² - صحيح البخاري. كتاب الأحكام. باب : السمع والطاعة للإمام. انظر : فتح الباري. 121/13.

³ - روى الذهبي بسنده أن سعيد بن زيد لما أشار على عمر أن يستخلف قال له عمر : قد وأيت من أصحابي حرصاً سبياً وإن جاعل هذا الأمر إلى هؤلاء نفر السنة. ثم قال : لو أدركني أحد رجلين ثم جعلت إلي الأمر لوثقتُ به : سالم مولى أبي حذيفة وأبو عبيدة بن الجراح. قال الذهبي : ... فإن صحَّ هذا فهو دالٌّ على جلالته هذين في نفس عمر، وذلك أنه يجوزُ الإمامة في غير القرشي والله أعلم. السير. 170/1. وقال ابن حجر : أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات أنه قال : إن أدركني أحلي وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه : فإن أدركني أحلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل... ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش. فتح الباري. 119/13.

⁴ - انظر تحقيق المسألة في بداية البحث الثاني من هذا الفصل. ص: 377.

⁵ - أما ما ذكر عن عمر أنه كان ينوي استخلاف أبي عبيدة أو معاذ بن جبل فيحتمل أن يقال : لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشياً أو أن اجتهاد عمر تقوى في ذلك. انظر : فتح الباري. 119/13. وسالم مولى أبي حذيفة كان مملوكاً لامرأة من الأنصار هي "ثيبة بنت بهار" أعتقه وقالت له : وال من شئت. فوالى أبا حذيفة بن عتبة. انظر : طبقات ابن سعد. 63/3. والولاء في الإسلام ثلاثة أنواع. ولاء العتاقة وولاء للولاية وولاء للمواهبنة.

ثم يذكر ابن خلدون في هذا السياق أن الباقلاني يقول بعدم اشتراط القرشية لعدم قدرة قريش وتلاشي نفوذها وسقوطها.¹ ولكن بالرجوع إلى كتاب التمهيد للباقلاني نجد أنه يقول بذلك ولكنه يقول بعدم اشتراط أن يكون الإمام من بني هاشم دون سائر قريش كما أنه يقول بعدم حواز إمامة القرشي بالولاء بل لا بد أن يكون الإمام عنده قرشياً من الصميم.²

الترجيح

إن مسألة القرشية واشتراطها في الإمام لا بد أن يُنظر إليها من زاويتين. الأولى : أنها مسألة شرعية لأنه قد وردت فيها نصوص نبوية شريفة، والثانية : أنها مسألة اجتهادية وذلك عندما ننظر إليها نظرة مقاصدية مثلما فعل ابن خلدون وكذلك الجويني وغيرهما. وعندما نحاول الترجيح فإنه يتعين أن نعمل بالنص إذا صحّ وفي الوقت ذاته ألا نغفل أي اجتهاد صائب.

فبالنسبة لما ورد في المسألة من أحاديث ولا سيما ما جاء في صحيح البخاري ومسلم من أن هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان أو ما بقي في الناس اثنان، فإنها تدل على أن شرط القرشية ديني تعبدية لا بد على المسلمين من إقامته ما وجدوا لذلك سبيلاً في جميع العصور، وأن المسلمين يلحقهم الإثم إذا هم قصرُوا في إقامة هذا الواجب.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية دينية تعبدية فإنه لا بد أن نقلل من أهمية تعليل القرشية بالعصبية كما يقول ابن خلدون أو الشوكة كما يقول الجويني، لأنّ هذه العصبية والشوكة في الحقيقة كانت متوفرة في الأنصار (الأوس والخزرج) أكثر والدليل على ذلك أن الأنصار هم الذين

1 - ولا خلاف في ثبوت ولاء العنقة شرعاً، حيث ورد في السنة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : إنما الولاء لمن أعتق. صحيح مسلم. كتاب العتق. الحديث السادس. انظر : صحيح مسلم بشرح النووي. 139/10 . دار الفكر. النسب في الشريعة والقانون د. أحمد حمد. 224. دار القلم الكويت. ط : 1 . 1983 . والمقصود من كل هذا أن سالماً كان مولى للأنصار بالعتق بينما مولاته لقريش بالولاء. والولاء بالعتق هو الذي يؤكد حديث عائشة. والظاهر من قول عمر : لو كان سالم حياً لاستخلفته، وكذلك قوله في أبي عبيدة ومعاذ أنه رضي الله عنه كان لا يرى اشتراط النسب القرشي في الخليفة.

1 - المقدمة. 345.

2 - التمهيد. 471 إلى 475.

دافعوا عن الدعوة الإسلامية وحما الرسول ﷺ والمهاجرين ثم ألحقوا الهزيمة العسكرية بكفار قريش.

وأيضاً فإن نفوذ قريش لم يكن عسكرياً فحسب بل إن النفوذ الحقيقي لقريش كان أولاً نفوذاً دينياً ولا أدل على ذلك من أن العرب قاطبة كانت تلقبهم بأهل الله. لأنهم كانوا أهل مكة التي بها قبلة العرب وموطن حجاجهم وتقديسهم. وهذا النفوذ الديني هو الذي جلب لهم النفوذ الاقتصادي وبالتالي العسكري.

والناس لا بد لهم أن يدينوا لرئيس وهذا الرئيس لا بد أن ينتمي إلى فئة معينة وحسماً للتزاع والخلاف فإن الشرع أعطى هذا الامتياز لقريش ويكفي إذا ما ذهبنا في تعليل ذلك أن نقول: لأنهم رهط النبي ﷺ وقرابته، وهذا ما يؤسس لعاطفة دينية تساعد لا محالة في تحقيق الطاعة للإمام وبالتالي الاستقرار في الحكم. ولذلك فإن المغامرين والطامعين في مختلف العصور الإسلامية إلى يوم الناس هذا كانوا غالباً ما يدعون النسب الشريف من أجل الاستحواذ على طاعة الناس والتسليم لحكمهم.

وحتى في مراحل فتور دور الخلفاء فإن الخليفة (الإمام) كان له نفوذ معنوي من شأنه أن يساعد على توحيد الأمة الإسلامية كما هو الحال في الخلافة العباسية أثناء نفوذ البويهيين¹، ثم السلاجقة².

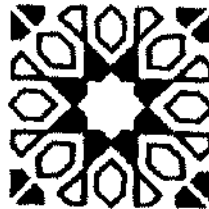
¹ - الدولة البويهية (320 هـ ، 447 هـ) قامت في الجزء الغربي من إيران وفي العراق وأسستها أسرة بني بويه واختلف في نسبهم فالبعض ينسبهم إلى هرام حور أحد ملوك ساسان، ويرفع آخرون نسبهم إلى أمة الهوس ويخط بعضهم نسبهم إلى دهماء الناس بل إن منهم من ينسبهم إلى العرب من بني ضبة. وبعد أن تعبوا على الترك دخلوا بغداد وأمام هذا الأمر الواقع لقب الخليفة العباسي أحمد بن بويه به : معز الدولة.

وَأَقْبَتَ أَحْمَدُ عَلِيًّا بِهـ : عماد الدولة وأخاه الحسن بركان الدولة. وبدأ العهد البويهي بدخول أحمد بغداد وتولية إمرة الأمراء (وزارة النفويض أو ما يعرف اليوم برئاسة الحكومة). وكان البويهيون يتعصبون للشيعة. انظر : الموسوعة العربية العالمية. 356/5. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. الرياض. ط : 1999.2.

² - الدولة السلجوقية دولة أقامتها أسرة تركية إسلامية حكمت إيران وسوريا والعراق وآسيا الصغرى ما بين القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلادي. وبعد أن ساءت العلاقة بين الخليفة العباسي والبويهيين استنجد بالسلاجقة الذي فضوا على البويهيين وأقاموا دولتهم على أنقاضهم تحت طاعة الخليفة المشكيلة. وكان من مآثر السلاجقة مسكهم الشديد بالإسلام وميلهم إلى أهل السنة والجماعة وقد وصل المسلمون في عهدهم إلى أوج التقدم والازدهار في مختلف الميادين. انظر : الموسوعة العربية العالمية. 45:44/13 ، موجز دائرة المعارف الإسلامية. 5705/18 ، مركز الشارقة للإبداع الفكري. ط : 1998.

وأما إذا ما نظرنا إلى مسألة القرشية بنظرة مقاصدية اجتهادية فإن النصوص نفسها تسمح بذلك ولا أدل عليه من رواية البحاري : أن هذا الأمر (الإمامة) في قریش ... ما أقاموا الدين. فقد اشترط في صحة القرشية إقامتها للدين وبالتالي قد يتخلف هذا الشرط إذا تخلف شرط إقامة الدين وكما يقال فإن انتفاء الشرط يؤدي إلى انتفاء المشروط.

و أيضا فإن العبرة حسب هذه النظرة بتحقيق مقصد الإمامة. وإذا كانت القرشية قد فقدت قدرتها على ذلك فإنها تسقط فيؤول الأمر إلى العصبة أو الشوكة بدلا منها، وهذه العصبة قد نظرت عبر العصور من القبلية إلى نفوذ الفئات الضاغطة ويمكن أن يندرج فيه اليوم الجمعيات والأحزاب السياسية حيث تحمل المبادئ الحزبية محل رابطة الدم، والولاء الحزبي محل الولاء القبلي. ويمكن الجمع بين اشتراط القرشية وعدم اشتراطه بأن يكون الإمام أو الخليفة قرشي النسب إن وجد وتوفرت فيه الشروط ويكون ذلك عامل ترجيح على غيره ممن تتوفر فيه كل الشروط إلا شرط النسب وذلك حتماً للنزاع وتحقيقاً للبعد الديني التعبدية في اشتراط النسب فنكون بذلك قد أعملنا النصوص ولم نعمل الاجتهاد كلية.



المبحث الرابع

مشكلة الخلافة والملك

المطلب الأول: النصوص الشرعية والإشكال الظاهري .

— (ابن خلدون، الجويني، ابن تيمية)

المطلب الثاني: تعدد الأئمة وإمامة المفضل.

— رأي الكرامية

المطلب الثالث: مشكلة الشغور وولاية الفقيه.

أولاً: ولاية الفقيه عند الشيعة.

ثانياً: رأي الخميني.

ثالثاً: الولاية العامة للعلماء عند الجويني.

المطلب الرابع: طبيعة الحكم وعلاقة الأمة بالإمام.

أولاً: الإمامة وثيوقراطية الحكم.

ثانياً: حدود الطاعة ومسوغات الخروج.

— الخروج بالسيف.

تمهيد: إن الحديث عن الإمامة وشروطها قد يبدو حديثاً نظرياً لا علاقة له بواقع المسلمين ولا سيما بعد انقضاء عصر الخلافة الراشدة، ولكن الحقيقة هي أن قواعد الحكم الراشد باقية إلى يوم القيامة و ذلك لتوفر الإمكانيات والأسباب، كما أن قواعد الإمامة في الإسلام لها أهمية بالغة في إثبات أنواع الحكم الشرعي وحالة شغور الوقت من إمام أو بعبارة أخرى من سلطة شرعية، فمشكلة الإمامة مبنية على تحقق أو عدم تحقق هذه الشروط على الوجه المحدد شرعاً أو على الوجه الذي يتفق عليه جمهور العلماء والمتكلمين، وعندما نحكم بتحقق حالة الشغور أي عندما نعدم الشروط المحددة فإن الحديث عن الإمامة والخلافة يصير حديثاً عما يجب أن يكون لا ما هو كائن من هيمنة قاعدة الملك والاستيلاء .

النصوص الشرعية والإشكالات الظاهري .

لقد سبقت النصوص الشرعية اجتهادات وتحليلات العلماء والمتكلمين في توقع حالة الشغور هذه، فقد ذكرت الأحاديث النبوية صراحة مدة الحكم الإسلامي الراشد ولذلك فهم بعض العلماء أن الحديث عن الإمامة والخلافة يصبح بعد انقضاء هذه المدة حديثاً عن الملك ، ولكن بعضهم رأى أن الأمر مشكل، ومن هذه النصوص ما ورد عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك². وفي رواية: ثم يؤتي الله الملك من يشاء³. ومنها ما رواه البخاري عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يكون اثنا عشر أميراً فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي: إنه قال: كلهم من قريش. وفي مسلم: ... إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة ... كلهم من قريش⁴.

¹ - شرح العقائد النسفية . 97 .

² - رواه الترمذي في سننه وحسنه. انظر: سنن الترمذي . أبواب الفتن. باب: ما جاء في الخلفاء. 341/3.

³ - سنن أبي داود. كتاب السنة . باب في الخلفاء . 208/4 - مسند الإمام أحمد. 44/5 . - سلسلة الأحاديث الصحيحة.

الألباني . المجلد الأول. لسم: 208/2 رقم: 459.

⁴ - صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب: الاستعلاء. 127/8 . - صحيح مسلم. كتاب الإمارة. باب: الناس تبع لقريش. 6/170 الحديث بمصل أن يكون هذا العدد يشمل جميع عصور الإسلام إلى يوم القيامة .

وهناك نصوص أخرى تشير إلى الفرق الأساسي بين الخلافة والملك وهو الاستبداد والتسلط من حذيفة أنه رضي الله عنه قال: تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً وحيرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت ...¹

وكان هذا النص يتضمن نوعاً من عدم الرضا على الملك باعتبار أن القهر والجبر قبيحان. ولكن في نفس الوقت نجد نصوصاً أخرى ظاهرها يدل على عدم وجود أي إنكار للملكية بل إنها تدل على الإقرار والإرتياح لهذه الملكية. فعن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري قال: سمعت أنسا يقول: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابنة ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت: لم تضحك يا رسول الله فقال: ناس من أمتي يركبون ثبج (وسط) البحر الأخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الأسرة فقالت: أدعو الله أن يجعلني منهم قال: اللهم اجعلها منهم ...²

وعند مسلم: ناس من أمتي عرضوا عليّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأسرة أو مثل الملوك على الأسرة.³

وأمام هذه المفارقات فقد حاول العلماء والمتكلمون أن يجدوا الصيغ المقبولة سواء بوصف الحال أو بالنظر إلى المقصد والمآل .

فأما ابن خلدون فقد اختار أن يصف الحلا ويفرق بين أنواع الملك والخلافة فهو يرى أن حقيقة الملك مقتضاها التغلب والقهر ولذلك جاءت أحكام صاحبه في الغالب جائزة على الحق فتعسر طاعته فتجيء العصية المفضية إلى المخرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم لها الكافة، وإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت

¹ - مسند الإمام أحمد . 4 / 273 ، والحديث صحيحه الألبان . - انظر : سلسلة الأحاديث الصحيحة . 34/1 ، رقم : 5.

² - صحيح البخاري . كتاب الجهاد والسير . باب : جهاد النساء . 221/3 .

³ - صحيح مسلم : كتاب الإمارة . باب : فضل الغزو في البحر . 49/6 .

سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة... وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام مقامهم وهم الخلفاء¹.

وقال أيضا: فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على منفى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به²

وأما الجويني فإنه يفترض دوام السلطة ويستبعد أن يخلو الزمان من ذي كفاية قال: "وقد حان الآن أن أفرض خلو الزمان عن الكفاءة ذوي الصرامة خلوه عن يستحق الإمامة، والتصوير في هذا عصر فإنه يعد عروا الدهر عن عارف بمسالك السياسة، ونحن لانشرط انتهاء الكافي إلى الغاية القصوى بل يكفي أن يكون ذا حصة وأناة ودراية وهداية واستقلال بعظائم الخطوب... ولا تكاد تخلو الأوقات عن متصف بهذه الصفات... ولكن قد يسهل ما نبيغ به بأن يفرض ذو الكفاية والدراية مضطهدا مهضوما منكوبا بعسر الزمان مصدوما محلاً (ممنوعا) عن ورد النيل محروما..."³ وحتى في هذه الحالة فإن الجويني يقترح حلا عمليا وهو أن يلجأ الناس إلى من يرونه أهلا من ذوي الأمر من أجل عقد الجمع وجر العساكر إلى الجهاد واستيفاء القصاص⁴ "إنما ينهى آحاد الناس عن شهر الأسلحة استبدادا إذا كان في الزمان قوام على أهل الإسلام..."⁵

وقال بعض العلماء: "لو خلا الزمان من السلطان فحق على قيطان كل بلدة وسكان كل قرية أن يقدموا ذوي الأحلام والنهي وذوي العقول والحجا من يلتزمون امتثال إشارته وأوامره وينتهون عن مناهيه ومزاجره"⁶.

¹ - مقدمة ابن خلدون . 338

² - المرجع نفسه .

³ - غياث الأمم . الجويني . 385 ، 386 .

⁴ - المرجع نفسه . 388 .

⁵ - المرجع نفسه .

⁶ - المرجع نفسه .

إن حلّو الزمان من إمام عند الجويني ليس بأولى من خلوّه من الأنبياء، وفي هذه الحالة تكون الإمامة حتى لا تضع المصالح الدينية والدينية فإن وجد الإمام الحق فعلى الأمراء مبايعته¹. والشيء أنهم عند الجويني هو إستمرارية السلطة و دوام النظام داخل المجتمع . وأما أوجه شغور الزمان من إمام حتى فلها عدة صور وحلول أهمها:

أولاً: إذا لم يوجد قرشي موهل نصب غيره ممن يعمل المؤهلات اللازمة²

ثانياً: إذا لم يوجد المجتهد نصب ذو كفاية ونجدة وعليه أن يستشير العلماء والمجتهدين³.

