تفريغ شرح

عقيدة السلف وأصحاب الحديث

للإمام أبي عثمان الصابوني

رحمه الله تعالى

شرحه

أبو حازم
محمد بن حسني القاهري السلفي

الشيخ لم يراجع التفريغ

تنبيه: النقول المذكورة في الحاشية هي من باب الفائدة، ولا يلزم أن الشيخ سيتعرض لجميع المسائل التي تشتمل عليها هذه النقول في هذه المرحلة، ولكنها ستأتي فيما بعد -إن شاء الله تعالى-.

حقوق الطبع محفوظة

لا يجوز طبع الكتاب أو تصويره
إلا بإذن خاص من المؤلف

تفريغ الدرس الأول

إن الحمد لله، نحمده ونسعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

أما بعد، فان أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

* فهذا شرح على كتاب (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) للإمام الكبير أبى عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني رحمه الله تعالى.

وهذا الشرح هو الذي نستهل بِه إن شاء الله تعالى مستوى المتقدمين في هذا البرنامج العلمي الذي وفق الله تعالى للبدء فيه منذ فترة.

نبدأ مستعينين بالله تعالى، نتعرض أولًا لترجمة مؤلف الكتاب رحمه الله تعالى وهى مأخوذة بنصها من سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي رحمه الله.

* قال الذهبي رحمه الله تعالي:

«الإِمَامُ العَلاَّمَةُ القُدْوَةُ المُفَسِّرُ المُذَكِّرُ المُحَدِّثُ شَيْخُ الإِسْلاَمِ أَبُو عُثْمَانَ إِسْمَاعِيْلُ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بنِ أَحْمَدَ بنِ إِسْمَاعِيْلَ بنِ إِبْرَاهِيْمَ بنِ عَابِدِ بن عَامِرٍ النَّيْسَابُوْرِيُّ الصَّابُوْنِيُّ.

وُلِدَ سَنَةَ ثَلاَثٍ وَسَبْعِيْنَ وَثَلاَثِ مائَة.

وَأَوّل مَجْلِس عَقدَه لِلْوَعْظِ إِثر قَتْلِ أَبِيْهِ فِي سَنَةِ ثِنْتَيْنِ وَثَمَانِيْنَ وَهُوَ ابْنُ تِسْع سِنِيْنَ.

حَدَّثَ عَنْ: أبي سَعِيْدٍ عَبْد اللهِ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الوَهَّابِ وَأَبِي بَكْرٍ ابْن مِهْرَانَ وَأَبِي محمد المخلدي وأبي طاهر بن خزيمة[1] وأبي الحسين الخفاف وعبد الرحمن بن أبي شريح وَزَاهِرِ بنِ أَحْمَدَ الفَقِيْه وَطَبَقَتهم وَمِنْ بَعْدهُم.

حَدَّثَ عَنْهُ: الكتَّانِي وَعَلِيُّ بنُ الحُسَيْنِ بنِ صَصْرَى وَنجَا بنُ أَحْمَدَ وَأَبُو القَاسِمِ بنُ أَبِي العَلاَءِ وَالبَيْهَقِيُّ وَابْنُه عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ إِسْمَاعِيْلَ وَخَلْقٌ آخِرهُم أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بن الفضل الفراوي.

---

(١) قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-: هذا ليس بن خزيمة إمام الأئمة صاحب الصحيح والتوحيد.

قَالَ أَبُو بَكْرٍ البَيْهَقِيُّ: حَدَّثَنَا، إِمَام المُسْلِمِيْنَ حَقًّا وَشيخُ الإِسْلاَم صدقًا أَبُو عُثْمَانَ الصَّابُوْنِيّ. ثُمَّ ذَكَرَ حِكَايَة.

وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ المَالِكِيّ: أَبُو عُثْمَانَ مِمَّنْ شَهِدَتْ لَهُ أَعيَانُ الرجال بالكمال في الحفظ والتفسير.

وَقَالَ عبد الغَافِر فِي «السِّيَاق»: الأُسْتَاذُ أَبُو عُثْمَانَ إِسْمَاعِيْلُ الصَّابُوْنِيّ شَيْخُ الإِسْلاَمِ المُفَسِّرُ المُحَدِّث الوَاعِظ أَوحدُ وَقته فِي طرِيقه وَعَظَ المُسْلِمِينَ سبعينَ سَنَةً وَخَطَبَ وَصَلَّى فِي الجَامِع نَحْوًا مِنْ عِشْرِيْنَ سَنَةً وَكَانَ حَافِظًا كَثِيْرَ السَّمَاع وَالتَّصَانِيْف حرِيصًا عَلَى العِلْم سَمِعَ: بِنَيْسَابُوْرَ وَهرَاةَ وَسَرْخَس وَالحِجَازِ وَالشَّام وَالجِبَالِ وَحَدَّثَ بِخُرَاسَانَ وَالهِنْد وَجُرْجَان وَالشَّام وَالثُّغُوْرِ وَالحِجَازِ وَالقدس وَرُزِقَ العِزَّ وَالجَاهَ فِي الدِّين وَالدُّنْيَا وَكَانَ جَمَالًا لِلبلد مقبولًا عند المُوَافِق وَالمُخَالف مجمعٌ عَلَى أَنَّهُ عديمُ النّظير وَسيفُ السُّنَّةِ وَدَامغُ البِدعَة».

قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-:

هذه عبارة تحتاج إلى تفسير، كيف يكون الرجل مقبولا عند موافقه ومخالفه؟ مع أن الأساس أن يكون مَمقوتًا عند مخالفه وخصوصًا إذا كنا نتحدث عن إمام ـ كالمؤلف رحمه الله ـ، له اشتهار بالسنة والدعوة إليها وتقرير منهج السلف فكيف يكون مقبولا عند المخالف؟ المقصود بذلك أن العالم إذا رزق شمائل حسنة، وأخلاقًا حميدة، ورفقًا بالناس فإنه يكون مقبولا عند الجميع من هذه الحيثية، تجد أن الجميع يثني على أخلاقه وتواضعهِ وسمته، وعلمه في الجملة يقولون هو عالم (عنده علم) ويرجع إليه هكذا يتفق الجميع، وأما المخالف فإنه لابد أن يتحفظ ، يقول عنده كذا وكذا، ولا تأخذوا منه كذا ولا كذا (يعنى مثلًا) من كان مخالفً للصابوني رحمه الله لابد أن يقول لاتأخذوا عنه في الصفات مثلًا.

فالمقصود بأنه كان مقبولًا عند الموافق والمخالف أي أنه مقبول من هذه الحيثية، وهذا يتحصل عليه الإنسان إذا كان على السمت الذي ذكرته لكم، فإذا كان على الرفق والتواضع و....الخ فإن الله يجعل له القبول العام عند الجميع، فتجد الجميع لابد أن يثني عليه على علمه وأخلاقه وعلى سمته الحسن وحسن تعامله مع الناس، وهذا مجرب ومعروف وكلما أوتي الرجل حظَه من ذلك كلما أعطى هذا القبول العام، وإن كان مخالفه في حقيقة الأمور وبينه وبين خاصته ومن يثق فيه تجده يقول لاتأخذوا عنه كذا....الخ، والأئمة الكبار الأعلام يمكنك أن تلحظ هذا

فيهم حتى تقترب عندك المسألة، لاحظ هذا في الأئمة الكبار كيف جعل الله لهم القبول عند الجميع، كالأئمة الأربعة، (وخصوصًا أحمد) انظر إلى البخاري ومسلم، إلى غيرهم من الأئمة تجد أنهم مقبولون عند الجميع حتى من يخالفهم في الاعتقاد، فتجد الاشاعرة لابد أن يحسنوا الثناء على أحمد، حتى من كان منهم متعصبًا محترقا لابد أن يثنى على أحمد حتى ولو عند عامة الناس، بل إنه ينتحله، يقول هو على اعتقاد أحمد، على اعتقاد البخاري،والرجل الأشعري مثلًا يقول إن أحمد لم يكن مخالفًا لطريقة الاشعرية، هكذا يقولون يريدون أن يهونوا المسألة (الخلاف سهل ولم يكن هناك كبير خلاف بين أحمد وفلان أو فلان).

فالحاصل أنه لابد أن يقع ذلك ، فلا تجد أحدا يطعن في أحمد ولا الشافعي ولا مالك ولا البخاري ولامسلم ، هذا ما يسمى بالقبول العام في الأمة. ويحصل الرجل عليه إذا كان معروفا برفقه وصبره على الشدائد والأذى وإذا نصبه الله تعالى للناس إماما ،كما قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا وَكانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ**﴾ [السجدة].

فهذا هو الذى يحتاج الى تفسير حتى لا يقع إشكال يقال كيف يكون مقبولا عند المخالف ؟ فيكون الأمر كما ذكرته لكم.

قال الإمام الذهبي رحمه الله:

«وَكَانَ أَبُوْهُ الإِمَامُ أَبُو نَصْرٍ مِنْ كِبَارِ الوَاعِظِين بِنَيْسَابُوْرَ فَفُتِكَ بِهِ لأَجْلِ المَذْهَب وَقُتِلَ فَأُقْعِدَ ابْنُه هَذَا ابْنُ تِسْعِ سِنِيْنَ فَأُقْعِدَ بِمَجْلِس الْوَعْظ وَحضرهُ أئمة الوقت وأخذ الإِمَامُ أَبُو الطَّيِّبِ الصُّعلوكِيُّ فِي تَرْتِيْبِهِ وَتهيئَةِ شَأْنِهِ وَكَانَ يَحضُر مَجْلِسَهُ هُوَ وَالأُسْتَاذ أَبُو إِسْحَاقَ الإِسفرَايينِيّ وَالأُسْتَاذ أَبُو بَكْرٍ بنُ فُورَك وَيَعْجَبُوْنَ مِنْ كَمَال ذكَائِهِ وَحُسْنِ إِيرَاده حَتَّى صَارَ إِلَى مَا صَارَ إِلَيْهِ وَكَانَ مُشْتَغِلًا بكَثْرَةِ العِبَادَاتِ وَالطَّاعَاتِ حَتَّى كَانَ يُضْرَبُ بِهِ المَثَل».

قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-:

الفتك: هو القتل غِيلة – ومنه الحديث المعروف «**الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن**» فهو القتل في خفية وخديعة والاغتيالُ، هذا ينبئك عن شأن أهل البدع، وشدة عداوتهم لأهل السنة وأنهم لو توصلوا إلى هذا الأمر لفعلوه (أي) إلى القتل والفتك والاغتيال لو تمكنوا من ذلك لفعلوا، لايكبر عليهم شيئ لأن المسألة مسألة اعتقاد ودين ، والاعتقاد يضحى الإنسان في سبيله بنفسه وتهون عليه نفسه،وأهل البدع ــ كما قلت لكم ـ وكما سنعرف حتى في هذا الكتاب

إن شاء الله هناك باب خاص جعله المؤلف رحمه الله في مسألة عداوة أهل البدع لأهل السنة، وتلقيبهم لهم بالألفاظ الموحشة والمنفرة فأهل البدع من عداوتهم لأهل السنة يلتمسون عداوتهم بكل سبيل، حتى لو وصل الأمر إلى القتل وتمكنوا منه لفعلوه ، فلما قتل والد المؤلف رحمهما الله تعالى،أُقعد المؤلف رحمه الله مكان والده وهو ابن تسع سنين، كيف يكون هذا والناس قد يتعجبون من هذا وهو في هذه السن المبكرة؟

نعم هذا يقع ولا حرج، كما وقعت الإمامة في الصحابة رضي الله تعالى عنهم في حياة النبي ﷺ، فتقدم الصحابي وهو ابن سبع سنين فصلي بأكابر الصحابة في ذلك الوقت، إذًا لامانع من ذلك ولا حرج، بل كان يحضر للمؤلف في هذا الوقت وفي هذا السن آئمة زمنه مع التحفظ على من ذكر في الكلام من أَبي إِسْحَاقَ الإِسفرَايينِيّ و أَبي بَكْرٍ بنُ فُورَك لإنهما كانا على طريقة الاشاعرة، لكن المقصود أن أكابر الوقت والزمن لم يكونوا يجدون غضاضة في الجلوس بين يدي طفل صغير لم يبلغ.

فهذا يدلك على قضية التواضع للعلم وأن المسألة لم تكن بالشهرة ولا المكانة ولا بكثرة السن ولا بكثرة الكتب ولا الروايات إنما القضية قضية علم، فإذا كان الإنسان عنده الموهبة والأهلية من الله تبارك وتعالى فإنه لا حرج أن يَجلس للناس ويُجلس له الناس ويتعلم منه ولاحرج في ذلك كله مادامت عنده الأهلية لذلك.

قال الذهبي رحمه الله تعالى:

«قَالَ الحُسَيْنُ بنُ مُحَمَّدٍ الكُتُبِيّ فِي «تَارِيْخِهِ»: فِي المُحَرَّمِ تُوُفِّيَ أَبُو عُثْمَانَ سَنَة تِسْعٍ وَأَرْبَعِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة.

وَقَالَ السِّلَفِيّ[1] فِي «مُعْجَم السَّفَر»: سَمِعْتُ الحَسَنَ بن أَبِي الْحر بِسَلَمَاسَ[2] يَقُوْلُ: قَدِمَ أَبُو عُثْمَانَ الصَّابُوْنِيّ بَعْد حجِّه وَمَعَهُ أَخُوْهُ أَبُو يَعْلَى فِي أَتْبَاعٍ وَدوَابّ فَنَزَلَ عَلَى جَدِّي أَحْمَدَ بن يُوْسُفَ الهِلاَلِي فَقَامَ بِجمِيْع مُؤَنِه وَكَانَ يَعْقدُ المَجْلِسَ كُلَّ يَوْم وَافْتَتَنَ النَّاسُ بِهِ وَكَانَ أَخُوْهُ فِيْهِ دُعَابَة فَسَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ يَقُوْلُ وَقت أَن وَدَّع النَّاس: يَا أَهْل سَلَمَاسَ! لِي عِنْدكُم أَشْهُرٌ أَعِظُ وَأَنَا فِي تَفْسِيْر آيَةٍ وَمَا يَتعلَّقُ بِهَا وَلَوْ بَقِيْتُ عِنْدكُم تَمَّام سَنَةٍ لمَا تَعرَّضتُ لغَيْرهَا وَالحَمْدُ للهِ.

---

(١) هكذا السِلفي أبو طاهر:لا السَلفي- أي- بكسر السين.

(٢) سلماس: اسم مكان.

قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-:

هذا يدلك على سعة علم المؤلف رحمه الله يمكث أشهر في تفسير آية واحدة، ثم يقول لوبقيت عندكم سنة لما تعرضت لغيرها، فهذا يدلك على كثرة العلم وكثرة الاستنباط ودقته وسعته ويدلك أيضا على ما أوتيه المؤلف رحمه الله من العرض لان القضية أيضا تحتاج إلي عرض، كيفية عرض المعلومة في هذا الوقت الطويل، وكيف يكون ذلك في وعظ الناس وتذكيرهم.

قال الإمام الذهبي رحمه الله:

«قَالَ عبد الغَافِر فِي «تَارِيْخِهِ»: حَكَى الثِّقَاتُ أَنَّ أَبَا عُثْمَانَ كَانَ يَعِظُ فَدُفِعَ إِلَيْهِ كِتَابٌ وَرِدَ مِنْ بُخَارَى مُشْتَمِلٌ عَلَى ذكرِ وَبَاءٍ عَظِيْم بِهَا لِيَدْعُوَ لَهُم وَوصف فِي الكِتَاب أن رجلًا أعطى خَبَّازًا دِرْهَمًا فَكَانَ يَزِنُ وَالصَّانِعُ يَخْبِزُ وَالمُشْتَرِي واقف فمات ثلاثتهم في ساعة».

قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-:

من شدة البلاء والعياذ بالله، وباء عظيم نزل في بخارى في ذلك الوقت حتى مات ثلاثة من الناس في ساعة واحدة، نسأل الله السلامة.

قال الذهبي رحمه الله::

«فَلَمَّا قرَأَ الكِتَابَ هَالَهُ ذَلِكَ وَاسْتقرَأ مِنَ القَارِئ ﴿**أَفَأَمِنَ الَّذِيْنَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ**﴾ [النَّحْل:٤٥] الآيَات وَنظَائِرهَا وَبَالَغَ فِي التّخويف وَالتَّحذِير وَأَثَّرَ ذَلِكَ فِيْهِ وَتغَيَّرَ وَغَلَبَهُ وَجعُ البَطنِ وَأُنْزِلَ مِنَ المِنْبَرِ يَصيح مِنَ الوجعِ فَحُمِلَ إِلَى حمَّام فَبَقِيَ إِلَى قَرِيْب المَغْرِب يَتقَلَّب ظَهْرًا لبَطْن وَبَقِيَ أُسْبُوْعًا لاَ يَنفَعُهُ عِلاَج فَأَوْصَى وَودَّعَ أَوْلاَدَهُ وَمَاتَ وَصُلِّيَ عَلَيْهِ عقيبَ عصرِ الجُمُعَة رَابع المحرَّم وَصَلَّى عَلَيْهِ ابْنُه أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ أَخُوْهُ أَبُو يَعْلَى».

قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-:

هذا يدلك على حال المؤلف رحمه الله، انظر كيف تعامل مع البلاء، وكيف يتعامل العلماء مع البلاء، لا يتعاملون معه على أنه أمر عادى، مشكلة مثلًا (زلزال وباء حدث وينتهي ونحو هذا) !! لا ما كان هكذا رسول الله ﷺ،كان إذا رأى السحاب يتكاثر أمامه، ظهر ذلك عليه، وظهر عليه الخوف والوجل، حتى خشي أن يكون عذابًا، فكان هذا من سنته ﷺ، فالمسلم إذا رأى البلاء أمامه عليه أن يستحضر حالة الخوف، إذا رأى بلاءً أمامه،إذا رأى تغيرًا في الجو، رأى نازلةً وقعت، إذا رأى نازلة عامة من زلزال أو ما شبه ذلك فإنه عليه أن يستحضر جانب الخوف حتى وإن تكلفه

– أي – يتكلف الخوف فإن النبي ﷺ قال في نحو هذا: «**لا تدخلوا على قبور المعذبين إلا أن تكونوا باكين فإن لم تبكوا فتباكوا**» أو كما قال رسول الله ﷺ فحتى وإن لم يكن هذا الأمر حاضرًا عندك فتكلفهُ، تأمل،انظر،تفكر كيف يكون غضب الله وعقوبته، وكيف يفعل الله بمن عصاه، وكيف كان حال الأمم السابقة فتذكر !! وتأمل !!

فانظر ماذا فعل الإمام، استقرأ من القارئ وهو الذي يقرأ في المجلس، واستقرأه أي طلب منه أن يقرأ القول في تأويل قوله تعالى: ﴿**أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُونَ ۝٤٥**﴾ [النحل].

فأراد أن يبين للناس أنك لا تأمن مكرا الله ،وهؤلاء الذين يأمنون مكر الله تعالي يأتيهم العذاب من حيث لا يشعرون.

قد تأتيهم مصيبة قد يأتيهم وباء عام، قد تأتيهم عقوبة عامة من الله عز وجل، واشتد في تخويف الناس حتى مرض هو من شدة الخوف وهكذا يصل الخوف بالإنسان أحياناً، كما هو مذكور في سيرة سفيان الثوري رحمه الله، أنه حصل له في بعض الأيام أنه كان يبول دمًا (يتبول الدم) فجيئ بالأطباء لينظرون في حالته فقالوا (هذا رجلٌ فتق الخوف قلبه)، انظر كيف فعل به الخوف، ومعلوم أن النواحي النفسية تؤثرعلى البدن تأثيرا عظيمًا، فانظر ماذا حدث للإمام رحمه الله، اشتد به الوجع ونزل به البلاء والمرض حتى اشتد عليه جدا وحتى مات بسببه رحمه الله، ونحتسب على الله عز وجل أن يكون شهيدًا لإنه مات بداء بطن أو بوجع البطن، فنحتسب على الله عز وجل أن يكون من الشهداء.

بأي شيء حدث هذا؟؟ بمصيبة بلغته، حدث في بلدٍ ما مصيبة وكارثة ووباء فانظر ماذا حدث للإمام وكيف تأثر به وهكذا شأن المؤمن نسأل الله تعالى أن نكون منهم.

قال الذهبي رحمه الله:

«وَأَطنب عبدُ الغَافِرِ فِي وَصْفِهِ وَأَسهب إِلَى أَنْ قَالَ: وَقَرَأْتُ فِي كِتَابٍ كتَبَهُ زَيْنُ الإِسْلاَمِ مِنْ طُوْس فِي التَّعزِيَة لِشيخِ الإِسْلاَمِ: أَلَيْسَ لَمْ يَجْسُرْ مُفْتَرٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُوْلِ اللهِ فِي وَقتِه؟ أَلَيْسَتِ السُّنَّةُ كَانَتْ بِمَكَانِهِ مَنْصُوْرَة وَالبِدْعَةُ لِفَرْطِ حِشمتِهِ مقهورَة؟ أَلَيْسَ كَانَ دَاعِيًا إِلَى اللهِ هَادِيًا عِبَادَ اللهِ شَابًّا لاَ صَبْوَةَ لَهُ كَهْلًا لاَ كَبْوَةَ لَهُ شَيْخًا لاَ هَفْوَة لَهُ؟ يَا أَصْحَابَ المحَابر وَطِّؤُوا رِحَالكُم قَدْ غُيِّبَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ إِلمَامكُم وَيَا أَربَابَ المَنَابِرِ أَعْظَمَ اللهُ أُجوركُم فَقَدْ مَضَى سَيِّدَكُم وَإِمَامُكُم.

قَالَ الكَتَّانِي: مَا رَأَيْتُ شَيْخًا فِي مَعْنَى أَبِي عُثْمَانَ زُهْدًا وَعِلمًا كَانَ يَحفَظُ مِنْ كُلِّ فَن لاَ يَقْعُدُ بِهِ شَيْءٌ وَكَانَ يَحفظُ التَّفْسِيْر مِنْ كُتُب كَثِيْرَة وَكَانَ مِنْ حُفَّاظ الحَدِيْث.

قُلْتُ[١]: وَلَقَدْ كَانَ مِنْ أَئِمَّةِ الأَثر لَهُ مصنف في السنة واعتقاد السلف ما رآه مُنْصِفٌ إلَّا وَاعْتَرف لَهُ[٢].

قَالَ مَعْمَر بن الفَاخر: سَمِعْتُ عبدَ الرَّشِيْد بنَ نَاصِر الوَاعِظ بمكة، سَمِعْتُ إِسْمَاعِيْلَ بنَ عبد الغَافِر، سَمِعْتُ الإِمَام أَبَا المعَالِي الجُوَيْنِيّ يَقُوْلُ: كُنْتُ بِمَكَّةَ أَتَرَدَّدُ فِي المذَاهب فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ -ﷺ- فَقَالَ لِي: عَلَيْك بَاعْتِقَاد ابْن الصَّابُوْنِيّ.

قال الشيخ أبو حازم -وفقه الله-:

وهذا مما يستأنس به ولا شك،رؤيا النبي ﷺ حق لمن رآه على صفته وهنا تنبيه يتعلق بالجويني عفا الله تعالي عنه يقول: «كُنْتُ بِمَكَّةَ أَتَرَدَّدُ فِي المذَاهب»، فكان عنده تحير في إدراك الصواب ، فلما رأى النبي ﷺ في المنام قال له: «عَلَيْك بَاعْتِقَاد ابْن الصَّابُوْنِيّ».

فهذه شهادة يستأنس بها على صحة إعتقاد هذا الإمام والعبرة بالاصول التي يقررها بطبيعة الحال وبالنسبة للجويني خاصة إن ثبتت هذه الحكاية فلعل هذه كان السبب في رجوعه لماذا؟لإن الجويني كان على طريقة التأويل في الصفات، بل هو الذي ابتدأ تأويل الصفات الذاتية الخبرية كما سيتبينَ في محله إن شاء الله، لكنه لما رجع، رجع على حسب فهمه، على حسب ما بلغه علمه فالذي فهمه والذي وصل إليه من العلم أن طريقة السلف هي التفويض، فأراد أن يرجع إلى منهج السلف فظن أنه التفويض، فالمقصود أن هذه الحكاية لو ثبتت فلعل هذا كان السبب في رجوع الجويني إلى منهج السلف على حسب فهمه، فلعله بحسب مافهم من اعتقاد الصابوني أو بحسب مابلغه منه ظن أن طريق السلف هي التفويض، فرجع إليها ونبذ التأويل، فالجويني في آخر قوليه لم يكن على التأويل، وهذا في حد ذاته وإن لم يكن رجوعًا صحيحًا، لكن فيه الحجة على من؟؟ على الاشاعرة، الذين يتمسكون بالتأويل إلى وقتنا هذا، ويتأولون الصفات وينافحون عن ذلك ويدعون أنه الحق !! طيب أئمة التأويل لم يزالوا يتراجعون منهم من رجع إلي نفس عقيدة السلف كالأشعري نَفّسِهِ، ومنهم من رجع إلي غير التأويل على الأقل إلي التفويض مثلًا ، المقصود أنه

(١) القائل: الذهبي رحمه الله.

(٢) يعنى هذا الكتاب الذي نتناوله بالدراسة إن شاء الله تبارك وتعالى.

اعترف ببطلان منهجه وهو التأويل (قال التأويل نفسه باطل وليس من الحق) فهذا في حد ذاته فيه الحجة عليهم.

قال الذهبي رحمه الله:

«قَالَ عبدُ الغَافِر: وَمِمَّا قِيْلَ فِي أَبِي عُثْمَانَ قَوْلُ الإِمَام أَبِي الحَسَنِ؛ عَبْد الرَّحْمَنِ بن مُحَمَّدٍ الدَّاوُوْدِيّ:

أَودَى الإِمَامُ الحَبْرُ إِسْمَاعِيْلُ ... لَهَفِي عَلَيْهِ لَيْسَ مِنْهُ بَدِيْلُ
بَكَتِ السَّمَا وَالأَرْضُ يَوْمَ وَفَاتِهِ ... وَبَكَى عَلَيْهِ الوَحْيُ وَالتَّنْزِيلُ[1]
وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ المُنِيرُ تَنَاوحَا ... حُزْنًا عَلَيْهِ وَللنُّجُومِ عَوِيلُ
وَالأَرْضُ خاشعةٌ تَبْكِي شَجْوَهَا ... وَيْلِي تَوَلْوَلُ أَيْنَ إِسْمَاعِيْلُ؟
أَيْنَ الإِمَامُ الفَرْدُ فِي آدَابِهِ ... مَا إِنْ لَهُ فِي العَالِمِينَ عَدِيْلُ
لاَ تَخْدَعَنْكَ مُنَى الحَيَاةِ فَإِنَّهَا ... تُلهِي وَتُنسِي وَالمُنَى تَضلِيلُ
وَتَأَهَّبَنْ لِلموتِ قَبْلَ نُزُولِهِ ... فَالموتُ حتمٌ والبقاء قليل

انتهى كلام الذهبي رحمه الله.

*** ننتقل بعد ذلك إلي إسناد الرسالة:**

الرسالة لها طرق متعددة تنتهي إلي (أبى الفتح الخرقى عن عبد الرحمن ابن أبى عثمان الصابوني عن أبيه) فمدار الأسانيد على هذه السلسلة.

فأما أبو الفتح الخرقي:

فاسمه عبد الله بن أحمد ابن أبي الفتح،وصفه الذهبي رحمه الله بقوله: «الشيخ الجليل،الصالح، المُعَمّر، مُسّنِد أصبهان رُحّلَة[2] الوقت».

(١) قوله (بكى عليه الوحي والتنزيل)هذا من التوسع الذي هو من عادة الشعراء كما هو معلوم، وإلا فلا يجوز إسناد هذا الأمرإلى الوحي والتنزيل أو إلي الدين أو إلي الشريعة لما هو معلوم من أن الدين والشريعة والوحي والتنزيل كله كلام الله تعالي وكلام الله ليس بمخلوق..

(٢) رُحّلة: أي يُرحل إليه.

وأما عبد الرحمن ابن أبي عثمان:

هو ابن المؤلف رحمه الله، قال الذهبي في ترجمته في تاريخ الإسلام: «خلف أباه في حضور المجالس وكان له قبول تام لأجل والده» انتهى..

ما الفائدة من هذا الكلام وأنت كما ترى لا تجد فيه تعديلًا صريحا على عادة العلماء في التعديل؟ الفائدة **أن ما رواه عبد الرحمن عن أبيه كان محل قبول لدى أهل العلم في ذلك الزمان،** وكان له قبول تام لأجل والده (يعني) أُقعد في مجلسه كما ذكر في أول الكلام، وكان ما يرويه عن أبيه مقبولا (يعني) لم يكن يتهم فيما يرويه عن أبيه، لم يكن يقال ـ مثلًا ـ ربما كذب على أبيه، ربما غلط على أبيه.. لا، كان هناك قبول من أهل العلم لعبد الرحمن رحمه الله وخصوصًا فيما يرويه عن أبيه رحمهما الله تعالي. إذن إذا روى عبد الرحمن هذا الكتاب عن أبيه قبلناه أو لا؟ قبلناه.

ولا يأتي واحد يقول طيب أين التعديل؟ أين الوصف بأنه ثقة؟ أوثبت أو حافظ أو.. أو...الخ لا هذا ليس مَحله هنا، وعادة العلماء في أسانيد الكتب والرسالات (يعني) هذا الكتاب يعتبر إسناده نظيفًا بالقياس إلى أسانيد رسالات أخرى ، هناك رسالات أُخرى يكون في أسانيدها ضَعفٌ أشد أو أكبر مما قد يُرَى في إسناد هذه الرسالة، فعادة العلماء في أسانيد الكتب والرسائل أنهم يتسامحون فيها وخصوصًا إذا لم يكن فيها ما ينكر.