ثالثاً: إذا كان المستولي المتغلب صالحاً للإمامة ولم يوجد من هو أصلح منه " كان إماماً حقاً وهو في حكم العاقد والمعقود له"⁴.

ومسؤولية الأمة عند الجويني مؤكدة ولا مهرب منها قال: "إذا تعين من يصلح للإمامة

وحب على الناس مبايعته ونصرته ليكون إماماً فإن كاعوا (خافوا) وما أطاعوا عصوا"⁵، وإن

لم يفعل هو مع عدم وجود من يسد مسده "كان ذلك عندي من أكبر الكبائر وأعظم الجرائم".

وأما ابن تيمية فيرى أن المقصد من الخلافة أو الملك واحد وهو لا يفرق من حيث الأحكام

بين منصب الخلافة أو ولاية الحكم أو ولاية المال فالجميع سواسية أمام كتاب الله وسنة نبيه ﷺ،

وبفصر ابن تيمية زمن الخلافة على عهد الراشدين الأربعة الذين توفرت فيهم شروط الإمامة

العظمى النبوية⁷، وهذه الخلافة الراشدة هي الواجبة في الأصل لأمره صلى الله عليه وسلم

بالتمسك بسنة الخلفاء الراشدين وغيهم عن مخالفة سيرتهم واتباع البدع . ولذلك يرى أن خلافة

النبرة إذا كانت مقدورة فتركها سبب للذم والعقاب "ولكن يقال: إن كان القائم بالملك والإمامة

يفعل من الحسنات الأمور بما ويترك من السيئات المنهي عنها ما يزيد بها ثوابه على عقوبة ما

¹ - غياث الأمم . الجويني 178.

² - المرجع نفسه . 308.

³ - المرجع نفسه . 310.

⁴ - المرجع نفسه . 317.

⁵ - المرجع نفسه . 321.

⁶ - المرجع نفسه . 324.

⁷ - دراسات في السياسة الفرعية ، د. أحمد مبارك . 234.

بتركه من واجب أو يفعله من محذور فهذا قد ترجحت حسناته على سيئاته...¹، ولذلك فإن الإمامة ليست هي مصدر الحكم وأن الدين لا يقوم إلا بما بل إن الشريعة هي الأصل فإذا قامت بين الناس تحقق المقصود من الإمامة والخلافة وهو العدل بغض النظر عن المسمى الذي تسمى به السلطة، وقد تنبه ابن تيمية إلى هذه الحقيقة فلم يجعل من الإمامة أصلاً من أصول السياسة وإن لم يهملها ولكنه نظر إليها على أساس أنها ولاية لأمر الناس تقوم على الشريعة... فالذي يهمه أن تقوم السياسة على الشرع لا على الإمامة كما يرى الشيعة ولا يهم من يحقق ذلك سلطاناً كان أو أميراً أو مملوكاً أو مستولياً على الأمر بالسيف.²

تعدد الأئمة وإمامة المفضول

من أوجه وصور مشكلة الإمامة تعدد الأئمة وإمامة المفضول وقد بحث المتكلمون هاتين القضيتين من زاويتين اثنتين زاوية نظرية وأخرى عملية فأما الأولى: فقد اتفقوا على عدم جواز تعدد الإمامة (العظمى) قال: البغدادي: "فقال أصحابنا (الأشاعرة): لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبا الطاعة، وإنما تعتقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقيون تحت رايته، وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة... وقالت الرافضة (الشيعة): لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان ويصح أن يكون في الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت، وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتا في وقت الحسن ثم نطق بعد موته."³

وقال القاضي عبد الجبار: "يتمتع إثبات أئمة في زمن واحد والعقل لا يمنع من ذلك وإنما الذي يمنع هو السمع وهو إجماع الصحابة ومن بعدهم على أنه لا يجوز أن يعقد إلا لواحد، وأما ما يروى من أن العباس قال لعلي بعد بيعة أبي بكر: امدد يدك أبايعك. فيحمل على أن الإمامة لم تكن استقرت عندها بما جرى ولذلك انقطع هذا الحديث لما استقرت."⁴

¹ - الخلافة والملك، ابن تيمية، 3228، تحقيق: حماد سلامة، دار الشهاب، الجزائر.

² - دراسات في السياسة الشرعية، 231.

³ - أصول الدين، البغدادي، 274.

⁴ - الفتن، 20/243، القسم الأول.

رأي الكرامية

وأما ابن كرام السحستاني وأبو الصباح السمرقندي¹ وأصحابهما فأجازوا كون إمامين أو أكثر في وقت واحد.² قال البغدادي: "ثم إن ابن كرام أجاز كون إمامين في وقت واحد مع وقوع الجمال وتعاطي القتال ومع الاختلاف في الأحكام وأشار في بعض كتبه إلى أن عليا ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد..."³

وقال القرطبي: "وذهبت الكرامية إلى جواز نصب إمامين من غير تفصيل⁴ ويلزمهم إجازة ذلك في بلد واحد وصاروا إلى أن عليا ومعاوية كانا إمامين قالوا: إذا كانا اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه وأضبط لما يليه ولأنه لما جاز بعثة نبيين في عصر واحد ولم يود ذلك إلى إبطال النبوة كانت الإمامة أولى ولا يؤدي ذلك إلى إبطال الإمامة . والجواب أن ذلك جائز لولا منع الشرع منه لقوله: فاقتلوا الآخر منهما⁵، ولأن الأمة عليه (وفيه نظر)، وأما معاوية فلم يدع لنفسه الإمامة وإنما ادعى ولاية الشام بتولية من قبله من الأئمة وبما يدل على هذا إجماع الأئمة في عصرهما على أن الإمام أحدهما ولا قال أحدهما: إني إمام ومخالفني إمام. فإن قالوا (الكرامية): العقل لا يجيز ذلك وليس في السمع ما يمنع منه قلنا: أقوى السمع الإجماع وقد وجد على المنع."⁶

¹ - لم أحد له ترجمة وقد ذكره ابن حزم في فصل بعنوان: (ذكر شع لقوم لا تعرف فرقمهم) انظر: الفصل . 226 / 5 .

² - الفصل . ابن حزم . 88 / 4 .

³ - الفرق بين الفرق . 223 .

⁴ - أحكام القرآن (تفسير القرطبي) 274/1 .

⁵ - الحديث رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا برع الخلفين فاقتلوا الآخر منهما. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي . 242/6 . دار الفكر .

⁶ - تفسير القرطبي . 274/1 . والمنع هنا منع نظري لأن الواقع العملي بين أن تعدد الأئمة هو السائد منذ نهاية عهد الخلافة الراشدة، أو أن الأمر يبقى فيما يجب أن يكون لا فيما هو كائن. ورأي الكرامية في الحقيقة رأي وجيه وواقعي إلا أن ذلك لا يبيح لنا أن ننكر حق وجوب نصب إمام واحد يحكم كل المسلمين في كل دار الإسلام ، وعلى الرغم من أن بعض الخلفاء والأئمة - سيما في عصر الخلافة العباسية - كانت سلطتهم صورية وأن أحكام الأقاليم يستقلون كلية عن الخليفة إلا أن وجود خليفة أفضل من عدم وجوده حتى ولو كانت سلطته معنوية فقط لأن ذلك شكل من أشكال الوحدة الإسلامية. وقد وجد في العصر الحديث عند الأمم الغربية شكل من أشكال الحكم يشبه الحالة العباسية في فترة نفوذ البرهمن ثم السلاجقة وهذا الشكل هو ما عرفنا بالكرامة، التي هي شكل من أشكال التنظيم الاتحادي بين دول تعهد بممارسة بعض من صلاحياتها

وأما من حيث نظرة المتكلمين إلى هذه القضية من الزاوية العملية الواقعية فإنهم لم يجدوا ماسما من محاولة البحث عن صيغ لإحازة تعدد الأئمة ولا سيما في الأقطار المختلفة والأوطان المتشعبة أو لعلة اختلاف المذاهب وتعدد الفرق.

قال بن تيمية: "والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقيون نوابه، فإذا فرض أن الأمة حرمت عن ذلك لمعضية من بعضها وعجز من الباقيين أو غير ذلك فكان لها عدة أئمة لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق."¹

ويرى الباقلاني أن الخلافات المذهبية قد تكون مسوغا وسببا لتعدد الأئمة لأنها غالبا ما تؤدي إلى الصراعات والافتتال فيكون القول بجواز التعدد أولى من سفك الدماء وفي ذلك تفصيل عنده حيث يقول: "إذا وقع ذلك وتمانعوا وادعوا أن كل واحد منهم أحق بما فأولوا: إن كان ما اختلف فيه من المسائل الشرعية التي يسوغ فيها الخلاف من غير تفسيق ولا تكفير ولا تضليل فكلهم ولاة هذا الأمر والحق فيها للأسبق ومن خرج على السابق كان باغيا يجب حربه. وثانيا: إن كان ما اختلفت فيه الأمة يوجب التكفير والتفسيق والتضليل فعقد الإمامة لأهل الحق دون غيرهم من كفر أو فسق وضل بتأويله الخطأ في الدين."²

إلى سلطة مركزية مشتركة مع إقامتها على حكوماتها المميزة، وتتألف السلطة المركزية أساسا من هيئة تتسبب ملزمة باتخاذ قراراتها كافة أو معظم قراراتها على الأقل بإجماع الدول الأعضاء في الكونفدرالية وذلك بخلاف ما يحصل في الفدرالية حيث تتخذ القرارات بأكثرية الأصوات فقط وغالبا ما تنحول الكونفدرالية ولا سيما في إطار الدولة القومية إلى فدرالية وهذا ما حصل في سويسرا على سبيل المثال حيث لم يبق من الكونفدرالية إلا الاسم. انظر: موسوعة السياسة، د. عبد الوهاب الكبيسي، 285/5. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 2، 1990.

¹ - الفتاوى، 175/35، 176.

² - الشهيد، 470، 471، والظاهر أن الباقلاني يقصد بالخلاف هنا الخلاف في المذاهب الاعتقادية وهذا يناسبه إما التضليل أو التكفير، أما التفسيق فهو يتناول في الغالب الحكم على مرتكب المعاصي عن طريق الجوارح، أما التفسيق بالاعتقادات فليس مشهورا عند كتاب المقالات، والباقلاني نفسه ينقل أن الإمام لا يخلع إذا ظهر فسقه وينقل أيضا عن جمهور أهل الإثبات ومنهم الأشاعرة وأصحاب الحديث أنه لا يجب خلع الإمام إذا ظهر فسقه بل الواجب وعظه وتخفيفه وترك طاعته في المعصية التي يترفعها. انظر: الشهيد، 478.

ويرى الباقلاني أنه لا يمكن الدليل على أن فعل الحق أي الأشاعرة هم أولى الفرق بالإمامة دون غيرهم قال: ((ولان يمكننا من ذلك حملهم على الاتباع لمن تعدد له وإن عملوا لبعض مواقفهم فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنا نحن في

وأما الجويني فقد أشار إلى جواز التعدد إذا لم يكن واقعا في القطر والصقع الواحد وذلك بما إذا اتسعت رقعة الدولة وترامت أطرافها "فلاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القواطع"¹.

وأما عن إمامة المفضل فقد ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ولا تتعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها. فإن عقدها قوم للمفضل كان المفقود له من الملوك دون الأئمة².

وذهب أبو العباس القلانسي إلى جواز عقد الإمامة للمفضل إذا كانت فيه شروط الإمامة مع وجود من هو أفضل منه. وبه قال الحسين بن الفضل³، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة وأكثر أصحاب الشافعي. وقال النظام والجاحظ: إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ولا يجوز صرفها إلى للمفضل. وقال الباقر بن المعتزلة الأفضل أول ما فإن عرض للأمة خوف فتنة من عقدها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضل⁴.

وانفقت الروافض (الشيعة) على أنه لا يجوز إمامة المفضل، وأما الزيدية فإنهم مجمعون على جواز إمامة المفضل ولذلك فإن إمامة أبي بكر وعمر صحيحة عندهم مع اعتقادهم بأفضلية علي رضي الله عنه. ومن الأدلة على جواز إمامة المفضل قول عمر رضي الله عنه في أهل الشورى: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لوليت عليه عليكم مع علمه بأن عليا أفضل منه⁵.

¹ - دار قهر وغلبة، وإن تقاربت الفرق ومانعت ففلك فتنة يقوم العار بما في ترك المقدس... التمهيد. 471. وهذا ما أشار إليه صراحة حديث حذيفة بن اليمان: فإن لم يكن لهم (المسلمون) جماعة ولا إمام لأقال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك. صحيح البخاري. كتاب الفتن. باب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة. انظر الفتح. 35/13.

¹ - الإرشاد. 358. غياث الأمم. 175، 177.

² - أصول الدين. البغدادي. 293.

³ - الحسين بن الفضل بن عمر أبو علي البجلي الكوفي ولد قبل سنة 180هـ. وتوفي سنة 282هـ. المفسر اللغوي الحديث. قال الحاكم: إمام عصره في معاني القرآن. انظر: المستدرج. 414/13.

⁴ - أصول الدين. 293، 294.

⁵ - الرجوع للشيعة.

مشكلة الشفور وولاية الفقيه

أولاً: ولاية الفقيه عند الشيعة

إن ارتباط عقيدة الشيعة بشخصية الإمام جعل من مشكلة الإمامة عندهم أكثر تعقيداً مما هي عليه عند غيرهم من الفرق الإسلامية ، ولقد حاول علماء الشيعة منذ زمن بعيد أن يخففوا من حدة هذه المعضلة بأن حولوا للفقهاء ولاية خاصة، والمراد بالولاية عند جمهور الشيعة هو السلطة على بعض الأمور، والمراد بالفقيه المجتهد العادل في زمن غيبة المعصوم... وولاية الفقيه خاصة بالتقوى والقضاء والأوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الأهلية وإرث من لاوارث له... وبذلك يختلف الفقيه عن الإمام المعصوم الذي تعم ولايته وتشمل أمور الدين والدنيا بما فيها رئاسة الدولة ونفيذ الأحكام!

وأما الولاية العامة للفقيه فإن جمهور علماء الشيعة لم يجدوا من الأدلة ما يسعفهم في إثباتها بقول الشيخ الميرزا النائيني في كتابه "منية الطالب": لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء في عصر الغيبة وهكذا ما يكون من توابع القضاء كأخذ الشيء المدعى به من المحكوم عليه وحبس الغريم المماطل والتصرف ببعض الأمور الحسبية لحفظ مال الغائب والصغير ونحو ذلك وإنما الإشكال في ثبوت الولاية العامة².

ويقول الشيخ الأنصاري في كتابه "المكاسب": لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام... ولو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب العطاء إليه شرعاً³.

وكذلك السيد محمد بحر العلوم في كتابه "بلغة الفقيه" الذي قال: لا شك في قصور الأدلة على إثبات أولوية الفقيه بالناس كما هي ثابتة للأئمة عليهم السلام⁴.

وأما الكليني فقد سبقهم إلى هذا الرأي وكذلك الشيخ الصدوق والشيخ المفيد الطبرسي، وهؤلاء جميعاً حصوا الفقيه العالم الذي بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق بالولاية الخاصة كالإفتاء

¹ - ولاية الفقيه الواقع والأبعاد . مجموعة من الأستاذة . 7،8 . كلية الشريعة . جامعة بغداد . مطبعة الإرشاد . بغداد . ط :

1988م.

² - المرجع نفسه ، 10.

³ - المرجع نفسه ، 9.

⁴ - المرجع نفسه ، 10.

والقضاء ونوابه ودليله هو: أولاً: لم يوجد دليل قطعي من آثار المعصومين يدل على وجوب طاعة الفقيه طاعة مطلقة عامة. ثانياً: إن إثبات الولاية العامة للفقيه تؤدي إلى مساواته بالمعصوم¹. فجمهور فقهاء الشيعة يرى أن ولاية الفقيه لا تعدو ولاية الإفتاء والقضاء².

رأي آية الله الخميني

طور الخميني³ مفهومه جديداً عند الشيعة لولاية الفقيه يتمثل في الإشراف التام والسلطة المطلقة على شؤون المسلمين نيابة عن النبي ﷺ أو الإمام، بمعنى أن للفقيه كامل صلاحيات الرسول والإمام في تبليغ الدين وحراسته وفي سياسة الدنيا وإدارة شؤون الأمة وله عليهم حق السمع والطاعة في المنشط والمكروه⁴.

وليس الخميني هو أول من قال بهذا الرأي فقد سبقه عالم شيعي آخر هو: المولى أحمد التراقي الذي يقرر الولاية العامة للفقيه على نحو ما يقول به الخميني وذلك في كتابه "عوائد الأيام" الذي

نشر في "قم" سنة: 1903م، وقد عارض رأيه هذا من طرف جمهور علماء الشيعة

آنذاك وكان التطبيق العملي لنظرية ولاية الفقيه الخمينية إنشاء الجمهورية الإسلامية الإيرانية الحالية حيث تنص المادة الخامسة من دستورها على أن ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي في الجمهورية للفقيه العادل التقى العارف بالعصر والشجاع والمدير الذي تعرفه أكثر الجماهير وتقبل قيادته، وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه الأثرية فإن القائد أو مجلس القيادة المركب من الفقهاء جامعي الشرائط يتحمل هذه المسؤولية وفقاً للمادة السابعة بعد المائة⁵.

¹ - ولاية الفقيه الواقع والأبعاد. 10.

² - في النظام السياسي للدولة الإسلامية. د. محمد سليم العوا. 281. دار الشروق. ط: 1. 1989.

³ - آية الله الخميني (1902م/1989م) زعيم ديني سياسي إيراني عاش فترة طويلة في المنفى حيث تزعم ثورة شعبية أكرهت الشاه محمد رضا بهلوي على مغادرة البلاد في فبراير 1979م. ورجع الحسين إلى بلاده مباشرة وتولى قيادة البلاد. انظر: مصم أعلام للورد. منير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ط: 1. 1992.

⁴ - ولاية الفقيه والواقع والأبعاد. 14. الحكومة الإسلامية. آية الله الحسين. 49. دار الطليعة. بيروت. ط: 2. 1979.

⁵ - في النظام السياسي. د. محمد سليم العوا. 281.

6 - المرجع نفسه 247.

الولاية العامة للعلماء عند الجويني .

ليست ولاية الفقيه نظرية شيعية أو خمينية كما قد يتبادر إلى الذهن أو كما هو شائع عنها بل هي نظرية إسلامية وسنية أيضاً ولا أدل على ذلك من أن أبا المعالي عبد الملك الجويني (419هـ - 478هـ) في كتابه "غيث الأمم في الثبات الظلم" تطرق إلى هذا الموضوع بإسهاب وتفصيل مما جعلنا نحرم بأنه من المنظرين الأوائل لولاية الفقيه ، فالجويني يرى أن العلماء هم في الحقيقة الذين يجب أن يكونوا حكام الأمة أو الدولة الإسلامية إذا لم يوجد شخص يستحق منصب الخلافة بشروطه المحددة في الفقه السياسي الإسلامي، أو بعبارة أخرى أثناء تحقق حالة الشغور، والجويني لا يجعل العلماء - كما يفعل غيره من الفقهاء - ضمن أهل الحل و العقد بمكانتهم المعروفة في الفقه الإسلامي وإنما يجعل الحكم إليهم والحاكم المحتكر للسلطة تابع لهم، وإذا كان الحميني يرى أن للفقيه ولاية سياسية في غيبة الإمام المعصوم فإن الجويني يرى أن للفقهاء والعلماء الولاية نفسها في حالة عدم وجود الخليفة الشرعي الذي يحكم الدولة الإسلامية.¹

ومن النصوص التي تؤكد على حيازة الجويني فصب السبق في ذلك قوله: "فإذا شغل الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية فالأمور موكولة إلى العلماء وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل وصار علماء البلاد ولاية العباد."²

طبيعة الحكم وعلاقة الأمة بالإمام .

أولاً: الإمامة وثيوقراطية الحكم.

ليس من السهل أن يجدول البعض نظام الحكم في الإسلام ضمن أحد النظم المعروفة في العالم قديماً وحديثاً ، ولكن أهم تصنيف يراد به تشويه الإسلام هو اعتباره حكماً "ثيوقراطياً" حيث ينظر إلى السلطة على أنها ظل الله يمارسها مفوضون عنه، وتعتبر بعض الدوائر الغربية أن الأنظمة البدائية كلها ثيوقراطية حيث يمارس ممثلوا السلطة الزمنية والروحية حكماً مطلقاً سواء

¹ - في النظام السياسي د. محمد سليم المراد، 285.

² - غياث الأمم ، الجويني . 391 . دراسات في السياسة الشرعية . د . مبارك البخداي . 212 .

بما يخص الحياة الخاصة أو العامة للمحكومين¹، والثيوقراطية كذلك مذهب يقوم على تعليل السلطة السياسية لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي هو النظام الذي يسند إلى فكرة دينية ومنها نظرية الحق الإلهي التي تعتبر الله مصدرا للسلطة والحاكم بمثابة ظل الله في الأرض أو مفروض السماء، فالسلطة الزمنية يستمد مقوماتها من المشيئة الإلهية ويتم اختيارها بعابثتها وتوجيه منها².

وعندما نرجع إلى نصوص الإسلام نفسه وإلى آراء الفرق الإسلامية نجد؛ أولا: أن هذه المقولة بالنسبة للشيعة الروافض يمكن اعتبارها صحيحة، وذلك أن الإمام عندهم مُنْتَصَب من الله ورسوله ولا يحق للأمة أن تتدخل في هذه القضية، والشيعة يغالون في عقيدة الإمامة إلى درجة وصف الإمام بصفات الربوبية³، وأن كل ما يصدر عنه فهو حق لا ريب فيه لأنه معصوم عن الخطأ، فإذا كان الإمام هو ممثل الإرادة الإلهية وأن حكمه حكما مطلقا فإن وصف هذا المذهب بالثيوقراطي يكون صحيحا بنسبة كبيرة. ثانيا: وأما بالنسبة لبقية الفرق الإسلامية ولا سيما المعتزلة فالأمر مختلف تماما، غير أننا قد نجد بعض النصوص الشرعية تذكر صراحة أن السلطان ظل الله في الأرض، فمن أي بكرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه أكرم الله ومن أهانه أهانه الله. وعنه أيضا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أهان سلطان الله أهانه الله⁴.

وهذا النص لا يمكن أن نفهمه فهما صحيحا إلا إذا كان هذا السلطان يمثل الإرادة الإلهية والشريعة الربانية تمثيلا حقيقيا حيث أنه إذا صلح السلطان صلحت أمور الناس وإذا فسدت فسدت بحسب فساده، ولا تفسد من كل وجه بل لا بد من مصالح إذ هو ظل الله، لكن الظل تارة يكون كاملا مانعا من جميع الأذى، وتارة لا يمنع إلا بعض الأذى، وأما إن عُدَّ الظل فسد الأمر⁵ وكذلك فإن خطأ الحاكم وظلمه لا يمكن نسبه إلى الله وبالتالي لا يكون ظلًا له.

¹ - انظر Larousse Universel. p :1087. volume.2. Claud Augé. Paris Librairie Larousse.

² - موسوعة السياسة. د. عبد الوهاب الكيالي. 928/1.

³ - انظر على سبيل المثال: الحكومة الإسلامية. الخميني. 52.

⁴ - الحديث حسنه الألبان. انظر: كتاب السنة. ابن أبي عاصم. 475 / 478. والحديث أخرجه أيضا - الإمام أحمد

في مسنده. 42 / 5.

⁵ - الخلافة والملك. ابن تيمية. 54.

وحلاصة القول أن الشيوقراطية فكرة يهودية مسيحية اتخذوها لأكل أموال الناس بالباطل، وهي كلمة حق أريد بها باطل، ونجد ذلك مبينا في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكثرزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بعذاب أليم﴾. [التوبة: 24]. فقد استغل هؤلاء الأحبار والرهبان تثيلهم الزائف للإرادة الإلهية من أجل قضاء مآرهم الدنيئة على حساب سداحة وإيمان الأتباع، فإرادة الله حق ولكن استغلال هؤلاء بها باطل¹.

لانيا: حدود الطاعة ومسوغات الخروج.

إن طاعة الإمام وطاعة أولي الأمر لها ارتباط وثيق بالمقصد العام من الإمامة ولذلك كان الأصل في علاقة الإمام أو الخليفة برعيته هي وجوب الطاعة في المعروف، والنصوص الشرعية وكذلك أقوال العلماء والمتكلمين تؤكد ذلك، غير أن هذه الطاعة لها شروط وحدود وهذا ما من شأنه نفي صفة الحكم المطلق عن نظام الحكم في الإسلام. فعن عبادة بن الصامت قال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان². وعن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال: على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة³. قال ابن حجر: "عندكم من الله فيه برهان. أي نص آية أو خبر صحيح لا يتحمل التأويل ومقتضاه أنه لا يجوز الخروج عليهم ما دام فعلهم يتحمل التأويل. قال النووي: المراد بالكفر هنا المعصية، ومعنى الحديث لانتازعوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام..."

¹ - وعلى سبيل المثال فقد أخرج أبو داود عن سليمان الأعمش قال: جمعت مع الحاجب... فقال: فاسمعوا وأطيعوا خليفة الله وصفيه عبد الملك بن مروان. مختصر سنن أبي داود، 26/7، 27. وقد أنكر أبو بكر علي من قال له: يا خليفة الله. وقال: لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم. حسي ذلك. انظر: الخلافة والملك، ابن تيمية، 53.

² - رواه البخاري في صحيحه. كتاب الفتن. باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم استرون بعدى أموراً تنكرونها. انظر: فتح الباري، 5/13 - صحيح مسلم، كتاب الإمارة. باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية. 17/6.

³ - صحيح مسلم، نفس الكتاب، والهد، 15/6.

ولا يعترض على السلطان إلا إذا وقع في الكفر الظاهر.¹ قال ابن حجر: "والذي يظهر حمل رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة في الولاية فلا ينازعه بما يقدر في الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت فيما عدا الولاية، فإذا لم يقدر في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف ومحل ذلك إذا كان قادراً والله أعلم".² ونقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على حلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب (ذلك) وإلا فالواجب الصبر. وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لماسق ابتداءً، فإن أحدث جوراً بعد أن كان عدلاً فاستخلفوا في جواز الخروج عليه، والصحيح المنع إلا أن يكفر فيجب الخروج عليه.³

ويتفق العلماء والمتكلمون تقريباً على وجوب هذه الطاعة في حال استقامة الإمام وصلاحه، فإن سقطت عدالته بفسق أو ظلم وبغي فقد اختلفوا إن كان هذا الانحراف لا يخرج عن دائرة الإسلام، كما اختلفوا فيما يكون به فاسقاً أو باغياً ظالماً. قال القاضي عبد الجبار: "فأما الأحداث التي يخرج بها من كونه إماماً فظهور الفسق سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغ، لأن ذلك يقدر في عدالته... ولا فرق بين الفسق بالتأويل وبين الفسق بأفعال الجوارح في هذا الباب عند مشايخنا (المعتزلة)... وظهور الفسق هو المعتبر لأنه لو وقع الفسق دون ظهور لكان إماماً... فإن ظهر منه الفسق ثم تاب منه فمنهم (المعتزلة) من يقول: إنه أولى بالإمامة، ومنهم من يقول: بأنه يجب تعديد عقد الإمامة وهو رأي أبي علي (الحياتي)."⁴

وقال البغدادي: "يشترط في الإمامة العدالة الظاهرة فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى زاع عن ذلك كانت الأمة عياراً (بالخيار) عليه في العدول به من خطاه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه

1 - فتح الباري . ابن حجر . 9/13 .

2 - المرجع نفسه .

3 - المرجع نفسه .

4 - التتبي . القاضي عبد الجبار . 170/20 . القسم الثاني .

وقصانه وعماله وسعانه إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم¹. ولكن الماتريديّة فيما ينقله عنهم نور الدين الصابوني يعتبرون العدالة شرط كمال عندهم ، وإمامة الفاسق تكره ولكن مع ذلك نصح ، ولو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل ولا يعزل².

الخروج والسيف .

اختلفت الفرق والمذاهب في قضية الخروج المسلح أوما يعرف عند العلماء والمتكلمين بالسيف، وقد صنف الأشعري هذه الخلافات إلى أربعة. أولاً: المعتزلة والزيدية والخوارج وكثير من المرجئة الذين قالوا: إن السيف واجب إذا أمكننا ذلك أن نزيل أهل البغي ونقيم الحق . واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾. [المائدة:2]، وبقوله: ﴿فقاتلوا التي بغي حتى تأتي³ إلى أمر الله﴾. [المحرات:9]، وبقوله: ﴿لا يزال عهدي الظالمين﴾ [البقرة:124].

ثانياً: وقالت الروافض من الشيعة بإبطال السيف حتى ولو تعرض المؤمن إلى القتل وذلك في انتظار ظهور الإمام الغائب فيأمر بذلك .

ثالثاً: وقال أبو بكر الأصبم ومن وافقه: يكون السيف إذا تحقق اجتماع⁴ على إمام عادل فيخرجون معه لإزالة أهل البغي.

رابعاً: وأما أصحاب الحديث _ كما ينقل الأشعري _ فيقولون: السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبب الذرية وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه³.

وأصحاب الحديث يمثلون جمهور السلف وأهل السنة والجماعة وهم التيار الذي يشدد على وجوب طاعة الأئمة والحكام وإن جاروا وظلموا وفعّلوا الكبائر مما دون الكفر البواح قال الإمام أحمد: "...ومن غلب عليهم يعني الولاة بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يخل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً"⁴. وعن ابن عمر رضي

¹ - أسرار الدين البخاري، 278.

² - البداية من الكفاية، نور الدين الصابوني، 101.

³ - مقالات الإسلاميين، الأشعري، 140/2، مكتبة المصرية، بيروت .

⁴ - نقلها في الصلاة الربانية

الله عنه أنه قال: "...وأصلي وراء من غلب." ². وأخرج ابن سعد في طبقاته بسند جيد عن زيد بن أسلم أن عبد الله بن عمر في زمان الفتنة لا يأتي أميراً إلا صلى خلفه، وكان ابن عمر في تلك المدة امتنع أن يبايع لابن الزبير أو لعبد الملك فلما غلب عبد الملك واستقام له الأمر بابعه ³. ومع ذلك فقد ظهر من بعض كبار فقهاء أهل السنة بعض الاتجاهات التي رجحت الخروج واستعمال السيف لإزالة الظلمة وأهل البغي وعلى رأس هؤلاء الإمام أبو حنيفة وبدرحة أقل الشافعي. وفي ذلك قال الأوزاعي: "احتملنا أبو حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف." ⁴. لكن أبا حنيفة يشترط أن تكون الثورة ناحية مفيدة تأتي بالعدل الصالح مكان الظالم الفاسق وبشروط أن لا تكون نتيجتها مجرد تبيد القوى وضياح الأنفس والأرواح ⁵. وقد أيد أبو حنيفة خروج بعض أئمة العلويين من أمثال "زيد بن علي" على "هشام بن عبد الملك" سنة: 121هـ، وروي عن أبي حنيفة قوله: ضاهى خروجه خروج رسول الله ﷺ يوم بدر، فقيل له: لم تخلفت عنه؟ قال: حبسني عنه ودائع الناس عرضتها على ابن أبي ليلى فلم يقبل... ويروى أنه قال في الاعتذار: لو علمت أن الناس لا يخذلونه لجاهدت معه لأنه إمام حق ولكن أعينه بالمال ⁶. ومن يتمعن أكثر في موقف أبي حنيفة هذا لا يجده يتعد كثيرا عن موقف بقية أهل السنة والجماعة الذين يقدرون المصلحة والفسدة فتترجح عندهم المفسدة ولكن مبدأ السيف وارد من غير موارد لو تحققت المصلحة ولا أدل على ذلك من قول أبي بكر الصديق

¹ - الأحكام السلطانية. القاضي أبو يعلى. 23. نقل عن: معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة. عبد السلام بن برحس. 21. دار الفتح. الشارقة. ط: 4. 1995.

² - معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة. 21.

³ - المرجع نفسه. وانظر: فتح الباري. 7/13، 68، 193.

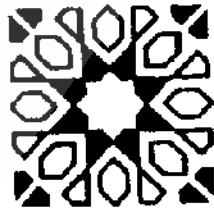
⁴ - أحكام القرآن. الجصاص. 81/1. نقل عن: الجلال والمملك. أبو الأملئ اللردودي. 178. شركة الشهاب. الجزائر.

⁵ - المرجع نفسه. 178.

⁶ - أبو حنيفة، عند أبو زهرة. [دار الفكر العربي. القاهرة. ط: 2، 1947.

رسمي الله عنه عندما بايعه الناس وخطب الناس فكان مما قاله: فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم¹.

وأما الشافعي فقد أتم بانضمامه للعلويين الذين خرجوا على الرشيد بل قيل: إنه بايع من اختاروه إماماً، ويقول الشيخ محمد أبو زهرة: "ولا ندري أكانت هذه التهمة ناشئة عن شبهة وهي اشتهاره بحب آل النبي ومجاهرته بذلك أم كانت التهمة منبعثة عن وقائع ثابتة صحيحة، وأعله كان يؤلمه ما نزل ويزل بالعلوية من اضطهاد وهم آل النبي ومنهم عترته، فدفعه ذلك إلى الخروج مع الخارجين، أم كان ذلك اندفاعاً للصيا وقد كان في ميعة الشباب وحدثه. ومهما يكن من الأمر فقد كانت التهمة وقيل ما قيل إن صدقاً وإن كذباً"². وما يقال هنا هو ما قيل عن موقف أبي حنيفة: إن ذلك موقف ترجح عنده لما رأى من تحقق المنفعة واندفاع المفسدة بغض الطر عن صحة هذا الاجتهاد أو عدم صحته فهو مما تتحملة دائرة أهل السنة والجماعة.