فإذا كان معروفًا عن هذا العالم الذي نسب إليه ذلك الكتاب أو نسبت إليه هذه الرسالة إذا كان معروفًا عنه ما في هذا الكتاب من اعتقاد معروف لدى العلماء بذلك فالعلماء يتسامحون في مثل هذا، ولا يشتدون في النظر في هذه الأسانيد.فإذا كان في الإسناد نوع ضعف وكان ما فيه معروفا عن صاحبه الذي أُسند إليه فإن العلماء يتسامحون في مثل هذا.

*** نَشْرَعُ في الكتاب مستعينين بالله تعالى:**

قال الإمام الصابوني رحمه الله تعالى:

«الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين، أما بعد: فإني لما وردت آمُل طبرستان وبلاد جيلان متوجها إلي بيت الله الحرام وزيارة قبر نبيه محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الكرام، سألني إخواني في الدين أن أجمع لهم فصولا في أصول الدين التي استمسك بها الذين مضوا من أئمة الدين وعلماء المسلمين والسلف الصالحين، وهدوا ودعوا الناس إليها في كل حين، ونهوا عما يضادها وينافيها جملة المؤمنين

المصدقين المتقين، ووالوا في اتباعها وعادوا فيها وبَدَّعُوا وكَفَّروا من اعتقد غيرها وأحرزوا لأنفسهم ولمن دعوهم إليها بركتها وخيرها،وأفضوا إلي ما قدموه من ثواب اعتقادهم لها، واستمساكهم بها، وإرشاد العباد إليها،وحملهم إياهم عليها فاستخرت الله تعالى، وأثبت في هذا الجزء ما تيسر منها على سبيل الاختصار، رجاء أن ينتفع به أولو الألباب والأبصار، والله سبحانه يحقق الظن، ويجزل علينا المن بالتوفيق للصواب، والصدق والهداية، والاستقامة على سبيل الرشد والحق بمنه وفضله».

الشرح:

هذه مقدمة الكتاب وقد اشتملت على سبب تأليفه ووضعه، وهنا تنبيه على بعض الأشياء، نذكره أولًا ثم نذكر المسائل والأمور التي اشتمل عليها كلام المؤلف رحمه الله.

١- قوله **لما وردت آمُل طبرستان** هكذا عندكم؟ طيب هذا هو الصواب وإلا ففي الأصل لما وردت آمِد.

هذه التي بالدال تنطق هكذا(آمِد) والنسبة إليها آمِدي، ومنهم ذاك الأصولي المعروف.وأما آمل التي هي باللام تنطق بضم الميم، والنسبة إليها آملي.

والصواب هنا آمل لا آمد، لماذا؟ لأن طبرستان إقليم يضم بلدانا شتى منها آمل وهو يقع في شمال إيران التي تعرف الآن، وأما آمد بكسر الميم وبالدال المهملة فإنما هي علي ضفاف دجلة ليست من طبرستان، فلهذا كان الصواب آمل لأنه أسندها لطبرستان والتي تسند لطبرستان إنما هي آمل لا آمد .

٢- قوله **وبلاد جيلان**:هذه بلاد من وراء طبرستان.

٣- قوله **متوجهًا إلي بيت الله الحرام وزيارة قبر نبيه محمد صلى الله عليه وعلى أصحابه الكرام**: هكذا وقع في كلام المؤلف رحمه الله وهو محل تنبيه وتعقب فإنه ليس من الصواب ولم يكن من هدى السلف ولا الأئمة رحمهم الله تعالي أن يقولوا زرنا قبر النبي صلي الله عليه وسلم وهذه مسألة عظيمة كبيرة بلغ الأمر بها في وقتٍ من الأوقات أن كانت محنة، محنة لمن؟ لشيخ الإسلام بن تيميةَ رحمه الله ولا تزال إلي وقتنا هذا مما يشنع به علي شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله، يقولون حرم زيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام . وهذا غلط عظيم عليه رحمه الله، لابد أن نفرق بين زيارة القبر في نفسها وبين التعبير عن ذلك وقصده (وهذه خلاصة المسألة).

فزيارة القبر في نفسها المراد بذلك مجرد الزيارة (أنك تزور أو لا تزور) وهل هذا مشروع أو ليس بمشروع؟ فالجواب: هو مشروع بإجماع الأمة وهذا من المعلوم من الدين بالضرورة ومن الأمور التي يحرص عليه الناسك في نسكه إذا ذهب إلي البلاد المشرفة وإذا ذهب إلي المدينة شرفها الله تعالي وحرسها فإنه يحرص علي زيارة مسجد النبي ﷺ ومنه زيارة القبر، وهناك أمور تتعلق بذلك، فهناك سلام (تسلم علي النبي ﷺ) ثم تسلم علي أبي بكر وعمر فهذا محل إجماع لا يخالف فيه أحد لا ابن تيمية ولا غير ابن تيمية وهو رحمه الله لم يذكر إطلاقا انه حرم هذا الأمر بل هو يحث عليه ويبين فضله ومنزلته وله منسك (يعنى) مصنف في المناسك في الأمور التي يفعلها الناسك في الحج والعمرة، ذكر رحمه الله هذه المسألة، وذكر زيارة القبر وما يفعل عند زيارة القبر، فهذا أمر لم يتفوه شيخ الإسلام أبدا بتحريمه .

وإنما تكلم رحمه الله في أن يكون القصد وأن تكون النية والإرادة ابتداء لمجرد زيارة القبر بغض النظر عن المسجد النبوي وهذا معروف وشائع عند العوام من قديم وحتى الآن أنهم في زيارتهم لمسجد النبي ﷺ لايريدون ولايبغون الا زيارة القبر يعتقدون أن هذا القبر له فضل معين ومنزلة معينة كبيرة بحيث تطغى عندهم على فضيلة المسجد النبوي فكأن الزيارة في الأصل عندهم للقبر لا للمسجد وكأن شد الرحل في الأصل عندهم للقبر لا للمسجد، مع أن النبي ﷺ قال: «**لا تشد الرِحال إلا لثلاثة مساجد**»، ولم يقل قبور، فشد الرحل والنية والإرادة والقصد يكون بالأصالة للمسجد النبوي الشريف والقبر بعد ذلك تابع لا أصل، هذا الذي أراد أن يبينه المؤلف وهذا كلام واضح وليس توجيها للكلام، فلا ينبغي أن تكون النية والقصد وأن يكون شد الرحل وأن يكون يعني ضرب أكباد الإبل وتكلف السفر كل هذا لمجرد زيارة القبر، هذا أمر ليس بمشروع ولم يكن عليه الصحابة رضي الله عنهم ولا من تبعهم بإحسان، إنما هذا من الأمور المحدثة التي حدثت بعد ذلك عندما اعتقد الناس أن القبر له منزلة كذا وكذا وأنهم يخاطبون النبي ﷺ وهو في القبر كما يخاطبونه وهو حي وأثبتوا له حياة من جنس حياة الناس في الدنيا وصاروا يتعاملون بهذه الطريقة حتى أن أحدهم زعم أنه ذهب إلي القبر فمد يده فمد النبي ﷺ يده فصافحه وهكذا، فصار الناس يعتقدون فضيلة القبر من هذه الحيثية، فهذا الذي أراد شيخ الإسلام رحمه الله أن ينبه عليه.

أيضًا من جهة التعبير، كيف تعبر في كلامك؟ هذا ليس كلام شيخ الإسلام هذا كلام الإمام

مالك رحمه الله وهو منقول عن غيره من الأئمة أيضا أنهم كرهوا أن يقال زرنا قبر النبي ﷺ، لهذه العلة الذي ذكرت لك لم يكن قصد الأئمة إطلاقا تحريم الزيارة ومن أراد أن يشنع فليشنع علي الأئمة، شيخ الإسلام ناقل، هل لما كرهوا التعبير بهذا كرهوا نفس الزيارة؟ معاذ الله إنما كرهوا التعبير عن هذا بكلام غير مشروع بعبارة تؤدي إلي محظورفاسد، تؤدي إلي فساد اعتقاد عند العوام هذه خلاصة المسألة فالتعقب علي المؤلف رحمه الله علي تعبيره،عندما قال متوجها إلى بيت الله الحرام وزيارة قبر نبيه محمد صلى الله عليه وعلي آله وأصحابه الكرام. (والصواب) أن يقال وزيارة مسجد النبي ﷺ.

هذه التنبيهات التي أردت التنبيه عليها.

وأما المسائل التي اشتمل عليها الكلام فهي كما يلي:

* **المسألة الأولى:** أن الرسالة مؤلفة في أصول الدين (وما المقصود هنا بأصول الدين؟) بين المؤلف في كلامه وسنعود إلي ذلك تباعا إن شاء الله.

المقصود الآن أن نتكلم عن:

١- معنى أصول الدين.

٢- وعن تلك المسألة الشهيرة التي تعرف بتقسيم الدين إلى أصول وفروع.

١- ما المراد بأصول الدين؟

المراد بأصول الدين مسائل الاعتقاد، التي يطلب فيها من المسلم الاعتقاد والتصديق والتسليم والتلقي بالقبول.

٢- والقضية الآن: هل يصح أن نقسم الدين إلي أصول وفروع؟

الجواب لابد فيه من تفصيل لا يصح أن نطلق القول بالإثبات ولا النفي

فالتفصيل كما يلي:

إن أريد بالأصول والفروع: أن الأصول مسائل الاعتقاد وأن الفروع مسائل العمل فهذا أمر صحيح ولم يزل عليه العلماء وهذا ليس أمرًا جديدًا (يعني) لم يتكلم به متأخرو أهل العلم بل هو موجود في كلام متقدميهم، وفي كلام من ألف في الاعتقاد، أو من كتب فيه رسائل كاعتقاد الرازيين مثلًا وكإجماع حرب الكرماني أذكر أنه ذكر التعبير بالأصول فهذا كلام قديم ذكره العلماء المتقدمون ولا إشكال إذا كان المراد بالأصول مسائل الاعتقاد وبالفروع مسائل العمل، وقد

تطلق كلمة الأصول والفروع باعتبار أخر كما سيأتي معنا في مسائل الإيمان إن شاء الله تعالى .

فإذا قيل هذا كتاب في أصول الدين فهو في المسائل العقدية وليس في المسائل العملية، ليس في التفسير ولا الحديث ولا الوعظ وإنما هي في الاعتقاد، وأما إن كان المراد بالأصول والفروع شيئًا أخر(بعبارة أخرى مهمة) **إن كان سيترتب علي التعبير بالأصول والفروع عمل** (يعني) من أطلق الأصول والفروع وأراد أن يبني عملًا معينًا علي هذا الإطلاق فعندئذ يكون الإطلاق لنا معه وقفه، وهذا الذي فسره شيخ الإسلام بن تيمية كما هو في مجموع الفتاوى في الجزء السادس من شاء رجع إليه،(ص٥٦ ومابعدها)

وبالمناسبة : في مستوانا هذا، تعودوا على الإحالات وهذا من شأن إخواني المتقدمين الذين قطعوا شوطًا في هذا البرنامج وعندهم الأهلية لذلك لأنه إن شاء الله ستطلب بعض الأمور في صورة أبحاث مصغرة أو نحو ذلك.. المهم أنكم تعودوا معي على هذه الإحالات وإخواني يرجعون إلى هذه الإحالات، ويحاولون أن يقفوا على الكلام بنصه حتى يحصلواعلى الفائدة إن شاء الله.

فالحاصل أن شيخ الإسلام فصل هذا الأمر في الجزء السادس من مجموع الفتاوى وبين المآخذ التي فيها ينكر علي من قسم الدين إلي أصول وفروع، فهناك من قسم الدين إلي أصول وفروع وكان تقسيمه هذا منكرًا، هؤلاء هم أهل الكلام، والمعتزلة ومن نحى نحوهم.لماذا؟ لإن الخلاف معهم لم يكن خلافًا لفظيًا فقط، لم يقولوا هذا وانتهى الأمر على ذلك ولكن هناك أمر معنوي، بنوا على هذا التقسيم أمرًا عمليا، فأكتفي معكم في مقامي هذا بأمرين اثنين:

الأمرالأول: أن يراد بمسائل الأصول ما يُكَفَّر جاحده، وبمسائل الفروع مالا يُكَّفر جاحده أو منكره

صار الأمر ليس مجرد اصطلاح بل انبنى عليه عمل، فعندئذ لابد من وقفة لإننا نسأل من جاء بهذا التقسيم على هذا المراد بناءا على هذا التقسيم، الصلاة عندك من الأصول أم من الفروع؟ فالأصول عنده ما يكفر منكره والفروع مالا يكفر منكره فسيقول الصلاة عنده فرع ،لم يستطيع أن يقول هي أصل، لن يستطيع أن يقول هي من أصول الدين سيقول هي من فروعه نقول طيب ومن أنكر الصلاة كفر أم لم يكفر؟ إذن بان أن تقسيمه هذا مضطرب، متناقض، لأنه لم يثبت عليه إذا لا يصح أن نعبر بالأصول والفروع على هذا النحو الذي سبق.

الأمر الثاني: إن أريد بمسائل الأصول: ما ثبت بالتواتر وبمسائل الفروع: ما ثبت بالآحاد.

بعبارة اخرى إن أريد بمسائل الأصول ماهو مقطوع به وإن أريد بمسائل الفروع ماهو مظنون أو ثبت بالظن أو ليس بقطعي، فهم يعبرون بالقطعي والظني هنا علي المتواتر والآحاد.

فنقول: هذا أيضا ليس صحيحا لانه انبنى عليه عمل، ما العمل الذي انبنى على ذلك؟ على اصطلاحهم هذا: كل مسألة لم تثبت بالتواتر فهي من الفروع، ويقولون فيها ليست قطعية، ليست من قطعيات الدين وأصوله مع إنها عند السلف والأئمة ليست كذلك فسيأتي معنا إن شاء الله تعالي في مسائل الإعتقاد أيضًا أن هناك بعض الأبواب أو المسائل أو الأمور ثبتت بطريق الآحاد، وهي مجمع على تلقيها بالقبول والتسليم وأنها من مسائل الاعتقاد التي يجب اعتقادها ويجب الإيمان بها مع أنها ثبتت في الأصل بطريق الآحاد ،منها مثلًا بعض صفات الله عز وجل ، وواجبٌ الإيمان بها عند السلف كلهم، وعند الأئمة كلهم لا يجوز أن يطعن في هذه الصفة لأنها ثبتت بطريق الآحاد، إذًا انبنى على هذا الاصطلاح أمر عملي وهو الرد والإنكار لكل ما لم يثبت بطريق التواتر يقال هو من الفروع، ليس من الأصول، ليس من قطعيات الدين (يعني) يهمشون ويهونون من شأنه

إذًا خلاصة القول: إذا كان تقسيم الدين إلى أصول وفروع أنه إذا كان تقسيمًا اصطلاحيا فقط يراد به الفرقان بين المسائل التي يطلب فيها الإعتقاد والمسائل التي يطلب فيها العمل، فلا بأس فهو مجرد اصطلاح للتميز والتفريق، وهذا كان عليه العلماء من قديم ولا حرج فيه، وأما إن كان ينبني على التقسيم أمر عملي فيه محظور من محاذير أهل البدع ومن الأمور التي يختلف فيها مع أهل البدع فعندئذ ينكر هذا التقسيم ولا يصح أن نقول به.

* **المسألة الثانية**: أن هذه الأصول هي التي كان عليها السلف.
* **المسألة الثالثة**: أنهم يدعون إليها في كل حين.
* **المسألة الرابعة**: أنهم ينهون عن ضدها.
* **المسألة الخامسة**: أنهم يوالون ويعادون عليها.
* **المسألة السادسة**: أن هذه الأصول فيها البركة والخير في الدنيا والثواب في الآخرة.

هذه المسائل الخمس الأخيرة التي ذكرتها هي بمثابة التفصيل والبيان لمراد المؤلف من مسائل الأصول(بتعبير آخر) ما هي مسائل الأصول؟ ما صفتها، وما علامتها؟ فصفة مسائل الأصول وعلامتها كما ذكرت في هذه المسائل الخمس الأخيرة.

أولًا: أنها هي التي كان عليها السلف، ففي هذا الإشارة إلى الإجماع، أن السلف مجمعون عليها، متفقون على الإيمان بها،وتلقيها بالقبول والتسليم، إذًا عندما نقول منهج السلف أواعتقاد السلف أو مذهب السلف فهذا ليس كلام فرد واحد ولا اثنين ولا ثلاثة. بل هو كلام السلف كلهم أو اعتقاد السلف كلهم فالفائدة من هذه المسألة الإشارة إلى الإجماع.

ثانيًا: أنهم يدعون إليها في كل حين، ففي هذا التنبيه على الاهتمام بمسائل المعتقد وأنها لها الأولوية العظمى عندهم في التعليم والتدريس، دائمًا يكررون الكلام فيها، دائمًا يدعون إليها، دائمًا يعلمونها للناس، لأنها هي الأساس، فالأساس هو الإعتقاد، وتصيح الاعتقاد هو الأصل، فلا يجوز لنا أن نعكس الأمر، وهذا فيه فائدة منهجية لايجوز لك أن تعكس الأمر، لا يجوز لك أن تجعل مسائل الاعتقاد مهمشة، لا يهتم بها يمر عليها مرور الكرام ، لا يصح هذا، إنما السبيل أن تكون مسائل الاعتقاد هي الأساس الذى نبتدئ به، ونقدمه في الدعوة والتعليم كما فعلت الأنبياء والمرسلون وكما كان النبي عليه الصلاة والسلام يعلم أصحابه في دعوتهم للناس.

ثالثًا: أنهم كانوا ينهون عن ضدها، إذًا هناك الشيئ وضده، لا تستقيم السنة إلا بتجنب البدعة كما أنه لا يستقيم الإسلام إلا بتجنب الكفر ولا يستقيم التوحيد إلا بتجنب الشرك، فالفائدة هنا لك، أن دعوتك للسنة لا بد أن تشتمل على التحذير من ضدها، إذًا هناك تأصيل وتحذير،هناك تأصيل ورد، فالدين أو العلم أو السنة كل هذا ينبني على هذين الأمرين معًا لا يصح أن تستقل بأحدهما عن الأخر، فلابد من التأسيس ولا بد من الرد، لابد من تأسيس الحق وهذا هو المقدم وهذا هو الأول نؤسس الحق أولًا وبعد ذلك نرد ونبين الباطل، احذر كذا واحذر كذا والباطل كذا، فأهل السنة يدعون إلى السنة ويحذرون عن ضد السنة التي هي البدع.

رابعًا: أنهم يوالون ويعادون عليها، هذه قضية الولاء والبراء، من أين أخذنا هذه المسائلة؟ من قول المؤلف (ووالوا في إتباعها وعادوا فيها وبَدَّعُوا وكَفَّروا من اعتقد غيرها) إذًا القضية قضية ولاء وبراء ينبني عليها أسماء وأحكام، إذًا هناك ولاء وبراء على السنة من علامة السنة وأصولها ومن علامة مسائل الاعتقاد أن عليها الولاء والبراء فمن وافق فيها فمن وافق فيها فهو الموافِق، وهو من أهل الحق والصواب، ومن خالف فيها فهو المخالِف وهو من أهل البدع والضلال وينبني على ذلك أسماء وأحكام يحكم عليه بالكفر أو البدعة على حسب نوع المخالفة، إن كانت تستوجب هذا أو ذاك، فهذا أيضًا من علامة الأصول.

خامسًا: أن هذه الأصول فيها البركة والخير في الدنيا والثواب في الآخرة، فهذه فائدة مسلكية والمؤلف واعظ لا تنس هذا ، المؤلف واعظ.

وعندما نقول واعظ فلا ينبغي أن نستقل بذلك، لاينبغي أن نتقالها، لا ينبغي أن نسفهها، لماذا؟ لأن القرآن جعله الله تعالى موعظة،سماه الله بذلك وبعث الله النبي ﷺ لكي يذكر به وأمره أن يذكر بالقرآن ﴿**فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ**﴾. إذًا عندما نقول وعظ وتذكير لا ينبغي أن يتبادر إلي الذهن هذه الصورة المستحدثة التي نعرفها الآن، لأن الوعظ والتذكير شأنه أرفع وأعظم وأجل من ذلك،من هذه الصورة المبتذلة التي صارت في هذه الأوقات، فمن الأهمية بمكان ومما نستفيده من ترجمة المؤلف رحمه الله ومن سيرته أن الواعظ إذا كان على السنة فهو كنز، وهذا مطلوب، مطلوب أن يكون أهل السنة وأهل الاستقامة وأهل العلم أن يكون منهم الوعاظ، الذين يعظون الناس ويذكرونهم ويخوفونهم بالله ويقون عندهم الرجاء في الله عز وجل، هذا مهم جدًا كما كان النبي ﷺ يفعل وكما هو موجود في القرآن والسنة وما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة من السلف، فطريقة السلف والأئمة وفي سيرة العلماء ليس هناك فصل، للأسف هذا الفصل المستحث الذي صرنا نعرفه الآن بين الواعظ والعالم ويقال فلان واعظ يعني ليس بعالم ليس عنده علم وكلمة الواعظ صارت غالبًا تطلق على الجهال والمخرفين .الأمر ليس كذلك، الوعظ في أصله في الإسلام وفي السنة لم يكن كذلك أبدًا،إنما كان يعظ العلماء وكان العالم يعظ ويذكر وهو عالم عنده العلم ولا يلزم أن يكون على السعة في العلم، لايلزم أن يكون عنده المحفوظات والمرويات والأسانيد و..الخ. لا يلزم ، لكن عنده على الأقل من العلم ما يصحح به اعتقاده وعمله هذا مطلوب، (ليس العلم بكثرة الرواية والكتب) إذًا القضية أنه لا يكون جاهلًا بما يجب عليه ولا يكون عنده بدعة ولا انحراف في دينه، فإذا كان مستقيمًا في اعتقاده وعلمه وكان عنده من الوعظ والتذكير ما ينفع به الناس فهذا مما يشد عليه ويعض عليه بالنواجذ، فالمؤلف رحمه الله عندما ينبهك على هذا الأمر فهذه هي الفائدة المسلكية ، يعني هذه المسألة أخذناها من قول المؤلف (**وأحرزوا لأنفسهم ولمن دعوهم إليها بركتها ويمنها وخيرها،وأفضوا إلي ما قدموه من ثواب اعتقادهم لها، واستمساكهم بها، وإرشاد العباد إليها،وحملهم إياهم عليها**.) يعني هذه الأصول التي يدعوا إليها أهل الحق فيها البركة والخير في الدنيا، فهذا فيه الفائدة المسلكية لك أن عليك أن تؤمن وتوقن أن الدعوة إلي التوحيد وأصول الاعتقاد فيها الخير والبركة لك، في

دعوتك، في الدعوة نفسها يبارك الله عز وجل لك في دعوتك، فيها البركة والخير في نفسك وفي مالك وفي أولادك وفي كسبك وفي زوجك ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [البقرة:١٣٠]، فالسفيه هو الذي يرغب عن التوحيد والرشيد هو الذي يدعوا إلى التوحيد ويحافظ عليه ويثبت عليه، الدعوة إلى التوحيد والاعتقاد دعوة عظيمة لأنك تدعوا إلى أصل الدين الذي بعث به الأنبياء والمرسلون، فلابد أن تجد البركة ،إذًا فلا تزهد في الدعوة إلى التوحيد، ولا تقل هذه شيئ يمل الناس ويتعب الناس، أبدا، لا تمل من هذا ولا تزهد فيه وهذه هي الفائدة المسلكية التي يوصلها المؤلف رحمه الله فضلًا عن الثواب في الآخرة، ولا يعلم قدره إلا الله عز وجل.

فهذه سمة مسائل الأصول، المسائل التي وضعها المؤلف رحمه الله في هذه الرسالة بين لنا في المقدمة السبب الذي لأجله ألف الرسالة وبين صفة مسائل الأصول المعروفة عند أهل العلم.

نكتفي بهذا والحمد لله رب العالمين.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الثاني

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

(قلت – وبالله التوفيق –: أصحاب الحديث – حفظ الله أحياءهم ورحم أمواتهم – يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة).

الحمد لله وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

هكذا بدأ المؤلف رحمه الله تعالى في صلب رسالته وقد اشتمل كلامه على المسائل التالية التي تلخص مقاصده:

المسألة الأولى: ذكر أصحاب الحديث.

المسألة الثانية: كما وقع في بعض النسخ من قوله: «إن أصحاب الحديث المتمسكين بالكتاب والسنة»، فالمسألة الثانية: ذكر صفة أصحاب الحديث وهي التمسك بالكتاب والسنة.

المسالة الثالثة: بيان أصل الدين وهو الشهادتان.

هذا ذكر المسائل إجمالًا وتفصيلها كما يلي:

المسألة الأولى

ذكر أصحاب الحديث

الحديث لغة: ضد القديم، وهو وقوع الشئ بعد أن لم يكن واقعًا، ويطلق أي – الحديث – على الكلام لأنه يقع شيئًا فشيئا، فيسمى الكلام حديثًا لأنه يحدث شيئًا فشيئا.

والحديث اصطلاحًا: هو ما أُضيف إلى النبي ﷺ قولًا أو فعلًا أوتقريرًا أو صفة.

فالقول: هو ما يكون باللسان. مثاله: حديث «**إنما الأعمال بالنيات**».

والفعل: ما يكون بالجوارح. مثاله: أفعال الصلاة والحج وغير ذلك التي ثبتت عن النبي ﷺ.

والتقرير: هو الإقرار ومعناه: أن يقر النبي ﷺ شيئًا يقال أو يفعل بحضرته مثاله: إقرار النبي ﷺ للصحابة رضي الله عنهم على أكل الضب –حيوان معروف.

والصفة على نوعين: صفة خَلْقية وصفة خُلُقية:

فالصفة الخَلقية: هي التي تكون في خلقة الإنسان في طوله أو وزنه أو صفة شعره أو صفة يده أو ما أشبه ذلك مثاله: حديث أنس رضي الله عنه «**أن النبي ﷺ لم يكن بالطويل البائن ولا بالقصير**»

النوع الثاني: **الصفة الخُلُقية**: وهي التي تكون في أخلاق الإنسان وشمائله من الجود والشجاعة والصبر والحلم والرفق ونحو ذلك. مثاله: حديث ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ كان أجود الناس، قال: وكان أجود ما يكون في رمضان حينما يلقاه جبريل ﷺ فيدارسه القرآن فلرسول الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسلة».

فهذا هو المراد بالحديث، فأصحاب الحديث إذًا هم أصحاب الحديث النبوي هم أهل الحديث النبوي والحديث النبوي قد عرفت معناه فكل من يعتني بما يضاف إلى النبي ﷺ قولًا أو فعلًا أو تقريرًا أو صفة فهو من أهل الحديث فأهل الحديث هم المعتنون بحديثه ﷺ بما يضاف إليه أيًّا كان نوع الإضافة أيًّا كان صفته.

فهذا الاعتقاد إذًا هو اعتقاد أصحاب الحديث، أصحاب السنة، أصحاب الحديث النبوي المعتنين بحديث النبي ﷺ والداعين إليه فهذا الاعتقاد هو اعتقادهم لهذا تكلم على صفة أصحاب الحديث أولًا.

المسألة الثانية

ذكر صفة أصحاب الحديث وهي التمسك بالكتاب والسنة

(كما جاء في بعض نسخ الكتاب)

والسُنة لغة :هي العادة والطريقة.

وشرعًا: هي ما سبق في تعريف الحديث اصطلاحًا، فنفس التعريف الذي مضى معنا هو تعريف السُنة بالمعنى الشرعي، فالسُنة إذًا هي ما أضيف إلى النبي ﷺ، هي سيرته أو عادته أو طريقته، كل ما يُضاف إليه، كل ما بلّغه ﷺ فإنه من سُنته، وهذا المعنى الشرعي هو المعنى العام لكلمة السُنة وهو المعنى الذي يجيئ في النصوص الشرعية عند إطلاق كلمة السُنة كما في قوله ﷺ «**فعليكم بسُنتي وسُنة الخلفاء الراشدين**» وقوله ﷺ «**فمن رغب عن سُنتي فليس مني**» فالسُنة إذا أُطلقت في النصوص الشرعية مضافة إلى النبي ﷺ فهذا معناها.

* **هناك معنًى آخر لكلمة السُنة:** وهو المعنى الاصطلاحي الخاص عند أصحاب الفقه والأصول وهو في صورة معينة مغايرة للواجب، فالسُنة عند أصحاب الفقه والأصول هي ما أُثيب فاعله امتثالًا ولم يستحق العقاب تاركه، يُباينون بهذا بينه وبين الواجب من جهة أن الواجب هو ما يستحق العقاب تاركه، ما يُؤمر به على سبيل الحتم والإلزام إلى أخر ما يُذكر وأما السُنة فإنه ليس مأمورًا بها على سبيل الحتم والإلزام من شاء فعلها ومن شاء لم يفعلها فمن فعلها ممتثلًا أُثيب عليها ومن لم يفعلها لم يستحق عليها عقابًا.

* والسُنة عندما تجيئ في كلام العلماء الذين يصنفون في السُنة والاعتقاد إنما يُراد بها المعنى الأول لا الثاني، فعندما يُقال أهل السُنة، إعتقاد أهل السُنة، السُنة كذا من هذا المعنى والمنظور فالمراد بذلك المعنى الأول لا الثاني والكلام خاصة على أصول السنة على أصول الاعتقاد فالمراد بذلك أصول الدين الذي بُعث به النبي ﷺ، مسائل الاعتقاد التي بُعث بها الرسول عليه الصلاة والسلام.

المسألة الثالثة

بيان أصل الدين وهو الشهادتان

ولم يتناول المؤلف رحمه الله هذا الأمر بالتفصيل وبالتالي لن أطيل الكلام عليه.