- مختصر سورة ابن هشام. محمد طهيف الرعي. 315.

- الثالثي. محمد أبو زهرة. 125. دار الفكر العربي. القاهرة. ط: 2. 1948.

الخلاصة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة:

إن البحث والدراسة في قضايا العقيدة الإسلامية ليس أمرا يسيرا في جميع الأحوال، فثمة حواجز ومعوقات متنوعة ولذلك فإن هدف الفهم أولا يصبح مقصدا إيجابيا جدا وفهم ما يستعصى هو في حد ذاته نتيجة هامة ومسألة جديدة لمن كان ذا معرفة ناقصة أو علم محدود الأفاق.

إنني في بعثي هذا عانيت معاناة شيقة ولا سيما حينما توصلت إلى درجة من الفهم والمقاربة الفكرية لذلك الكم الهائل من الأقوال المتضاربة التي سببها سوء الفعاعة فيما كان مصدره الوحي الإلهي الذي مثلته نصوص الكتاب الحكيم والسنة المطهرة.

إن ذلك الاضطراب والتناقض كان بدوره نابعا من عدم الثبات المنهجي والاستغراق في ذاتية مذهبية مقلدة زادها شيئا سوء النية بالمخالفين ، ولذلك فإنني لم أدخر جهدا في محاولة التملص من تلك الذاتية والاستغراق في رؤى مسبقة وأفكار لا تريد أن ترحب بأنوار الحقيقة عندما يتبلج سناها على مساحات الفكر وعتبات القلوب المتوترة، وبالفعل فقد حاولت أن أفهم جيدا كل الآراء والمواقف التي قد يظن أصحابها أنها الوحيدة في عالم الحقيقة، ومع ذلك لم تكن مفاجأتي بئيسة عندما ألفتيت جل أقوال المتكلمين متباعدة بعضها من بعض عن مصدر الحق، اللهم إلا في مسائل النيات التي لو كنا نقدر على استبظاها لقلنا إن أصحابها ما أرادوا بها غير وجه الله عز وجل، إلا أن العمل إن لم يكن صوابا فقد لا تنفع هذه النيات أصحابها سيما فيما إذا تعلق الأمر بتثبيت الحقائق وتأسيس العلوم.

إنني لأزعم أنني جئت في هذا البحث بجديد وأول ذلك علمي بما لم أكن به عالما من قبل، ثم أقول بعدها:

ففي الفصل الأول وهو بحث نظري تأسيلي يركز على مصدر تلقي وتأسيس القاعدة العقيدية وقد عاجلت فيه قضايا جد شائكة أهمها قضية تعريف العقيدة ومسمياتها حيث توصلت إلى اعتبار أن العقيدة ليست هي ذلك المحور النظري فحسب بل إن العمل هو في الحقيقة جوهر العقيدة وأساسها وممرها، لذلك أدخلت في التعريف الذي اخترته الجانب العملي إضافة إلى الجانب النظري.

وفي الفصل الأول دائما توصلت إلى نتيجة هامة في قضية مفهوم العلم وأن العلم لا يؤسس ولا يوجد إلا بمجموعة دلائل، فالعلم هو الدليل، وقد أسعفتني في ذلك اللغة وقراءة: ﴿وَأَنَّهُ لَعَلَّكُمْ لِّلسَّاعَةِ﴾. | الزخرف: 61|، حيث وجدت أن مادة: "علم" تدور حول معاني الدليل والأمانة. وكذلك والإيمان فهو بدوره علم لوقوعه عن دليل وقناعة علمية.

ومن نتائج هذا الفصل أيضا وفيما يتعلق بمصادر المعرفة العقديّة نجد أن نسبة كبيرة من أبحار الأحاد تصلح أن تكون مصدرا للعلم في مجال العقيدة فضلا عن الأحكام العملية (الشريعة)، وذلك بسبب حصول الإجماع على صحتها ووجوب العمل بها، وهذه النتيجة لو عمل بها المتكلمون لأراحوا واستراحوا.

كما أرغب هنا أن أشير إلى نتيجة أخرى هامة في هذا الفصل وهي: عقلانية العقيدة الإسلامية، حيث يتجلى ذلك في مسائل التحسين والتقبيح ولا سيما عند المعتزلة والماتريدية .
وأما الفصل الثاني فمن أهم نتائجه التأكيد على خطورة تلك المسألة التي اتفق عليها جل المتكلمين وهي: وجوب النظر والاستدلال وأنه أول واجب على المكلف وما ينجر عن ذلك من تكفير عوام هذه الأمة المرحومة، كل ذلك رغم حسن نيات المتكلمين ، ولكن العبرة بالنتائج، والنتائج كانت _ بلا ريب _ وخيمة لأننا بالرجوع إلى نصوص الوحي نجد الحقيقة ناصعة بقاء وهي أن أول واجب على المكلف توحيد الله والنطق بالشهادتين.

ومع ذلك فإن للمتكلمين في هذا الفصل ما يحسب لهم ولمنهجهم وخاصة تركيزهم على الأدلة العقلية والكونية في إثبات وجود الله عزوجل ، والمتكلمون بذلك أبعدوا شبهة "الدوغمائية" عن العقيدة الإسلامية.

ومن نتائج هذا الفصل ذلك التوافق والانسجام بين العلم الحديث ودليلي الاختراع والعناية حيث يجزم العلم بأن العالم لم يكن ثم كان.

وأما فيما يتعلق بالصفات الإلهية فإن أهم نتيجة قد تكون جديدة إلى حد ما هي: اعتبار أن تأويل آيات الصفات ليس في الحقيقة تأويلا بالمعنى الاصطلاحي وذلك لعدم توفر أركان هذا التأويل سيما ما تعلق بتلليل وتقرينة التأويل، وهذا التأويل الفاسد هو الذي تسبب في إنشاء عقيدة موازية للعقيدة الإسلامية وإجماع السلف.

وفي الفصل الثالث تتمثل أهم النتائج في أن الإرجاء في الإيمان ليس له أساس منهجي، وذلك أن الإيمان بعد نزول الوحي خرج مثل غيره من المفاهيم والمصطلحات عن معناه اللغوي وهو التصديق إلى معنى اصطلاحى جديد دخل فيه العمل دخولا لا مجال للشك فيه بفضل تضافر النصوص من الكتاب والسنة وفهوم السلف .

وأما أولئك القائلين بأن العمل شرط كمال في الإيمان فإنهم عمقوتهم هذه يصححون بعض مذاهب المرجئة (مرجئة الفقهاء)، وذلك أن جنس العمل في الحقيقة شرط صحة لا شرط كمال. ومن نتائج هذا الفصل التأكيد على أن الكفر منه ما يخرج من الملة، ومنه ما لا يخرج من الملة، وهنا يكون المقصود به المعصية التي تسقط العدالة وتولج صاحبها في زمرة الفساق.

وأما الفصل الرابع الذي يعالج أخطر وأصعب قضية في العقيدة الإسلامية وهي القضاء والقدر حيث تتداخل معضلات الفلسفة بعلم الكلام، كما تتجلى فيه تلك المشكلة القديمة المتجددة وهي مشكلة الحرية الإنسانية، وقد توصلت إلى تصنيف جديد لتلك التيارات التي تلازم ذكرها مع هذا الموضوع، و هذه التيارات هي: المعتزلة الذين يمثلون حرية الاختيار، والجزرية النافون للاختيار، ثم الأشاعرة والماتريدية الذين يمثلون الاتجاه التوفيقى، وأما الاتجاه الذي أضفته فهو: الاتجاه التحقيقى الذي كان له الدور الفعال في وضع حد لمشكلة الجبر والاختيار أو على الأقل خفف بدرجة كبيرة من حدتها وعموضها .

ومن أصعب المسائل في هذا الفصل أيضا علاقة العلم بالمعلوم من حيث التأثير في الاختيار أو عدمه، وبينت عدم صحة مقولة التكليف بما لا يطاق التي استندت على هذه المسألة، وأيضاً خطورة القول بنفي السببية والعلية التي قال بها الأشاعرة وأنها منافية لكمال التوحيد ولا تساير التوجه العلمى للعصر الحديث .

وفيما يتعلق بقضية الهدى والإضلال فقد بينت أن الإشكال في ذلك ظاهري، فالإضلال إذا نسب إلى الله فالمقصود أن الله حكم بالإضلال نتيجة الاختيار الحر للعبد، أو يكون ذلك بحسب سبق علم الله بالإضلال قبل أن يخلقه عندما يختار العبد فعله، والدليل على ذلك وقوع الإضلال من مكلف تتوفر فيه نفس الأسباب والشروط التي توفرت للمهتدي، فالفرق إذا واضح في أن الذي فرق بينهما هو: حرية الإرادة والاختيار .

وفي الفصل الخامس: الخاص بمباحث النبوة والرسالة وبعد التعريف والتفريق بينت أن اليهود هم أيضا من منكري النبوة ليس فقط لإنكارهم نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام ولكن لما ذكر عنهم القرآن الكريم من أنهم كانوا يقتلون الأنبياء بغير حق، وأيضا فإن جل المنكرين للنبوة (البرامه، الصابئة، التناسخية، السمنية.) لم ينكروا مطلق النبوة لأنهم أتبعوها لأنبيائهم فقط .

وأما فيما يتعلق بنبوة محمد ﷺ فإن أهم ما تثبت به نبوته ورسالته ليس تلك القضايا التي أصلها المتكلمون فحسب بل إن البشارات ومعجزة القرآن الكريم هي أهم أدلة نبوته، لأن المتكلمين في الحقيقة بحثوا النبوة من حيث ثبوت أصلها أي فيما يتعلق بأول نبي لا من حيث الكلام على كل الأنبياء .

وآخر فصل من هذا البحث يتعلق بموضوع الإمامة، حيث ركزت في بدايته على إثبات تلك العلاقة الوطيدة له بالعقيدة الإسلامية وذلك على الرغم من أنه في الحقيقة من باب المتهافتات المحتملات كما يقول الجويني، ولا أدل على ذلك من أن جل الخلافات العقدية إنما نشأت بسبب الخلاف حول الإمامة.

ومن نتائج هذا الفصل أن القول بالنص على الإمام لم يقل به الشيعة فحسب، بل إن بعض أهل السنة والجماعة قالوا به أيضا لأبي بكر الصديق رضي الله عنه .

ومن أهم نتائج هذا الفصل كذلك أن نظام الحكم في الإسلام له فضل السبق على الأنظمة السياسية الحديثة، فطريقة العقد والاختيار هي اليوم من أوسع الأنظمة المعمول بها في هذا العصر، ونجد أيضا نظام ولاية العهد الذي يفضل ابن حزم لأنه يضمن استمرارية السلطة، وهذا النظام المعمول به اليوم عند الأنظمة الملكية و حتى الجمهورية حيث ينصب الرئيس نائبا له يستلم الرئاسة بعده لاستكمال العهدة .

كما نجد علماء الكلام وأصحاب الفرق تعرضوا إلى طرق حكمية تعتبر اليوم من أهم وأحسن الأنظمة السياسية مثل: نظام الكونفدرالية والفدرالية وذلك أثناء بحثهم لمسائل تعدد الأئمة وإمامة المفضول .

ومن نتائج هذا الفصل أيضا أن ولاية الفقيه ليست نظرية شيعية بل هي نظرية إسلامية أشارت إليها بعض النصوص الشرعية وفصلها الجويني في القرن الخامس الهجري قبل أن يقول لها بعض زعماء الشيعة للعاصرين .

وأما عن علاقة الحاكم بالمحكوم فإنها علاقة تنظمها عقود ومواثيق تراعي مصلحة الدين والدنيا معاً، وأن نقض هذه العلاقة له قواعد تحب مراعاتها بتقدير المصالح والمفاسد.

وخلاصة القول: إن قضايا العقيدة الإسلامية وعلى الرغم من محدوديتها بمحدودية النصوص الشرعية إلا أن تدخلات الفكر البشري يجعل منها بحراً غائر الأعماق متلاطم الأمواج من شأن من يبحر فيه أن يركب مغامرة مخوفة بالأخطار، ومع ذلك فقد يخرج من رحلته غانماً بشيء من أصدافه الثمينة وكنوزه الفارقة، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.



الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهرسة

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الأعلام.
- فهرس الفرق والمذاهب.
- فهرس المصادر والمراجع.
- محتويات البحث.

فهرس الأيات القرآنية

جامعة الأمير

عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية ورقمها	الصفحة
﴿ الفاتحة ﴾	
- اعدنا الصراط المستقيم (6)	304
﴿ البقرة ﴾	
- إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم (6)	277
- حتم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم (7)	300 ، 298 ، 249
- ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر (8)	174
- ونذهم في طغيانهم يعمهون (15)	264
- بأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم (21)	136
- الذي جعل لكم الأرض فراشا (22)	136 ، 129
- وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (23)	335
- فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة (24)	335
- إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة (26)	155
- إني جاعل في الأرض خليفة (30)	374 ، 367
- ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين (61)	312
- كونوا فردة خاسئين (65)	278
- ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل (92)	326
- قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة (94)	335
- ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم (95)	335
- فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم (97)	256
- وجبريل وميكال (98)	180
- حسداً من عند أنفسهم (109)	264
- بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن (112)	138
- ولكن اتبعنا أمراءهم بعد الذي جاءك من العلم (120)	38 ، 32
- إني جاعل في الأرض خليفة (124)	405
- لا ينال عهدى الظالمين (124)	428

الآية ورقمها	الصفحة
- ربنا وانعت فيهم رسولا منهم (129)	334
- إذ قال له ربه أسلم (131)	194
- ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله (135)	6
- قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم (136)	194، 189
- أنتم أعلم أم الله (140)	157
- وما كان الله ليضيع إيمانكم (143)	172
- وإلهم إله واحد لا إله إلا هو (163)	134
- إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار (164)	127
- ربهم الله أعمالهم حسرات عليهم (167)	263
- ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب (177)	187
- شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن (185)	241
- يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (185)	294
- تلك عشرة كاملة (196)	55
- فإذا قضيتم مناسككم (200)	229
- لا يؤخذكم الله باللغو في إيمانكم (225)	257
- حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى (238)	181
- وقتل داود جالوت وآناه الله الملك (251)	363
- رب أرني كيف نجني الموتى (260)	82
- أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب (266)	135
- يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم (267)	257
- وأحل الله البيع وحرم الربا (275)	218
- لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (286)	374، 277، 261، 257

(آل عمران)

- وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس (3) 180

الآية ورقمها	الصفحة
- شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم (18)	72
- إن الدين عند الله الإسلام (19)	193
- وما احتلف الذين أتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم (19)	37, 32
- قل اللهم مالك الملك توتي الملك من تشاء (26)	242
- قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله (32)	345
- فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم (61)	381
- قولوا آما بالله وما أنزل على إبراهيم (84)	189
- كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم (86)	305
- والله على الناس حح البيت من استطاع إليه سبيلا (97)	286
- يوم تبيضُّ وجوه وتسودُّ وجوه (106)	171
- الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم (173)	202
- إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار (190)	127, 107
- الذين يذكرون الله قياما وقعودًا وعلى جنوبهم (191)	107
﴿النساء﴾	
- إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً (10)	218
- وإن كانت واحدة فلها النصف (11)	135
- وعاشروهم بمعروف (19)	178
- والله يريد أن يتوب عليكم (27)	294
- يريد الله أن يخفف عنكم (28)	294
- والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيهم (33)	6
- إن الله لا يظلم مثقال ذرة (40)	72
- إن الله لا يفر أن يشرك به (48)	219, 213
- فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة (54)	363
- أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم (59)	374, 368, 362

الآية ورقمها	الصفحة
- ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها (93)	218
- ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله (115)	180
- ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن (124)	168
- ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن (125)	138
- بل طبع الله عليها بكفرهم (155)	305 ، 249
- لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون (162)	332 ، 37
- إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح (163)	332
- وكلم الله موسى تكليماً (164)	332
- رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة (165)	109
- لكن الله يشهد بما أنزل إليك (166)	332
- بأبيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم (174)	332
(المائدة)	
- بأبيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود (1)	6 ، 5
- وتعاونوا على البر والتقوى (2)	428
- اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي (3)	190 ، 64
- ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله (5)	194
- ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (6)	294
- ولا الهدي ولا القلائد (11)	96
- والسارق والسارقة (28)	372
- قال ياويلي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب (31)	326
- من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم (41)	173
- بأبيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر (41)	189
- إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا (55)	385 ، 379
- وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً (58)	51
- بل ينادي مبسوطان (64)	154

الآية ورقمها	الصفحة
- بأبها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك (67)	335
- ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام (103)	271
- والله لا يهدي القوم الفاسقين (108)	305
- وإذ خلق من الطين كهيئة الطير بإذني (110)	253، 252
- هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء (112)	290
(الأنعام)	
- فهو على كل شيء قدير (17)	263
- ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه (28)	236
- وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو (59)	235
- وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت (70)	257
- فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي (76)	123
- الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم (82)	173
- وخلق كل شيء (101)	119
- ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء (102)	263، 247
- لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (103)	157
- وإن تقطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله (116)	65
- فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام (125)	299، 296، 294، 104، 40، 39
- قالوا شهدنا على أنفسنا (130)	109
- كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين (132)	108
- نبتوني يعلم إن كنتم صادقين (143)	33
- قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا (148)	65
- سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا (148)	244
- هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك (158)	155
- وهو الذي جعلكم خلائف الأرض (165)	367، 108

الآية ورقمها	الصفحة
(الأعراف)	
- ما نأكلها ربكما عن هذه الشجرة (20)	350
- ألم أفكمما عن تلكما الشجرة (22)	350
- ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا (23)	350
- ما كنتم تكسبون (39)	257
- لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله (50)	113
- هل يظنون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه (53)	149
- إلا له الخلق والأمر (54)	291
- اعبدوا الله مالكم من إله غيره (65)	113
- فدعاءكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية (73)	326
- وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء (94)	312
- وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي (142)	366
- واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا (155)	55
- الذين يتبعون الرسول النبي الأمي (157)	336
- وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم (172)	239 ، 110 ، 108
- ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس (179)	107
- أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء (185)	128
(الأنفال)	
- زادهم إيمانا (2)	199
- إنما للمؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم (2)	202
- أولئك هم المؤمنون حقا (4)	207
- وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (17)	249
- إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون (22)	51
- ولو علم الله فيهم سمعوا لأسمعهم (23)	236

الصفحة	الآية ورقمها
256	- حتى يعبروا ما بأنفسهم (53)
56، 55	- إن يكن منكم عشرون صابرون (65)
354	- ولولا كتاب من الله سبق لمستكم فيما أخذتم عذاب عظيم (68)
173	- والذين آمنوا ولم يهاجروا (72)
(التوبة)	
326	- واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين (2)
109	- ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله (17)
426	- يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان (24)
239	- قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا (51)
270	- فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا (82)
390	- فإن رجعت الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك (83)
302	- وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم (115)
65	- حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت (118)
284	- ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة (120)
284	- ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة (121)
65، 62	- وما كان المؤمنون لينفروا كافة (122)
(يونس)	
303	- إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم (9)
110	- هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك (22)
136	- قل من يرزقكم من السماء والأرض (31)
65	- وما يتبع أكثرهم إلا ظنا (36)
335	- أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله (38)
238	- وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض (61)
346، 344	- ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (62)
344	- الذين آمنوا وكانوا يتقون (63)

الآية ورقمها	الصفحة
- لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة (64)	346، 344
- ألا إن لله من في السموات ومن في الأرض (66)	65
- فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه (83)	178
- ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم (93)	32
(هود)	
- ليلوكم أيكم أحسن عملاً (7)	138
- فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (13)	330
- ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون (20)	288، 286
- قالوا يا هود ما جئنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا (53)	326
- وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت (88)	298
- خالدن فيها ما دامت السموات والأرض (107)	242
(يوسف)	
- وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين (17)	174، 172
- وإنه لذو علم لما علمناه (68)	31
- كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك (76)	154
- هذا تأويل رؤياي من قبل (100)	150
- رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث (101)	363
(الرعد)	
- وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب (4)	107
- إنما أنت منذر ولكل قوم هاد (7)	381
- وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له (11)	294
- أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه (16)	243، 125
- قل الله عالم كل شيء وهو الواحد القهار (16)	247، 119
- الله يسقط الرزق لمن يشاء ويقدر (26)	290

الآية ورقعها	الصفحة
- تحوا الله ما يشاء وبشئت وعنده أم الكتاب (39)	279
(إبراهيم)	
- أرى الله شك فاطر السموات والأرض (10)	118 ، 103
- قالت رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم (11)	352
- ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء (27)	296
(الحجر)	
- إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون (9)	61
- وقضينا إليه ذلك الأمر (66)	229
- وإلهما ليأمام مبين (79)	365
(النحل)	
- ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة (25)	285
- فهل على الرسل إلا البلاغ المبين (35)	355
- إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل (37)	303
- وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (44)	62
- ويجعلكم خلفاء (62)	108
- فلا تضربوا لله الأمثال (74)	157
- يضل من يشاء ويهدي من يشاء (93)	301 ، 300 ، 299
- من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن (97)	26
- إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان (106)	179 ، 173 ، 167
- من كفر بالله بعد إيمانه إلا من أكره (106)	201 ، 189
(الإسراء)	
- وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب (4)	229
- وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (15)	110 ، 109 ، 92 ، 86 ، 75
- ولقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه (23)	229

الآية ورقمها	الصفحة
- ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك (29)	154
- ولا تقف ما ليس لك به علم (36)	63
- قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا (42)	125
- وما معنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون (59)	330
- وإذا مستكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه (67)	110
- يوم ندعو كل أناس بإمامهم (71)	365، 362
- قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن (88)	335، 330
- وقالوا لن نؤمن لك ... قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا (90، 93)	330
- وما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الهدى (94)	352
- قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين (95)	353
(الكهف)	
- من يهد الله فهو المهتد (17)	271، 203
- ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله (23، 24)	242، 208
- فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (29)	272، 256
- إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات (30)	168
- واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين (32)	135
- ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة (49)	217
- ألم أقل إنك لن تستطيع معي صيراً (72)	289
- إنك لن تستطيع معي صيراً (75)	289، 286
- إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً (107)	26
- نخالدين فيها لا يفتنون عنها حولا (108)	26
- فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً (110)	138
- قل إنما أنا نبأ مثلكم يوحى إلي (110)	352

الآية ورقمها	الصفحة
(مریم)	
- وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا (9)	128
- واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا (51)	312
(طه)	
- واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي (27 ، 28)	7
- ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى (50)	302
- فاقض ما أنت قاض (72)	229
- يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم (110)	157
- ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن (112)	166
- ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي (115)	350
- فعصى آدم ربه فغوى (121)	354 ، 350
- ثم اجتبهه ربه فتاب عليه (122)	350
(الأنبياء)	
- فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (7)	99
- لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا (22)	216 ، 126 ، 125
- وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه (25)	113
- وإذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه (87)	353 ، 290
(الحج)	
- الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم (35)	179
- وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح... وكان من قرية أمليت لها وهي ظالمة (42، 48، 328)	328
- معاجزين (51)	325
- وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي (52)	312 ، 310
- ألم تعلم أن الله يعلم ما في السموات والأرض إن ذلك في كتاب (70)	238
- إن الذين يدهون من دون الله لئن يخلقوا ذهابا (73)	128

الآية ورقمها	الصفحة
- أفرأيتم ما كنتم تعملون أنتم وآبائكم الأقدمون (76)	136، 124
- نساك عربي مبین (195)	171
(النمل)	
- وأدخل يدك في حبيك تخرج بيضاء من غير سوء (12)	326
- قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك (40)	341، 32
- صنع الله الذي أتقن كل شيء (88)	243
(القصر)	
- فوكره موسى ففضى عليه (15)	353، 229
- قال رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له (16)	353
- إن الملائم يأمرون بك... إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى (20، 27)	61
- فلما قضى موسى الأجل (29)	233، 229
- فذاتك برهانان من ربك إلى فرعون ومكته (32)	326
- وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار (41)	271
- إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء (56)	303، 301
- وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة (68)	272، 249
(العنكبوت)	
- أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا (4)	177
- وتخلقون إفكا (17)	252
- فأمّن له لوط (26)	178
- وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون (29)	51
- وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك (48)	336
- ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض (63)	50

الآية ورقمها	الصفحة
(الروم)	
235	- علبت الروم في أدنى الأرض... في بضع سنين (2 إلى 4)
128	- ومن آياته أن خلقكم من تراب (20)
127	- ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا (21)
110	- فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها (30)
218	- أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا (18)
(الأحزاب)	
202	- ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا (22)
380	- يا نساء النبي لستن كأحد من النساء (32)
380	- إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت (33)
380	- واذكرون ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة (34)
(سبا)	
235	- عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة (3)
275	- وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن (21)
(فاطر)	
111	- الحمد لله فاطر السموات والأرض (1)
247	- هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض (3)
154	- إليه يصعد الكلم الطيب (10)
240	- والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجا (11)
331	- وإن من أمة إلا خلا فيها نذير (24)
35	- إنما يخشى الله من عباده العلماء (28)
344	- ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا (32)
326	- وما كان الله لمعهزه من شيء في السموات ولا في الأرض (44)

الآية ورقمها	الصفحة
(يس)	
- لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون (7)	277
- ولقد أضل منكم جبلا كثيرا (62)	297
- إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (82)	294
(الصفات)	
- احشروا الذين ظلموا وأزواجهم... فاهدوهم إلى صراط الجحيم (22، 23)	382، 303
- وفقوهم إنهم مسؤولون (24)	382
- والله خلقكم وما تعملون (96)	243
- سبحان ربك رب العزة عما يصفون (180)	140
(ص)	
- إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة... فقفرنا له ذلك (23، 25)	354
- يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض (26)	374
- كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته (29)	227
- فسجد الملائكة كلهم أجمعون... أنا خير منه خلقتني من نار (73، 76)	226
(الزمر)	
- ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض (21)	107
- ومن يضلل فما له من هاد (23)	297، 296
- ثم إذا حولناه نعمة منا قال (49)	33
- أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين (57)	303
- وحيء بالنبئين (69)	312
(غافر)	
- اليوم تجزى كل نفس بما كسبت (17)	256
- يا قوم إن أحساب عليكم مثل يوم الأحزاب... وما الله يريد ظلما للعباد (30، 31)	329
- ذلكم الله ربكم خالق كل شيء (62)	243

الآية ورقعها	الصفحة
- هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه (67)	240
- فلما جاءهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم (83)	33
(فصلت)	
- قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي (6)	352
- ففضاهن سبع سموات في يومين (12)	229
- فأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى (17)	303
- وقالوا لجلدوهم لم شهدتم علينا (21)	270
- اعملوا ما شئتم (40)	263
- وما ربك بظلام للعبيد (46)	72
- سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (53)	127
(الشورى)	
- ليس كمثل شيء وهو السميع البصير (11)	157، 134
- قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى (23)	380
- وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم (52)	302، 299
(الزخرف)	
- حم والكتاب المبين... وإنه لغى أم الكتاب لدينا لعلي حكيم (1، 4)	238
- وكم أرسلنا من نبي في الأولين وما يأتيهم من نبي إلا كانوا به يستهزئون (6، 7)	312
- إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني (28)	124
- وإنه لعلم للساعة فلا تمترن بها (61)	31
- ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (87)	136
(الدخان)	
- حم والكتاب المبين... فيها يفرق كل أمر حكيم (1، 4)	241، 229
(الجمالة)	
- تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق (6)	127
- أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا (21)	177

الآية ورقمها	الصفحة
(الأحقاف)	
- قل ما كنت بدعا من الرسل (9)	332
(محمد)	
- والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم (4، 5)	304
- فاعلم أنه لا إله إلا الله (19)	42
- أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها (24)	305، 227
(الفتح)	
- إنا فتحنا لك فتحا مبينا (1)	235
- هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين (4)	202، 190
- يد الله فوق أيديهم (10)	154
- سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها (15)	390
- قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولي بأس شديد (19)	390
- لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين (27)	210
- فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا (27)	235
(الحجرات)	
- بأبيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (6)	65، 63
- ولكن الله حبيب إليكم الإيمان... وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان (7)	217، 104، 39
- وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما (9)	222، 173، 168، 62
- فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله (9)	428
- إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم (10)	173
- إن أكرمكم عند الله أتقاكم (13)	388
- قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا (14)	193، 189، 168، 167
- إنما للمؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا (15)	188
- ممنون عليك أن أسلموا قل لا آمنوا عليّ إسلامكم (17)	167، 193

الآية ورقمها	الصفحة
﴿الذاريات﴾	
- وفي أنفسكم أفلا تبصرون (21)	127
﴿النجم﴾	
- وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (3)	157، 61
- فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى (32)	209
- الذين يفتنون كذا الإثم والفواحش إلا اللثم (32)	217، 216
- هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أتم أجنة (32)	240
- وأنه هو أضحك وأبكى (43)	270
﴿القمر﴾	
- نعري بأعيننا (14)	157
- وكل صغير وكبير مستطر (53)	217
﴿الرحمن﴾	
- خلق الإنسان علمه البيان (3،4)	302
- يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن (29)	241
﴿الواقعة﴾	
- والسابقون السابقون (10)	382
- جزاء بما كانوا يعملون (24)	263
﴿الحديد﴾	
- ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب (22)	239
﴿المجادلة﴾	
- فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا (4)	286
- ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول (8)	180
- أولئك كتب في قلوبهم الإيمان (22)	173، 167

الآية ورقمها	الصفحة
(الحشر)	
- وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (7)	62
(الصف)	
- فما زاغوا أراغ الله فلوهم (5)	305، 270
- خلقت بيدي (75)	154
(الجمعة)	
- هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم (2)	336
(المنافقون)	
- إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله (1)	201
- ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم (3)	305
(التغابن)	
- هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن (2)	271
(الطلاق)	
- ومن قدر عليه رزقه (7)	290
- لتعلموا أن الله على كل شيء قدير (12)	235
(التحريم)	
- يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك (1)	354
- إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما (4)	179
- يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبوا نصوحا (8)	174
(الملك)	
- ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت (3)	256
- وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير (10)	50
- ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (14)	275
- أأنتم من في السماء أن ينسف بهم الأرض (16)	154

الآية ورقمها	الصفحة
(الحالة)	
- فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم افقرأوا كتابه (19)	65
(الجن)	
- وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض (12)	326
- ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم (28)	355
(المدثر)	
- ذرى ومن خلقت وحيداً (11)	135
- ليستيقن الذين أوتوا الكتاب (31)	202
(الإنسان)	
- إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج... إما شاكراً وإما كفوراً (2، 3)	302
- وما تشاؤون إلا أن يشاء الله (30)	248
(النبأ)	
- ألم نجعل الأرض مهاداً (6)	129
(عبس)	
- عبس وتولى أن جاءه الأعمى (1، 2)	354
(التكوير)	
- وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين (29)	249
(الطارق)	
- فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماءٍ دافق (5، 6)	128
(الأعلى)	
- سبح اسم ربك الأعلى... فجعله غثاءً أحوى (1، 5)	302، 181
(الغاشية)	
- أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت... وإلى الأرض كيف سطحت (17، 20)	127
(الفجر)	
- فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه... فيقول رب أمانن كلا (15، 17)	345

الآية ورقمها	الصفحة
(البلد)	
- ألم نجعل له عينين ولسانا وشفقتين وهديناه النجدين (10،8)	302
(الليل)	
- فأما من أعطى واتقى (5)	238
- إن علينا للهدى (12)	305
(الضحى)	
- وأما بنعمة ربك فحدث (11)	210
(العلق)	
- اقرأ باسم ربك الذي خلق (1)	42
(القدر)	
- إنا أنزلناه في ليلة القدر (1)	241، 228
(البينة)	
- وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء (5)	181
(الزلزلة)	
- فمن يعمل مثقال ذرة (7)	263
(العصر)	
- إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات (3)	26
(المسد)	
- تبت يدا أبي لهب وتب... (1 إلى آخرها)	277
(الإخلاص)	
- ولم يكن له كفورًا أحد (4)	157

فهرس الأناطس النبوة

جامعة الأمبر
علاء القادر للعلوم الإسلامية

الحديث

الصفحة

(أ)

- 226 أهذا أمرتم... إنما هلك من كان قبلكم حين تازعوا في هذا الأمر
- 188 أتدرون ما الإيمان بالله وحده ؟
- 63 أتينا النبي ﷺ ونحن شبيبة متقاربون
- 221 إثنان من الناس هما بهم كفر
- 215 اجتنبوا السبع الموبقات
- 242 اجعلني لله نذًا بل ما شاء الله وحده
- 391 ادعى لي أبا بكر أبك وأحاك حتى أكتب كتابا
- 419 إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما
- 375 إذا خرج ثلاثة في سفر فليومروا عليهم أحدهم
- 226 إذا ذكر أصحابي فأمسكوا
- 344 أربع من كن فيه كان منافقا خالصا
- 409 اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي
- 227 اعملوا فكل ميسر لعمله
- 392 ، 377 اقتلوا باللذين من بعدي من أصحابي أبي بكر وعمر
- 190 أكمل للمؤمنين إيماننا أحسنهم خلقا
- 215 ألا أنبئكم بأكبر الكبائر
- 383 أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى
- 189 أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
- 198 أنا أعلمكم بالله
- 240 إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما
- 384 أنا مدينة العلم وعليّ باها
- 382 أنا للنذر وعليّ الهادي
- 179 إن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله

الصفحة

الحديث

- 242 - إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن
- 112 - إنك تأتي قوما أهل كتاب
- 239 - إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه
- 236 - إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب أماتهم
- 240 - إن الله عز وجل خلق آدم ثم أخذ الخلق من ظهره
- 243 - إن الله يصنع كل صانع وصنعتة
- 391 - إن لم نجدبي فأت أبا بكر
- 406 - إن هذا الأمر في قريش لا يعاد بهم أحد إلا كبه الله في النار
- 414 - إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة
- 384 - إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
- 384 - إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا
- 211 - إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله
- 188 - أي العمل أفضل فقال : إيمان بالله ورسوله
- 151 - أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
- 192 ، 180 - الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
- 204 ، 180 - الإيمان بضع وستون شعبة

(ب)

- 391 - بينما أنا على بئر أنزع منها جاءني أبو بكر وعمر

(ت)

- 64 - تركتم على البيضاء ليلها كنهارها
- 415 - تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون

(ج)

- 151 - الجار أحق بصفه

الصفحة	الحديث
	(خ)
415	- الخلافة في أمي ثلاثون سنة
	(د)
426	- دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه
	(س)
382	- السابقون ثلاثة
221	- سباب المسلم فسوق وقتاله كفر
150	- سبحانك اللهم ربنا ونحمدك اللهم اغفر لي
210	- السلام عليكم دار قوم مؤمنين
425	- السلطان ظل الله في الأرض
	(ش)
220	- شفاعتي لأهل الكبائر من أمي
	(ط)
190	- الطهور شطر الإيمان
	(ع)
312	- عرضت عليّ الأمم فرأيت النبيّ ومعه الرميض
427	- على المرء المسلم السمع والطاعة
384	- عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين
371	- عليكم بالسواد الأعظم
384	- عليّ مني وأنا من عليّ وهو وليّ كل مؤمن بعدي
178	- العينان تزنيان وزناهما النظر
	(ف)
151	- فإذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة
421	- فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام

الصفحة	الحديث
377	فعلبيكم مما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء المهديين
	(ق)
140	قل هو الله أحد صفة الرحمن
	(ك)
239	- كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء
238	- كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض
236	- كل يعمل لما خلق له
313	- كم المرسلون ؟ قال : ثلاثمائة وبضعة عشر كما غفراً
385	- كنت أنا وعلي بن أبي طالب نوراً بين يدي الله
	(ل)
190	- لا إيمان لمن لا أمان له
384	- لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله
221	- لا ترجعوا بعدي كفاراً
371	- لا تجتمع أمتي على ضلالة
96	- لا تقلدوها الأوتار
236	- الله أعلم بما كانوا عاملين
384	- اللهم اتني بأحب الناس إليك
355	- اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي
367	- اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل
168	- اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك
375	- لا يمل ثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم
406	- لا يزال هذا الأمر في فريش ما بقي منهم اثنان

١- حرز سيره أن يكون له أصل اسم الله تعالى . قال الشاعر : كطرفة من أي رباح يسميها لاهم الكبار
أن يك لمعت عليه الألف واللام فمري مري الاسم العظم كالناس والحسن انظر : فهار الصماح . 611 ، 612 .

الصفحة	الحديث
221	- لا يربي الزابي حين يربي وهو مؤمن
352	- لو لم تذبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون
(م)	
331	- ما عرضت الإسلام على أحد إلا كانت له كسوة غير أبي بكر
238	- ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة
111	- ما من مولود إلا يولد على الفطرة
326	- ما من نبي إلا قد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر
227	- ما هلكت أمة قط إلا بالشرك بالله عز وجل
384	- من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه
425	- من أهان سلطان الله أهانه الله
222	- من بدل دينه فاقتلوه
221	- من حلف بغير الله فقد أشرك
221	- من حمل علينا السلاح فليس منا
392	- من رأى منكم رؤيا ؟
345	- من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة
190	- من قال لا إله إلا الله دخل الجنة
215	- من الكبائر شتم الرجل والديه
383	- من كنت وليه فهذا وليه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه
372، 362	- من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية
394	- من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
385	- من ناصب عليا في الخلافة فهو كافر

(ن)

407	- الناس تبع لقريش في الخير والشر
406	- الناس تبع لقريش في هذا الشأن

الصفحة	الحديث
415	- ناس من أممي ير كيون نبح البحر
82	- نحن أحق بالشك من إبراهيم
406	- نحن بنو الضر بن كنانة لا نغفوا أمتنا ولا ننفي من أمتنا
(هـ)	
63	- هذا أمين هذه الأمة
168	- هلا شفقت عن قلبه
(و)	
204	- والذي نفسي بيده إن لو تدومون علي ما تكونون
238	- واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك لم ينفعوك
211	- وعليها نبعث إن شاء الله
241	- وكل الله بالرحم ملكا فيقول : أي رب نطفة أي رب علقة
204	- وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن
(ي)	
203	- يخرج من النار من قال لا إله إلا الله
414	- يكون اثنا عشر أميراً

فهرس الألف

جامعة الأمير

عبد القادر للعلوم الإسلامية

الاسم	الصفحة
(١)	
- أرسطو (أرسطاليس)	144
- أرنوبترياس	130
- آية الله الخميني	424، 423
- إبراهيم بن سيار (النظام)	338، 337، 251، 145، 119، 116، 76، 59، 57، 55
	351، 387، 388، 421 .
- إبراهيم بن علي (أبو إسحاق الشيرازي)	84
- إبراهيم بن محمد (أبو إسحاق الإسفرائيني)	341، 261، 259، 60، 48
- إسماعيل بن عباد (الصاحب بن عباد)	255
- إسماعيل بن عبد الرحمن (الصابوني)	16
- أشهب بن عبد العزيز	18
- أحمد بن تيمية (تقي الدين)	13، 85، 102، 103، 126، 163، 178، 180، 181
	183، 192، 193، 208، 244، 248، 260، 269، 270
	248، 289، 294، 309، 312، 329، 354، 355، 367
	388، 390، 395، 399، 418، 420 .
- أحمد التراقي (المولى)	423
- أحمد بن حنبل	17، 19، 32، 100، 208، 230، 268، 429
- أحمد بن الحسين (أبو بكر البيهقي)	12، 16
- أحمد بن عبد الرحمن (القلانسي)	200، 259، 400، 421 .
- أحمد عبد الغفور عطار	25
- أحمد بن فارس (أبو الحسين)	30
- أحمد بن محمد (القفال الشاشي)	48
- أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده)	22
- أحمد بن يحيى (ابن الراوندي)	378
- الأنصاري (الشيخ)	422

الصفحة	الحديث
	(ب)
9	- أبو بكر أحمد بن عمرو (ابن أبي عاصم)
388	- بكر بن أخت عبد الواحد
400، 370	- أبو بكر الأصم
27	- أبو بكر جابر الجزائري
17	- أبو بكر الخلال
12	- أبو بكر بن أبي شيبة
	(ث)
251	- ثمامة بن الأشرس
	(ج)
7	- جرول بن أوس (الخطيئة)
90	- أبو جعفر السمناني الحنفي
351	- جعفر بن مبشر الثقفي
268، 260، 248، 247، 244، 237، 184	- جهم بن صفوان
130	- جورج غاموف
130	- جورج لوماتر
	(ح)
58، 57	- الحارث بن أسد (المحاسبي)
388، 368	- الحسن البصري
389	- الحسن بن حامد (أبو عبد الله بن حامد)
337، 34	- الحسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)
388، 387	- الحسن بن موسى (النوبختي)
191	- الحسين بن الحسن (الجليمي)

الاسم	الصفحة
- الحسين بن عبد الله (ابن سينا)	123 ، 122
- الحسين بن علي (الكرائيسي)	58 ، 57
- الحسين بن الفضل	421
- الحسين بن محمد النجار	295 ، 258
- الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)	231 ، 230 ، 198 ، 164 ، 102 ، 17
- حمّد بن محمد (أبو سليمان الخطابي)	111
(خ)	
- خويلد بن مرة (أبو خراش الهذلي)	6
(د)	
- داود بن علي الظاهري	57
- ديمقريطس الأبديري	121
(ر)	
- روبرت ولسن	130
- أبو الریحان البيروني	338
(ز)	
- زياد بن أبي زياد (أبو الجارود)	378
- زيد بن علي	429
(س)	
- سفيان بن سعيد الثوري	19
- سليمان بن جرير الزبيدي	400
- سليمان بن خلف (أبو الوليد الباجي)	58
- سليمان بن ناصر الأنصاري	262
- سيد سابق	25

الاسم	الصفحة
(ش)	
- شعبان محمد إسماعيل	26
- شعيب الأرنؤوط	27
(ص)	
- أبو الصباح السمرقندي	419
(ض)	
- ضرار بن عمرو العطفاني	258، 268، 407
(ع)	
- عبد الجبار بن أحمد (القاضي عبد الجبار)	15، 35، 41، 46، 49، 53، 58، 73، 74، 87، 89، 99، 103، 115، 120، 133، 141، 142، 154، 216، 217، 229، 232، 243، 250، 251، 252، 257، 274، 281، 291، 296، 298، 310، 313، 317، 319، 320، 324، 325، 327، 343، 351، 361، 366، 371، 385، 386، 387، 390، 402، 404، 407، 418.
- عبد الرحمن بن أحمد (عضد الدين الإيجي)	20، 85، 122، 325، 367
- عبد الرحمن حبنكة	25
- عبد الرحمن بن خلدون	21، 366، 368، 408، 409، 410، 415.
- عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي	69
- عبد القاهر الجرجاني	337
- عبد القاهر بن محمد (البغدادي)	15، 41، 44، 45، 85، 100، 101، 169، 170، 207، 208، 247، 311، 316، 325، 342، 349، 373، 404، 407، 427.
- عبد السلام بن محمد (أبو هاشم الجبالي)	41، 81، 98، 101، 102، 142، 143، 145، 147، 165
	351، 372

الاسم	الصفحة
- عبد الكريم القشيري	36
- عبد الله بن أحمد (حافظ الدين النسفي)	16
- عبد الله بن أحمد بن حنبل	8
- عبد الله بن أحمد (الكعبي البلخي)	408 ، 368 ، 53
- عبد الله بن سعيد (ابن كلاب)	170
- عبد الله بن عبد المحسن التركي	27
- عبد الله بن محمد (أبو إسماعيل الطروي)	14
- عبد الله بن محمد (ابن بطة العكبري)	389 ، 15
- عبد الله بن محمد (ابن التلمساني)	280
- عبد الملك بن عبد الله (الجويني)	15 ، 40 ، 50 ، 52 ، 54 ، 58 ، 59 ، 60 ، 70 ، 83 ، 91 ، 93 ، 94 ، 96 ، 97 ، 101 ، 125 ، 132 ، 134 ، 147 ، 148 ، 157 ، 169 ، 170 ، 171 ، 172 ، 200 ، 201 ، 207 ، 208 ، 250 ، 262 ، 263 ، 274 ، 277 ، 278 ، 279 ، 292 ، 299 ، 317 ، 321 ، 325 ، 337 ، 341 ، 342 ، 359 ، 366 ، 372 ، 373 ، 396 ، 398 ، 399 ، 401 ، 402 ، 407 ، 410 ، 416 ، 417 ، 421 ، 424 ، 39 ، 45 ، 57 ، 61 ، 62 ، 103 ، 105 ، 120 ، 139 ، 140 ، 163 ، 182 ، 183 ، 184 ، 185 ، 193 ، 201 ، 202 ، 210 ، 230 ، 268 ، 283 ، 293 ، 294 ، 311 ، 317 ، 322 ، 337 ، 374 ، 378 ، 389 ، 421 ، 424 ، 15 ، 40 ، 49 ، 70 ، 71 ، 75 ، 90 ، 100 ، 118 ، 119 ، 125 ، 128 ، 148 ، 169 ، 170 ، 171 ، 172 ، 183 ، 184 ، 185 ، 200 ، 208 ، 220 ، 247 ، 258 ، 260 ، 263 ، 278 ، 311 ، 337 ، 348 ، 349 ، 368 ، 389 ، 398 ، 421 ، 428
- علي بن أحمد (ابن حزم الأندلسي)	
- علي بن إسماعيل (أبو الحسن الأشعري)	

الصفحة	الاسم
237	- علي سامي النشار
33، 40، 46، 52، 55، 57، 59، 71، 72، 96، 98، 101، 102، 122، 123، 282، 315، 368	- علي بن أبي علي (سيف الدين الأمدى)
23	- علي بن محمد (أبو حيان التوحيدى)
367، 373، 401	- علي بن محمد (الماوردى)
47، 98، 145، 251، 329، 337، 338، 368، 421	- عمرو بن بحر (الجاحظ)
25، 27	- عمر سليمان الأشقر
18	- عمرو بن عبيد
6	- عمرو بن عثمان (سيبويه)
51، 372	- عمر بن محمد (أبو حفص النسفى)
(غ)	
237، 244، 401	- غيلان بن مسلم الدمشقى
(ق)	
12، 183، 185	- القاسم بن سلام (أبو عبيد)
408	- قطري بن الفجاءة
(م)	
18، 57، 100، 208	- مالك بن أنس
57، 58، 97	- محمد بن أحمد (ابن خويز منداده)
72، 110، 126، 139، 152، 275، 309، 322، 330	- محمد بن أحمد (أبو الوليد بن رشد)
331، 332، 336	
18، 404، 430	- محمد بن إدريس الشافعى
14، 421	- محمد بن إسحاق بن عزيمة
12، 13، 14	- محمد بن إسحاق بن منده

الاسم	الصفحة
- محمد أعلى بن علي (التهانوي)	21
- محمد بحر العلوم	422
- محمد بن بهادر (بدر الدين الزركشي)	36
- محمد بن حبان (الحافظ)	56
- محمد بن الحسن (أبو بكر بن فورك)	350, 60
- محمد بن الحسن (أبو بكر النقاش)	31
- محمد بن الحسن (ابن دريد)	31
- محمد بن الحسن الشيباني	18
- محمد بن الحسين الآجري	227, 191, 190, 10
- محمد بن الحسين (أبو يعلى الفراء)	388, 59, 54
- محمد بن الزبير الحنظلي	389
- محمد أبو زهرة	430, 338
- محمد سعيد رمضان البوطي	27
- محمد بن الطاهر (الشريف المرتضى)	297, 54
- محمد بن الطيب (أبو بكر الباقلائي)	40, 45, 52, 60, 83, 90, 91, 103, 117, 134
	147, 148, 157, 169, 170, 172, 179, 200, 201
	207, 208, 233, 252, 253, 261, 263, 288, 292
	294, 316, 317, 336, 337, 339, 396, 398, 402
	410, 420
- محمد بن عبد الله (الإسكافي)	281, 261
- محمد بن عبد الوهاب (أبو علي الجبائي)	41, 162, 165, 250, 349, 351, 372, 427
- محمد بن علي (أبو الحسين البصري)	36, 52, 53, 262, 394
- محمد بن علي (الشيخ الصدوق)	362, 422

الاسم	الصفحة
- محمد بن عمر (فخر الدين الرازي)	32، 34، 37، 52، 59، 65، 69، 71، 72، 82، 83
	85، 90، 92، 93، 96، 102، 122، 123، 153، 155
	157، 169، 170، 173، 174، 215، 248، 259، 260
	262، 276، 278، 279، 287، 288، 300، 301، 317
	325، 330، 348، 349، 394
- محمد بن عيسى بن حفص الفرد	258، 268
- محمد الغزالي	266
- محمد بن عبد الكريم (الشهرستاني)	70، 76، 92، 102، 133، 157، 237، 247، 258
	316، 360، 387، 388
- محمد بن قدامة المقدسي	16
- محمد بن كرام	76، 168، 419
- محمد بن محمد الباهري	135
- محمد بن محمد (الشيخ المفيد)	362، 422
- محمد بن محمد الطوسي (أبو حامد الغزالي)	16، 35، 36، 52، 53، 55، 58، 75، 92، 96، 102
	117، 118، 133، 145، 147، 157، 169، 170، 174
	175، 181، 214، 217، 261، 281، 309، 327، 329
	360
- محمد بن محمد (أبو منصور الماتريدي)	41، 48، 88، 89، 90، 119، 120، 125، 126، 135
	146، 151، 155، 166، 167، 194، 195، 196، 208
	213، 229، 233، 263، 264، 288، 293، 320، 331
	336
- محمد بن محمد (أبو نصر الفارابي)	21
- محمد بن الهذيل (أبو الهذيل العلاف)	47، 55، 77، 98، 116، 143، 165، 251
- محمد بن يعقوب الكليني	363، 422