فالشهادتان أصل الإسلام كما هو معلوم، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فالشهادة الأولى هي الشهادة لله تعالى بالوحدانية في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته والشهادة الثانية هي الشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة أنه رسولٌ أرسله الله تعالى إلى الناس ليبلغهم دين الله عز وجل.

ومراد المؤلف رحمه الله:

١- أن يبين أن اعتقاد أهل السُنة أو أهل الحديث إبتداءً هو اعتقاد أهل الإسلام وأن أصلهم ابتداءً هو أصل أهل الإسلام لئلا يتوهم متوهم أن هذا الاعتقاد أجنبيٌ عن الإسلام أو مغاير للإسلام فكأنه يريد أن يقول إن أهل السنة شأنهم كشأن كل المسلمين يشهدون لله بالوحدانية وللنبي ﷺ بالرسالة، فأراد أن يبين هذا الأمر.

٢- وكأنه يشير أيضًا إلى أن الاعتقاد الذي سيأتي تفصيله إن شاء الله إنما هو مبنيٌ على هذا الأصل على الشهادتين فهو تفصيل وبيان للشهادتين لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله ولا شك أنه

كذلك، لأن الشهادة لله تعالى بالوحدانية وللنبي ﷺ بالرسالة تقتضي الإيمان بكل ما جاء عن النبي ﷺ وتلقيه بالقبول والتسليم، وهذا نقوله خاصة في مسائل الاعتقاد التي يُطلب فيها التصديق الجازم والاعتقاد الجازم المطابق والتسليم والقبول من غير معارضة ومن غير ضرب للأمثال، فهذا الشأن هو الذي يتأكد فيه حقًا معنى الشهادتين، من شهد حقًا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فهو الذي يقبل كل ما جاء عن الله ويسلّم لكل ما بُعث به محمدٌ ﷺ.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به ونقلت العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل جلاله ما أثبته لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ولا يعتقدون تشبيهًا لصفاته بصفات خلقه، فيقولون إنه خلق آدم بيده كما نص سبحانه عليه في قوله عز من قائل: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة الجهمية أهلكهم الله، ولا يكيفونهما بكيف أو يشبهونهما بأيدي المخلوقين تشبيه المشبهة خذلهم الله.

وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتشبيه والتكييف، ومنّ عليهم بالتعريف والتفهيم حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ، وكما ورد القرآن بذكر اليدين في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.

وردت الأخبار الصحاح عن رسول الله ﷺ بذكر اليد، كخبر محاجة موسى آدم وقوله له: «خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته» ومثل قوله ﷺ: «لا أجعل صالح ذرية من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان»، وقوله ﷺ «خلق الله الفردوس بيده».

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت به الأخبار الصحاح، من السمع والبصر، والعين والوجه، والعلم والقوة والقدرة، والعزة والعظمة، والإرادة والمشيئة، والقول والكلام، والرضا والسخط، والحب والبغض، والفرح والضحك، وغيرها، من غير تشبيه لشئ من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى

ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه، ولا تكييف له ولا تشبيه، ولا تحريف ولا تبديل، ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر يستنكر، ويجرون على الظاهر، ويكلون علمه إلى الله تعالى، ويُقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله، كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولون في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧] الآية.

وآيات الكتاب وأخبار الرسول ﷺ الصحيحة المنيرة الناطقة بهذه الصفات وغيرُها كثيرة يطول الكتاب بإحصائها، وذكر اتفاق أئمة الملة وعلمائها على صحة تلك الأخبار الواردة بها، وأكثرها مخرج بالأسانيد الصحيحة في كتاب «الانتصار»، وشَرَطنا (أو وشَرْطُنا) - وجهان- في أول هذا الكتاب الاختصار والاقتصار على أدنى المقدار، دون الإكثار برواية الأخبار وذكر أسانيدها الصحيحة عند نقلة الآثار ومصنفي المسانيد الصحاح الكبار».

هذا كلام المؤلف رحمه الله تعالى في أول أصل أراد أن يبينه في كتابه هذا وهو صفات الله تبارك وتعالى وقد اشتمل الكلام على ما يلي من المسائل:

* **المسألة الأولى**: معرفة الله بالصفات.
* **المسألة الثانية**: بيان مصدر التلقي في الصفات.
* **المسألة الثالثة**: بيان اعتقاد السلف في الصفات.
* **المسألة الرابعة**: ذكر مذهب الجهمية والمعتزلة والمشبهة.
* **المسألة الخامسة**: ذكر بعض الصفات.

هذا إجمال المسائل والتفصيل كما يلي:

المسألة الأولى

معرفة الله بالصفات

فبيّن رحمه الله تعالى أن معرفة الله عز وجل تكون بصفاته وأن أهل السنة والحديث يعرفون الله عز وجل بصفاته التي وصف بها نفسه وبيّنها لعباده وهذا فيه التنبيه على المسألة العظيمة الكبيرة وهي مسألة (معرفة الله عز وجل وكيفية حصولها).

فكيف يعرف الإنسان ربه وبأي شئ يستدل على وجوده؟

هذه مسألة عظيمة جدًا وهي مفترق طرق بين أهل السُنة وأهل البدع وهي أكبر من أن نتعرض لها في مقامنا هذا وإنما المقصود الإشارة.

فمعرفة الله تبارك وتعالى تكون بالصفات، المسلم يعرف ربه عز وجل بصفاته التي وصف بها نفسه وبيّنها لعباده، كما أن معرفة الشئ عمومًا تكون بصفاته التي يتصف بها هذه فطرة فطر الله الناس عليها، إذا أراد أحدهم أن يعرف شيئًا فإنه يعرفه بصفاته التي يتصف بها حتى وإن كان هذا الشئ جمادًا لا يعقل فلابد له من صفة يستطيع بها الإنسان أن يتعرف عليه، فهذه فطرة لا تتبدل ولا تتغير، لهذا بيّن لنا ربنا سبحانه وتعالى ما شاء من صفاته حتى نعرفه بها وحتى نستدل بها عليه عز وجل وعلى وجوده في هذا الكون، إذن معرفة الله تعالى بالصفات من الأمور المهمة وارتباط الصفات بالمعرفة أمرٌ في غاية الأهمية فكأن الذي يعرف الصفات هو الذي يعرف الرب عز وجل على الحقيقة وهذا صحيح، فالذي لايعرف الصفات لا يعرف الله والذي يميل بها عن الجادة التي سنبينها إن شاء الله تعالى لا يعرف الله عز وجل أيضًا، وإنما يعرف ربه على الحقيقة من عرف صفاته على الحقيقة، إذا عرف الصفات على الحقيقة وعلى الجادة الصحيحة السوية فهذا هو الذي يعرف ربه عز وجل حق المعرفة، وهذا له أصل في الأدلة الشرعية في حديث معاذ رضي الله عنه لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن والحديث في الصحيحين من رواية ابن عباس رضي الله عنهما في روايات هذا الحديث قال «**إنك تأتي قومًا أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله (قال) فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات....**» إلخ، إذًا متى قال فإذا عرفوا الله؟ إذا أقروا بالوحدانية،إذا شهدوا أن لا إله إلا اله وأن محمدًا رسول الله فدل على أنهم قبل ذلك لم يكونوا يعرفون الله عز وجل.

وهنا سؤال: هل كانوا لا يعرفون الله عز وجل بالكلية؟ الجواب: لا، بل كانوا يعرفونه، أهل الكتاب يعرفون الله تعالى في الجملة ومشركوا العرب يعرفون الله تعالى في الجملة، ولكن هل هي معرفة صحيحة؟ الجواب: لا. فالشئ إذا لم يكن صحيحًا نُفي وهذه فائدة في حد ذاتها "الشئ إذا لم يكن صحيحًا نُفي وإن كان موجودًا"، فينفى الشئ وإن كان موجودًا حاصلًا لأنه ليس صحيحًا أو لانتفاء بعض أركانه أو شروطه أو واجباته كما قال النبي ﷺ للمسئ صلاته «**إرجع فصلِ فإنك**

لم تصلِ» مع أنه صلّى فعلًا، فالصلاة موجودة وهو مصلٍ بالاسم ولكن ليس مصليًا بالحقيقة، ليس مصليًا الصلاة الصحيحة الموافقة لشرع الله تبارك وتعالى ولتعليم النبي ﷺ.

إذن هذا الأمر لابد أن يُعرف، معرفة أهل الكتاب والمشركين لله تبارك وتعالى حاصلة وموجودة في نفسها هم يعرفون الله تعالى، ولكن لمّا كانت المعرفة غير صحيحة في نفسها، لمّا كان فيها من الشرك والكفر ونسبة النقائص إلى الله عز وجل وغير ذلك مما لايحبه الله ولا يرضاه، ومما هو باطل في نفسه ليس صحيحًا، لمّا كان الأمر كذلك أطلق عليهم النبي ﷺ أنهم لا يعرفون الله قال «**فإذا عرفوا الله**» أي بمقتضى ما أخبرتهم به، من الشهادة لله بالوحدانية وللنبي ﷺ بالرسالة إذا عرفوا الله تعالى على هذه الشاكلة فأخبرهم بكذا وكذا، إذن المعرفة الحقّة لا تكون إلا موافقة للشرع، فمن عرف الله تبارك وتعالى كما شرع الله وكما بعث به رسوله ﷺ فهذا هو الذي عرف ربه حقًا وأما من سوى ذلك فلا، إذن معرفة الله بالصفات هذا أمر مهم، من أراد أن يعرف الله على الحقيقة فإنه يعرفه بصفاته التي وصف بها نفسه وأخبرعباده بها وتعبّدهم بها، فمن أنكر هذه الصفات أو حاد عنها أو مال فيها عن الجادة فإنه لا يعرف الله عز وجل معرفة حقيقية وإن عرف إجمالًا أن له ربًا وإلهًا وهو الله جل في علاه.

المسألة الثانية

بيان مصدر التلقي في الصفات

والمؤلف رحمه الله ذكر مصدرين وهما الكتاب والسُنة الصحيحة وسيأتي تفصيل ذلك قريبًا إن شاء الله.

المسألة الثالثة

بيان اعتقاد السلف في الصفات

والمؤلف رحمه الله حقيقةً تعرض لهذا الأمر في كلام مطوّل مهم نأخذ منه بعض المعالم الرئيسية لاعتقاد السلف في الصفات:

فذكر المؤلف رحمه الله:

١- الإثبات.

٢- التنزيه.

٣- ترك التحريف والتكييف والتعليل (هكذا في نسختي، وفي النسخة التي سمعناها: والتعطيل). وذكر أيضًا:

٤- الإجراء على الظاهر وعدم إزالته عن ما تعرفه العرب؛ وذكر أيضًا.

٥- تفويض الحقيقة إلى الله وأنها من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله؛ وذكر أيضًا كما في التتمة التي ذكرتها في أخر الكلام .

٦- ذكر اتفاق العلماء على صحة أحاديث الصفات.

هذه أمور رئيسية ذكرها المؤلف رحمه الله لاعتقاد السلف، هذه الأمور تدلك على اعتقاد السلف في الصفات:

* أولًا: الإثبات: فالسلف عندهم إثبات للصفات، والإثبات معناه أنهم يصفون الله تعالى بالصفات فعلًا، يثبتون له الصفات فخرج به النفي والتعطيل، فأول شئ من المعالم الرئيسية لمنهج السلف الإثبات، ليس في منهج السلف في الصفات تعطيل ولا رد ولا إنكار وإنما منهج السلف إثبات، يثبتون الصفات.

* ثانيًا: التنزيه: فإثبات السلف ليس فيه تشبيه وليس فيه تمثيل وإنما هو إثبات مع التنزيه، فيُثبت السلف الصفات مع تنزيه الله تعالى عن مماثلة المخلوقات ومع نفي النقائص والعيوب التي تكون في صفات المخلوقين، فهو إثبات مقرون بالتنزيه، هذا أيضًا من المعالم الرئيسية لمنهج السلف.

* ثالثًا: ترك التحريف والتكييف والتعطيل: السلف: ليس عندهم تحريف للكلم عن مواضعه، ليس عندهم تبديل لمعاني الصفات أو لألفاظها، ليس عندهم تكييف أي خوض في الكيفية في كيفية الأسماء والصفات، ليس عندهم تعطيل أي نفيٌ للصفات وردٌ لها، وكما في النسخة الأخرى«**تعليل**» أي يسألون عن العلة لم وكيف، ليس عندهم السؤال بـ(لم وكيف)، لماذا يكون الأمر كذلك ولماذا لا يكون كذلك؟! ويضربون الأمثال وينصبون المعارضات، ليس هذا من شأن السلف، إذن من المعالم الرئيسية لمنهج السلف أنهم لا يحرّفون ولا يكيفون ولا يعطلون ولا يعلّلون.

* رابعًا: الإجراء على الظاهر: أن السلف يُجْرُون نصوص الأسماء والصفات على ظواهرها من

جهة المعنى يُجْرُونها على الظواهر ولا يُزيلون هذا الظاهر عن ما تعرفه العرب قال رحمه الله: (**ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر يستنكر**) هذا من فوائد هذه الرسالة، من فوائد هذا الكتاب، هذا التعبير مهم من كلام المؤلف رحمه الله: (**لا يزيلون هذا الظاهر عن ما تعرفه العرب**) أي من المعاني، فإذا جاء اللفظ الذي فيه صفة الله تعالى فإنه يدل على معنىً معين هذا المعنى تعرفه العرب بمجرد هذا اللفظ بمجرد الاطلاع على هذا اللفظ، بمجرد سماعه أو قرائته، لابد من معنىً معين تعرفه العرب، فالسلف لا يزيلون هذه الألفاظ عن المعاني التي تعرفها العرب، لا يتأولونها، لا يبدلونها، لا يصرفونها إلى معانٍ أخرى لا تعرفها العرب من هذه الألفاظ.

* **خامسًا: تفويض الحقيقة إلى الله:** حقائق الأسماء والصفات، كُنْهُها، كيفيتها هذا أمر يفوّض، يرد إلى الله عز وجل لا اطلاع لنا عليه، لا نستطيع أن نخوض فيه ولا نستطيع أن نتوصل إليه، وبيّن رحمه الله أن هذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وأتى بالآية: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ فبيّن أن هذه الحقيقة التي تفوّض إلى الله تعالى داخلة في هذا التأويل المجهول بالنسبة لنا الذي لا نعرفه نحن وإنما نفوضه إلى الله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ فدخل في هذا التأويل حقائق الأسماء والصفات.

* **سادسًا: بيان اتفاق العلماء على صحة أحاديث الصفات:** في التتمة التي ذكرتها في أخر الكلام بيّن رحمه الله هذا الأمر لأنه مهم وغرض العلماء منه الرد على من طعن في الأحاديث، في أحاديث الصفات، من قال إن الأحاديث لا تثبت ولا تصح وهؤلاء الرواة غلطوا وهؤلاء الرواة كذبوا وهؤلاء فعلوا وفعلوا، فالعلماء تجد في كلامهم وهذا مأثور عن الأئمة من قديم أنهم يقولون في هذه الأحاديث صحّت، ثبتت، تلقتها العلماء بالقبول، أجمعت العلماء على صحتها، هذا موجود في كلام الأئمة وسنذكره بنصه في وقته إن شاء الله، فهذا مهم جدًا من المعالم الرئيسية التي يعتني بها طالب العلم أن تتعرض لهذه النقطة تحديدًا "بيان اتفاق العلماء على صحة أحاديث الصفات" ردًا على من طعن في ثبوتها لأن الطريقة عندنا في الإثبات هو صحة الأحاديث فإذا لم تصح الأحاديث فلن نستطيع أن نثبت شيئًا، فإذا أثبتنا فلابد أن يكون الحديث صحيحًا وقد سبق معنا أن السُنة لابد أن تكون صحيحة وسنأتي إلى هذا مرة أخرى إن شاء الله.

المسألة الرابعة

ذكر مذهب الجهمية والمعتزلة والمشبهة

المؤلف رحمه الله ذكر مذهبين رئيسيين متقابلين لأهل البدع ونبّه عليه تنبيهًا مختصرًا دقيقًا عرّفك بحقيقته إجمالًا:

فالمذهب الأول: وإن كان ذكر فيه طائفتين لكن المذهب واحد في الحقيقة، الجهمية والمعتزلة: ولما حكى المؤلف مذهب الجهمية والمعتزلة حكاه على أنه تحريف فوصف مذهب الجهمية والمعتزلة بأنه تحريف، إذن مذهب الجهمية والمعتزلة واحد هذا الذي نستفيده الأن ابتداءً، مذهب الجهمية والمعتزلة واحد لا فرق بين الطائفتين على الحقيقة وهذا صحيح كما سنعرف إن شاء الله، الأمر الثاني أن مذهب هاتين الطائفتين هو التحريف مع أننا نعرف إجمالًا شيئًا أخر لكن كلام المؤلف صحيح، فمذهب الطائفتين التحريف حقًا كما سيتبين معنا إن شاء الله.

المذهب الثاني المقابل هو: المشبهة: الذين يشبهون الله تعالى بخلقه.

فالمذهبان متقابلان، الجهمية والمعتزلة عندهم رد وتعطيل وتحريف وفي المقابل هناك من يثبت مع التشبيه، مع عدم التنزيه، هناك من يثبت الصفات غاليًا في الإثبات حتى أنه يشبّه الله تعالى بخلقه.

المسألة الخامسة

ذكر بعض الصفات

هذا نجده في كلام المؤلف رحمه الله في صورة بعض الصفات التي ذكرها سردًا على سبيل التمثيل.

ويُلاحظ هنا أن المؤلف رحمه الله لم يكد يستدل على شيءٍ من هذه الصفات، إنما استدل فقط استدلالًا مختصرًا على صفة اليدين لله تعالى ثم ذكر سائر ما ذكر سردًا، قال من السمع والبصر والعين والوجه إلى أخر كلامه رحمه الله ولم يستدل على شئ من ذلك، وهذا من اختلاف العلماء

في طرائقهم في التصنيف فيقتصرون أحيانًا ويبسطون أحيانًا، لهذا سنجد في الكتب التي سنتناولها إن شاء الله تعالى ووفق، سنجد من يذكر الأدلة على كل صفة من الصفات، من يتوسع، من يختصر، هذا كله بحسب عادة العلماء وطرائقهم في ذلك.

* قبل تفصيل ما ذكرنا نتعرض أولًا لتخريج الأحاديث التي أوردها المؤلف رحمه الله حتى نفرغ من كلامه بالكلية ثم نأتي إلى التفصيل إن شاء الله:

ذكر المؤلف رحمه الله تعالى في كلامه السابق ثلاثة أحاديث:

الحديث الأول: حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام وهو حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان من رواية أبي هريرة رضي الله عنه.

الحديث الثاني: ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال خبرًا عن الله تبارك وتعالى: «**لا أجعل صالح ذرية من خلقته بيديّ كمن قلت له كن فكان**» وهذا حديث لا يصح، أخرجه الطبراني من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما وفي إسناده كذاب وله طرقٌ أخرى ضعيفة لا تصلح للتقوية.

الحديث الثالث: قوله ﷺ: «**خلق الله الفردوس بيده**» هذا جزء من حديث في ذكر الأشياء التي اختصها الله تعالى أنه خلقها بيده، في بعض الروايات أنها ثلاث، في بعضها أنها أربع، والحديث إنما يثبت موقوفًا على ابن عمر رضي الله عنهما كما أخرجه الحاكم في مستدركه وله حكم الرفع كما هو بيّن وأما الإسناد الذي فيه التصريح بالرفع إلى النبي ﷺ فإنه لا يصح، أخرجه الدارقطني في كتاب الصفات من حديث عبد الله بن الحارث بن جَزء -بفتح الجيم- رضي الله عنه وهذا حديث لا يصح كما ذكرت، فالصواب في هذا المتن أنه موقوف على ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ثبت عنه كذلك وله حكم الرفع لأنه أخبر عن أشياء من قبيل الغيب لا تقال من قبيل الرأي.

هذا أخر التعرض لكلام المؤلف رحمه الله وما فيه من الأمور الأساسية والإجمالية وهذا أوان التفصيل بحمد الله تعالى ونسأل الله التوفيق والإعانة.

المبحث الأول

مصادر التلقي في باب الصفات

مصادر التلقي في باب الصفات على نوعين: إجمالي و تفصيلي.

فمصدر التلقي في باب الصفات إجمالًا هو التوقيف:

والمراد بذلك الاقتصار على الوحي والخبر الذي يجيء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ وهذا هو معنى كلمة التوقيف كما نعلم جميعًا، فمصدر التلقي في باب الصفات إجمالًا إذا أردت أن تعرفه، كيف نتلقى الصفات؟ من أين نعرف الصفات؟ هكذا إجمالًا لا يكون ذلك إلا بتوقيف، لا يكون ذلك إلا بنص، لا يكون ذلك إلا بوحي وخبر شرعي، فلا مجال لشيءٍ سوى ذلك أبدًا، لا مجال لعقلٍ ولا رأيٍ ولا قياسٍ ولا استحسانٍ ولا غير ذلك من أشياء، إنما هذا بابٌ توقيفيٌ محض لا يجوز لأحد أن يأتي فيه بشئ من عنده، **والدليل على لزوم التوقيف: العقل والنقل**:

فأما النقل فهو ما ورد في النصوص المتكاثرة كتابًا وسُنة في النهي عن القول على الله بغير علم، كل ما فيه دلالة على ذلك في نصوص الكتاب والسنة فإنه دليل مباشر على لزوم التوقيف، لماذا؟ **هنا نذكر الدليل العقلي،** الدليل العقلي على لزوم التوقيف في هذا الباب أن صفات الله تعالى غيب، والكلام فيما لا يعلمه الإنسان غير جائز عقلًا. فهذا دليل عقلي وهو ظاهر، لا يصح لإنسان ولا يستقيم له عقلًا أن يتكلم في شيءٍ لا يعرفه، ولو أنه فعل ذلك لو أنه تكلم في شيءٍ لا يعرفه لكان مذمومًا عند العقلاء ولكان كلامه مرفوضًا لا يُقبل، فربنا تبارك وتعالى غيب وصفاته غيب، فإذا تكلم الإنسان فيها بغير دلالة من الله وبغير خبر من الله فقد تكلم فيما لا يعرف ويصير كلامه مذمومًا مرفوضًا بدلالة العقل الصريح.

هذا هو الكلام على مصادر التلقي إجمالًا، إذن إجمالًا يعني من حيث الإجمال، يعني كيف نستدل على الصفات هكذا عمومًا أو إجمالًا السبيل معنا التوقيف، طيب التوقيف ماذا يكون؟ واحد اثنان ثلاثة، هذا هو التفصيل الذي نتناوله الأن، الكلام الأن على مصادر التلقي تفصيلًا:

***مصادر التلقي تفصيلًا أربعة:**

فالأول: القرآن، وهو الأساس والأصل المعوّل عليه، ولهذا تجد العلماء يعتنون بذكره دائمًا في الكلام على الصفات، ودائمًا يقدمونه في الكلام ومنهم من يقتصر عليه لا يذكر غيره لأنه

الأساس كما هو معلوم.

المصدر الثاني: السُنة، والعلماء في تناولهم للسُنة، في كلام العلماء لاحظ الآن (الذي يباشر كلام العلماء ينتبه لهذا) العلماء في تناولهم للسُنة تارة يتناولونها بالإطلاق يقولون الكتاب والسُنة هكذا بالإطلاق وتارة يقيدون فيقولون السُنة الصحيحة ولا يلزم أن يكون بهذا اللفظ ولكن بما يدل عليه يعني يأتون بكلمة "الثبوت" بما صح، بما ثبت، بما نقلته العدول الثقات إلى آخره، فتارة يذكر العلماء السُنة مطلقًا في الكلام وتارة يقيدونها بالصحة والثبوت ولا تعارض، لأن الاعتماد من السُنة يكون على ماثبت ما لم يثبت لا اعتماد عليه في شئ من أبواب الدين، فإذا ثبت الحديث عن النبي ﷺ فهذا هو الذي يُعتمد عليه في باب الصفات وفي غيره من أبواب الدين.

والسُنة كما ذكرت في الكلام على تعريف الحديث منها ما هو قول ومنها ما هو فعل ومنها ما هوتقرير، طبعًا الصفة لا تدخل في هذا الباب الذي نتكلم فيه الأن، إذن عندنا قول وفعل وتقرير، فبكل قسم من هذه الأقسام يستدل على إثبات الصفات:

فأما القول: فهو أكثر ما يجيء في هذا الباب، أكثر ما يجيء في هذا الباب يكون من قبيل السنة القولية.

وأما الفعل: فمثال السُنة الفعلية في إثبات الصفات الإلهية ما ثبت في حديث خطبة الوداع «**أن النبي ﷺ كان يرفع أصبعه إلى السماء وينكت بها إلى الناس**»، فالمراد بذلك الإشارة إلى علو الله عز وجل على خلقه فأثبته النبي ﷺ بطريق الفعل المذكور.

ومثال السُنة التقريرية في هذا الباب: حديث الجارية المعروف الذي رواه مسلم في صحيحه لما سألها النبي ﷺ «**أين الله**» فقالت في السماء ثم قال لها «**من أنا**» قالت أنت رسول الله قال «**أعتقها فإنها مؤمنة**» فأقرها على إجابتها ومن إجابتها وصف الله تعالى بصفة العلو.

المصدر الثالث من مصادر التلقي: هو الإجماع: والإجماع مما يستدل به أيضًا على إثبات الصفات لله عز وجل وهكذا ذكر غير واحد من العلماء، تجد أيضًا في كلام العلماء في بيان اعتقاد السلف منهم من يصرح بذكر الإجماع، وأن ما أجمعت عليه الأمة، أو ما أجمعت عليه العلماء، أو ما تلقّته العلماء بالقبول هكذا يعبرون أحيانًا، كل هذا مما يعتمد عليه في إثبات الصفات، وتارة يقع في كلام بعضهم كالإمام الآجريّ رحمه الله في الشريعة، وارجعوا إلى كلامه، تارة يقع في كلامهم التعبير بإجماع الصحابة خصوصًا كما في نص كلام الآجريّ (بما وصفه به الصحابة) فهذا ايضًا من

الفوائد التي تنتبه لها لأن الصحابة هم أساس العلماء، وإجماع الصحابة هو أساس الإجماعات التي تجيء بعد ذلك، فإذا عبّر العلماء أحيانًا بإجماع العلماء وعبّروا أحيانًا بإجماع الصحابة فهذا مما يدلك على أهمية إجماع الصحابة.

المصدر الرابع من مصادر التلقي: هو القياس: وهنا لابد من تفصيل:

القياس بمعنى التشبيه والتمثيل الأصل أنه لا مدخل له في الصفات، الأصل أن القياس بهذا المعنى لا مدخل له في الصفات، لأنه إنما يكون في شيءٍ له شِبه ومثل وهذا ممتنع في حق الله تبارك وتعالى فإن الله تعالى لا مثيل له، والقياس بهذا المعنى على قسمين: قياس الشمول وقياس التمثيل:

فقياس الشمول: هو الذي تستوي فيه أفراده، يعني إذا كان عندنا مجموعة من الأفراد تستوي في شيءٍ معين فقياس بعضها على بعض يسمى بقياس الشمول، يعني هذا قريب من مسمى "العام" في الأصول، اللفظ الذي يشمل أفرادًا كثيرين أو يستغرق أفرادًا كثيرين هذا قريب من هذا المعنى.

وقياس التمثيل: هو الذي يستوي فيه الأصل والفرع.

فالقياس بنوعيه المذكورَين لايصح ولا يثبت في هذا الباب، لا يُعتمد عليه.

وإنما القياس الذي يُعتمد عليه في هذا الباب أو يصلح أن يُذكر في هذا الباب: هو قياس الأولى: صورته (كل كمال في المخلوق فالله أولى أن يوصف به وكل نقص في المخلوق فالله أولى أن يُنزه عنه) فهذا هو قياس الأولى، كل صفة كمال في المخلوق فالله تعالى أولى أن يتّصف بها من هذا المخلوق وكل صفة نقص في المخلوق فالله أولى أن يتنزه عنها من هذا المخلوق، والدليل على هذا النوع من القياس العقل والنقل:

فدليل العقل: أن واهب الكمال أولى به أي: بالكمال من الموهوب، والموهوب إنما استفاده أصلًا من الواهب، واهب الكمال أولى به من الموهوب هذا دليلٌ عقليّ، فالكمال الذي في المخلوق من أين جاء به؟ الله تعالى هو الذي وهبه له، فإذا كان الله هو واهب الكمال فهو أولى أن يتّصف به من هذا المخلوق الذي وهبه له.

وأما دليل النقل فكثير: منه في القرآن، الآيات من سورة النحل في قوله تعالى: ﴿**وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ۝٥٧ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٥٩ لِلَّذِينَ لَا**

يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّـهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ فهذه الآيات واضحة الدلالة على قياس الأولى الذي نذكره، لأن الله تبارك تعالى عاب على المشركين أنهم أثبتوا له ما يعتبرونه نقصًا عندهم، فالنقص عندهم أن يكون لهم أو لأحدهم بنت هذا نقص عندهم في حسب فهمهم وزعمهم، فكأن الله تعالى يقول لهم إذا كان هذا نقصًا عندكم فكيف تنسبونه إلى الله؟! إذن الدليل يقتضي والعقل يقتضي أنك تنسب لله ما هو كمال عندك، هذا حاصل ما تدل عليه الآيات، والتركيز هنا عند قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّـهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ لهذا يعبّر العلماء عن قياس الأولى فيقولون (هو الذي ثبت في الكتاب على أنه المثل الأعلى) إذن فالذي يثبت في حق الله تعالى هو قياس الأولى الذي عبّر عنه بأنه المثل الأعلى (كل كمال في المخلوق وكل نقص في المخلوق على حسب ما سبق بيانه).