الاسم	الصفحة
- محمود بن عمر الزمخشري	313 ، 298 ، 219 ، 49
- مسعود بن عمر (سعد الدين التفتازاني)	372 ، 70 ، 50 ، 44 ، 42 ، 20
- معبد الجهني	244 ، 237 ، 236
- معمر بن عمرو (معمر بن عباد السلمي)	251 ، 144
- المفيد (الشيخ)	423
- ميمون بن محمد (أبو المعين النسفي)	322 ، 300 ، 293 ، 265 ، 209 ، 90 ، 89 ، 41
(ن)	
- نافع بن الأزرق	408
- النائي (الميرزا)	422
- نجدة بن عامر الحنفي	408 ، 370
- النعمان بن ثابت (أبو حنيفة)	430 ، 429 ، 199 ، 18 ، 11
- نور الدين الصابوني	311 ، 220 ، 208 ، 199 ، 195 ، 166 ، 89 ، 46
	428 ، 404 ، 372 ، 351 ، 321 ، 315
(هـ)	
- هبة الله بن الحسن (أبو القاسم اللالكائي)	16
- هشام بن الحكم	247
- هشام بن عبد الملك	429
- هشام بن عمرو الفوطي	370
- هيصم بن جابر (أبو بيهس)	389
(و)	
- واصل بن بن عطاء	218
(ي)	
- يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر)	58
- يوسف القرطاري	26

فهرس الفرق والمطاهب

جامعة الأمير

القادر للعلوم الإسلامية

الصفحة	الفرقة
(أ)	
408, 369	- الإثنا عشرية
408, 369	- الإسماعيلية
35, 40, 45, 53, 70, 71, 72, 75, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 100, 101, 102, 103, 115, 133, 134, 145,	- الأشعرية (الأشعرية)
147, 148, 153, 169, 170, 171, 173, 177, 182, 200, 207, 209, 220, 235, 244, 246, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 268, 274, 281, 282, 286, 287, 292, 294, 296, 299, 300, 311, 315, 319, 321, 322, 341, 342, 349, 350, 351, 359, 360, 368, 373, 395, 400, 403, 406, 407, 418,	
17, 207, 208, 220, 259, 388, 427,	- أصحاب الحديث (أهل الحديث)
47	- أصحاب المعارف
379	- الإمامية
11, 45, 70, 85, 169, 171, 220,	- أهل السنة والجماعة
221, 243, 259, 267, 315, 351, 360, 363, 368, 382, 383, 428, 430,	
75, 100,	- أهل الظاهر (الظاهرية)
(ب)	
53, 315, 316, 317, 338,	- البراهمة
389	- البيهسية
(ت)	
318, 315	- التناسخية
(ج)	
378, 379	- الجارودية
235, 243, 246, 247, 248, 256, 257, 259, 263, 264,	- الجهرية (الجهرية)
270, 274, 286, 290, 291,	

الصفحة	الفرقة
246, 185, 183, 182, 145, 121, 8	- الجهمية
(ح)	
351	- الحشوية
54	- الحنابلة
92	- الحنفية
(خ)	
9, 10, 86, 177, 218, 220, 351, 352, 360, 369, 370, 389, 404, 408	- الخوارج
(د)	
378, 395	- الراوندية
11, 86, 387	- الروافض
(ز)	
368, 378, 379, 387, 408	- الزيدية
(س)	
369	- السبعية
53, 315, 318	- السمنية
44	- السوفسطائية
(ش)	
92, 401	- الشافعية
11, 54, 315, 360, 361, 362, 363, 369, 379, 381	- الشيعة
382, 383, 384, 385, 386, 387, 395, 405, 418, 422, 423, 424, 425	
(ص)	
317, 315	- الصابئة
244	- الصوفية (التصوف)

الصفحة	الفرقة
(ض)	
407	- الضرارية
(ع)	
44	- العنادية
44	- العندية
(ف)	
351	- الفضيلية
(ق)	
10، 41، 235، 236، 238،	- القدرية
243، 244، 249، 259، 268، 270	
274، 276، 316	
(ك)	
76، 168، 177، 198، 390، 419	- الكرامية
361، 379	- الكيسانية (المختارية)
(ل)	
44	- اللأ أدرية
(م)	
40، 41، 46، 70، 75، 86، 88، 89، 99، 100، 101، 119،	- الماتريدية
145، 146، 148، 153، 166، 167، 171، 174، 177، 182،	
194، 195، 199، 208، 209، 219، 220، 246، 253، 256،	
263، 265، 266، 268، 286، 287، 293، 294، 296، 299،	
300، 319، 320، 321، 341، 351، 352، 388، 404، 428،	
317	- المحوس
9، 10، 162، 180، 202	- المرجحة

الصفحة	الفرقة
243	- المشبهة
9, 10, 16, 18, 35, 40, 41, 53, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 101, 102, 115, 117, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 153, 162, 165, 166, 173, 177, 183, 213, 218, 232, 235, 243, 244, 246, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 274, 276, 280, 281, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 296, 297, 298, 303, 304, 315, 316, 319, 320, 321, 341, 342, 343, 348, 351, 352, 361, 363, 368, 369, 385, 387, 388, 395, 400, 404, 421, 428	- المعتزلة
(ن)	
395	- النجارية
370	- النجدات

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المطاىر والمرابم

جامعة الأمبلا
القادر للعلوم الإسلامفة

(ا)

- الإبانة عن أصول الديانة أبو الحسن الأشعري. تحقيق : د. فوفية حسين محمود. مكتبة دار الأنصار، القاهرة. طبعة أخرى: مركز شؤون الدعوة. الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. ط: 1405هـ.
- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية. ابن بطة العكبري. تحقيق : عثمان عبد الله آدم. دار الولاية. الرياض. ط: 2. 1418هـ.
- الإحتجاج بالقدر. أحمد بن تيمية. بدون دار طبع. القاهرة. ط: 2. 1399هـ.
- إحصاء العلوم. أبو نصر الفارابي. تحقيق : د. عثمان أمين. مكتبة الأنجلو المصرية. ط: 3. 1968.
- الإحكام في أصول الأحكام. سيف الدين الأمدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط: 1983.
- الإحكام في أصول الأحكام. علي بن حزم. دار الجليل. بيروت. ط: 2. 1987.
- إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. طبعة الحلبي. القاهرة. طبعة أخرى : دار إحياء الكتب العربية. مصر.
- الأربعين في أصول الدين. أبو حامد الغزالي. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط: 3. 1982.
- الإرشاد. أبو المعالي الجويني. تحقيق : أسعد ثميم. مؤسسة الكتب الثقافية بيروت. ط: 1. 1985.
- إرشاد الفحول. محمد بن علي الشوكاني. دار المعرفة. بيروت.
- إرواء الغليل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. ط: 2. 1985.
- أساس البلاغة. محمود بن عمر الزمخشري. تحقيق : عبد الرحيم محمود. دار المعرفة. بيروت. ط: 1979.
- الإستقامة. أحمد بن تيمية. تحقيق : محمد رشاد سالم. مؤسسة قرطبة. ط: 2.
- الأسس المنهجية. د. يحيى هاشم حسن فرغل. دار الفكر العربي.
- إسلام بلا مذاهب. د. مصطفى الشكعة. الدار المصرية اللبنانية. ط: 10. 1994.
- الأسماء و الصفات (كتاب). أبو بكر البيهقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- أصول الدين. عبد القاهر البغدادي. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط: 1. 1981.

- أصول السرخسي. تحقيق : أبو الوفاء الأفغاني. دار المعرفة. بيروت.
- أصول العقيدة بين المعتزلة و الشيعة. د. عائشة يوسف المناعي. دار الثقافة. الدوحة. ط : 1992.
- الأصول و الفروع. علي بن حزم. تحقيق : محمد عاطف العراقي و أخرون. دار النهضة العربية. ط : 1978.
- أضواء البيان. محمد الأمين الشنقيطي. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية. الرياض. ط : 1983.
- إظهار الحق. رحمة الله الهندي. تحقيق : عمر الدسوقي. منشورات دار الكتب. الجزائر.
- الاعتقادات. الراغب الأصفهاني. تحقيق : شمران العجلي. مؤسسة الأشرف. بيروت. ط : 1988.
- الأعلام. خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت.
- إعلام للموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية. مكتبة الكليات الأزهرية.
- أعلام النبوة. أبو الحسن للماوردي. درار الكتاب العربي. بيروت ط : 1. 1987.
- الاقتصاد في الاعتقاد. أبو حامد الغزالي. مطبعة البابي الحلبي مصر. ط : 1966.
- الإكليل في المتشابه و التأويل. أحمد بن تيمية. بدون دار طبع. ط : 2. 1972.
- إلفات النظر. محمد بن عبد الله الحجي. مكتبة العلوم و الحكم. مكتبة دار البحاري. ط : 2. 1410هـ.
- الإمام ابن تيمية و قضية التأويل. د. محمد السيد الجليند. شركة عكاظ للنشر و التوزيع. ط : 3. 1983.
- الانتصار. أبو الحسين الخياط. تحقيق : د. فيرج. مكتبة الدار العربية. ط : 2. 1993.
- الأنساب. عبد الكريم السمعاني. مؤسسة الكتب الثقافية. ط : 1. 1988.
- الإنصاف. أبو بكر الباقلاني. تحقيق : محمد زاهد الكوثري. مكتبة الخابجي. القاهرة. ط : 3. 1993.
- الإيديولوجية الشيعية في رثاء الحسين. محمد كامل سليمان. دار الكتاب اللبناني. ط : 1. 1981.
- الإيمان. أحمد بن تيمية. تحقيق : ناصر الدين الألباني. مكتبة مالك بن أنس.

- الإيمان. أبو عبيد القاسم بن سلام. تحقيق : ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط : 1983. 2.
- الإيمان. ابن أبي شيبة. تحقيق : ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط : 1983. 2.
- الإيمان. د. محمود نعيم ياسين. مكتبة الفلاح. الكويت. ط : 1983.
- الإيمان و الحياة. د. يوسف القرضاوي . مؤسسة الرسالة. بيروت. ط : 8. 1982.
- الإيمان. محمد بن اسحاق بن منده. تحقيق : د. علي بن محمد الفقيهي. طبعة الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة.
- الإيمان بالقضاء و القدر. محمد إبراهيم الحمد. دار ابن خزيمة. الرياض. ط : 3. 1998.

(ب)

- 1- البداية من الكفاية في الهداية. نور الدين الصابوني. تحقيق : فتح الله خليف. دار المعارف. مصر. ط : 1969.
- 2- البحر المحيط. بدر الدين الزركشي. تحقيق : لجنة من علماء الأزهر. دار الكتي. ط : 1. 1994.

(ت)

- تاج اللغة و صحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق : أحمد عبد الغفور. دار العلم للملايين. بيروت. ط : 3. 1984.
- تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي). أبو منصور الماتريدي. تحقيق : إبراهيم عوضين. السيد عوضين. ط : 1971. القاهرة. بدون دار نشر.
- تاريخ دمشق. ابن عساكر. دار الفكر. ط : 1. 1990.
- تاريخ فلاسفة الإسلام. محمد لطفي جمعة. المكتبة العلمية.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية. هنري كوربان. ترجمة : نصر مروة. حسين قبيس. منشورات عويدات. بيروت. ط : 3. 1983.
- تبصرة الأدلة. أبو المعين النسفي. تحقيق : كلود سلامة. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. دمشق. ط : 1990.
- تبين كذب المفتري علي أبي الحسن الأشعري. ابن عساكر. دار الكتاب العربي.

- ترتيب القاموس المحيط. الطاهر أحمد الزاوي. دار الفكر. ط : 3.
- ترتيب المدارك. القاضي عياض. تحقيق : أحمد بكير محمود. دار مكتبة الحياة. بيروت. دار مكتبة الفكر. طرابلس الغرب.
- التعريفات. الشريف الجرجاني. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 3. 1988. طبعة أخرى. دار الرشاد. القاهرة.
- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم). محمد بن محمد العمادي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط : 2. 1990.
- تفسير القرآن الحكيم. (تفسير المنار). محمد رشيد رضا. دار المعرفة. بيروت.
- تفسير القرآن العظيم. إسماعيل بن كثير. دار الأندلس. بيروت.
- التفسير الكبير. فخر الدين الرازي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط : 3.
- التمهيد. ابن عبد البر. تحقيق : سعيد أحمد أعراب. محمد فلاح. المغرب. ط : 2. 1982.
- التمهيد. أبو بكر الأبلقاني. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية. ط : 1. 1987.
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مصطفى عبد الرازق. مطبعة لجنة التأليف و الترجمة. ط : 3. 1966.
- التمهيد لقواعد التوحيد. أبو المعين النسفي. تحقيق : جيب الله حسن أحمد. دار الطباعة المحمدية. ط : 1. 1986.
- التبيين و الرد على أهل الأهواء و البدع. أبو الحسين الملطي. تحقيق : محمد زينهم. محمد عزب. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط : 1992.
- تهذيب التهذيب. أحمد بن حجر العسقلاني. دار الفكر. ط : 1. 1984.
- التوحيد (كتاب) أبو منصور الماتريدي. تحقيق : د. فتح الله خليف. دار المشرق. بيروت.
- التوحيد (كتاب). محمد بن اسحاق بن خزيمة. تحقيق : محمد خليل هراس. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1978.

- التوقيف على مهمات التعاريف. محمد عبد الرؤوف المناوي. دار الفكر المعاصر. بيروت. دمشق. ط : 1. 1990.

- تيسير العزيز الحميد. سليمان بن عبد الله. المكتب الإسلامي. بيروت. دمشق. ط : 3. 1397 هـ.

- ابن نيمية السلفي. محمد خليل هراس. دار الكتب العملية. بيروت. ط : 1. 1984.

(ث)

- الثقافة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة. د. شعبان محمد إسماعيل. دار المريح. الرياض.

(ج)

- جامع البيان في تفسير القرآن. ابن جرير الطبري. دار المعرفة. بيروت.

- الجامع الصحيح. محمد بن إسماعيل البخاري. المكتبة الإسلامية. استانبول. تركيا.

- الجامع الصحيح. مسلم بن الحجاج. دار الفكر. بيروت.

- الجامع لأحكام القرآن. محمد بن أحمد القرطبي. بدون دار طبع.

- طبعة أخرى: دار الكتاب العربي. ط: 3. 1967. طبعة أخرى: دار المعرفة. بيروت. ط: 4. 1980.

- جمهرة اللغة. أبو بكر بن دريد. تحقيق: رمزي منير العنبيكي. دار العلم للملايين. بيروت. ط: 1. 1988.

- حناية التأويل الفاسد على العقيدة. د. محمد أحمد لوح. دار ابن عفان للنشر و التوزيع. ط. 1. 1997.

(ح)

- حاشية كتاب التوحيد. عبد الرحمن بن محمد العاصمي. بدون دار طبع.

- الحديث حجة بنفسه في العقائد و الأحكام. محمد ناصر الدين الألباني. دار الإستقامة. الجزائر. ط : 1994.

- حقيقة الإيمان عند أهل السنة و الجماعة. محمد عبد الهادي المصري. دار الفرقان. ط: 1. 1991.

- الحكم بما أنزل الله. د. عبد العظيم فوده. دار الصحوة. القاهرة. ط : 1. 1987.

- الحكومة الإسلامية. آية الله الخميني. دار الطليعة. بيروت. ط : 2. 1979.

- أبو حنيفة. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي. القاهرة. ط : 2. 1947.

(خ)

- خلق أفعال العباد. محمد بن إسماعيل البخاري. شركة الشهاب. الجزائر.

- الخلافة والملك. ابن تيمية. تحقيق : حماد سلامة. دار الشهاب. الجزائر.

- الخلافة والملك. أبو الأعلى المودودي. شركة الشهاب. الجزائر.

(د)

- دائرة المعارف الإسلامية. دار المعرفة. بيروت.

- دائرة المعارف. المعلم بطرس البستاني. دار المعرفة. بيروت.

- الدرّة فيما يجب اعتقاده. علي بن حزم. تحقيق : أحمد بن ناصر. سعيد بن عبد الرحمن. مطبعة المدني. ط : 1. 1988.

- دفع إيهام الإضطراب عن أي الكتاب. محمد الأمين الشنقيطي. مطبعة المدني. القاهرة.

- الديانات والعقائد في مختلف العصور. أحمد عبد الغفور عطار. مكة المكرمة. ط : 1. 1981.

- الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. د. محمد عبد الله دراز. بدون دار طبع.

- الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. علي بن ربن الطبري. تحقيق : عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط : 3. 1979.

(ر)

- الرد على الجهمية. عثمان بن سعيد الدارمي. دار ابن الأثير. الكويت. ط : 2. 1995.

- الرد على الجهمية والزندقة. أحمد بن حنبل. بدون دار طبع. القاهرة. ط : 2. 1399هـ.

- رسائل العدل والتوحيد. د. محمد عمارة. دار الشروق. ط. 1988.

- رسالة التقليد. ابن قيم الجوزية. المكتب الإسلامي. بيروت. مكتبة أسامة. الرياض.

- رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري. عبد الملك بن درباس. تحقيق : علي بن محمد الفقيهي. بدون دار طبع. ط : 1. 1984.

- الرسل و الرسائل. د. عمر سليمان الأشقر. قصر الكتاب. البليدة.

- روضة الطالبين. أبو حامد الغزالي. دار النهضة العربية. بيروت.