والدليل من السُنة: منه قول النبي ﷺ «**اقضوا الله فإن الله أحقُ بالقضاء**» موطن الدلالة ظاهر، إذا كان الخلق يتقاضون الحقوق فيما بينهم ويهتمون بذلك ويحرصون عليه فالله أحق أن يُقضى حقه، حديث أخر قوله ﷺ «**الله أحق أن يُستحيا منه من الناس**» لأن الاستحياء من الغير دالٌ على فضيلة ذلك الغير، أليس كذلك؟ إنما يُستحيا من شخص فاضل، من إنسان فاضل، فالله تعالى أحق أن يُستحيا منه لأنه الأولى بالكمال، والأولى بالخشية، والأولى بالمراقبة، فالله أحق أن يُستحيا منه من الناس.

فبهذه الأدلة ثبت هذا النوع من القياس أو ما عُبّر عنه في النص الشرعي أنه "المثل الأعلى"، إذن كل كمال في المخلوق فالله تعالى أولى أن يتّصف به وكل نقص في المخلوق فالله أولى أن يتنزه عنه.

في ختام هذه الجزئية هناك تنبيه:

قاعدة تُحفظ جيدًا: «**كما أن الإثبات -إثبات الصفات- لا يكون إلا بدليل فكذلك النفي لا يكون إلا بدليل**» معنى هذه القاعدة أنك إذا أردت أن تنفي شيئًا من الصفات عن الله فإنه يلزم الدليل أيضًا، عندما نجزم فنقول " ليس لله كذا " " لا يتّصف الله بكذا " هذا الجزم لابد له من دليل كما أننا إذا أردنا أن نثبت فإنه لابد من الدليل، إذن الإثبات كالنفي والنفي كالإثبات لابد من الدليل في كلا الأمرين:

وما الدليل على ذلك، ما الدليل على أن النفي لابد فيه من دليل؟

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في تعليل ذلك: «عَدَمُ الْخَبَرِ هُوَ عَدَمُ دَلِيلٍ مُعَيَّنٍ وَالدَّلِيلُ لَا يَنْعَكِسُ فَلَا يَلْزَمُ إذَا لَمْ يُخْبِرْ هُوَ بِالشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ مُنْتَفِيًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ»[1]، ما معنى هذا الكلام؟

* عدم الخبر هو عدم دليلٍ معين: يعني في شيءٍ معين من الصفات مثلًا عندما نقول، هل يتّصف الله بكذا أو لا يتّصف به؟، إذا لم يكن عندنا خبر أي دليل من الله تبارك وتعالى فهذا هو انعدام الخبر، وانعدام الخبر هو انعدام دليل معين يعني انعدام الشيء الذي تعتمد أنت عليه في الإثبات، فإننا نعتمد في الإثبات على ماذا؟ على الدليل، فإذا انعدم الدليل بالنسبة لنا فمعنى هذا أنه قد انعدم الشيء الذي نعتمد عليه في الإثبات، ليس معناه أن المُثْبَت نفسه منعدم، يعني الأن مثلًاهناك سيارة لها صفة معينة وشكل معين ومواصفات وسيارة حديثة وفيها أشياء كثيرة جدًا، لو سألك سائل: هل هذه السيارة موجودة أم لا؟ وأنت ليس عندك الخبر، لم تسمع أو لم تقرأ أو لم يخبرك أحد عن وجود هذه السيارة، فهل يلزم من ذلك أن هذه السيارة نفسها غير موجودة؟! لا يلزم، إنما أنت لم تقف على ما تستطيع أن تُثبت به وجود هذه السيارة، إذن عندما نتكلم في صفة معينة، في شيءٍ معين من الصفات، هل يتّصف الله به أم لا؛ وليس عندنا دليل على إثباته، لا نقطع بنفيه، لا نقول ليس يتّصف الله تعالى بكذا، لماذا؟ لأن الدليل إذا لم يبلغنا فليس معنى هذا أن الشيء -أن الصفة نفسها- منتفية في نفس الأمر، بل قد تكون ثابتة لله والله هو الذي لم يُخبرنا بها، قد تكون هذه الصفة المعينة ثابتة لله تعالى ولكن الله هو الذي لم يُخبرنا بها، فالله تعالى يصف نفسه بما يشاء ويُخبرنا بما يشاء من صفاته، لم يُخبرنا بجميع صفاته، لهذا كان لابد من التحرز في النفي كما أنه لابد من التحرز في الإثبات وهذا هو معنى قوله رحمه الله: «الدليل لا ينعكس» يعني معنى الكلام كما قلت لكم:

(أنه لا يلزم من انعدام الدليل انعدام المدلول).

والدليل الشرعي نفسه أخبرنا بهذا الأمر، يعني أخبرنا أن الله تعالى له صفات لم يُخبرنا بها، الدليل الشرعي نفسه أخبرنا بذلك، وما هو؟ في الحديث المعروف الذي فيه الدعاء إذا أصاب أحدكم همٌّ أو غمٌّ فليقل ماذا؟ نص الحديث «**اللهم إني عبدُك، ابن عبدِك، ابن أَمَتِك، ناصيتي بيدك، ماضٍ فيّ حكمك، عدلٌ فيّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**» وفي حديث الشفاعة قال عليه

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٣١).

الصلاة والسلام «**فأسجدُ تحت العرش فأحمدُ ربي بمحامد يُعلّمُني إيّاها في ذلك المقام**».

إذن فالدليل نفسه أخبرنا أن الله تبارك وتعالى لم يُخبرنا بجميع صفاته، إذن هناك صفات استأثر الله تعالى بعلمها، فلا تدري إذا قطعت بالنفي لعل هذه الصفة التي قطعت بنفيها هي ثابتة لله عز وجل لكن الله تعالى لم يُخبرنا بها، فهذا هو الدليل على وجوب التحرز في النفي وأنك إذا سُئلت عن صفة معينة هل يتّصف الله تعالى بها أم لا؟ فإنك تقول لا نُثبت ولا ننفي وهذا سيأتي معنا بالأمثلة في محله إن شاء الله.

* **فرقٌ بين هذا وبين ما يُناقض صفات الإثبات** انظر إلى هذا التنبيه من شيخ الإسلام رحمه الله، معروفٌ رحمه الله بالدقة والتنبيهات وهذه الأشياء المهمة.

«فرقٌ بين ما سبق وبين ما يُناقض صفات الإثبات»[(١)].

ما يُناقض صفات الإثبات، لابد من القطع بنفيه عن الله، لماذا؟ يقول رحمه الله: «لأن الدليل القطعيّ قد قام على إثبات الكمال وانتفاء النقص».

ما معنى الكلام؟

فرقٌ بين ما سبق وبين ما يُناقض صفات الإثبات: يعني الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه ولها ضد فهذا الضد لابد من القطع بنفيه، لابد أن تجزم وتقطع بأنه منتفٍ عن الله كمثل الصمم والعمى والخرس والمرض والموت والنوم وما أشبه ذلك من الأشياء، لماذا يجب أن تقطع بنفيه

---

(١) نص كلامه في الجواب الصحيح على من بدل دين المسيح (٦/ ٤٧٠): «وَمِنْ هُنَا أَخْطَأَ كَثِيرٌ مِنَ النُّظَّارِ فِي نَفْيِ كَثِيرٍ مِنْ صِفَاتِ الرَّبِّ، وَأَحْكَامِهِ، وَأَفْعَالِهِ، حَيْثُ لَمْ يَعْلَمُوا دَلِيلًا قَطْعِيًّا يُثْبِتُهَا فَنَفَوْهَا، وَكَانَتْ ثَابِتَةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَقَدْ يَكُونُ عِنْدَ غَيْرِهِمْ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ يُثْبِتُهَا، وَلَوْ قُدِّرَ عَدَمُ عِلْمِ النَّاسِ كُلِّهِمْ بِهَا فَلِلَّهِ عِلْمٌ لَمْ يَعْلَمْهُ الْعِبَادُ، وَلِلَّهِ أَسْمَاءٌ اسْتَأْثَرَ بِهَا فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَهُ لَمْ يُعْلِمْهَا النَّاسَ، وَلَيْسَ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ ثُبُوتُ الصِّفَةِ يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ انْتِفَاؤُهَا، بَلْ قَدْ يُظَنُّ ثُبُوتُهَا أَوِ انْتِفَاؤُهَا، وَقَدْ يُشَكُّ فِي ذَلِكَ فَلَا يُعْلَمُ وَلَا يُظَنُّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا، وَالْوَاجِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَقُولَ لِمَا يَعْلَمُهُ: أَعْلَمُهُ، وَلِمَا يَظُنُّهُ: أَظُنُّهُ، وَلِمَا يَشُكُّ فِيهِ: أَشُكُّ فِيهِ، وَاللهُ تَعَالَى لَمْ يُوجِبْ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَقْطَعَ بِانْتِفَاءِ شَيْءٍ إِنْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ مُنْتَفٍ، فَمَنْ قَالَ: وَجَبَ عَلَيْنَا الْقَطْعُ بِانْتِفَاءِ فَقَدْ غَلِطَ.
وَهَذَا بِخِلَافِ مَا يُنَاقِضُ صِفَاتِ الْإِثْبَاتِ، فَإِنَّ هَذَا يَجِبُ نَفْيُهُ عَنِ اللهِ، فَقَدْ عُلِمَ بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ أَنَّ اللهَ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ الْمُنَاقِضَةِ لِلنَّقْصِ، مِثْلَ: إِنَّهُ حَيٌّ قَيُّومٌ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، وَرَبُّهُ، وَمَلِيكُهُ، وَأَنَّهُ غَنِيٌّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ بِكُلِّ وَجْهٍ، فَكُلُّ مَنْ قَالَ قَوْلًا يُنَاقِضُ هَذَا عُلِمَ أَنَّهُ بَاطِلٌ، كَالَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ لَهُ شَرِيكًا أَوْ وَلَدًا، أَوْ أَنَّهُ يَشْفَعُ عِنْدَهُ الشُّفَعَاءُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ مِمَّا يُنَاقِضُ الْكَمَالَ الْمَعْلُومَ لَهُ.

عن الله وإن كان لم يأت في النص القطع بنفيه -غير النوم طبعًا جاء النص على هذا-، لكن بالنسبة للصمم والعمى وما أشبه ذلك ليس هناك دليل على القطع بنفي هذا، لماذا؟ لأنه نقص، لأن هذه الأشياء نقائص والنقائص لابد من القطع بنفيها عن الله.

إذن عندما يُسئل المرء فيُقال له، هل يتّصف الله بالصمم؟ هل يصح أن يقول لا نُثبت ولا نَنفي؟! معاذ الله، لابد أن تُفرّق الأن، بل لابد أن تقطع بالنفي، ولا يصح أن تقول أين الدليل والنفي لا يكون إلا بدليل، لا يستقيم هذا، لأن هذا نقص يناقض صفات الإثبات، وصفات الإثبات كمال وضدها نقص، فالنقص لابد من القطع بنفيه عن الله تعالى ولا يلزم له دليلٌ خاص في كل نقص على حدى أو في كل صفة نقص على حدى، هذا أخر الكلام على هذا المبحث، وبقية المباحث تِباعًا إن شاء الله تعالى.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الثالث

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

نستكمل الكلام بمشيئة الله تعالى على اعتقاد السلف – رحمهم الله تعالى – في أسماء الله عز وجل وصفاته، وقد ذكرنا المبحث الأول في التعرض لمصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة في هذا الباب، فذكرنا أن (مصادر التلقي على نوعين: إجمالي وتفصيلي، فالإجمالي هو التوقيف، والتفصيلي هو الكتاب والسنة والإجماع وقياس الأولى) وتحدثنا بفضل الله تعالى عن هذه الأمور تفصيلًا.

المبحث الثاني

اعتقاد السلف في الصفات

والمقصود بهذا المبحث: ذكر الاعتقاد الإجمالي للسلف – رحمهم الله تعالى – في الصفات، مع شرحه وتفصيل ما يتعلق به من المسائل.

* المسألة الأولى: ذكر الاعتقاد الإجمالي للسلف في الصفات:

والاعتقاد الإجمالي للسلف في الصفات يتلخص في عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –:(نؤمن بما وصف الله به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل).

هذه عبارة شيخ الاسلام رحمه الله، وهي تلخص وتجمع كلام السلف في هذا الباب.

وهنا تنبيه مهم جدًا، على طالب العلم أن يعتني به جيدًا، وهو النظر في التفاوت والاختلاف بين عبارات المتقدمين والمتأخرين من أهل العلم من أهل السنة والجماعة، **فخلاصة هذا الأمر أو هذا المبحث**: أن المتقدمين تتنوع عباراتهم وتتنوع ألفاظهم وكلامهم في الباب المعين، فيأتي مِن العلماء المتأخرين مَن يجمعها في عبارة واحدة جامعة ملخصة، وهذا لا يقتصر على باب الصفات الذي نتكلم فيه، لكنه موجود في شتى المسائل وفي شتى العلوم أيضًا، وربما يعود الأمر في ذلك إلى

اصطلاح، فربما يكون اصطلاح المتقدمين على شيء معين، يعبرون عن أمر معين بلفظ معين، ويأتي من يأتي من العلماء المتأخرين يعبر عنه باصطلاح آخر قد يكون أدق وقد يكون أشمل وقد يريد التنبيه على أمور معينة ربما تعزب عن الأفهام، وربما يريد الرد على أهل البدع، هذا أمر في غاية الأهمية، وسيتبين معنا بالأمثلة إن شاء الله، لا يلزم أن يكون في كتابنا هذا ولكن فيما سيأتي إن شاء الله تعالى ووفق.

الذي أريد أن أوصله الآن، وهذا لابد أن يعرف ولابد أن تهتموا به الآن، **أن هذا الاختلاف ليس من الاختلاف المذموم، ولا مما يُعترض به على أهل العلم**، لأن المقصود بذلك كما ذكرت لكم إنما هو تقريب للمصطلحات، جمع لكلام السلف الذي يتفرق في باب من الأبواب أو مسألة من المسائل، إلى غير ذلك من الأغراض التي ذكرتها والتي لم أذكرها، فليس في هذا عيب أو لوم، ولا ينبغي أن يتشوش طالب العلم عندما يقف على شيء من هذه الأشياء، فالذي تعرفه جيدًا أن السلف رحمهم الله عندما يتناولون بابًا من الأبواب، وليكن مثلا باب الصفات، عندما ذكروا الاعتقاد الصحيح في هذا الباب تنوعت عباراتهم، لم يثبتوا على عبارة واحدة بنص واحد بلفظ واحد، ولكن تنوعت العبارات ـ وسيأتي لنا مقام إن شاء الله نذكر شيئًا من ذلك بالتفصيل، ليس محله الآن ـ فتتنوع العبارات، والمعنى واحد والمؤدى واحد، فيأتي من يأتي من المتأخرين كشيخ الإسلام مثلا،ـ وليس المراد الحصر عليه، بل قد يكون هذا من شأن غيره أيضًا ـ فيأتي من يأتي ممن تأخر من العلماء، يجمع هذه العبارات في عبارة واحدة جامعة على هيئة القاعدة أو القانون الكلي الجامع، فليس هذا بعيب، ولكن المقصود به تقريب المعلومة للطالب، والمقصود به التيسير والتسهيل حتى يُحفظ كلام السلف ويعرف معناه من الاعتقاد، فكلام شيخ الإسلام هذا ليس بنصه عن السلف، السلف لم يقولوا هذا نصا، لكنهم قالوه معنى، والعبارات مختلفة ومتفاوتة كلها تدل على هذا المعنى، فجاء شيخ الإسلام رحمه الله جمعها في هذه العبارة الجامعة (نؤمن بما وصف الله به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكييف ولا تعطيل).

قد تجد بعض الألفاظ واردة في كلام السلف، يعني مثلا: تجنب التعطيل، تجنب التكييف، تجنب التمثيل، هذا كله وارد في كلام السلف، أنهم تحاشوا من هذه الأشياء وقالوا إن الاعتقاد

الصحيح ليس فيه شيء من هذه الأشياء، فالمقصود إذًن بهذه العبارة الجامعة: التقريب والتيسير حتى يجمع كلام السلف كله في موضع واحد بعبارة جامعة.

إذًا هذا هو ما يتلخص به اعتقاد السلف في هذا الباب، أننا نؤمن بما وصف الله به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ، وكذلك الأمر أيضًا في باب التسمية، ما سمى الله به نفسه وما سماه به رسوله ﷺ من غير هذه المحاذير الأربعة التي ذكرناها والتي سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

فهذه هي المسألة الأولى، ذكر الاعتقاد الكلي الإجمالي بعبارة جامعة وجيزة هي عبارة شيخ الإسلام رحمه الله.

*** المسألة الثانية: بيان أصل مذهب السلف من النصوص الشرعية:**

اعلم أن أصل مذهب السلف ـ الذي ذكرناه ـ في صفات الله يتلخص في كلمتين، وهما الإثبات والتنزيه، وهذا الأمر قد ورد في نص واحد من كتاب الله عز وجل، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

فقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يدل على التنزيه وهذا هو الشطر الأول، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يدل على الإثبات وهذا هو الشطر الثاني.

إذًا القاعدة الإجمالية التي ذكرناها من كلام السلف، يمكن أيضًا أن تلخصها في أصل واحد، هذا الأصل هو الإثبات مع التنزيه، فاعتقاد السلف يقوم على إثبات للصفات، فالسلف يثبتون الصفات لا ينفونها، وهم في إثباتهم منزهون لله تعالى عن مماثلة المخلوقات، أو عما يكون في صفات المخلوقات من عيب أو نقص أو آفة.

هذا الأصل ورد بشطريه في آية واحدة في كتاب الله عز وجل، حتى تعلم أن مذهب السلف هو عين النص الشرعي، عين ما دل عليه النص الشرعي، لا خلاف، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فجمع بين الأمرين، جمع بين التنزيه والإثبات.

وفي هذا يقول من يقول من علمائنا أيضًا: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، رد على الممثلة، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، رد على المعطلة»؛ لأن الإثبات يضاده النفي والتعطيل، والتنزيه يضاده التمثيل، فالآية، دلت على الأمرين، وردت على المخالفين فيهما، فأثبتت الصفات وردت على من نفاها من عطل الصفات، وأثبتت التنزيه وردت على من مثل الله تعالى بخلقه في الصفات.

فهذا أمر يذكر بعينه وذاته وقد عقدنا له مسألة خاصة لأهميته، لأنه مهم جدا في الحقيقة، والعلماء يعتنون به، يبينون أن أصل مذهب السلف مجموع في هذه الآية من كتاب الله تعالى.

*** المسألة الثالثة: التصريح بنقل الإجماع على هذا الاعتقاد وتلقي أحاديث الصفات بالقبول:**

هذه مسألة خاصة أيضًا تفرد بالذكر لاعتناء العلماء بها، وقد رأينا تصديق ذلك في صنيع المؤلف رحمه الله، فإنه اعتنى بهذا الأمر، ونص عليه خاصة، وصرح به عينا لأنه مهم في الرد على أهل البدع أيضًا، وفائدة ذلك: بيان أن أهل البدع ليسوا على سبيل المؤمنين، لأنك عندما تقول: السلف مجمعون على هذا الاعتقاد، فهذا هو سبيل المؤمنين الذي أمر الله تعالى بلزومه والتمسك به، إذًا يتبين ويظهر أن أهل البدع ليسوا على هذا السبيل، وأنهم مشاقون له.

وقضية تلقي الأحاديث بالقبول: يراد بها أيضًا الرد على أهل البدع الذين يطعنون في أحاديث الصفات، ويتكلمون فيها ثبوتًا، ويقولون لم تصح ورواتها غافلون مخطئون وما أشبه ذلك، فيصرح العلماء بأن هذه الأحاديث متلقاة بالقبول لأجل هذه الفائدة، حتى يردوا على أهل البدع، ويبينوا أن العلماء الذين هم أهل الشأن والمعتنون به قد قبلوا هذه الأحاديث، فهي عندهم صحيحة ثابتة، فالذي يريد أن يطعن فيها هو مشاق أيضًا لسبيل المؤمنين لأنه يخالف أهل الشأن في هذا الباب، كالذي يخالف أهل الفقه في بابهم، أو أهل التفسير في بابهم، فلا يعتبر بمخالفة أمثال هؤلاء لأن العبرة بما عليه أهل الشأن، فإذا تبين أن أهل الشأن العارفين به متفقون على تصحيح هذه الأحاديث وعلى تلقيها بالقبول، فهذا دليل على ثبوتها عن النبي ﷺ، وما ثبت عن النبي ﷺ وجب الإيمان به وتلقيه بالقبول والتسليم، وقامت به الحجة على الناس أجمعين، لا يصح لأحد أن يرفضه، ولا أن ينكره ولا أن يتنصل منه، فهذا أيضًا مما يصرح به العلماء خاصة لأجل هذه الفائدة.

*** المسألة الرابعة: ذكر قاعدتين ينبني عليهما مذهب السلف.**

القاعدة الأولى: أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات.

١- فلابد من إثبات الصفات كما أنه لابد من إثبات الذات.

٢- وكما نثبت ذاتًا من غير تمثيل ولا تكييف ولا غير ذلك، فلابد أيضا من إثبات الصفات على هذا النحو.

هذه هي القاعدة الأولى، الكلام في الصفات كالكلام في الذات، **ما معنى هذا؟** أنه كما أنه لابد من إثبات الذات الإلهية، فلابد من إثبات الصفات، فلا يصح لأحد أن يقول: لا أثبت ذاتا، إذًا لا يصح له أن يقول لا أثبت صفات، والذي يفر من إثبات الصفات، لابد أن يلزمه نفي الذات، لابد أن يقال له: بما أنك نفيت الصفات، يلزمك أن تنفي الذات، لأنهما متلازمان، الصفات ملازمة للذات، لا يتصور الانفكاك ولا الفصل بينهما.

الأمر الآخر: أنه كما أنه يثبت ذاتًا من غير تمثيل ولا تكييف ولا غير ذلك من المحاذير التي ذكرناها، فكذلك لابد أن يثبت الصفات على هذا النحو، يعني يقال له: تثبت ذاتا؟ يقول: نعم، نقول: طيب، هل إثبات الذات يستلزم عندك التمثيل؟ سيقول: لا، فنقول: فكذلك الصفات لا يلزم من إثباتها إثبات التمثيل، فكما أنك أثبتَّ ذاتًا من غير أن يستلزم هذا عندك التمثيل، فكذلك أيضا يلزمك أن تثبت الصفات من غير أن يلزم التمثيل.

والفائدة أيضًا -وهذا تابع لما سبق-: أن من فرق وادعى ما ادعى من المحاذير في الصفات، فإنه يلزمه مثله في الذات، يعني من فرق بين الذات والصفات وقال: انا لا أثبت الصفات لأن هناك محاذير تترتب على إثبات الصفات، فهذه المحاذير التي يدعيها لابد أن تلزمه في الذات، ولا يصح خلاف هذا، فمثلًا لو أنه قال: لا أعقل يدًا ولا وجهًا إلا ما يكون في المخلوقين، ينفي هذه الصفات عن الله تعالى، والسبب عنده أن هذه الصفات لا تعقل إلا على ما يكون في المخلوقين، فلو أننا أثبتناها للزم التمثيل على حد زعمه، فعندئذٍ يقال له: كذلك الذات، يلزمك أن تقول: لا يعقل من الذات إلا ما يكون في المخلوقين، فلا يعقل في المخلوقين ذات إلا إذا كانت مجسمة مركبة مكونة من لحم ودم و.... إلخ، فمهما يدعي في الصفات، يلزمه مثله في الذات، فلا يصح أن نفرق بين الأمرين.

القاعدة الثانية: أن الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض.

فكما نثبت بعض الصفات من غير تمثيل ولا تكييف ولا غير ذلك، فكذلك سائر الصفات.

هذه القاعدة أن الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض، يعني الصفات كلها القول فيها واحد، والاعتقاد فيها واحد، والجادة فيها واحدة، فإذا أثبت الرجل بعض الصفات من غير تمثيل ولا تكييف ولا غير ذلك، فإنه يلزمه ذلك أيضا في الصفات الاخرى، فإذا أثبت بعض الصفات

ونفى بعضًا، فإننا نقول له: هذه الصفات التي تثبتها، لماذا لم يلزم فيها التمثيل عندك؟ أنت أثبتَّها من غير أن يستلزم التمثيل، أثبت لله علمًا أو قدرة أو حياةً أو غير ذلك، من غير أن يستلزم هذا التمثيل، ولم يقل في هذه الصفات: لا أعقل علما ولا قدرة ولا حياة إلا ما يكون في المخلوقات، فكذلك الصفات التي نفاها، يلزمه أن يسير فيها على نفس هذه الجادة، يلزمه أن يثبتها من غير تمثيل، فلو أنه مثلا نفى صفة الغضب عن الله تعالى، وقيل له: لماذا تنفي هذه الصفة؟ يقول: لأن الغضب هو غليان دم القلب، ولا أعقله الا كذلك، فيقال له إذا أثبت الإرادة مثلا: وكذلك الإرادة لا تعقل إلا على أنها ميل النفس، فلماذا أثبتَّ الإرادة ونفيت الغضب؟!، فكما أثبتَّ الإرادة مع وجود هذا الذي نقوله أن الإرادة هي ميل النفس، على حسب ما يتصور أو ما يقال، فكما تُصُوِّر هذا أو قيل هذا ولم يستلزم عندك التمثيل، فكذلك يلزمك أن تثبت الغضب على الجادة من غير تمثيل.

*** المسألة الخامسة: أزلية الصفات.**

المراد بذلك: بيان أن صفات الله تعالى أزلية ليس فيها شيء من الخلق، فليس شيء من صفات الله تعالى مخلوقًا، فالله تعالى لم يزل بأسمائه وصفاته، كما أنه لم يزل بذاته، فإنه أيضا لم يزل بأسمائه وصفاته.

والحجة على ذلك:

أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات، فكما أن الذات أزلية، فكذلك الصفات لابد أن تكون أزلية، لماذا؟ لأننا نتكلم على ذات موصوفة بالصفات، أو بعبارة أخرى: على صفات قائمة بالذات، فليس هناك انفصال بين الذات والصفات، ليست الصفات منفصلة أو مستقلة عن الذات، وإنما هي قائمة بالذات، فهذا أمر مهم وسنحتاج إليه في الرد على أهل البدع بعد ذلك.

وتصديق هذا الأمر في شأن المخلوق من باب ضرب المثال، ولله المثل الأعلى، أن صفات المخلوق قائمة بذاته لا تنفصل عنه، أليس كذلك؟ فكما أن ذات المخلوق مخلوقة، فكذلك صفاته مخلوقة، لأن الصفات قائمة بالذات، ليست منفصلة عنها، فكذلك الرب سبحانه وتعالى ـ ولله المثل الأعلى ـ، ذاته متصفة بصفاته عز وجل، الصفات الإلهية قائمة بالذات الإلهية، ليست منفصلة عنها، فكما أن الذات أزلية غير مخلوقة، فكذلك الصفات أزلية غير مخلوقة، وهذا

المبحث مهم جدًا، سنحتاج إليه خاصة في صفة الكلام إن شاء الله، فصفات الله تعالى ليست مخلوقة وأسماؤه ليست مخلوقة، هي أزلية، لم يزل الله تعالى بأسمائه وصفاته.

يلتحق بهذه المسألة أمر ينبه عليه أهل العلم كثيرا: أن الله تعالى متصف بالصفات الفعلية قبل أن يقع منه الفعل؛ لأن ذلك صفة للذات لا للفعل، إذًن قضية الأزلية هنا تشمل جميع الصفات، ــ سيأتي معنا أن الصفات ذاتية وفعلية ــ فقضية الأزلية تشمل جميع الصفات، الذي نريده هنا في الصفات الفعلية: أن الله متصف بالفعل قبل أن يقع منه الفعل، فمن أفعاله مثلًا: الخلق، فالله متصف بالخلق قبل أن يخلق، قبل أن يقع منه الفعل الذي هو الخلق، فهو قبل أن يقع منه ذلك موصوف بأنه خالق، وأن ذلك من أسمائه، كذلك الرزق والتدبير والإحياء والإماتة والضر والنفع وغير ذلك من صفات الفعل، فربنا سبحانه متصف بها ومتسم بأسمائها ــ على حسب القاعدة في ذلك ــ، قبل أن يقع منه شيء من تلك الأفعال، فإن الله تعالى لم يزل، ثم خلق، فقبل أن يخلق كان موصوفًا بأنه يخلق، (بعبارة أخرى وهي التي ترد في كلام أهل العلم كثيرا): لم يستفد الاسم ولا الصفة بعد كونه قد خلق، يعني لم يتسم سبحانه وتعالى ولم يتصف بالخلق بعدما خلق، إذًا بعدما خلق صار خالقا، أو صار يصلح أن نسميه خالقا أو نصفه بصفة الخلق، لا، بل هو متصف بالصفة قبل أن يقع منه الفعل.

طيب هنا السؤال، لماذا؟ مع أنه لم يخلق بعد، فلماذا كان متسميًا أو متصفًا قبل أن يقع منه الفعل؟ الجواب: كما قلت لك، لأن ذلك صفة للذات لا للفعل، فالذات الإلهية موصوفة بأنها تخلق، الله تعالى يخلق، هذه صفة ذاته عز وجل، فلابد أن يتحقق هذا الوصف أو هذه التسمية قبل صدور الفعل منه سبحانه وتعالى، وتصديق ذلك أيضًا في المخلوق، ولله المثل الأعلى، فالمخلوق يتصف بصفاته قبل أن يقع منه الفعل، فهو موصوف بأنه متحرك ــ مثلا ــ قبل أن يتحرك فعلا، لماذا؟ لأن ذلك من صفات ذاته، فهو متصف بذلك، أنه متحرك، وأنه يتحرك، وأنه قابل للحركة، و...، قبل أن يتحرك فعلا، كذلك الكلام، هو موصوف بالكلام قبل أن يتكلم، يصح أن تقول فيه متكلم قبل أن يصدر منه الكلام، لماذا؟ لأنه متصف به في ذاته، الكلام قائم بذاته وهو قادر عليه، قادر على أن يتكلم به وقتما شاء، ولله المثل الأعلى.

*** المسألة السادسة: إبطال التعطيل:**

من هنا نتعرض للمحاذير التي ذكرناها في الاعتقاد الإجمالي للسلف، نتعرض لكل واحد منها بالشرح والبيان وذكر ما يتعلق به.

فالمسألة السادسة معنا: إبطال التعطيل.

أصل التعطيل في اللغة: التخلية والترك، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ**﴾، أي متروكة.

والمراد بالتعطيل هنا: نفي الصفات وإنكارها.

إذن عندما نقول: من غير تعطيل، أي من غير نفي، وعندما نقول: ليس في اعتقاد السلف تعطيل، أي نفي للصفات، وعندما نقول: إبطال التعطيل، أي إبطال نفي الصفات وإنكار الصفات.

وإبطال التعطيل معلوم بالعقل والفطرة والنقل والإجماع، فالدليل على إبطال التعطيل: العقل والفطرة والنقل والإجماع.

أولًا: العقل، فإن التعطيل صفة العدم، فالذي لا صفة له هو المعدوم الذي لا وجود له، فهذا دليل عقلي على إبطال التعطيل، وعلى أنه لا يصح أن تنفى الصفات عن الله سبحانه وتعالى، لماذا؟ لأن الذي لا صفة له هو الذي لا وجود له، فنفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى تعطيل له، تعطيل للذات نفسها، يؤول إلى ذلك.

ثانيًا: الفطرة، فإن العبد مفطور على الإقرار بالرب والتوجه إليه، وهذا يستلزم الإقرار بصفاته، فالإقرار بالرب مركوز في الفطرة، كل واحد يقر بالرب بفطرته، وإذا أقر به فهو مفطور على التوجه له، يطلب ذلك بفطرته التي خلق عليها، طيب كيف يتوجه إلى شيء لا صفة له؟! يعني إذا توجه إليه بالدعاء مثلًا، فلازم هذا أنه مفطور على الإقرار بأن الله يسمع دعاءه، أليس كذلك؟ لو أنه فُطِر على خلاف هذا فكيف يدعو من لا يسمعه، ولهذا احتُج على المشركين بهذا الدليل الفطري: ﴿**إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ**﴾، إذًا الفطرة تأبى الإقرار برب لا صفة له، إذا أقرت الفطرة بالرب، فهذا يستلزم الإقرار بصفاته.

ثالثًا: النقل، فالنصوص الشرعية ناطقة بالإثبات، وهذا معلوم بالضرورة عند الجميع، حتى عند المعطلة، يعني حتى المعطلة لا يستطيعون أن ينكروا هذه الحقيقة، النصوص فيها الإثبات، قاعدة مطَّردة، النصوص ناطقة بالإثبات، ليس في نص نفي ولا تعطيل لصفات الله تبارك وتعالى، بل دائمًا الإثبات.

رابعًا: الإجماع، والمراد هنا إجماع السلف، فالسلف معلوم عنهم بالضرورة إثباتهم للصفات، لا يعلم عنهم التعطيل قط، وهذا أيضًا من الضروريات عند الجميع، يعترف الجميع بأن السلف اعتقادهم المتواتر المعلوم بالضرورة: الإثبات، دائمًا يثبتون الصفات، لا يعرف عن السلف أبدًا أنهم كانوا معطلين للصفات.

فهذه أربعة أدلة على إبطال التعطيل، وهذا مطَّرد معنا كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فالتعطيل باطل لا أساس له، ولا يصح القول به وليس من اعتقاد السلف والدليل على ذلك هذه الأشياء الأربعة التي ذكرناها.

*** المسألة السابعة: إبطال التفويض.**

وأصل التفويض لغة: الإيكال ـ مِن أوكل ـ وردُّ الشيء إلى الشيء. عندما تقول مثلًا: فوضت إلى فلان أن يفعل كذا، فالمراد أنك رددت إليه هذا الأمر، أو أوكلته أن يفعل ذلك الأمر. **والمراد بالتفويض هنا**: رد معاني الاسماء والصفات إلى الله تعالى، فيقال: إن هذه المعاني مجهولة لنا لا تُعرف فنردها إلى الله.

وإبطال التفويض معلوم ـ أيضًا ـ بالعقل والفطرة والنقل والإجماع.

أولًا: العقل، لأن ما لا يُفهم معناه لا يكون هداية في نفسه، ولا يصح التعبد به خبرًا ولا أمرًا، هذا دليل عقلي، الذي لا يُعرف معناه لا يكون هداية في نفسه، الهداية تكون بشيء معلوم المعنى، معقول المعنى، فالذي لا يعقل معناه لا يكون هداية في نفسه، ولا يصح أن يتعبد به خبرا ولا أمرا، لا يصح أن أتعبدك بشيء لا تعرف معناه، لا يصح أن يتعبدنا الله عز وجل بأمر لا نعقل معناه ولا نعقل وجهه، فهذا دليل عقلي على إبطال التفويض، فلو كانت معاني الأسماء والصفات مجهولة بالنسبة لنا للزم أن نصوص الأسماء والصفات لم يحصل بها الهداية، ولم يحصل بها معرفة الله تعالى، وهذا أمر لا يصح أن يتعبد به الله عز وجل خلقه.

ثانيًا: الفطرة، لما سبق في شأن التعطيل، والإقرارُ الفطريُّ بالصفات يستلزم معرفة معانيها، فإن العبد لا يفطر على الإقرار بما يجهل معناه، يعني ما تقدم في شأن التعطيل، إذا كان الإقرار بالصفات فطريا، إذا كان الإنسان في فطرته يقر بالصفات، فهذا يستلزم أنه يقر بمعاني هذه الصفات وأنه يدركها ويعقلها، هذا واضح، ولا يصح في الفطرة أن يفطر الإنسان على أمر لا يعقل معناه،

إذا فطر مثلا على الإقرار بأن الله تبارك وتعالى سميع بصير، وأن ربه يسمعه ويراه، فإنه يعلم بالضرورة معنى السمع والبصر، هذا مركوز في الفطرة، لا يستطيع أن يتخلى عن ذلك، فالإقرار الفطري بالصفات لابد أن يكون إقرارًا بمعاني هذه الصفات، لأن الإقرار بما لا يعرف معناه هذا أمر غير موجود في الفطرة.

ثالثًا: النقل، لأن نصوص الصفات وردت باللسان العربي، فلابد من اشتمالها على ما تعقله العرب من المعاني، هذا واضح، إذًا النقل نفسه يثبت أن معاني الصفات معروفة، ليست مجهولة، لأن النقل ورد بلسان العرب، ولسان العرب معقول المعنى فإذا ورد النص باللسان العربي فلابد أن يكون مفهوم المعنى لكل من يقرؤه ويسمعه، بل الأمر كما يقول ابن القيم رحمه الله تعالى في الصواعق المرسلة: «دلالة نصوص الصفات على معانيها، أظهر من دلالة كثير من نصوص الأحكام الشرعية على معانيها»، يعني إذا تأملت في الامر، قارن بين نصوص الأحكام الشرعية نصوص الأحكام الفقهية مثلًا، كيف تدل على معانيها، وقارن بينها وبين نصوص الصفات وكيف تدل نصوص الصفات على معاني الصفات، فتجد أن دلالة نصوص الصفات على معانيها أظهر في العقل والفطرة والمعرفة من دلالة نصوص الأحكام الشرعية على معانيها، والدليل الواقع، فإن نصوص الأحكام الشرعية لا يدرك معانيها إلا الخاصة، العلماء هم الذين يعرفون فقط كيف يدل النص على هذا الحكم الشرعي الذي يستنبط منه، وربما يكون في النص غريب، من غريب الكلمات يعني يحتاج إلى شرح وبيان إلى غير ذلك، وأما نصوص الصفات فيعقل المراد منها العامي والعالم، العوام والخواص يدركون معاني نصوص الأسماء والصفات، لا يحتاج الأمر إلى علم أو إدراك أو تحصيل أو ما أشبه ذلك.

رابعًا: الإجماع، فمذهب السلف معروف في حمل نصوص الصفات على الظاهر المتبادر منها، وهذا معلوم بالضرورة، وكلامهم في ذلك أيضًا كثير ونذكره في موطنه إن شاء الله تعالى، فمعنى هذا أنهم مقرون بمعرفة معاني هذه الصفات، وأن معناها معروف ومعقول، إذا حملوها على هذا الظاهر، فهذا إقرار منهم بأن الظاهر معقول ومفهوم، وأنهم يعرفونه، ليس من الأمور التي يجهلها الناس. وأما قولهم: «لا نفسرها»، فسيأتي بيان وجهه إن شاء الله تعالى في الرد على أهل البدع.

ختام هذه المسألة بذكر تنبيه، في الفرق بين التفويض والتعطيل:

التفويض يستلزم التعطيل من غير عكس، كيف هذا؟ التفويض فيه ردُّ المعنى إلى الله، أن يقال: إن معنى الصفة لا نعقله، فالله تعالى أعلم به، نفوضه إلى الله تعالى، فهذا يستلزم التعطيل لأنه في الحقيقة نفى الصفة، إذا لم يقر بمعناها فقد نفاها وعطلها، فالتفويض يستلزم التعطيل وليس العكس، فالتعطيل لا يستلزم التفويض، لأن التعطيل ردٌّ مباشر، رد للصفة مباشرة، لا يقول: أثبت اللفظ ولا أعقل المعنى، لا يقول هذا المعطلة، إنما المعطلة يردون الصفة مباشرة لا يثبتونها من الأساس، فلهذا كان التعطيل لا يستلزم التفويض، وأما التفويض فلابد أن يشتمل على تعطيل لأنه في حقيقته رد للصفة وعدم إقرار بها.

نكتفي بهذا القدر.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الرابع

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

نستكمل الكلام إن شاء الله تعالى فى المبحث الثانى، الذى هو شرح اعتقاد السلف فى الأسماء والصفات.

*** المسألة الثامنة: إبطال التحريف المسمى بالتأويل:**

التحريف لغة: هو التبديل والتغيير. والتأويل لغة: التصيير.

فالمقصود هنا: إبطال ما يسمى تأويلا والذى هو فى أصله تحريف.

فالتأويل أصله فى اللغة: التصيير.

وحقيقته فى هذا المبحث الذى نتكلم فيه: تحريف أي تبديل وتغيير.

والمقصود بالتأويل هنا معنى اصطلاحي خاص وهو: صرف اللفظ عن ظاهره لقرينة، فهذا هو المراد هنا بالتأويل الذى هو فى حقيقته تحريف، والذى ينفى فى اعتقاد السلف فى الأسماء والصفات.

فالمقصود هنا: أن يُصرف اللفظ الذى جاء باسم الله تعالى أو صفته عن ظاهره لقرينة تدل على ذلك.

فمثلا: قوله تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ اليد هنا ظاهرها أنها يد حقيقية، فالتأويل أن يقال: ليس المقصود بها ذلك وإنما المراد بها شئ آخر، القدرة أو النعمة أو ما أشبه ذلك، فهذا هو الذى يسمونه تأويلا، صرفوا اللفظ عن ظاهره لقرينة تدل على ذلك، والقرينة عندهم هي دفع التشبيه.

فالمقصود بهذه المسألة: إبطال هذا الصرف عن الظاهر، اعتقاد السلف ليس فيه صرف للألفاظ عن ظواهرها، بل يأخذون النصوص التى جاءت فيها الأسماء والصفات على ظواهرها وحقيقتها ولا يصرفونها عن ظواهرها.

والتعبير عن هذا التأويل بالتحريف أولى لأمرين:

الأمر الأول: أنه هو الذى ورد به القرآن كما فى وله تعالى ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**﴾.

الأمر الثاني: **أنه أدل على حقيقة الحال**، فحقيقة الحال تبديل وتغير،حقيقة الحال أنهم بدلوا وغيروا فى النص الشرعى إما لفظا وإما معنى، فحقيقة الأمر تحريف، تبديل وتغيير، وإنما سمى تأويلا ليقبل، القائلون بهذا التحريف سموه تأويلا حتى يروج على الناس ويقبلوه، لأن كلمة التأويل فى ظاهرها مستحسنة مقبولة وقد وردت فى النصوص الشرعية على معان متعددة سيأتي بيانها فى موضعه إن شاء الله، فهذا هو الكلام على معنى التأويل والتحريف.

*** وإبطال التأويل معلوم بالعقل والفطرة والنقل والإجماع:**

*** أولا العقل: لأن الصفات الثابتة لله تعالى كمال، فتأويلها تعطيل لها، يستلزم:**

١ـ أنها ليست بكمال. ٢ـ أو يستلزم وصف الله بضدها الذى هو النقص.

الصفات الثابتة لله تعالى كمال، فالتأويل تعطيل لها، لأن التأويل كما عرفت هو: صرف للفظ عن ظاهره، التأويل تبديل وتغير، فمعنى هذا الأمر أنه بدّل الصفة، أذهب الصفة الحقيقية التى ثبتت فى النص،وأبدلها بشئ آخر، وصفة الله تعالى كمال، فالصفة الحقيقية التى جاءت فى هذا النص كمال فالتأويل يذهبها، يذهب هذه الصفة يبدل النص الذى جاءت به، فالتأويل إذن تعطيل لهذه الصفة إنكار لها، عندما قالوا اليد هى النعمة أو القدرة، فحقيقة الأمر أنهم عطلوا اليد، واليد كمال لأنها ثبتت لله تعالى، فمعنى أن يقال أن اليد نعمة أو قدرة أنهم نفوا عن الله تعالى ما وصف به نفسه من الكمال وذلك فى صفة اليد أو يستلزم وصف الله تعالى بضدها من النقص.

مثال آخر عندما يقال: السمع والبصر هو العلم فهذا تأويل، صرفوا اللفظ عن ظاهره، أليس كذلك؟ حقيقة الأمر أنهم عطلوا السمع والبصر لم يصفوا الله تعالى بسمع ولا بصر على الحقيقة، فهذا يستلزم إبطال الكمال الذى وصف الله به نفسه، ويستلزم وصف الله بضد هذا الكمال الذى هو الصمم أو العمى، واضح؟ فهذا هو الدليل العقلى على إبطال التأويل.

*** ثانيا: الفطرة: لأن العبد مفطور على الإقرار بالمعنى الظاهر الذى يقع فى قلبه، والتأويل مناف لهذا المعنى.**

هذا سبق معنا من قبل، العبد مفطور على الإقرار بالصفات وهذا يستلزم أنه مفطور على الإقرار بنفس معاني هذه الصفات الظاهرة، فالتأويل يتنافى مع هذه الفطرة، العبد مفطور على

الإقرار ـ مثلا ـ بأن السمع إدراك للأصوات، و أن البصر إدراك للمبصَرات، هذا هو المعنى الذى يقع فى قلبه والذى هو مفطور عليه.

فعندما يقال: السمع والبصر هو العلم، فهذا يتنافى مع أصل المعنى الفطرى الذى وقر فى قلب الإنسان.

ثالثا: النقل: لأن الأصل فى النص إجراؤه على ظاهره المعقول المفهوم ،ومعلوم عن الرسول ﷺ بالضرورة ترك التأويل، ولو كان حقا لوجب عليه بيانه.

الدليل النقلى على إبطال التأويل: أن هذه النصوص التى وقعت فيها الأسماء لها معنى ظاهر معقول مفهوم، فالأصل أن تُجرى على هذا المعنى الظاهر المعقول المفهوم، والتأويل صرف لهذه الألفاظ عن ظواهرها فلو كان هذا حقا لوجب على النبى ﷺ أن يبينه،فإذ قد تركه ﷺ ولم يبينه فهذا دليل نقلى على أن هذه الألفاظ تجرى على ظواهرها وتفهم على ظواهرها،ليست على شئ آخر، ولو كان التأويل حقا لوجب البيان لأنه خلاف الأصل، فإذا كان حقا لوجب على النبى ﷺ أن يبينه، فلما سكت عنه: فإما أن يكون قد سكت عن حق، وهذا يستلزم اتهام النبى ﷺ، وإما أن يكون سكت عنه لأنه باطل وليس بحق، وهذا هو المطلوب

*** رابعا: الإجماع: فقول السلف معروف: (أمروها كما جاءت) و(لا نفسرها)، وترك التأويل معلوم عنهم بالضرورة، بل معلوم أيضا تبديعهم له.**

الدليل من الإجماع: أن كلام السلف معروف (أمروها كما جاءت) أى: على ظواهرها وقالوا (لا نفسرها) أى لا نتأولها، لا نقول اليد هى القدرة والسمع هو العلم....إلى آخره، لا يفسرونها بتفسيرات تتنافى مع ظواهرها.

فهذا متواتر عن السلف رحمهم الله معلوم بالضرورة ومعلوم عنهم بالضرورة أنهم لم يتأولوا شيئا من الصفات، فلم يقولوا السمع العلم ولا اليد القدرة ولا الوجه الذات ولا ما أشبه ذلك لم يقولوا شيئا من هذا قط، بل علم عنهم خلاف هذا وهو تبديعوهم للتأويل فعندما نبغت المبتدعة من الجهمية و المعتزلة وتأولت الصفات ـ كما سنعرف إن شاء الله ـ أنكر السلف هذا أشد الإنكار وعتبروه بدعة وبدعوا القائل بها فهذا هو المعلوم من اعتقاد السلف لا شك فى ذلك.

ينبني على هذا الأمر مسألة مهمة يفردها العلماء بالذكر وهي:

أن الأسماء والصفات حقيقة لا مجاز، وهذا يقتضي حملها على معناها الظاهر، لأن التأويل عدول عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلى صفات الله تعالى، لأن المجاز يصح نفيه، فحقيقته تعطيل للصفة نفسيها.

من المسائل التى يفردها العلماء بالذكر،الأسماء والصفات حقيقة لا مجاز،أفردوا هذا الأمر بالذكر وصرحوا به ونقلوا الإجماع عليه، فهذا يتعلق بهذا الذى نتكلم فيه لأنهم عندما قالوا حقيقة لا مجاز، فهذا إبطال للتأويل لأن التأويل ما حقيقته؟ أنه عدول عن الحقيقة إلى المجاز، عندما قال السمع، السمع حقيقة فى إدراك الأصوات، مجاز فى العلم فعندما قالوا السمع هو العلم عدلوا عن الحقيقة إلى المجاز، والأئمة قالوا الأسماء والصفات حقيقة لا يصح أن تحمل على مجاز ونقلوا الإجماع على ذلك فهذا إبطال للتأويل، وقد عرفت أن التأويل هو فى حقيقته تعطيل فعندما يقال الأسماء والصفات مجاز فهذا تعطيل للأسماء والصفات، عندما قالوا السمع العلم عطلوا السمع و اليد القدرة عطلوا اليد، الاستواء الاستيلاء عطلوا الاستواء، فهذا كله تعطيل، ويستلزم إثبات المجاز إلى صفات الله تعالى وهذا لا يصح، لأن علامة المجاز أن يجوز نفيه، عندما تقول: محمد أسد، هذا مجاز عند من قسم هذا التقسيم، لماذا؟ لأنه يصح لك أن تقول محمد ليس بأسد، أى ليس بالحيوان المفترس المعروف، فلو قلنا إن الصفات مجاز فمعنى هذا أنه يصح أن تنفى صفات الله عن الله، يصح أن يقال ليس لله سمع ولا بصر ولا علم ولا إرادة.....إلى آخره، هذا كله مجاز إذاً عُدنا إلى التعطيل. واضح؟

*** والتأويل على قسمين:**

القسم الأول: تأويل اللفظ، ـ ويسميه شيخ الإسلام رحمه الله، تحريف التنزيل ـ.

وتأويل اللفظ: يكون بتحريف ألفاظ النص أو روايته بأحرف منكرة إذا كان حديثا مثلا عن النبى ﷺ، وقد يفعله بعضهم فى القرآن كمن قرأ قوله تعالى ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ بنصب اسم الجلالة على أن الله تعالى لو كلم لا يُكلِم حتى ينفى الكلام عن الله.

القسم الثانى: تأويل المعنى، ـ ويسميه شيخ الإسلام تحريف التأويل ـ

والمراد به: تغيير المعنى الذى يدل عليه اللفظ فيبقى اللفظ كما هو لا يتعرض له بشئ ولكن

يقال معناه خلاف ظاهره، ظاهره كذا ومعناه على الحقيقة كذا، وهذا هو الذى يعتنى بإبطاله هنا،وهو الأكثر وقوعا.

*** ختام المسألة بتنبيه فى الفرق بين التأويل والتعطيل:**

التأويل يستلزم التعطيل من غير عكس، لماذا؟ لأن التأويل صرف للفظ عن ظاهره، إذا هو لم يثبت الظاهر عطل الظاهر، عندما قال السمع العلم فهو فى الحقيقة عطل السمع لم يصف الله بالسمع، فمن تأول فقد عطل شاء أم أبى حتى ولو أثبت شيئا آخر فمثلا: من قال السمع العلم، هو أثبت شيئا وهو العلم لم يعطل بالكلية، ولكنه عطل ما نفاه عندما نفى السمع فقد عطل الله تبارك وتعالى عنه.

وأما التعطيل فإنه لا يستلزم التأويل فإن من نفى الصفة مباشرة لا يلزمه أن يتأول شيئا، عندما قال لا سمع ولا بصر ولا قدرة.....إلى آخره، لا يلزمه أن يتأول شيئا فصح أن التأويل يستلزم التعطيل من غير العكس

*** المسألة التاسعة: إبطال التكييف:**

وأصل التكييف فى اللغة: بيان حال الشئ وصفته.

والمراد به هنا: التعرض لماهيَّة الأسماء والصفات اعتقادا أو قولا أو سؤالا.

التكييف الذي نبطله هنا هو: التعرض لماهِيَّة الأسماء والصفات (لحقيقتها لصفتها لهيئتها) اعتقادا أو قولا أو سؤالا.

فالاعتقاد: أن يعتقد المرء كيفية معينة للأسماء والصفات. **والقول:** أن يتلفظ بذلك أو يتكلم به. **والسؤال:** أن يسأل عنه، أن يقول كيف أسماؤه؟ كيف صفاته؟ كيف استوى؟كيف يعلم؟ كيف يسمع....إلى آخره

وإبطال التكييف معلوم بالعقل والفطرة والنقل والإجماع:

أولا العقل:

١ـ لأن العلم بكيفية الصفة فرع عن العلم بكيفية الموصوف، فإذا كان الموصوف لا تُعلم كيفيتُه امتنع أن تعلم كيفية الصفة.

٢ـ ولا تدرك كيفية الشئ إلا بإحدى ثلاث: مشاهدتُه أو مشاهدةُ نظيره أو خبرُ الصادق عنه. وكل هذا مفقود هنا.

الدليل العقلى على إبطال التكييف هو:

١ـ أن العلم بكيفية الصفة فرع عن العلم بكيفية الموصوف، فإذا أردنا أن نعلم كيفية الصفات لله عز وجل فهذا فرع على علمنا بكيفية الله تعالى نفسه.

فمثلا إذا تحدثت فى كيفية الصفات بالنسبة للمخلوق لا تستطيع أن تتوصل إليها إلا إذا عرفت كيفية المخلوق نفسه، أليس كذلك؟ يعنى إذا سألت عن المخلوق كيف يسمع؟ وأردت أن تعرف ماهية سمعه وحقيقة سمعه فإن هذا لابد فيه أولاً أن تعرف هذا المخلوق نفسه فى كيفيته ما هو، هذا أمر عقلى واضح، فإذا امتنع أن نعلم كيفية الموصوف وهو الرب سبحانه وتعالى، لزم أن نجهل كيفية الصفات، واضح؟

٢ـ وأيضا العلم بكيفية الشئ لا يكون إلا بأحد ثلاث، إما مشاهدة هذا الشئ نفسه، أو مشاهدة نظيره، ما يماثله، أو خبر الصادق عنه،أن يأتيك شخص صادق يقول أنا رأيته على صفة كذا وكذا وكذا، هل هذا كله موجود هنا أو بعضه ؟ الجواب:لا لم نر الله تعالى،وليس لله مثل حتى نطلع عليه، ولم يخبرنا صادق عن كيفية أسمائه وصفاته.

فهذا هو الدليل العقلى على إبطال التكيف.

***ثانيا: الفطرة:**

فإن الفطرة شاهدة بأن الملك لا يلزمه أن يُعرف جميع من حوله، بجميع ما يعرفه. الملك من الناس لا يلزمه أن يُعرف من حوله بجميع من يعرفه، هذا أمر فطري فطر الله الناس عليه،وفطرهم على الإقرار بأن هذا من الكمال، وأن هذا الشئ عندما يقع لا يكون ذما، ولا نقصا فى حق من يتصف به، بل هذا الملك إذا كتم شيئا مما يعرفه عمن حوله فإن هذا لا يستنكر عند الناس.

***ثالثا: النقل:**

لأن الله تعالى لم يذكر لنا كيفية أسمائه وصفاته، فدخلت فى الغيب، الذى قال فيه الله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ وما ذمه الله تعالى بقوله ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ودخلت أيضا فى التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾

وشاهد هذا من الشرع أيضا، أن هناك أمورا كثيرة نؤمن بها إجمالا من غير إحاطة بالتفاصيل كمثل الملائكة والكتب والرسل.

هناك أشياء تتعلق بهذه الأصول العظيمة علينا أن نؤمن بها إجمالا من غير أن نحيط بالتفاصيل، صحيح؟ فكيف بصفات الله عز وجل؟

*** رابعا: الإجماع:**

فقول السلف معروف (بلا كيف)، (الكيف مجهول).

هذا كلام السلف معروف متواتر عنهم بلا شك.فهذه هى الأدلة الأربعة على إبطال التكييف.

والسؤال بعد ذلك: هل الكيف موجود أو معدوم؟

يقول شيخ الإسلام رحمه الله **(السلف لم يقولوا الكيف معدوم ولكن قالوا مجهول، ولا يلزم من كونه مجهولا أن يكون معدوما، بل قد يكون موجودا ولكننا لا نعرفه، وقد تنازع المتأخرون هل الكيف موجود أم لا؟ والصواب أنه موجود ولكننا نجهل حقيقته)**[1] وصرح رحمه الله فى نقض التأسيس بـ**(أن نفى الكيفية موافق لقول نفاة الصفات)**.

إذن خلاصة هذه المسألة: أن هناك نزاعا عند المتأخرين فيها، والسلف رحمهم الله لم يذكروا ما يقطع بانعدام الكيف وإنما قالوا الكيف مجهول، تنازع المتأخرون فى ذلك والصواب ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ أن الكيف موجود ولاكننا نحن الذين لا نعرفه ولا نحيط به، وصرح فى بعض كلامه ـ كما ذكرت ـ بأن من قال الكيف معدوم فهذا موافق لقول النفاة.

---

(١) لم أجد هذا الكلام بنصه، لكن بمعناه، فقد قال رحمه الله في مجموع الفتاوى (٥/ ١٨١): «وَكَلَامُ مَالِكٍ صَرِيحٌ فِي إثْبَاتِ الِاسْتِوَاءِ وَأَنَّهُ مَعْلُومٌ وَأَنَّ لَهُ كَيْفِيَّةً؛ لَكِنَّ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةَ مَجْهُولَةٌ لَنَا لَا نَعْلَمُهَا نَحْنُ. وَلِهَذَا بَدَّعَ السَّائِلَ الَّذِي سَأَلَهُ عَنْ هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ فَإِنَّ السُّؤَالَ إنَّمَا يَكُونُ عَنْ أَمْرٍ مَعْلُومٍ لَنَا وَنَحْنُ لَا نَعْلَمُ كَيْفِيَّةَ اسْتِوَائِهِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُومًا وَلَهُ كَيْفِيَّةٌ تَكُونُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةُ مَعْلُومَةً لَنَا». وقال فيه أيضا (١٣/ ٣٠٩): «وَلَمْ يَقُلْ مَالِكٌ الْكَيْفُ مَعْدُومٌ وَإِنَّمَا قَالَ الْكَيْفُ مَجْهُولٌ. وَهَذَا فِيهِ نِزَاعٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ غَيْرَ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَقُولُونَ لَا تَخْطُرُ كَيْفِيَّتُهُ بِبَالٍ وَلَا تَجْرِي مَاهِيَّتُه فِي مَقَالٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: لَيْسَ لَهُ كَيْفِيَّةٌ وَلَا مَاهِيَّةٌ». اهـ.

*** ختام هذه المسألة بتنبيه مهم جدا وسنحتاج إليه كثيرا في الرد على أهل البدع:**

الفرق بين المعنى المعلوم والكيف المجهول، كيف تميز هذا من ذاك؟

المعنى معلوم نحن ندركه ونعرفه والكيف مجهول لا ندركه ولا نعرفه فكيف نفرق هذا من ذاك؟

الجواب: الفرق بينهما أن المعنى هو الذي تعقله العرب من ألفاظ النصوص التي وردت في الصفات، والكيف هو التفاصيل والآلات التي توجد في المخلوق.

هذا هو الضابط العملي الذي تستطيع من خلاله أن تميز بين المعنى والكيف.

بالمثال يتضح المقال: السمع هو إدراك المسموعات والبصر هو إدراك المبصرات والكلام هو اللفظ المشتمل على معنى والاستواء هو الاستقرار... أي شئ هذه معاني أم كيفيات؟ معان. طيب من قال سمع الله مجرد علم وكلامه هو مجرد المعنى القائم بالنفس واستواؤه هو استيلاؤه وغلبته وملكه...