(ز)

- زوائد الأصول. جمال الدين الأسنوي. تحقيق : محمد سنان سيف الجلالى. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. ط : 1. 1993.
- الزواجر عن اقتراف الكبائر. ابن حجر الهيتمي. المطبعة الأزهرية المصرية. ط : 1325هـ.
- السامريون واليهود. د. سيد فرح راشد. دار المريح. الرياض.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة. ناصر الدين الألباني. مكتبة المعارف للنشر و التوزيع. الرياض. ط : 1995.
- السنة. أبو بكر بن أبي عاصم. خرج أحاديثه. ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. ط : 1. 1980.
- السنة. عبد الله بن أحمد بن حنبل. تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1985.
- سنن الترمذي. دار الفكر. بيروت. ط : 2. 1983.
- سنن أبي داود. دار الفكر.
- سنن ابن ماجه. تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر. بيروت.
- السيرة النبوية. ابن كثير. تحقيق : مصطفى عبد الواحد. دار الرائد العربي. بيروت. ط : 3. 1987.
- سير أعلام النبلاء. شمس الدين الذهبي. مؤسسة الرسالة. ط : 1. 1981.
- السيل الجرار. محمد بن علي الشوكاني. دار الكتب العلمية. ط : 1. 1985.

(ش)

- الشامل في أصول الدين. أبو المعالي الجويني. تحقيق : علي سامي النشار وآخرون. منشأة المعارف. الإسكندرية. ط : 1969.
- الشافعي. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي. القاهرة. ط : 2. 1948.
- شذرات الذهب. ابن العماد الحنبلي. دار الكتب العلمية. بيروت.

- شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. تحقيق : د. عبد الكرم عثمان. مكتبة وهبة. مصر. ط : 2. 1988.
- شرح التلويح على التوضيح. سعد الدين التفتازاني. دار الكتب العلمية. بيروت.
- شرح العقائد النسفية. سعد الدين التفتازاني. تحقيق : كلود سلامة. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ط : 1974. طبعة أخرى : تحقيق : أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية. ط : 1988.
- شرح العقيدة الطحاوية. علي بن أبي العز الحنفي. تحقيق : د. عبد المجيد بن عبد المحسن التركي. شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط : 2. 1990.
- شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة. الملا علي القاري. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1984.
- شرح القصيدة النونية لابن القيم. محمد خليل هراس. الفاروق الحديثة للطباعة و النشر. مصر.
- شرح لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي. محمد صالح العثيمين. الدار السلفية. الجزائر. ط : 1.
- شرح اللمع. أبو إسحاق الشيرازي. تحقيق : د. عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط : 1. 1988.
- الشريعة. أبو بكر الآجري. تحقيق : محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1983. طبعة أخرى : دار الإمام محمد بن عبد الوهاب. لاهور. باكستان.
- شعب الإيمان. أبو بكر البيهقي. تحقيق : محمد بن بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1990.
- شفاء العليل. ابن قيم الجوزية. دار الفكر. القاهرة. ط : 3. 1978.
- الشيعة وأهل البيت. إحسان إلهي ظهير. ترجمان السنة. لاهور. باكستان. ط : 7. 1984.
- الشيعة والتشيع. إحسان إلهي ظهير. ترجمان السنة. لاهور. باكستان. ط : 2. 1984.
- (ص)
- صحیح سنن ابن ماجه. ناصر الدين الألبان. مكتب التربية العربي لدول الخليج. ط : 3. 1988.
- صحیح مسلم بشرح النووي. دار الفكر. ط : 1983.

- صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام. جلال الدين السيوطي تعليق : د. علي سامي النشار. دار الكتب العلمية. بيروت.

(ط)

- الطبقات الكبرى. محمد بن سعد. تحقيق : محمد عبد القادر عطاء. دار الكتب العلمية. ط : 1. 1990.

(ع)

- العبودية. أحمد بن تيمية. مكتبة المعارف، الرياض. ط : 1982.
- العقائد الإسلامية. سيد سابق. دار الكتاب العربي. بيروت.
- العقيدة. لأحمد بن حنبل. برواية أبي بكر الخلال. تحقيق : عبد العزيز السيروان. دار فتيحة دمشق. ط : 1. 1988.
- العقيدة الإسلامية و أسسها. عبد الرحمن حبنكة. دار القلم. دمشق. ط : 3. 1983.
- عقيدة الإمام ابن عبد البر. سليمان بن صالح الغصن. دار العاصمة الرياض. ط : 1. 1999.
- العقيدة التدمرية. أحمد بن تيمية. نشرة : محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية. ط : 2. 1397هـ.
- العقيدة في الله. د. عمر سليمان الأشقر. قصر الكتاب. البلدة ط : 1990.
- عقيدة المؤمن. أبو بكر جابر الجزائري. دار الشهاب. باتنة. ط : 1.
- العقيدة النظامية. أبو المعالي الجويني. تحقيق : أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط : 1979.

(غ)

- غاية المرام في علم الكلام. سيف الدين الأمدي. تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة. ط : 1971.
- الغزالي بين الدين والفلسفة. عبد الحميد خطاب. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ط : 1986.
- غيات الأمم في التياث الظلم. أبو المعالي الجويني. تحقيق : عبد العظيم الديب. مكتبة إمام الحرمين. ط : 2. 1401هـ.

(ف)

- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني. دار المعرفة. بيروت.
- فتح القدير. محمد بن علي الشوكاني. دار الفكر.
- فتح الحميد. عبد الرحمن بن حسن. مكتبة الرياض الحديثة.
- الفرق بين الفرق. عبد القاهر البغدادي. تحقيق : محمد عبي الدين عبد الحميد. دار المعرفة. بيروت.
- فرق و طبقات المعتزلة. د. علي سامي النشار. دار المطبوعات الجامعية ط : 1972.
- الفروق في اللغة. أبو هلال العسكري. تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي . دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط : 4. 1980.
- الفصل في الملل و الأهواء و النحل. علي بن حزم. دار المعرفة. بيروت ط : 1983.
- فصل المقال. أبو الوليد بن رشد. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. الجزائر
- فقه الخلافة و تطورها. د. أحمد عبد الرزاق السنهوري. الهيئة المصرية العامة. ط : 1989.
- فكرة إعجاز القرآن. نعيم الحمصي. مؤسسة الرسالة. بيروت ط : 2. 1980.
- الفهرست. ابن النديم. دار المعرفة. بيروت. ط : 1. 1994.
- فيصل التفرقة. أبو حامد الغزالي. تحقيق : سليمان دنيا. دار إحياء الكتب العربية. ط : 1. 1961.
- في علم الكلام. أحمد محمود صبحي. دار النهضة العربية. بيروت ط : 5. 1985.
- في النظام السياسي للدولة الإسلامية. د. محمد سليم العوا. دار الشروق. ط : 1. 1989.

(ق)

- القاموس المحيط. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. مطبعة الباي الحلبي مصر. ط : 2. 1952.
- قانون التأويل. أبو بكر بن العربي. تحقيق : محمد السليمان. دار القبلة للثقافة الإسلامية. جدة. مؤسسة علوم القرآن. بيروت. ط : 1. 1986.
- قصة الكون. د. جمال ميموني. د. نضال قسوم. دار المعرفة. الجزائر ط : 1. 1998.
- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة. د. عبد الرحمن المحمود. دار الوطن. الرياض. ط : 2. 1997.

- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى. محمد بن صالح العثيمين. دار الوطن. ط : 1. 1412هـ.

- القول السديد في أدلة الإحتهاد والتقليد. محمد الأمين الشنقيطي. دار الصحوة للنشر. ط : 1985.

(ك)

- الكامل في التاريخ. علي بن أبي الكرم (ابن الأثير). دار الكتاب العربي ط : 5. 1985.

- كبرى اليقينيات الكونية. د. محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر. دمشق. ط : 8. 1402هـ.

- الكشاف. محمود بن عمر الزمخشري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط : 3. 1987. طبعة أخرى: مطبعة مصطفى محمد. مصر. ط : 1. 1354هـ.

- كشاف اصطلاحات الفنون. محمد أعلى بن علي التهانوي. وزارة الثقافة و الإرشاد. مصر. ط : 1963.

- الكشف عن مناهج الأدلة. أبو الوليد بن رشد. تقدم : محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية. ط : 2. 1964. طبعة أخرى. مركز دراسات الوحدة العربية. ط : 1998.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون. مصطفى بن عبد الله (حاجي خليفة). دار الفكر. ط : 1982.

- كثر العمال في سنن الأقوال و الأفعال. ابن حسام الدين الهندي. مؤسسة الرسالة. ط : 1993.

- الكواشف الجليلة عن معاني الواسطية. عبد العزيز محمد سلمان. مطابع المجد التجارية. الرياض. ط : 10. 1981.

(ل)

- لسان العرب. جمال الدين بن منظور. دار المعارف.

- لسان الميزان. ابن حجر العسقلاني. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1996.

- لمع الأدلة. أبو المعالي الجويني. تحقيق : د. فوقية حسين محمود. المؤسسة المصرية العامة للتأليف. الدار المصرية للتأليف و الترجمة. ط : 1. 1965.

- اللمع. أبو الحسن الأشعري. تقدم : د. حمودة غرابة. المكتبة الأزهرية للتراث.

(م)

- باحث في منهجية الفكر الإسلامي. د. عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط: 1. 1992.
- المباحث المشرقية. فخر الدين الرازي. مكتبة الأسد. طهران ط : 1966.
- متشابه القرآن. القاضي عبد الجبار. تحقيق د. عدنان محمد زرور. دار التراث. القاهرة.
- مجموع الفتاوي (الفتاوي الكبرى). أحمد بن تيمية. طبعة. عبد الرحمن العاصمي. النحدي.
- المحاور الخمسة للقرآن. محمد الغزالي. دار المعرفة. الجزائر.
- محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين. فخر الدين الرازي. مراجعة : د. طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية. طبعة أخرى. دار التراث. ط : 1991. و طبعة أخرى قديمة.
- المحصول. فخر الدين الرازي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1988. طبعة أخرى : تحقيق: د. طه جابر العلواني. مؤسسة الرسالة ط : 2. 1992.
- المحيط بالتكليف. القاضي عبد الجبار. تحقيق : عمر السيد عزمي. د. أحمد فؤاد الأهواني. المؤسسة المصرية العامة. الدار المصرية للتأليف.
- مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر الرازي. المكتبة الأموية. بيروت. دمشق. ط : 1978.
- مختصر التحفة الإثنا عشرية. شاه عبد العزيز الدهلوي. تحقيق : محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية. ط : 1373هـ.
- مختصر سنن أبي داود للمنذري. و معه. معالم السنن لأبي سليمان الخطابي. تحقيق : محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية.
- مختصر سيرة ابن هشام. محمد عفيفي الزعبي. مكتبة المعرفة. حمص. دار العلم. جدة. ط : 2. 1982.
- مذاهب الإسلاميين. عبد الرحمن بدوي. دار العلم للملايين. بيروت. ط : 3. 1983.
- مذكرة أصول الفقه. محمد الأمين الشنقيطي. الدار السلفية الجزائرية.
- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين. د. محمد العروسي. دار حافظ للنشر والتوزيع. جدة. ط : 1. 1990.

- المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسابوري. دار الكتاب العربي. بيروت.
- المستصفي من علم الأصول. أبو حامد الغزالي. المطبعة الأميرية ط : 1. 1322هـ. طبعة أخرى:
- ترتيب محمد عبد السلام. دار الكتب العلمية. ط : 1. 1993. طبعة أخرى : دار صادر.
- مسند الإمام أحمد. ترتيب وشرح : أحمد شاكر. مكتبة التراث الإسلامي. القاهرة. ط : 1. 1994. طبعة أخرى . دار الفكر. وبها مشه. مختصر كتر العمال.
- الصباح المنير. أحمد محمد الفيومي. المكتبة العلمية. بيروت.
- معارج القبول. حافظ حكيم. دار ابن القيم. دار ابن حزم. ط : 2. 1997.
- معالم أصول الدين. فخر الدين الرازي. مكتبة الكليات الأزهرية.
- معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة. عبد السلام بن برحس. دار الفتح. الشارقة. ط : 4. 1995.
- المعتزلة و أصولهم الخمسة. عواد عبد الله المعتق. دار العاصمة. الرياض.
- المعجزة الكبرى (القرآن). محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي.
- معجم أعلام المورد. منير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ط : 1. 1992.
- المعجم الكبير. الحافظ الطبراني. تحقيق : حمدي عبد المجيد. بدون دار طبع.
- المغني في أبواب العدل و التوحيد. القاضي عبد الجبار. وزارة الثقافة و الإرشاد. مصر. ط : 2. 1962.
- مفاتيح العلوم. محمد بن أحمد الخوارزمي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط : 1. 1984.
- مفتاح اللجنة في الاحتجاج بالسنة. جلال الدين السيوطي. دار الشهاب. باتنة الجزائر.
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني. دار المعرفة. بيروت. ط : 1. 1998.
- مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم. محمود كامل أحمد. دار النهضة العربية. بيروت. ط : 1983.
- مقالات الإسلاميين و إختلاف المصلين. أبو الحسن الأشعري تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية صيدا بيروت. ط : 1990. طبعة أخرى : دار الحدائق.
- مقاييس اللغة (معجم). أحمد بن فارس. تحقيق : عبد السلام هارون. دار الفكر.
- المقدمة. عبد الرحمن بن عجلون. دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة. بيروت. ط : 1982.

- الملل و النحل. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. بها مش كتاب الفصل لابن حزم. دار المعرفة. بيروت. ط : 1983.
- المخول من تعليقات الأصول. أبو حامد الغزالي. دار الفكر . ط : 2. 1980.
- المنقذ من الضلال. أبو حامد الغزالي. تحقيق : د. جميل صليبا. د. كامل عباد. دار الأندلس. بيروت.
- مهاج السنة النبوية. أحمد بن تيمية. المكتبة العلمية. بيروت.
- منهج الأشاعرة في العقيدة. د. سفر الخوالي . مجلة الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. عدد : 62.
- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد. عثمان بن علي حسين. مكتبة الرشد. الرياض. ط : 2. 1993.
- منهج الإمام الشوكاني في العقيدة. د. عبد الله نومسوك. مؤسسة الرسالة. ط : 2. 1994.
- منهج الماتريدية في العقيدة. د. محمد بن عبد الرحمن الخميس. دار الوطن للنشر. الرياض. ط : 1. 1413هـ.
- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات. محمد الأمين الشنقيطي. مطبوعات الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. ط : 3. 1410هـ.
- المواريث في الشريعة الإسلامية. محمد علي الصابوني. بدون دار طبع. ط : 2. 1979.
- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. أحمد بن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. ط : 1. 1985.
- موجزة دائرة المعارف الإسلامية. مركز الشارقة للإبداع الفكري. ط : 1998.
- موسوعة السياسة. د. عبد الوهاب الكيالي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط : 3. 1990.
- الموسوعة العربية العالمية. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع. الرياض. ط : 2. 1999.
- للموسوعة الفلسفية. ترجمة : سمير كرم. دار الطليعة. بيروت ط : 6. 1987.
- موسوعة المورد. منير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت.
- للوطأ، مالك بن أنس. رواية أبي مصعب الزهري للمدني. مؤسسة الرسالة. ط : 2. 1993.

- موقف ابن تيمية من الأشاعرة. عبد الرحمن بن صالح المحمود. مكتبة الرشد. الرياض. ط : 2 . 1995.
- موقف المتكلمين من الاستدلال بالنصوص. سليمان بن صالح الغصن. دار العاصمة. الرياض. ط: 1996.
- المهدي بن تومرت حياته و آراؤه. د. عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط: 1. 1983.

(ن)

- نبوة محمد في الكتاب المقدس. د. أحمد حجازي السقا. دار الفكر العربي. القاهرة. ط : 1 . 1978.
- النبوات. أحمد بن تيمية. تحقيق : محمد عبد الرحمن عوض. دار الكتاب العربي . بيروت. ط: 2. 1991.
- النسب في الشريعة و القانون. د. أحمد حمد. دار القلم. الكويت. ط : 1 . 1983.
- نشأة الأشعرية وتطورها. جلال موسى. دار الكتاب اللبناني. ط : 1 . 1975.
- نظام الشورى في الإسلام. د. زكريا الخطيب. بدون دار طبع. ط. 1985.
- نظرية الدولة في الإسلام. د. عبد الغني بسيوني. الدار الجامعية. بيروت. ط : 1986.
- نيل الأوطار. محمد بن علي الشوكاني. مكتبة الدعوة الإسلامية. مصر.
- نهاية الإقدام في علم الكلام. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. صححه : ألفريد جيوم. بدون دار طبع.

(و)

- وسطية أهل السنة بين الفرق. د. محمد باكرم محمد. دار الراجحة. الرياض. ط : 1 - 1994.
- ولاية الفقيه الواقع والأبعاد. مجموعة من الأساتذة. كلية الشريعة. جامعة بغداد. مطبعة الإرشاد. بغداد. ط : 1988.

مراجع أخرى

- Le Petit Robert. Dictionnaire universel des noms propres. Alain Rey. Paris. 1995.
- Mémo Larousse. Librairie Larousse. Paris. 1990.
- Larousse Universel. Claude Augé. Paris. Librairie Larousse.