نرد عليه ونقول ماذا؟ هذا خلاف المعقول فإن هذه الصفات لا تعقل إلا بهذه المعاني لا يعقل سمع إلا بإدراك الأصوات ولا كلام إلا بلفظ مشتمل على معنى ولا استواء إلا باستقرار إلخ. .

إذا متى نرد على المخالف ونقول هذا خلاف المعقول ولا تعقل الصفة إلا بهذا؟ إذا نفى المعنى.

لكن لو أنه قال هذه الصفات تستلزم وجود الجوارح وانخراق الآلات يعني قال السمع يستلزم وجود خرق وقنوات والبصر يستلزم كذا وكذا والكلام يستلزم هواة وجوفا هذا معنى أم كيف؟ هذا كيف فلو أنه قال لا أعقل من الصفات إلا هكذا قلنا **لا هذا ممنوع هذا غير مسلم**

إنما متى نقول لا تعقل الصفة إلا هكذا؟ لو أنه تكلم في المعنى فلو نفى شيئا من المعنى قلنا لا تعقل الصفة إلا بهذا لكن لو أنه تكلم في الكيف وقال مثلا الكلام يستلزم وجود و الجوف و الآلات واللهوات والمخارج إلخ قلنا لا نسلم لذلك لأن ذلك داخل في الكيف لا المعنى **والدليل: أن المخلوقات نفسها تكلمت من غير أن يستلزم الأمر شيئا من ذلك فقال ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾** فأين الجوارح و الآلات في السماوات والأرض؟ واضح؟ هذا مهم جدا لأن النفاة عندهم خلط في هذا الباب، المعطلة يجيئون يعطلون الصفات

يقولون لأننا لا نعقل منها إلا كذا فنحن ننظر لهذا الكذا هل هو من المعنى أو من الكيف؟ فإن كان من الكيف رددنا عليهم وقلنا لا يلزمنا ذلك لكن،لو تكلموا في المعنى فنقول: **لازم الحق حق**، السمع معناه كذا و الاستواء معناه كذا واليد معناها كذا و أي عيب في هذا؟ فلو أنكم قلتم لا نعقل الصفة إلا هكذا فنعم لا تعقل إلا هكذا وهذا كمال في حق الرب وليس بنقص واضح؟

إذا المعنى هو ما يعقل من اللفظ،ما لا يعقل معنى اللفظ إلا به وأما الكيفية فهي الهيئات والكيفيات والآلات التي يتحقق بها هذا المعنى،السمع كيف يتحقق في المخلوق إذن دخلنا في الجوارح و الآلات، وهذه الأشياء هذا كيف وليس بالمعنى

* المسألة العاشرة: إبطال التمثيل أو التشبيه

التشبيه هو: تمثيل الشيء بالشيء وقياسه عليه.

والمتماثلان هما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه.

هذا هو معنى التشبيه والتمثيل في الأصل التشبيه تمثيل الشيء بالشيء التمثيل أن يقوم الشيء مقام الشيء أو أن يسد مسده.

وقد يفرَّق أحيانا بين التشابه والتماثل بأن التماثل يستلزم الموافقة من جميع الوجوه، وقد يطلق أحدهما ويراد به الآخر، ولهذا كان من أهل السنة من يطلق نفي التشبيه ومراده صحيح،ومن العلماء من كان يتحرز فلا يطلق القول بنفي التشبيه،.

قد يفرق العلماء أحيانا بين التشبيه والتمثيل،فيقولون التمثيل هو الذي فيه المطابقة أو الموافقة من كل الوجوه وأما التشبيه فهو الذي فيه الموافقة من بعض الوجوه لا من جميع الوجوه **وقد يطلق أحدهما ويراد به الآخر** قد يطلق أحدهما في كلام العلماء ويراد به الآخر يقولون (من غير تشبيه) ويريدون التمثيل ويقولون (من غير تمثيل) ويريدون التشبيه،فعند العلماء توسع في هذا الباب، يعبر أحدهم بالتشبيه ويريد التمثيل والعكس صحيح

ولهذا كان من أهل السنة من يطلق نفي التشبيه ومراده صحيح عندما يقول من غير تشبيه إنما يريد ماذا؟ التمثيل الذى فيه المطابقة الكاملة من كل الوجوه فأطلق التشبيه وأراد المعنى الصحيح،وهذا كثير من كلام العلماء من السلف.

ومن العلماء من كان يتحرز في التعبير وعندما يتكلم في التشبيه لا يطلق القول بنفي التشبيه لا يطلق العبارة هكذا لا يقول من غير تشبيه هكذا منهم من كان يتحرز لماذا؟ لما سيأتي في قضية القدر المشترك هذا سيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

إذن الحاصل في هذه الجزئية أن الأمر فيه سعة: عندما تقول من غير تشبيه أو من غير تمثيل الأمر فيه سعة،**لكن الأولى كما استحبه بعض العلماء أن تقول من غير تمثيل**

١ـ لأن المنفي في الحقيقة هو المطابقة التامة من كل الوجوه ليس المنفي في الحقيقة هو مطلق الموافقة الذى يسمى بالقدر المشترك فلهذا قالوا من غير تمثيل هذا أولى

٢ـ وسبب آخر: **أن هذا هو الذى ورد به القرآن** فالله تعالى قال ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ لم يقل ليس كشبهه شيء فهذا أيضا يراعى لأن خير التعبير ما كان موافقا لكلام الله عز وجل.

وإبطال التمثيل معلوم بالعقل والفطرة والنقل والإجماع:

*** أولا العقل: لأن الكمال واجب لله عقلا والنقص واجب للمخلوق عقلا فكيف يماثل الكامل الناقص؟** فهذا واضح.

*** ثانيا الفطرة: فكل انسان مفطور على إدراك الفرق بين الخالق والمخلوق، ولو لم يكن بينهما فرق لما ذهب يدعو الخالق.**

*** ثالثا النقل: أولاً الأدلة العامة:**

يقول الله تعالى:

١ـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

٢ـ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

٣ـ ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾

٤ـ ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾

٥ـ ﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ﴾ فهذه أدلة عامة على نفي التمثيل.

ثانيًا:الأدلة الخاصة:

جاءت أدلة خاصة تفصيلية في آحاد الصفات على وجه من الكمال لا يحصل للمخلوق أصلا.

يعنى إذا تأملت في آحاد الصفات في كل صفة على حدة فإنك تجد الأدلة التي وردت بها قد بينت أن هذه الصفة ثبتت لله على وجه من الكمال لا يحصل للمخلوقات أصلا

في السمع ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ انظر أثبت السمع لله تعالى وهو في عليائه فوق سماواته على عرشه سمع هذا الصوت وانظر الى عائشة كيف تقول (سبحان من وسع سمعه الأصوات إن المجادلة لجالسة إلى رسول الله ﷺ وإنه ليخفى علي بعض ما تقول) أو كما جاء في الأثر إذن ثبتت الصفة على وجه لله تعالى ليس حاصلا للمخلوق أساسا.

في اليد مثلا ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ هل هناك مخلوق يفعل هذا؟ لا يمكن

*** رابعا الإجماع: فمذهب السلف في ذلك معلوم بالضرورة أنهم كانوا لا يمثلون وأنهم كانوا ينزهون الله تعالى عن ذلك.**

*** والتشبيه على قسمين** ـ وبالمناسبة هذا تعبير العلماء ليس تعبيري يعنى من ذكر القسمين تحديدا هو ابن القيم فعبر بالتشبيه ـ **التشبيه على قسمين:**

القسم الأول: تشبيه الخالق بالمخلوق، كما قال الإمام أحمد والإمام أبو زرعة أن يقال (يد كيدي) وهذا هو الذي يعنى برده هنا وأهله أقل من أهل القسم الثاني بل قال ابن القيم رحمه الله(بل لا تُعرَف أمة جعلت المخلوق أصلا تقيس عليه الخالق) ومنه ـ أي من هذا القسم ـ التشبيه في الأفعال (أن يقال يجب على الله ما يجب على المخلوق بمقتضى التحسين والتقبيح العقليين)

وهذا مذهب المعتزلة ولهذا يقال لهم (مشبهة الأفعال) مع أن المعتزلة نفاة للصفات فمن أين جاءهم التشبيه؟ من هذه الحيثية، أنهم عندما قالوا يجب على الله ما يجب على العبد بمقتضى العقل في زعمهم فكأنهم شبهوا الله تعالى بخلقه.

القسم الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق، أي في العبادة ونحوها، وهو ما بعثت الرسل بإبطاله، ومنه قول النصارى بتشبيه المسيح بالله.

ختام المسألة بذكر التنبيه في الفرق بين التمثيل والتكييف:

١ـ التمثيل يستلزم التكييف من غير عكس.

٢ـ التمثيل قد يكون في الهيئة وفى العدد والتكييف لا يكون إلا في الهيئة.

التمثيل يستلزم التكييف من غير عكس لأن التمثيل عندما تقول هذا مثل هذا فهذا يلزم أنك تكون قد أدركت الكيفية في هذا وذاك وإلا لما مثلت، عندما تقول هذا البيت مثل هذا البيت إذن أنت أدركت كيفية هذا وكيفية ذاك وإلا فعلى أي أساس مثلت، **وأما التكييف** فإنه لا يستلزم التمثيل عندما تقول هذا البيت صفته كذا وشكله كذا وطوله وعرضه لا يلزم من مجرد هذا أنك مثلت البيت ببيت آخر.

فرق آخر ذكره العلامة ابن العثيمين رحمه الله في شرح الواسطية أن التمثيل قد يكون في الهيئة وفى العدد التمثيل قد يكون في الهيئة ــ في الشكل ــ وفى العدد،ومن الثاني قوله تعالى ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ**﴾ مثلهن في الهيئة أم في العدد؟ في العدد لا في الهيئة وأما التكييف فلا يكون إلا في الهيئة.

*** المسألة الحادية عشر: معنى الإلحاد في أسماء الله وصفاته:**

الإلحاد لغة: هو الميل.

والمراد به هنا: الميل عن الجادة والاعتقاد الصحيح في الأسماء والصفات فيدخل في ذلك المحاذير السابقة التي سبق بطلانها ونفيها (التحريف والتمثيل والتكييف والتعطيل والتفويض وكذلك كل ما في معناها) **وقد ذكر ابن القيم في مدارج السالكين (١/ ٥٤) ضابطا جامعا لحقيقة الإلحاد في الأسماء والصفات فقال (وَحَقِيقَةُ الْإِلْحَادِ فِيهَا: الْعُدُولُ بِهَا عَنِ الصَّوَابِ فِيهَا، وَإِدْخَالُ مَا لَيْسَ مِنْ مَعَانِيهَا فِيهَا، وَإِخْرَاجُ حَقَائِقِ مَعَانِيهَا عَنْهَا)**

***المسألة الثانية عشر: آثار الأسماء والصفات :**

يقول ابن القيم رحمه الله في «مفتاح دار السعادة»[(١)]: «أسماء الله تعالى أَوْصَافُ مَدْحٍ وَكَمَالٍ، وَكُلُّ صِفَةٍ لَهَا مُقْتَضًى وَفِعْلٌ إِمَّا لَازِمٌ، وَإِمَّا مُتَعَدٍّ، وَلِذَلِكَ الْفِعْلِ تَعَلُّقٌ بِمَفْعُولٍ هُوَ مِنْ لَوَازِمِهِ، وَهَذَا فِي خَلْقِهِ وَأَمْرِهِ، وَثَوَابِهِ وَعِقَابِهِ، وإذا تأملت المخلوقات والمأمورات وجدتها بأسرها دالة على الأسماء والصفات».

ما معنى هذا الكلام؟

(أسماء الله تعالى أوصاف مدح وكمال) هذا واضح (وكل صفة لها مقتضى وفعل إما لازم وإما متعد) هذا سيأتي معنا إن شاء الله تعالى في الصفات الفعلية فكل صفة من صفات الله تعالى لها أمر تقتضيه لابد أن يكون لها مقتضَى ينتج عنها **هذا المقتضى إما أن يكون لازما** (يعني لا يتعدى لغير الله) **وإما أن يكون متعديا** (أي يتعدى لغير الله) والبيان في الصفات الفعلية إن شاء الله.

فإذا كان متعديا إلى غير الله تعالى فله مفعول هو من لوازمه (يعني يتعدى هذا الفعل من الله إلى مفعول إلى مخلوق من مخلوقات الله عز وجل) **وهذا كله في الخلق والأمر** في مخلوقات الله تعالى وفي أوامره و الخلق غير الأمر كما نعلم وفي الثواب والعقاب و لهذا قال (لو تأملت المخلوقات والمأمورات وجدتها بأسرها دالة على الأسماء و الصفات) وهذا صحيح إذا تأملت في خلق الله تعالى كله يكفي أن يدل على أن له خالقا يكفي هذا وإلا فدلالته على الأسماء والصفات لا تكاد تحصى العلم والسمع والبصر والحكمة والإرادة والقدرة أمور كثيرة جدا جدا إذا تأملت في المخلوقات وحدها كيف دلت على هذه الأسماء والصفات لله عز وجل.

المأمورات الشرعية التي هي من كلام الله سبحانه وتعالى أيضا كيف تدلك على وجوده وعلى أسمائه وصفاته إما بدلالة نصها و إما بما تدل عليه بالالتزام هذا كثير جدا فالكلام في الحقيقة كلام جامع من ابن القيم رحمه الله جمع لك هذا الباب. إذن بعبارة أخرى آثار الأسماء والصفات هي ما تراه أنت من مخلوقات أو مأمورات اختصار الكلام آثار الأسماء والصفات ما نراه أو ما نسمعه من مخلوقات أو مأمورات هي كلها تدلنا على الأسماء و الصفات.

---

(١) لعله مدارج السلكين، انظر (١/ ٤١٨).

أمر آخر أيضا من آثار الأسماء والصفات يعتني العلماء بذكره كثيرا **و هو العمل بمقتضى الأسماء والصفات** كيف هذا؟عندما نقول نؤمن بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسوله إلى آخره الإيمان قول وعمل، فالإيمان بالأسماء والصفات يستدعي عملا إذا أثبت الأسماء والصفات و أقررت بها فهذا لابد له من عمل، أنك تعمل بمقتضى الأسماء والصفات فإذا آمنت مثلا أن الله تعالى سميع بصير راقبته واتقيته و فعلت ما أمرك به و تركت ما نهاك عنه وهذا هو الذي يعبر عنه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله بالفائدة المسلكية وسنعتني بهذا إن شاء الله تعالى في الصفات التي ستمر علينا بإذن الله فكل صفة لابد فيها من فائدة مسلكية كيف تعمل بمقتضى هذه الصفة إذا عرفت أن الله تعالى له صفة كذا كيف تتعبد لله وكيف تعمل لله بمقتضى هذه الصفة هذا ليس أمرا نظريا فقط ليس أمرا اعتقاديا ثبوتيا فقط ولكنه أيضا أمر عملي فهذا هو المراد بآثار الأسماء والصفات.

نكتفي بهذا القدر.

تفريغ الدرس الخامس

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إالا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الحديث موصولاً في ذكر ما يتعلق بباب الصفات من هذا الكتاب ونأتي الى الكلام على:

المبحث الثالث

في ذكر بعض التقسيمات المهمة للصفات الإلهية

*المسألة الأولى: تقسيم الصفات الى:-صفات ثبوتية وصفات سلبية:

تنقسم الصفات ـ باعتبار اثباتها لله ونفيها عنه ـ إلى قسمين:-

١) **القسم الأول: الصفات الثبوتية** ـ ويقال لها أيضا الإيجابية ـ

وهي: ما أثبتها الله تعالى لنفسه.

أو: ما وصف الله به نفسه على سبيل الاثبات والايجاب.

كالحياة والعلم والإرادة والسمع والبصر والقدرة والكلام والوجه واليدين والعلو وغيرذلك كثير.

٢) **القسم الثاني: الصفات المنفية** ـ ويقال لها الصفات السلبية ـ

وهي: ما نفاه الله عن نفسه.

أو: ما وصف الله به نفسه على سبيل السلب والنفي.

مثاله:- نفي الشريك والمثيل ـ وهذا كثير جداً ـ **ومنه أيضا: ما جاء في آية الكرسي من قوله تعالى:**

﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾

﴿مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾

﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾.

فهذه آية واحدة اشتملت على أنواع من الصفات المنفية عن الله تعالى.

ومن ذلك أيضا:

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِى لَا يَمُوتُ﴾

﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾

﴿و ما اللهُ بغافلٍ عما تعملون﴾

﴿وما مسّنا من لغوب﴾.

فهذه امثلة للصفات المنفية عن الله تعالى.

وقد تقدم معنا (أن النفي لا يكون إلا بدليل كما أن الإثبات لا يكون إلا بدليل) فلا يصح لك أن تجزم بنفي شئ من الصفات عن الله تعالى إلا إذا كان بدليل.

وذكرنا احترازاً عن ذلك (وهو ما يقابل صفات الإثبات و الذي فيه عجز واضح أونقص واضح،فهذا لابد من القطع بنفيه عن الله تعالى).

*وهنا قاعدة مهمة لأهل اسنة والجماعة في هذا الباب:

يقول شيخ الإسلام رحمه الله (**السلب المحض لا يوصف به الله تعالى لأن السلب المحض عدم محض فلا يوصف الله بالسلب إلا إذا تضمن إثبات كمال الضد**)

لا يوصف الله بالسلب المحض إلا إذا تضمن إثبات كمال ضده، هذا مهم جداً **وفيه فائدة في الرد على أهل البدع** الذين يصفون الله تعالى بالسلوب، فلو أرادوا أن يصفوا الله تعالى قالوا: ليس بكذا ليس بكذا ليس بكذا، فيرجعون وصفهم إلى النفي، يرجعون الصفات التي يصفون بها الله تعالى ـ بزعمهم ـ إلى النفي، **فمن الفائدة في الرد عليهم أن هذا النفي المحض لا كمال فيه و لأنه صفة العدم المحض**، السلب المحض صفة العدم المحض و عندما يقال ليس بجاهل ليس بعاجز ليس بأصم ليس بأبكم هذا لا مدح فيه و لا كمال فيه،إنما يكون المدح والكمال في الإثبات.

ولهذا وصف الله تعالى نفسه بالإثبات ولم يصف نفسه بالنفي إلا فيما فيه إثبات لكمال الضد، ففي الأمثلة التي مرت معنا

١ـ ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، فائدة هذا إثبات كمال الحياة والقيومية، ولهذا جمع بينهما في

سياق واحد ﴿الحي القيوم لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾.

٢ـ ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ فيه إثبات كمال الحياة.

٣ـ ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ فأفادنا إثبات كمال العلم.

٤ـ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ ففيه إثبات كمال الفعل والخلق والقدرة وأن الله تعالى لم يصبه نصب في خلق السماوات والأرض. فالله تعالى لم يصف نفسه بالنفي إلا في سياقات أو مقامات تقتضي الكمال والمدح لله سبحانه وتعالى.

*** المسألة الثانية: تقسيم الصفات إلى:**

١ – صفات ذاتية. ٢ – وصفات فعلية.

تنقسم الصفات ـ باعتبار تعلقها بالقدرة والمشيئة ـ إلى قسمين:-

١) القسم الأول:الصفات الذاتية ـ ويقال لها أيضا اللازمة ـ

وهي: التي لا تتعلق بالقدرة والمشيئة فلا يزال الله تعالى متصفاً بها ولم يزل كذلك، لا تنفك عن ذاته أبدا، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والعلو والعظمة والوجه واليدين والعينين والقدمين.

٢) القسم الثاني: الصفات الفعلية ـ ويقال له أيضا الاختيارية ـ.

وهي: التي تتعلق بالقدرة والمشيئة فإن شاء الله تعالى فعلها وإن شاء لم يفعلها.

كالخلق و الرزق والإحياء والإماتة و الكلام والمحبة والغضب والرحمة والاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا والضحك.

فهذه كلها صفات فعلية إن شاءالله تعالى فعلها وإن شاء لم يفعلها فهي متعلقة بقدرة الله تعالى ومشيئته يفعلها أحيانًا ولا يفعلها أحياناً بحسب مشيئته وحكمته سبحانه وتعالى.

وقد دل على وصف الله تعالى بالفعل عموماً: (مادة الفعل).

ربنا تعالى وصف نفسه بأنه (يفعل) هكذا بمادة الفعل كما في قوله تعالى

﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾،فهذا دليل على وصف الله تعالى بالفعل إجمالاً وأنه سبحانه وتعالى (يفعل) يتصف بالصفات الفعلية.

*** والصفات الفعلية على قسمين:-**

١-القسم الأول: لازم (لا يتعدى إلى مفعول) كالاستواء والمجئ والنزول.

فهذه صفات فعلية يقال لها (لازمة) أي لا تتعدى لمفعول منفصل عن الله تبارك وتعالى، فالله عز وجل يستوي بذاته، ينزل بذاته، يجئ بذاته، ليس في هذا مخلوق منفصل عن الله تعالى.

٢- القسم الثاني: متعدٍ إلى مفعول، كالخلق والرزق.

فهذه صفات فعلية تتعدّى إلى مفعول، فالخلق لابد فيه من مخلوق، الله تعالى خلق مخلوقًا، فالخلق فعله والمخلوق مفعولُه، وكذلك الرزق، فهذه صفات تتعدّى إلى مفعول منفصل عن الله عز وجل.

والقاعدة المهمة في الصفات الفعلية أن:

الصفات الفعلية أزلية النوع باقية النوع، وأفرادها ليست أزلية.

أي لم يزل الله متصفًا بها ولا يزال كذلك، وأما أفرادها فليست كذلك، أفراد الصفات الفعلية ليست أزلية.

ما الفرق بين النوع والآحاد أو الأفراد ؟

النوع إن شئت فقل عنه (أصل الصفة) فمثلا (الخلق) من الصفات الفعلية لم يزل الله متصفًا بالخلق، الخلق في أصله صفة أزلية لم يزل الله خالقًا ولا يزال كذلك أبداً، فلايزال سبحانه وتعالى موصوفًا بالخلق لا ينعدم عنه هذا النوع ولا هذا الأصل.

وأما الآحاد فالخلق المعيّن في كل وقت على حِدة، عندما يخلق الله تعالى خلقًا معينًا في وقتِ كذا فهذه آحاد الصفات، هذ الآحاد ليست أزلية ولا باقية فإنها تكون في وقتٍ دون وقت، وعندما تكون تبدأ وتنتهي في الوقت الذي يشاءه الله تبارك وتعالى، وهذا أيضا من القواعد المهمة، وسنحتاج إلى هذا في صفة الكلام إن شاء الله تعالى

هنا تنبيه وسنعود إليه بعد ذلك إن شاء الله:

من الصفات الذاتية ما قد يُعَبّر عنه العلماء ـ أحيانًا ـ بأنه من الصفات الفعلية، كمثل السمع والبصر.

فالسمع والبصر من الصفات الذاتية ولا شك في هذا، لأنها لا تتعلّق بالقدرة والمشيئة، فلم

يزل الله تعالى سميعًا بصيراً ولا يزال هذا موجوداً في كل وقت، لكن أحيانـًا تجد في كلام بعض أهل العلم أنهم يدخلون السمع والبصر في صفات الفعل و شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ له كلام في ذلك، فما المراد؟ **المراد الرد على الكلابيّة والأشاعرة الذين يجعلون السمع والبصر أزليين لا يتجددان**، وأن الله تعالى سمع الأشياء بسمع واحدٍ أزليّ ورأى الأشياء برؤية واحدةٍ أزليّة، فلا يسمعها الآن ولا يراها الآن إنما سمعها ورأها أزلا، **فالمراد إثبات السمع والبصر في الوقت الحاليّ (أن الله تعالى يسمع الصوت عند وقوعه ويرى الشئ عند وقوعه)** ليس ذلك بسمع قديم ولا ببصر قديم، فهذا مما يُتنبّه له، وسيأتي له مزيد بيان إن شاء الله فيما بعد.

***خِتامُ هذه المسألة بذكر مسألة تابعة مهمة جداً وهي:-**

الفرق بين الفعل والمفعول ـ وهذا مبنيٌ على إثبات الصفات الفعلية ـ، فإذا أثبتنا أن الله تعالى له أفعال وأنه يتصف بصفات الفعل فلابد أن تفرّق بين هذا الفعل الذي هو صفة الله وبين المفعول الذي حدث بهذه الصفة أو بهذا الفعل، لابد أن نفرّق بين الفعل والمفعول، فالفعل هو القائم بالله تعالى هو صفة الله عز وجل والمفعول هو المخلوق الذي يكون بهذه الصفة، فليس المفعول هو الفعل و لا الفعل هو المفعول بل لابد أن تفرّق بينهما.

والدليل على هذا التفريق:- ١- العقل ٢- والنقل ٣- والإجماع.

أولاً: العقل فإن العبد لو صنع صنعة فهناك فرقٌ بين فعله وبين الصنعة نفسها.

العبد (لو صنع صنعة) لو بنى بيتـًا فهناك فرقٌ بين فعله هو وبين البيت الذي بناه فلا يقول عاقل إن فعله هو البيت، وإنه لم يصدر منه فعل أصلاً إلا هذا البيت لا يقول هذا عاقل إنما هناك فعل العبد صفته هو حركاته هو وهناك المفعول الذي حدث بفعله فلابد أن تفرّق بين الأمرين وهذا في العقل و الفطرة واضح.

ثانيـًا: النقل وهوكثيرٌ جداً في الحقيقة فمن تأمّل النقل فلابد أن يجده مليئـًا بهذا الأمر، حسبك مثلا أن تنظر في الآيات التي فيها أن الله **{خلق السماوات والأرض}**

أين الفعل؟ {خلق} هذا فعله تعالى. **أين المفعول؟** السماوات والأرض، فهل الخلق هو نفس السماوات والأرض؟

لا يمكن، إنما الله تعالى **{خلق}** فهذا فعله،ووُجِدَ بفعله المفعولُ الذي هو **{السماوات**

والأرض}، فلا يقول قائل إن السماوات والأرض هي نفس فعل الله، فالنصوص واضحة في التفريق بين الأمرين.

ثالثًا: الإجماع: ذكر ذلك غير واحدٍ من أهل العلم، منهم الإمام البخاري رحمه الله في خلق أفعال العباد،والإمام الدارميّ رحمه الله في النقض على المريسيّ، فهذا الأمر مهمٌ جداً وسنحتاج إليه أيضـًا في الرد على أهل البدع، فاعتقاد أهل السنة ان الفعل غير المفعول وأن الخلق غير المخلوق.

وهذا مبنيٌ على إثبات الصفات الفعليّة لله عز وجل وأما الذي يعطّل الله" عن الفعل وينفي عنه الصفات الفعليّة فإنه يقول شيئـًا آخر كما سنعرف إن شاء "الله".

*** المسألة الثالثة: تقسيم الصفات إلى ١ – صفات عقلية. ٢– وصفات نقليّة.**

تنقسم الصفات باعتبار الاستدلال عليها إلى قسمين:-

القسم الأول: الصفات العقلية:

وهي: ما يمكن معرفته والاستدلال عليه بالعقل.

كـ: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام والخلق والحكمة.

والعلماء يجتهدون في هذا، فمن العلماء من يدخل في الصفات العقليّة حتى بعض صفات الأفعال كالضحك مثلاً وهذا ما سيأتي في محله إن شاء "الله".

القسم الثاني: الصفات النقليّة ـ ويقال لها أيضا السمعيّة والخبريّة ـ

وهي: ما يتوقّف العلم به على النقل.

كـ:الوجه واليدين والإستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا ونحو ذلك.

***تنبيه:**

كل صفة عقلية فقد ورد بها النقل، وكل صفة نقلية فلا يحيلها العقل، والمقصود بالتقسيم أن من الصفات ما يمكن إدراكه ـ ابتداء ـ بالعقل، ومنها مالا يمكن إدراكه إلا بالنقل.

التنبيه المعروف هنا عندما نقول صفات عقلية وصفات نقليّة باعتبار الاستدلال عليها

فليس المراد أن الصفات العقليّة يمكن أن يتوصّل إليها بالعقل بمعنى أنها لم تجئ في الشرع، بل **ما من صفة عقليّة إلا وقد ورد بها الشرع والنقل.**

وليس المراد بالصفات النقليّة أنها لا تعرف إلا بالنقل وأن العقل يحيلها أو لا يتصوّرها بل **ما من صفة نقليّة إلا والعقل لا** يحيلها ولا يدّعي فيها نقصاً ولا عيباً ولا آفة في حق الله عز وجل.

فما المقصود إذن؟

المقصود أن الصفات العقليّة يمكن الاستدلال عليها بالطرق العقليّة، كطريق الكمال والنقص، هذا مرّ معنا وسيأتي إن شاء الله.

هناك طرق عقليّة تستطيع أن تستدل بها على الصفات، فإذا كانت الصفة كذلك فهي صفة عقليّة وهي نقليّة أيضا لأنها وردت في الشرع والخبر.

وأما الصفات التي هي نقليّة فقط فإنك لا تستطيع أن تدركها ابتداءاً إلا من خلال النقل لأنها تتوقّف على أمور نقليّة لا يمكن للعقل وحده أن يجزم بها كما نمثّلُ دائماً بالاستواء على العرش، الاستواء على العرش صفةٌ خبريّة نقليّة لماذا؟ لأنك لن تستطيع أن تعرف أصلا أن الله له عرش إلا إذا أتاك الخبر هذا لا مجال للعقل فيه العقل وحده لا يستطيع أن يثبت أن لله عرشاً بل هذا أمرٌ نقليّ محض، فالله تعالى أخبرنا أن له عرشاً وأنه استوى على هذا العرش، هذا أمرٌ خبري لايُدرك بالعقل، وأما العلو فيمكن للعقل أن يستدل عليه بأن العلو صفة كمال وأن الكمال في حق الله واجب وأن النقص في حقه محال،ـ قاعدة الكمال والنقص ـ لهذا قلنا العلو(صفةعقليّة)والاستواء (صفة خبريّة).

المبحث الرابع

في بيان الكمال والنقص

*** المسألة الأولى: الدليل على وصف الله بالكمال وتنزيهه عن النقص**

١ـ وهذا قد تقدّم معنا في الكلام على (قياس الأوْلى).

٢ـ ويزاد هنا أمرٌ مهم وهو:

أن نفى النقص معلومٌ بالعقل، خلافاً لمن قال إن نفى النقص إنما يُعلم بالسمع أو الإجماع.

من الناس من قال إن نفى النقص عن الله تعالى يُعلم بالسمع أو بالإجماع، يُعلم بالدليل النقليّ

أوبالإجماع، فجعل العقل لا ينفي عن الله تعالى النقص، وهذا كلامٌ باطل،ويكفي في الرد على ذلك: ١ـ أن الله تعالى هو أكمل الموجودات ٢ـ و أنه واهب الكمال لغيره فيمتنع عقلاً أن يكون واهب الكمال ناقصاً، فثبت أن نفي النقص معلوم بالعقل لا بالسمع وحده، أو بالإجماع وحده.

*** المسألة الثانية: ضابط الكمال والنقص.**

احفظ هذه القاعدة لشيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله:

((كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم أو الحدوث أو الفقر فهو النقص الذي يجب تنزيه الله عنه))

(كل ما مستلزماً لإمكان العدم) لأن الله تعالى يتصف بالحياة والوجود، ووجوده تعالى كاملٌ تام، فكل ما يستلزم إمكان العدم فهو نقص، فإذا كان عندنا صفة معيّنة تستلزم إمكان العدم الذي يتنافى مع الوجود والقيّوميّة والحياة فهي نقص لا يصح أن يوصف بها الله تعالى.فهذا شئ.

الشئ الثاني:**(أو يستلزم الحدوث)**،لأن الله تعالى هو الأوّل والله تعالى أزليّ لا يصح أن يكون حادثاً أو مخلوقاً فإذا كانت عندنا صفة معيّنة تستلزم الحدوث الذي يتنافى مع الأزليّة فهي نقص لا يصح أن يوصف بها الله تعالى هذا شئ ثانٍ

الشئ الثالث **هو الفقر** لأن الله تعالى هو الغني وهو القيّوم الذي يقيم نفسه ويقيم غيره، فإذا كانت عندنا صفة معيّنة تستلزم الفقر والاحتياج فهي نقص لا يصح أن يوصف بها الله تعالى.وهذا هو الشئ الثالث.

يدخل تحت هذا أفراد كثيرة جداً يعني مثلاً أدخل في هذا **ضد صفات الكمال**،

فارجع إلى صفات "الله تعالى" وخذ ضدها مباشرةً،فمثلاً: الموت الصمم البكم العمى العجز المرض، كل هذا يدخل في هذا النوع، لأنه نقص يستلزم إما عدماً وإما حدوثاً وإما فقراً.

لكن المثال الشهير معنا هنا حتى يتضح هذا الأمر ما يكون كمالاً من وجه و نقصاً من وجه، مثاله: الأكل والشرب، فالأكل والشرب ــ وهذا هو مُحصّل كلام شيخ الإسلام رحمه الله ــ **إذا نظرت إليه من وجه فإنك تقول إنه كمال** لأن الذي يأكل ويشرب من المخلوقات أكمل من الذي لا يأكل ولا يشرب،بل المخلوق إذا كان لا يأكل ولا يشرب كان هذا علامةً على مرضه،وعلى نقصٍ فيه، **ولكن إذا نظرت إليه من وجهٍ آخر تبيّن لك أنه نقصٌ واضح** لماذا؟ لأن الكمال الذي

استفاده المخلوق استفاده من الأكل والشرب فكان محتاجاً في كماله إلى غيره، إذاً صار الأكل والشرب نقصاً لأنه يستلزم الاحتياج والافتقار، لأن المخلوق لا تقوم حياته ولا يقوم صلبه إلا بهذا فصار في كماله محتاجاً مفتقراً، فلمّا كان الأمر كذلك كان نقصاً لا يتصف به "الله تعالى" لهذا قال ـ وهذا مثالٌ للصفات المنفيّة ـ:﴿**ولا يُطعم**﴾ ﴿**مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ**﴾ فنفى الله تعالى هذا الأمر عن نفسه.

- **ويُعبّر عن هذا بعبارة اخرى(الكمال الذي يوصف به الله تعالى هو الكمال المُطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه)** إذن نرجع إالى قياس الأوْلى، عندما قلنا (كل كمال في المخلوق "فالله" أولى أن يتصف به)، يمكن ان تقول(**كل كمال مطلق لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه**) حتى تُخرج ماذا؟ الأكل والشرب،لأن الأكل والشرب كمالٌ في المخلوق ولكنه كمالٌ من وجه ليس كمالاً مُطلقا. هذا ضابط الكمال.

- **ضابط النقص: هو ما كان عيباً وقُبحاً في نفسه لا باعتبار الموصوف به.**

لماذا نحتاج إلى هذا وإن كان داخلاً فيما سبق؟ لأنه يرد عليك مثلاً (الكِبْر)، القاعدة وكل نقصٍ في المخلوق "فالله" أوْلى أن يُنزَّه عنه، الكِبر نقصٌ في المخلوق أم لا؟ نقص ولا شك "والله تعالى" حرَّمه على عباده ونهاهم عنه، وبيّن أنه لا يدخل الجنّة من في قلبه مثقال ذرّة من كِبر، ومع ذلك "فالله" هو "المُتكبّر" ليست صفةً فقط ولكنها اسم من أسماء " الله تعالى"، كيف هذا؟ فالعلماء قالوا النقص إذا كان عيباً وقُبحاً في نفسه فهذا هو الذي يُنفى عن "الله تعالى" إذن (**كلُ نقصٍ في المخلوق**) بمعنى أنه إذا كان عيباً أو قبيحاً في نفسه. ويرجع إلى ما سبق، إذا كان يستلزم عدماً أو حُدوثاً أو فقراً، فالكِبر ليس عيباً في نفسه ولكنه عيبٌ في حق المخلوق لأن المخلوق ليس أهلاً له، فالمخلوق ليس أهلاً للكِبر لأن الذي يتكبّر هو الغني الكامل، والمخلوق كامل أم ناقص؟ ناقص فلا يصحّ له ان يتكبّر، ولهذا تجد أن الكِبر قد يكون ممدوحاً من المخلوق في حالٍ معيّن ورد في بعض الأحاديث المرفوعة ـ وهذا مقرّر عند العلماء ـ أن الكِبر محمود أمام الأعداء في الجهاد فدلّك على أن الكِبر ليس عيباً في نفسه.

المبحث الخامس

مذاهب أهل البدع

* المذهبُ الأوّل: مذهب الممثّلة ـ ويُقال لهم أيضـاً المشبّهة ـ على ما عرفت في التمثيل والتشبيه، وهو مذهب المجسّمة أيضـاً.

وهذه الطائفة هي التي تُمثّلُ " الله تعالى" بخلقه، فتقول مثلا يدٌ كيدي سمع كسمعي بصرٌ كبصري. ومن هذه الطائفة: رجلٌ مشهور وهو داود الجواربيّ، قد ورد ذكره في كلام الأئمة المتقدمين منسوباً إلى هذا الأمر ومَعيباً عليه ذلك، ومن هذه الطائفة أيضـاً:المُجَسّمة الذين يقولون (إن الله جِسمٌ كالأجسام)، ومنهم من يصفه بصفات المخلوقات كاللحم والدم وما أشبه ذلك ـ عياذا بالله تعالى ـ وأولُ من قال إن "الله" جسم هشام بن الحكم الرافضيّ.

شُبهة هذه الطائفة: الأخذ بالظواهر على معنى التمثيل.

هذه الطائفة شُبهتها أنها أخذت بظواهر النصوص في الأسماء والصفات على معنى التمثيل فمعنى أن "الله تعالى" سميعٌ عندهم ـ مثلاً ـ أن سمعه كسمع المخلوقات فلمّا أثبتوا "لله" الصفات لم ينزّهوها عن المماثلة، بل أثبتوها مع التمثيل.

والجوابُ عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول:- أن هذا القول معلومٌ بطلانه بالضرورة بما تقدّم في إبطال التمثيل.

فالمبحث الذي سبق معنا في إبطال التمثيل عقلاً ونقلاً وإجماعـاً إلى آخره نفس الوجوه تَردُ معنا هنا،فهذا كلامٌ معلومٌ بطلانه بالضرورة فهذا جوابٌ إجمالي واضح عن هذا الكلام.

الوجه الثاني: أن أصل الضلال في هذا الباب أن لفظ التشبيه فيه إجمال،فما من شيئين إلا وبينهما قَدر من الإشتراك، ولكن لا يلزم منه التماثل.

هذا أمرٌ نافع جداً لأننا سنعرف بعد ذلك إن شاء "الله" أن هذا هو الأصل الذي تفرّعت عنه أقوالُ أهل البدع في هذا الباب،أصلُ الضلال في هذا الباب ما هو؟

أولا انظر إلى القدر المشترك الذي بين الصفات، اعلم أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ من الاشتراك لابد أن يتشابها ولو من بعض الوجوه كل شيئين موجودين لابد فيهما من هذا ولو في

الوجود، ولو كان التشابه في مُطلق الوجود.

و الإشكالُ هنا هو **الإجمال الذي في لفظ (التشبيه)** كما يقول شيخ الإسلام "رحمه الله" (لفظ التشبيه فيه إجمال) **ماذا نعني بهذا التشبيه؟**

١ـ هل نعني به هذا القدر المشترك الذي يكون بين أي شيئين موجودين؟

٢ـ أم نعني به التماثل والتطابق؟

هذا هو أصل الضلال في هذا الباب، فمن ادّعى أن إثبات الصفات فيه التشبيه وَفهِم من ذلك أن التشبيه هو التطابق والتماثل من كل وجه فهؤلاء هم المشبّهة الذين نتكلم عنهم الآن. **فالرد عليهم:**

أنه ما من شيئين موجودين إلا وبينهما تشابه لكن لا يلزم من هذا التشابه أن يكونا متماثلين من كل وجه. هذا أمرٌ عقليّ واضح.

إذن التشابه الذي بين الصفات في الخالق والمخلوق لا يقتضي ان يكون هناك مماثلة ومُطابقة بين صفات هذا وصفات ذاك، "فالله تعالى" له سمع والمخلوق له سمع "والله" له بصر والمخلوق له بصر "والله" له حياة والمخلوق له حياة، فهناك قَدرٌ مُشترك بين هذه الصفات لا يلزم من هذا القَدر المُشترك أن تكون الصفات في نفس الأمر متطابقة ومتماثلة و أن تكون حياة الرب كحياة العبد وأن يكون سمعه كسمع العبد وان يكون بصره كبصر العبد هذا أمرٌ واضح، **وتصديق ذلك** ـ إذا أردنا أمثلة نُصدّق بها هذا الكلام ـ:

١ـ كما أنه ليس في الجنة شئٌ مما في الدنيا إلا الأسماء،من غير أن يستلزم اتفاق الأسماء التماثل والتطابق فكذلك الأمر هنا. الجنة فيها لَحم وفاكهة ورمّان وطلح وحور وأرائك وأسِرّة وثياب وذهب وفضّة، وهذا موجودٌ في الدنيا، هناك اللحم وهناك النساء وهناك الطعام وهناك الشراب،لكن هل هذا كذاك؟ إنما المراد القدرُ المُشترك أن هذا طعام وذاك طعام وأن هذا يُؤكل وذاك يُؤكل، هذه نساء وتلك نساء ولكن هل يلزم من ذلك التماثل من كل وجه، انظر إلى نساء أهل الجنة مثلاً ماذا قال "الله تعالى" فيهن ﴿**وَ لهم فيها أزواجٌ مُطهّرة**﴾ مطهّرةٌ من ماذا؟ من الحيض والنفاس والرفث والبُصاق والمُخاط والخُلق الدنئ وغيرذلك. إذن حتى المخلوقات ليس فيها التماثل،المخلوقات ليس فيها التماثل.

٢ـ مثالٌ آخر من عالم الشهادة الذي نعيشه الآن، لا شك **أن المخلوقات ليست متماثلة** أـ البشر في أنفسهم ـ كجنس ـ ليسوا متماثلين لابد أن تجد التفاوت طولاً وقِصراً سواداً وبياضاً خُلُقاً وطبعا. ب ـ فيما بين الإنسان والحيوان:الإنسان له وجه والحيوان له وجه فالمقصود القدر المُشترك، الوجه ما تحصل به المواجهة هذا له وجه وذاك له وجه لكن ليس هذا كذاك.

فهذا مما لابد ان يُعرف وهو إبطال هذه الشُبهة إذن عندما يقولون نُثبت الصفات على وجه التمثيل نقول هذا باطلٌ عقلاً ولا يصح أصلاً لأنه **لا يلزم من الاشتراك في الصفات التطابق والتماثل** فلا يصح أن تقول سمع "الله" كسمعي أو بصره كبصري إنما المراد القدر المُشترك ان "الله" يسمع كما أنك تسمع، يُدرك الأصوات كما أنك تُدرك الأصوات،لكن ليس سمع "الله تعالى" كسمعك بل سمع " الله تعالى" كامل ﴿**ليس كمثله شئٌ وهو السميعُ البصير**﴾،

***خِتام الكلام على التمثيل بأن التمثيل كُفر، تمثيل "الله تعالى" بخلقه كُفر**

وهنا يذكُرُ العلماء كثيراً قول نُعيم بن حمّاد " رحمه الله تعالى" قال (**من شبّه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها**)،و يُذكر هنا أيضاً قول السلف المعروف (**المُشبّه يعبدُ صنما**) لماذا؟ لأنه إذا مثّل "الله تعالى" بخلقه فقد جعله كالمخلوقات، فمثله كمثل عابد الصنم الذي يتوجّه إلى شيءٍ مُجسّم له صفة معينّة وله شكلٌ مُعيّن، ومثله كمثل المخلوقات في النقص والعجز و ... إلى آخره، فمثلُ الممثّل كمثل الذي يعبدُ الأصنام.

*** المذهب الثاني من مذاهب أهل البدع: مذهبُ القرامطة ونحوهم ـ وهؤلاء يُقال لهم أهلُ التخييل ـ ومذهبهم ـ نفيُ النقيضين من الصفات (أي نفيُ الصفة و ضدها معاً) فيقولون ليس بعالمٍ ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا سميع ولا أصمّ إلى آخره.**

فهذا مذهب القرامطة نفيُ النقيضين وقد ذكرنا أنهم يُقال لهمأهلُ التخييل لماذا؟ الجواب **لأن طريقتهم هي طريقة الفلاسفة الذين يقولون إن الرسل خاطبت الناس بالتخييل الذي لا حقيقة له في الصفات وفي غيرها.**

طريقة الفلاسفة والعياذ "بالله" أنهم يقولون إن هذه الشرائع كلها تخييل ليست أموراً حقيقية

وإن الرسل خاطبت الخلق بما يُدركون بالأشياء التي يُدركونها فخيّلت لهم الحقائق حتى يتصوّروها لكنها في نفس الأمر ليست كذلك.

فمثلا بالنسبة للصفات على هذا القول الكافر والعياذ " بالله" على هذا القول: أن الرسل خاطبت الخلق بما تفهم، والخلق لا تفهم إلا من له سمع وبصر وعلم وكلام و و إلى آخره فلم تستطيع الخلق أن تتصوّر إلهًا إلا بهذا الشكل،فالرسل خاطبت الخلق على قدر عقولهم،هم لا يفهمون الإله ولا يُدركونه إلا كذلك فقالت الرسل للناس: الإله صفته كذا وكذا، لكن في الحقيقة وفي نفس الأمر ليس الإله متصفًا بهذه الصفات.

- الفائدة هنا أيضًا في بيان العلاقة بين الفريقين: أن مذهب هؤلاء الفلاسفة أنهم **يصفون "الله تعالى" بالوجود المُطلق بشرط الإطلاق**، يعني الذي لا يتقيّد بقيد فلهذا يمتنعون عن وصفه بنفيٍ أو إثبات، عرفت الآن من أين جاء مذهب القرامطة؟ طريقة الفلاسفة يقولون إن "الله" متصفٌ بالوجود المُطلق بشرط الإطلاق فلا نستطيع أن نقيّده بقيد فلو وصفناه بإثبات فهذا تقييد ولو وصفناه بنفي فهذا أيضًا تقييد وهم يُريدون الإطلاق فلهذا لا يصفون "الله" بصفة لا بنفيٍ ولا إثبات،فأتت القرامطة فنفت النقيضين، النفي والإثبات معًا ليس بسميع ولا أصم ولا عالم ولا جاهل إلى آخره.

- **شُبهتهم أن إثباتَ الصفات تشبيهٌ بالموجودات، ونفيها تشبيهٌ بالمعدومات.**

قالوا لو أثبتنا فقد شبّهنا "الله" بالموجودات لأن الإثبات خاصةُ الوجود ــ وهذا اعترافٌ منهم بصحة الإثبات ــ فلو أثبتنا لشبّهنا "الله" بالموجودات، ولو نفينا لشبّهنا "الله" بالمعدومات لأن النفي صفة العدم.

- **والجوابُ على شبهتهم من وجهين:**
- **الوجه الأوّل:- أن قولهم هذا سفسطةٌ في العقل فإن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان.**

احفظ هذه القاعدة، **النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان**، (لا يرتفعان) أي:لا ينتفيان، (ولا يجتمعان) أي: لا يثبُتان.

وجَمعُ ضدين معا في حال أقبحُ ما يكون من المحال

فعندك مثلا السمع والصمم ضدان لا ينتفيان معًا ولا يجتمعان معًا، يعني لا يصح أن يكون

الموجود ليس سميعًا ولا أصمّ، لا يصح أن ينتفي هذا وذاك إما هذا وإما ذاك، ولا يصح أن يجتمعا فلا يُقال في موجودٍ إنه سميعٌ أصمّ في نفس الوقت لا يصح، فالنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان،فمذهبهم هذا الذي فيه رفعُ النقيضين (سَفْسَطةٌ في العقل) يعني هذا كلامٌ لا يستحقُ أن يُلتفتَ إليه، و(السفسطة) بمعنى التشكيك في الحقائق الثابتة والأمور الضروريّة. فهذا كلامٌ لا يُلتفتُ إليه.

- **الوجهُ الثاني:- أن قولهم هذا هو أوْلى بالتشبيه فإنهم شبّهوا " الله تعالى" بالممتنعات.**

يعني قالوا لا نشبّهه بالموجودات ولا بالمعدومات، طيّب آل الأمرُ إلى ماذا؟ إلى تشبيهه بالمُمتنعات، **ما الفرقُ بين المعدومات والممتنعات**؟ أن الممتنع هو الذي لا يكون أصلاً لا يتحققُ أصلاً ولا يحصلُ أصلاً، وأما المعدوم فهو الذي يُمكن أن يحصل ولكنه غيرُ موجود، معدوم يعني غير موجود لكن يُمكن أن يُوجد ويُمكن أن يحصل، وأما الممتنع فهو الذي لا يحصلُ أصلاً ولا يُمكن أن يقع أساسًا، فهؤلاء لمّا قالوا لا نشبّهه بالموجودات ولا بالمعدومات، حقيقةُ أمرهم تشبيهه بالممتنعات لأن الذي يرتفعُ عنه النقيضان هو الممتنع الذي لا يكون أصلاً ولا يحصل وهذا لازمٌ يلزمُ جميعَ المعطّلة ـ كما سيأتي معنا تفصيلاً إن شاء "الله"ـ **كل معطّل أراد أن يَفِرّ من التشبيه فإن قوله هو الأوْلى بالتشبيه**. احفظ هذا حتى يأتي البيان مفصّلاً إن شاء "الله".

*** قريبٌ من مذهب القرامطة مذهبُ ابن حزم"عفا الله عنه"، وما مذهبُ ابن حزم؟**

يقول(الأسماء بمنزلة الأعلام الجامدة،لا تدلّ على صفات أصلاً ولا فرق بينها في المعنى أصلاً).

ابن حزم يعتبر أن **الأسماء بمنزلة الأعلام الجامدة**، الأعلام الجامدة في اللغة كمثل (رَجُل، فَرَس) هذه تسمّى أعلامًا جامدة، لماذا هي كذلك؟ لأنك لا تستطيع أن تأتي لها باشتقاق،فمثلاً كلمة فرس مشتقة من ماذا؟ ما أصلها؟ لاتستطيع أن تقول هذا، فهذه هي الأعلام الجامدة، فأسماء " الله" عند ابن حزم مَثَلُها كمثل الأعلام الجامدة، والعَلَمُ الجامد لا يدلّ على اشتقاق لا تستطيع أن تقول مثلاً هو مأخوذ من كذا يعني مثلاً عندما تقول محمد مأخوذ من الحمد، والحمد معناه كذا فاستطعت أن تصل إلى المعنى، ولكن الاسم الجامد ليس كذلك،فأسماء "الله" عند ابن حزم بمنزلة الأسماء الجامدة فصارت النهاية عنده **أن أسماء الله ليس لها معان ولا تدُلّ على صفات،**

هـذا مـذهب ابـن حزم،وشـيخ الإسـلام "رحمـه الله" يقـول في مذهبـه هـذا قَرْمَطـة، يُلحـقُ ابـن حـزم بالقرامطة في هذا الباب.

- **والجواب عن قوله هذا: أنه باطل بصريح العقل، فإنه معلومٌ ببداهة العقل الفـرقُ بـين الحـيّ والعليم والقدير إلى آخره.**

هذا لا يحتاج إلى طويل كلام، هذا معلومٌ ببداهة العقل وبالفطرة، يعني كما يقـول" رحمـه الله" لو أن العبد مثلاً قال في دعائه " رب اغفر لي إنك أنت الغفور الـرحيم" يكـون مُحسـنـًا أو لا؟يكـون مُحسنـًا مُصيبـًا، طيب لو قال " رب اغفر لـي إنـك أنـت الجبّـارُ المُتكبّـر" يكـون مُحسـنـًا أو مُسـيئا؟ يكون مُسيئا، فلو كانت الأسماء لا فرق بينها في المعنى لكان كلاهما مُصيبا، وأنك تقول كمـا شـئت و الأمرُ واسع وهذا القولُ في الحقيقة من أبعد ما يكون، و قال شيخ الإسلام أيضـًا في هـذا المـذهب **(إنه أخبثُ من مذهب المعتزلة والأشاعرة مع ادّعاء ابـن حـزم النكيـرعليهم و انتسـابه إلـى السـلف، وقد كان إمامُهُ داود بن علي الظـاهري مُثبتـًا للصـفات علـى مـا وقـع لـه في مسـألة القـرآن)** هـذا شـئ سنعرفه إن شاء "الله" بعد ذلك سواء في هـذا الكتـاب أو بعـد ذلـك، فـداود " رحمـه الله وعفـا عنـه" وقع له إشكال في مسألة القرآن لكن هو في الجملة كان مُثبيـًا للصفات لم يكن علـى قـول ابـن حـزمٍ هذا.

- **التنبيه الأخير تحت هذه المسألة:- مذهبُ القرامطة هذا كُفرٌ بالإجماع.**

تفريغ الدرس السادس

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

نستكمل الكلام على ذكر مذاهب أهل البدع في أسماء الله تعالى وصفاته.

*** المذهب الثالث: مذهب الجهمية. وهو**

١. **نفي الأسماء والصفات جميعا.**
٢. **ويقولون إنها مخلوقة في غير محل ـ وقد يثبتون محلا كما فعلوا في صفة الكلام ـ.**
٣. **وإذا أطلقوا شيئا من الأسماء والصفات فذلك عندهم مجاز لا حقيقة.**

فهذا هو مذهب الجهمية:

١. الجهمية **معطلة نفاة**، فهم يعطلون وينفون الأسماء والصفات جميعا.
٢. ويقولون **إن هذه الأسماء والصفات إنما هي مخلوقة** ، ليست أسماء لله تعالى ولا صفات له وإنما هي مخلوقة خلقها الله تعالى في غيره.
٣. ويقولون إنها **مخلوقة في غير محل** يعنى ليس لها محل يختص بها لم تخلق في شيء معين ـ هذا معنى الكلام ـ **وقد يثبتون محلا في بعض كلامهم على بعض الصفات** قد يثبتون محلا كما قالو في صفة الكلام.
٤. ويقولون إطلاق هذه الأسماء والصفات إنما هو على سبيل المجاز لا الحقيقة.

وقضية المجاز عندهم هي الظاهرة ، و هم أصل القول بالمجاز في الأسماء والصفات وإن كان غيرهم قد اشتهر به كما وقع للأشاعرة والكلابية لكن أصل القول بأن الأسماء والصفات مجاز إنما هو قول الجهمية.

*** كيف نشأ مذهب الجهمية؟ وكيف نشأ هذا التعطيل في أمة الإسلام؟**

أول من أظهر التعطيل في هذه الأمة هو الجهم بن صفوان ، وإليه نسبت هذه الفرقة.

١) وقد أخذ مقالته هذه عن الجعد بن درهم.

أ- وقد قال بعض العلماء إن الجعد أخذ هذه المقالة عن اليهود وذكروا إسنادا في ذلك

فقالوا إن الجعد أخذها عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أخت لَبيد بن الأعصم عن لبيد بن الأعصم. ولبيد هذا هو اليهودي الذي سحر النبي ﷺ.

ب ـ وقال بعض العلماء إن الجعد كان في حران وكان بها خلق من الصابئة المتفلسفة فأخذ هذه المقالة عنهم.

٢) **وذكر الإمام أحمد رحمه الله في الرد على الزنادقة والجهمية ـ الحكاية المعروفة ـ أن الجهم إنما قال بالتعطيل عندما ناظر قوما يقال لهم السُّمَنية وهي طائفة لا تؤمن إلا بالمحسوسات.**

فهذا هو مبدأ مقالة الجهمية والتعطيل في الإسلام ، **وهذا وقع تحديدا في** أواخر عهد بنى أمية ولما جاء بنو العباس **وتحديدا** عندما تولى المأمون ، عرَّب كتب اليونان فانتشر الأمر وظهر بشر المَرِيسي ونظراؤه فأخذوا هذه المقالة وقعّدوا لها ونظروا لها أخذا مما يسمى بعلم الكلام الذى ظهر من خلال تعريب كتب اليونان، وانتشر الامر على هذه الصفة وأنكره من أنكره من أهل العلم وظهرت مقالة الجهمية وتأويلاتهم للأسماء والصفات كما ردها الإمام الدارمى رحمه الله في النقد على المريسي ، وهذه التأويلات التي ذكرها عن الجهمية هي عين التأويلات التي أخذ بها الكلابية والأشاعرة بعد ذلك.

فهذا هو الكلام على مذهب الجهمية وعلى نشأته في الإسلام.

*** نأتي بعد ذلك إلى شبهتهم ،ما شبهتهم في هذا التعطيل؟**

اعلم ابتداءا ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ـ:

أن الجهمية ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما هم عليه ، بل:

١. **المشركون كانوا أعرف بالله تعالى منهم ، فلما قال إبراهيم عليه السلام لأبيه ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ لم يقل له أبوه وإلهك كذلك.**

٢. **وأنكر الله تعالى على اليهود عبادة العجل بقوله ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ ولو كان الرب تعالى كذلك ـ لو كان الرب عز وجل لا يتكلم ـ لما صلح الإنكار.**

٣. ومعلوم عن مشركي قريش أنهم كانوا مقرين بالصفات في الجملة.

فهذا مما يعلم ابتداءا على سبيل الفائدة والتنبيه حتى يُعلم أنه لا حظّ لهذا القول في الإسلام، وإنما أصله ـ كما عرفت ـ من أقوال الكفار، التعطيل في أصله من أقوال الكفار المتفلسفة الذين لا يؤمنون بالله عز وجل أصلا ولا يثبتون صانعا أصلا ، ولهذا سنعرف ـ إن شاء الله تعالى ـ أن مقالة التعطيل هذه لابد أن تنتهي إلى نفي الرب سبحانه وتعالى نفسه.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أن للجهمية شبهتين رئيسيتين:

*** الشبهة الأولى: أنهم فهموا أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه. وقالوا: إن الشئ إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه. ففروا من ذلك إلى التعطيل. وهذا هو معنى قول العلماء أنهم شبهوا ثم عطلوا.**

الجهمية شبهوا ثم عطلوا يعنى فهموا أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه والتمثيل إذا أثبت لله ـ تعالى ـ الصفات فقد مثلته بخلقه وذكروا هذه القاعدة الشيطانية التي سمعناها: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه.

طيب بناءا على ذلك فروا من التشبيه إلى التعطيل قالوا لو أثبتنا لشبهنا إذا لا نثبت فعطلوا الصفات ولم يثبتوا منها شيئا، فهذا هو معنى قول العلماء شبهوا ثم عطلوا ، فهموا التشبيه أولاً وبناءا على ذلك عطلوا الصفات.

وبناءا على مذهبهم هذا فإنهم يسمون أهل السنة مشبهة ولهذا قال السلف علامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة.

*** والجواب عن هذه الشبهة كما يلى:**

*** الوجه الأول: أن المعطلة هم الأولى بالتشبيه فإنهم شبهوا الله بالمعدومات ، ولهذا سماهم السلف فرعونية و وصفوهم بأنهم يعبدون عَدَمًا.**

هذا هو الوجه الأول: عندما يقولون (إثبات الصفات تشبيه) نقول: (لا بل التعطيل هو الأولى بالتشبيه) لماذا؟ ؛لأن التعطيل تشبيه لله تعالى بالمعدومات عندما تُنفَى الصفات عن الله ـ عز وجل ـ فالذى لا صفة له هو العدم الذي لا وجود له.

ولهذا سماهم السلف فرعونية، السلف سموا المعطلة فرعونية لماذا؟ لأن فرعون عطل الرب بالكلية، ولازم قول الجهمية تعطيل الرب ـ عز وجل ـ وإنكار وجوده من الأساس ـ كما سنعرف إن شاء الله ـ.

وقال السلف أيضا (المعطل يعبد عدما) المعطلة يعبدون عدما لأنهم ينفون الصفات والذي لاصفة له هو العدم الذي لا وجود له.

*** الوجه الثاني: لو كان الحق في النفي ـ أي: نفي الصفات ـ للزم أن يكون الرسول ﷺ لم ينطق بالحق في هذا الباب.**

لأن النصوص كما علمنا متضافرة على إثبات الصفات ، فلو كان الحق في النفي للزم أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبعث بالحق ولم ينطق بالحق في هذا الباب بل يكون كلامه ـ إما نصا أو ظاهرا ـ خطأ وضلالا إذا أثبت لله تعالى أنه يتصف بالصفات إذا أثبت له أنه سميع أو بصير أو عليم إلى آخره وكان الحق في خلاف هذا إذا فكلام الرسول باطل وهذا الذى بعث به باطل لا أساس له من الصحة.

*** الوجه الثالث: ما تقدم معنا في الرد على المشبهة: أن لفظ التشبيه فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قدر من الاشتراك ولكن لا يلزم منه التماثل.**

فنفس الوجه الذى تقدم معنا في الرد على المشبهة والممثلة يأتى معنا هنا لأن أصل الضلال واحد، فالمعطلة قالوا إثبات الصفات تشبيه وتمثيل. فنقول: لا، ما من شيئين إلا وبينهما قدر من الاشتراك ولا يلزم منه التماثل ، وتصديق هذا في المخلوقات ، المخلوقات نفسها لابد فيها من قدر مشترك بين صفاتها ولا يلزم من ذلك أنها متماثلة في هذه الصفات ولله تعالى المثل الأعلى، فالذى تقدم معنا من الكلام نأتي به هنا تماما.

ويزاد هنا: أن الله عز وجل سمى نفسه بأسماء أطلقها على عباده كما في قوله تعالى في حق النبى ﷺ ﴿**بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ فسماه رؤوفا رحيما، **ومن أسمائه ـ جل وعلا ـ**: الرؤوف الرحيم وهذا كثير جدا وتفصيله له محله ـ إن شاء الله ـ.

بل الأمر كما يقول ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في تحريم النظر في كتب الكلام: **الأسماء الحسنى كلها تطلق على غير الله سوى الله والرحمن**[(١)].

---

(١) قلت: هذا معنى كلامه رحمه الله، وأما نصه فهو: «وَلله تِسْعَة وَتسْعُونَ اسْما لَيْسَ فِيهَا مَا لَا يُسمى بِهِ غَيره إِلَّا اسْم الله تَعَالَى والرحمن، وسائرها يُسمى بهَا غَيره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلم يكن ذَلِك تَشْبِيها وَلَا تجسيما».

إذا تأملت في جميع الأسماء (سِوَى الله ـ اسم الجلالة ـ والرحمن) فكلها تطلق على المخلوقات.

هذا بشأن الأسماء. وأما بشأن الصفات فهذا كثير جدا والقدر المشترك هو المعنى الموجود في الذهن.

(المعنى الموجود في الذهن) أي: **أصل المعنى** ـ كما سبق وبينا من قبل ـ أصل المعنى: مسمى الحى مسمى العليم مسمى السميع مسمى البصير...هذا هو القدر المشترك.

فالله تعالى سميع والمخلوق سميع، القدر المشترك هو ماذا؟ مسمى السمع، حقيقة السمع، معنى السمع **الذى هو إدراك الأصوات**. نفس القضية في الحياة وفى البصر وفى العلم وفى الاستواء وفى النزول وفى غير ذلك. **القدر المشترك هو مجرد المعنى الموجود في الذهن وأما في الخارج فلكل حقيقة تخصه** يعنى: في الواقع كل صفة لها حقيقة تخصها فصفة الله تعالى لها حقيقة تخصها وتخص الرب ـ عز وجل ـ لا يماثله فيها شيء من المخلوقات وكذلك أيضا صفة المخلوق لها حقيقة تختص بالمخلوق لا تثبت لله عز وجل بل لا يماثل المخلوقَ فيها أيضا مخلوق آخر من كل وجه.

فهذا هو القدر المشترك الذي لابد أن نميزه حتى يتضح هذا الأمر.

فنقول التشبيه فيه إجمال، ماذا تعنى بالتشبيه؟

١. لو أنك عنيت القدر المشترك فهذا لابد فيه لكل موجود ، ما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك.

٢. وإن عنيت التمثيل والمطابقه فلا يلزم من إثبات الصفات التمثيل والمطابقة.

* **الوجه الرابع**: وهو في الجواب عن قولهم (إن الشئ إذا شابه غيره جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه). **كيف يجاب عن هذا؟**

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: (إذا كان القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما هو ممتنع على الرب ـ سبحانه وتعالى ـ ولا نفي ما يستحقه الله ـ عز وجل ـ فإنه لا يكون ممتنعا ، وهذا القدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر).

هذا مهم جدا في الجواب عن هذه القاعده التي ذكروها، هم قالوا: الشئ إذا شابه غيره من وجه

جاز عليه ما يجوز عليه **فمعنى هذا الكلام**: أنك إذا قلت بالمشابهة بين الله تعالى وبين خلقه فإن هذا يستلزم أن يجوز على الله ما يجوز على هذا المخلوق.

فنقول: ليس الأمر كذلك لأن الاشتراك إنما هو في قدر معين هو مجرد المعنى الموجود في الصفات ، وإذا كان كذلك:

- فهل هذا القدر المشترك يستلزم **إثبات ما يمتنع على الرب** ـ سبحانه وتعالى ـ؟ هل يستلزم عدما أو حدوثا أو فقرا؟ **الجواب**: لا.
- هل يستلزم **نفي ما يستحقه الله تعالى من الكمال؟ الجواب: لا.**

(**وهذا القدر المشترك هو مطلق لا يختص بأحدهما دون الآخر**) ما معنى هذا الكلام؟ يعنى العلم الحياة السمع البصر هذا القدر المشترك معنى مطلق لا يختص بالخالق ولا بالمخلوق إنما الذى يختص بالخالق هو **كمال** علمه وسمعه وبصره وحياته... إلخ ، والذى يختص بالمخلوق هو النقص الذى يكون في هذه الصفات. ففي الخارج و الواقع صفة الله تعالى تختلف تماما عن صفة المخلوق ليس العلم كالعلم وليست الحياة كالحياة وليس السمع كالسمع، حقيقة السمع هنا تختلف عن حقيقة السمع هنا كل الاختلاف إنما القدر المشترك هو هذا المعنى فقط. فإذا كان الله سبحانه وتعالى يتصف بصفة كمال ليس فيها نقص وليس فيها نفي لما يستحقه الله عز وجل من الكمال فإنه لا مانع من ذلك.

ولا يصح أن يقال (إذا كانت هناك مطلق مشابهة بين الله ـ تعالى ـ وبين المخلوق إذن يجوز على الله ما يجوز على المخلوق) هذا كلام باطل أصلا ليس صحيحا، هذه القاعدة فاسدة لابد أن يعرف هذا فالتصديق في هذا الذى نتحدث فيه الله تعالى أثبت لنفسه صفات والمخلوق أيضا له هذه الصفات القدر المشترك هو مجرد المعنى لكن الحقائق مختلفة كل الاختلاف.

وتصديق هذا في المخلوقات نفسها ـ كما قلنا ونكرر ـ فالمخلوقات نفسها لابد فيها من هذا القدر المشترك وهذا لا يستلزم التماثل.

القضية هنا في أن هذا القدر المشترك لابد فيه لكل موجودين، كل موجودين لابد فيهما من هذا القدر المشترك فمن نفى هذا القدر لزمه تعطيل كل موجود ،من نفى هذا القدر ـ حتى يفر من التشبيه ـ فإنه يلزمه أن يعطل كل موجود. وهذا يتأكد بالوجه الخامس.

*** الوجه الخامس: أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات ، فإذا كنتم لا تعقلون من الصفات إلا التشبيه فيلزمكم مثل ذلك في الذات.**

انتبه هنا لأنه هنا يتبين أن قولهم تعطيل لله سبحانه وتعالى في وجوده أصلا.

الكلام في الصفات كالكلام في الذات، قلنا هذه القاعدة ينبني عليها مذهب السلف ونحتاج إليها في الرد على المعطلة ، فهذا هو الموضع الذي نذكر فيه هذه القاعدة **الكلام في الصفات كالكلام في الذات، فكما نثبت ذاتا من غير تمثيل فإننا نثبت الصفات من غير تمثيل.**

فما شبهتهم في نفي الصفات؟

قالوا: لا تعقل الصفات إلا على معنى المشابهة فلو أثبتنا الصفات للزمت المشابهة والمماثلة.

فنقول: يلزمكم مثل ذلك في الذات، لماذا؟ لأننا نقول لهم مثلا لا تعقل ذات إلا مركبة من لحم ودم وأجزاء وأمور كذا وكذا لا تعقل ذات إلا على هذه الصفة ـ بناءا على قولهم هذا ـ صحيح؟ فإذا تصورنا هذا فيلزمكم نفي الذات لأنكم لو أثبتم الذات فإن الذات لا تعقل على هذه الصفة وهذه صفة الذوات المخلوقة الحادثة إذن يلزمكم نفي الذات.

فعندما يقولون في الصفات: الشئ إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه. طيب قولوا هذا في الذات.

نؤكد هذا أيضا بكلام آخر ـ واكتبه للأهمية ـ:

- **قولهم هذا كقول معطلي الصانع الذين قالوا لو كان للعالم صانع لكان إما جوهرا وإما عرضا وكلاهما محال.**

صحيح؟ يعنى لو جاءهم واحد من معطلة الصانع وقال ياجماعة لو كان للعالم صانع لو كان له رب لكان إما جوهرا وإما عرضا.

الجوهر: الشئ القائم بنفسه.

والعرض: الشئ الذي لا يقوم بنفسه.

فهذا واضح تماما، فلا يعقل موجود إلا جوهرا أو عرضا، فلو اتبعنا نفس الطريقة عند الجهمية والمعطلة لو كان للعالم صانع لكان إما جوهرا وإما عرضا وكلاهما محال على الله سبحانه وتعالى لا يصح أن يكون الرب جوهرا ولا عرضا إذن: لزم تعطيل الصانع.

إذن: قول الجهمية هو نفس قول الملاحدة المعطلة للصانع الذين لا يثبتون ربا ولا إلها من الأساس فإذا نفى الجهمية الصفات على هذه القاعدة والتأصيل فهذا هو بعينه نفس التقعيد والتأصيل الذي يستعمله نفاة الصانع الذين ينكرون الرب والإله بالكلية، فبناءا على قولهم هذا يلزمهم نفي الرب سبحانه وتعالى نفسه فهذا هو الذي فهمه السلف ـ وهذا من عمق علم السلف ـ لما قالوا فيهم فرعونية وأنهم يعبدون عدما وأنهم يلزمهم تعطيل الرب وأن نفى الصفات نفى للذات فهذا يتأكد بالكلام الذي نذكره الآن.

هذا آخر الكلام على الشبهة الأولى.

* **الشبهة الثانية** وتعتمد على ما يسمى بطريقة الأعراض والأجسام هذه الطريقة لن نذكرها الآن ، إنما سنذكر فقط ما نحتاج إليه في مقامنا هذا.

هذه الشبهة تعتمد على طريقة الأعراض والأجسام فيقولون فيها:

الصفات: أعراض وجوارح وحوادث

فالأعراض: ما يقوم بالذات ، كالعلم والقدرة.

والجوارح: كالوجه واليد.

والحوادث: ما يكون بالفعل والقدرة والمشيئة.

وقد أثبتنا ـ هذا كلامهم ـ أن ذلك كله حادث. وما يقوم به حادث فلابد أن يكون حادثا. قالوا:

والأسماء مستلزمة للصفات فلابد من نفيها مع الصفات.

وقالوا أيضا: والصفات ـ على المعنى المذكور ـ لا تقوم إلا بجسم.

وقالوا أيضا بشأن الصفات الفعلية على وجه الخصوص: الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق كما في قوله تعالى ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾فالمراد المخلوق ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾يعنى مخلوقات الله فسمى المخلوقات خلقا والدليل على ذلك أيضا ــ هذا كلامهم ــ أن الله يوصف بالعدل والإحسان القائم بالمخلوق.

هذا حاصل كلامهم ولهم شبهات أخرى في الصفات الفعليه تأتى مناقشتها في الرد على الكلابية إن شاء الله.

انتبهوا معي الآن: هذه الشبهة قائمة في الأصل على ما يسمى بطريقة الأعراض والأجسام.

وما طريقة الأعراض والأجسام؟ هذه طريقة كلامية استدل بها أهل الكلام على إثبات وجود الله عز وجل. فقالوا كيف نثبت أن الله موجود؟ كيف نثبت أن للعالم صانعا؟ فأتوا بطريقة عقلية كلامية تسمى بطريقة الأعراض والأجسام ـ هذه الطريقة سنتعرض لها تفصيلا بعد ذلك إن شاء الله تعالى ـ خرجوا من هذه الطريقة بنتيجة أن الصفات حادثة مخلوقة ، **والصفات لا تكون إلا قسما من هذه الأقسام الثلاثة إما أعراض وإما جوارح وإما حوادث:**

فالأعراض: كمثل العلم والقدرة.

والجوارح: كمثل الوجه واليد.

والحوادث: يعني الأشياء التي تكون بالفعل بالقدرة والمشيئة.

فالصفات لا تخلو عن شئ من هذه الأشياء الثلاثة وهم من خلال طريقة الأعراض والأجسام أثبتوا أن هذه الأشياء حادثة.

طيب النتيجة: أن ما يقوم به حادث فلابد أن يكون حادثا. **فمعنى هذا الكلام أننا لو أثبتنا لله تعالى صفات للزم أن يكون الله حادثا**. واضح؟

ويقولون أيضا: الصفات على هذا المعنى لا تقوم إلا بجسم ، لو تصورنا الصفات على هذا المعنى فهذا لا يقوم إلا بجسم ولا يصح أن يكون الله تعالى جسما إذا لا يصح أن يوصف بالصفات.

وبشأن الصفات الفعلية عندهم قاعدة (أن الفعل هو المفعول وأن الخلق هو المخلوق) لهذا قدمنا في مذهب أهل السنة أن الفعل غير المفعول وأن الخلق غير المخلوق. فالمعطلة يقولون: لا، الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق. لماذا ياجماعة؟

قالوا

١. إن الله تعالى يقول ﴿**هَذَا خَلْقُ اللَّهِ**﴾ والمراد المخلوقات يعني هذا الكون الذي خلقه الله تعالى فسمى المخلوق خلقا سمى المفعول فعلا إذا الفعل هو المفعول.

٢. وأيضا فإن الله يوصف بالعدل والإحسان القائم بالمخلوق ، يعني إذا أحسن الله تعالى إلي عبده فهذا الإحسان ظهر على المخلوق قام بالمخلوق فوصف الله بما يقوم بالمخلوق فهذا دليل على أن الفعل هو المفعول.

لا يلزم أن تفهم يعنى هذا يذكر فقط للحاجة العلمية حتى يعرف كلام هؤلاء ومذهبهم وكيف يرد عليهم.

الجواب عن هذه الشبهة كما يلي:

*** الوجه الأول: أن القول بخلق الأسماء والصفات باطل من وجوه:**

١. **أولا: أن القائل بخلق الصفات يقول (إن الله لم تكن له صفة ثم كانت) وهذا كُفر.**
٢. **ثانيا: أن من أسماء الله تعالى ـ مثلا ـ اسم الجلالة فمن زعم أنه محدث مخلوق فقد كَفر.**
٣. **ثالثا: لو كانت الصفات مخلوقة فلا يخلو:**

أ ـ إما أنها مخلوقة في ذات الله. وهذا باطل لأن الله ليس محلا للمخلوقات.

ب- وإما أنها مخلوقة في غير محل. وهذا باطل ؛لأن الصفة لا تقوم بنفسها.

ت- وإما أنها مخلوقة في محلٍّ غيرِ الله. فهذا يوجب أن تكون صفة لذلك المحل لا لله تعالى لأن الشيء لا يوصف إلا بما يقوم به لا بغيره.

إذن الوجه الأول عندما يقولون الأسماء والصفات مخلوقة فهذا كلام باطل لماذا؟

أولا: معنى خلق الصفات أنها لم تكن موجودة ثم وجدت وهذا كفر،إذا قيل إن الله تعالى لم يكن له صفة ثم حدثت له الصفات فهذا معناه أن الله كان ناقصا حتى حدث له الكمال، وهذا كفر.

ثانيا: كما قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: من أسماء الله تعالى اسم الجلالة الله فمن زعم أن الله (يعنى هذا الاسم) محدث فقد كفر.

ثالثا: عندما يقولون الصفات مخلوقة فنحن أمام احتمال من احتمالات ثلاثة:

أ- الاحتمال الأول: أن تكون مخلوقة في ذات الله تعالى ـ أن الله خلقها في ذاته ـ وهذا باطل لأن الله ليس محلا للمخلوقات.

ب- الاحتمال الثانى: أن يكون خلقها في غير محل ،يعنى هكذا قائمة بنفسها ،وهذا باطل لأن الصفة شيء لا يقوم بنفسه لا يستقل بنفسه.

ت- الاحتمال الثالث: أن يكون خلقها في محلٍ مستقلٍ عن الله عز وجل، ولو كان كذلك لما صح أن يوصف بها الله لأن صفة الشيء تكون فيه هو لا في غيره يعني مثلا لو أن الله

تعالى خلق كلامه في غيره خلق الكلام في مخلوق آخر ووصف نفسه بهذا الكلام لا يصح لأن الشيء لا يوصف إلا بما يقوم به هو لا بما يقوم بغيره لا يصح أن يوصف الشيء بما يقوم بغيره لو صح هذا لصح أن نسمي الأعمى بصيرا من خلال البصر الذي يقوم بغيره يعنى شخص أعمى وشخص بصير نقول عن البصير أعمى لأن البصر قام بغيره يصح؟ لا يصح.

إذن: الشيء لا يوصف إلا بما يقوم به إذا كانت الصفة لا تقوم به فإنه لا يوصف بها وإنما تكون صفة لذلك الغير لا لذلك الشيء.

وبناءا على هذا الكلام كما قال الإمام الدارمى رحمه الله في النقد على المريسي **القول بخلق الأسماء والصفات كفر معقول لايحتاج إلى أثر في بيانه**. (كفر معقول) أي: ثابت بالعقل أنه كفر لا يحتاج إلي دليل حتى نثبت أنه كفر.

طيب في هذا الموضع تذكر القاعدة المعروفة التي ينبه عليها العلماء في الإضافة إلي الله عز وجل:

الأشياء المضافة إلي الله تبارك وتعالى ـ هذه قاعدة مهمة ينبه عليها العلماء في هذا الموضع ـ **الأشياء المضافة إلي الله تعالى على نوعين:**

١. **النوع الأول: معان لا تقوم بنفسها، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة. فهذه الإضافة إضافة صفة إلى موصوف.**
٢. **النوع الثاني: أعيان قائمة بنفسها، كالأرض والمال والبيت والناقة والعبد ،فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه. وهذه الإضافة أيضا على نوعين:**

أ- **الأول: أن تكون على سبيل الملك المجرد كما في قوله تعالى ﴿هَـذَا خَلْـقُ اللَّهِ﴾ ﴿فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ﴾ ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِى آتَاكُمْ ﴾.**

ب- **الثانى: ان تكون على سبيل التخصيص والتشريف كقوله تعالى ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ﴾ ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ ﴾ ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾.**

إذن عندما نتكلم على الأسماء والصفات وعلى خلق الأسماء والصفات نحتاج أن نميز بين الصفات التي هي غير مخلوقة وبين الأشياء المخلوقة.

كيف نميز بين هذا وذاك من خلال النصوص من خلال الإضافة إلى الله عز وجل؟ لأن هذا أضيف إلى الله وذاك أضيف إلى الله، **فالعلماء وضعوا لنا هذه القاعدة:**

انظر إلى ما يضاف إلى الله، هذا المضاف:

إما أن يكون معنى لايقوم بنفسه.

وإما أن يكون عينًا قائمة بنفسها.

فإن كان المضاف إلى الله تعالى في النص معنى لايقوم بنفسه فهذه صفة، هذه صفة لله غير مخلوقة. وهذه إضافة صفة إلى موصوف، إذن عندما يقال علم الله سمع الله بصر الله... الخ، ما الذي أضيف إلى الله العلم والسمع والبصر، هذه معان لاتقوم بنفسها، إذن هذه مخلوقات أم صفات؟ صفات، ليست مخلوقة.

أما إذا كان المضاف إلى الله عينا شيئًا يقوم بنفسه فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه، هذه الإضافة إما أن تكون على سبيل الملك المجرد يعني أن يكون المقصود بها مجرد بيان الملكية، أن الله عز وجل يملك هذه الأشياء، وإما أن تكون على سبيل معنى زائد وهو: التخصيص والتشريف، أن الله تعالى أضافها إلى نفسه وقصد بذلك بيان التخصيص والتشريف بهذه الأشياء لما فيها من المعنى الخاص.

إذن المشكلة عند الجهمية أنهم لم يفرقوا وجعلوا علم الله وسمع الله وبصر الله كعبد الله وناقة الله وبيت الله، فهموا أن إضافة الصفات كإضافة المخلوقات، لهذا قالوا: إن الصفات مخلوقة أضافها الله إلى نفسه على سبيل التشريف. فنقول: لا هذه الصفات معان لا تقوم بنفسها ، لا يصح أن تكون إضافتها إلي الله إضافة مخلوق إلى خالقه.

وتصديق هذا أيضاً يشأن المخلوق نفسه، كيف؟ يعنى الذي يضاف إلى المخلوق نفسه قد يكون صفة له وقد يكون شيئاً منفصلاً عنه.

كيف تميز بين هذا وذاك؟ إذا كان المضاف الي المخلوق معنى لا يقوم بنفسه فهذه صفة للمخلوق ، عندما تقول: عِلم الشافعي مثلاً ، علم الشافعي هذا معنى لا يقوم بنفسه ، إذن هذه صفة لا يصح أن يقال العلم منفصل عن الشافعي لا هو صفة للشافعي.لكن عندما تقول: بيت الشافعي إذن هذه إضافة شيء مختص بالشافعي ومملوك للشافعي.

إذن نفس الكلام حتى يفهم الأمر تصديق هذا الذي يقال في حق الله سبحانه وتعالي أنه كذلك أيضـًا في حق المخلوق ولله تعالى المثل الأعلي ، وهذه قاعدة اللغة كما هو معلوم.

*** الوجه الثاني: في الكلام على لفظ الأعراض والحوادث والأجسام (طبعـًا هناك ألفاظ أخرى هناك التركيب والتأليف والافتقار.... أشياء كثيرة).**

فالكلام على هذه الألفاظ أولاً: لابد فيه من قاعدتين مهمتين جداً:

١-القاعدة الأولى: أنه لابد من تسمية الأشياء بأسمائها، ولايجوز العدول بها عن غير أسمائها.

هذه قاعدة مهمة جداً ، وأصلها في النصوص الشرعية فإن النص الشرعي أنكر على الذين يسمون الأشياء بغير أسمائها ويحيلونها عن حقائقها ويطلقون الألفاظ الصحيحة على الأشياء الباطلة

أ- كمثل الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾.

ب- وكمثل الذين يسمون الخمر بغير أسمائها.

ت- وكمثل حيل اليهود لما حرم الله تعالى عليهم الشحوم فجملوها ثم باعوها فأكلوا أثمانها إلى غير ذلك من الأمور.

فهنا تجد الأئمة من السلف يركزون على هذا الأمر، أننا نسمي الأشياء بأسمائها ولانستخدم التسميات التي تنفر عنها وتؤدي إلى عدم الإيمان بها.

فقاعدة الشريعة بارك الله فيكم: أنه لابد من تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية ولايجوز العدول بها عن هذه الأسماء تغييراً لها وصرفـًا للآذهان والقلوب عنها وتنفيراً مما يجب نحوها فأنت تجد أن الجهمية والمعطلة سمو الصفات بأمور موحشة وموهمة ومنفرة، حتى ينفروا الناس عن الإيمان بها وإثباتها لله عز وجل، لأنه بطبيعة الحال عندما تسمع أن الصفات: أعراض وحوادث ، والعرض والجسم وهذه الأشياء، هذا شيء ينفر منه القلب. أليس كذلك؟ حتى يبينوا أن الإيمان بالصفات شيء خطير وكبير وأنه يستلزم أمراً عظيمـًا في حق الله عز وجل، فلابد أن نفطن لهذا الأمر.

فائدة هذه القاعدة: قوة الاتباع، الاتباع له قوة وعزة في نفس المسلم.

تذكرون قول الإمام أحمد الذي مر معنا في لمعة الاعتقاد: ﴿**ولانزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت**﴾ فعندما يقولون: الصفة الفلانية لايصح، لأنها تستلزم كذا وتستلزم كذا، لاتهتز لا تتأثر بهذا الكلام، ولكن اتبع النص كما جاء، وأثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ لأن العهدة ليست عليك، ماذا مر معنا في اللمعة أيضًا ﴿**ونجعل عهدته على ناقله**﴾ المسألة ليست عندك، عندما تلقى الله تبارك وتعالى فيسألك، ماذا ستقول له؟ تقول يارب آمنت بما جاء من عندك فقط، جاءني عنك كذا، قلت كذا، وبلغني عنك رسولك ﷺ كذا فأنا آمنت بالنص كما جاء واتبعت سبيل المؤمنين.

إذن هذه القاعدة الأولى لاتغتر بمن يسمي الصفات أعراضاً وحوادث وجوارح و... لاتغتر بهذه الأشياء ولايؤثر فيك شئ من هذه الأشياء.

٢-**القاعدة الثانية**: هي المباشِرة معنا في هذا الموضوع الذي نتكلم فيه:

أن الألفاظ المجملة أو المحدثة:

أ- **لاتثبت ولاتنفى**

ب- **ويجب الاستفسار عن المراد بها، فإن كان حقاً قُبل، وإن كان باطلاً رُفض. مع أنه لايجوز التعبير عن الحق باللفظ الموهم المحتمل للمعنى الفاسد.**

هذه خلاصة كلام شيخ الإسلام رحمه الله، فإنه أشهر من قرر هذه القاعدة وكرر الكلام فيها كثيراً جداً في كتبه رحمه الله، فملخص كلامه في هذه القاعدة احفظها جيداً واعمل بها جيداً لا في هذا الباب وحده ولكن في جميع الأبواب.

الألفاظ المجملة عندما يأتيك المبتدع أو المخالف للفظ مجمل لاتقبله ولاترده. لاتثبته ولاتنفه، ولكن استفسر، ماذا تريد بهذا اللفظ؟ فالكلام هنا على المعنى، فإن بين لك المعنى وتبين أنه حق يقبل، إن تبين لك أن المعنى باطل يرد، طيب واللفظ؟ لايجوز أن نعبر به حتى عن الحق. يعني: إذا تبين أن هذا اللفظ المجمل يراد به معنى صحيح، فإننا لا نغتر بالمعنى حتى نعبر عنه باللفظ المجمل الذي يحتمل معنى فاسداً، هذه قاعدة في غاية الأهمية.

طيب نعمل بها الآن، نتعرض لكل لفظ من هذه الألفاظ التي ذكروها وننظر فيه:

أولاً: لفظ الأعراض والحوادث:

١. إن أريد به النقائص والأمراض والمخلوقات التي سبقت بالعدم فا الله تعالى منزه عن ذلك.

٢. وإن أريد به مالاً يقوم بنفسه من الصفات التي أثبتها الله لنفسه فلابد من إثباته مهما سماه الناس بغير أسمائه.

فالآن: كلمة عرض وحادث وهذه الأشياء هذه الألفاظ قد تطلق ويراد بها المرض أو الشيء المعيب يعني مثلاً: يقولون: فلان عرض له عارض يعني: مرض. وقد يستعمل هذا مثلاً في المسّ أو السحر، وكذلك كلمة الحوادث: حتى في التعبير الشائع بيننا: فلان جرى له حادث يعني: جرى ماذا؟ مصيبة يعني أصيب بكسر أوجرح... الخ، كذلك أيضاً الحادث قد يطلق ويراد به المخلوق الذي كان بعد أن لم يكن. عندما تقول مثلاً: كل حادث فلابد له من محدث، حادث هنا يعني مخلوق. كان بعد أن لم يكن.فإن أريد شيء من ذلك فالله تعالى منزه عن هذا بطبيعة الحال، أما إن أريد الصفات التي أثبتها الله لنفسه فنحن نثبتها سموها ماشئتم ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾تسمونها أعراضاً تسمونها حوادث، هي صفات أثبتها الله لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ فلا تؤثر فينا هذه الأشياء. فهذه صفات كمال ونسميها صفات لله عز وجل لانسميها أعراضاً ولا حوادث ولا ولا...

*** لكن ينبه أيضاً على:**

أن النصوص قد جاءت بلفظ الحدوث مع هذا القسم كقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾على أصح القولين. ـ (على أصح القولين) ؛لأن فيها اختلافا وهواختلاف قديم. وبعض الأئمة الكبار قالوا: هذا المحدث هنا ليس من صفة الله عز وجل ـ **وكما في قوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾وقول النبي ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء».**

وقد تقدم إثبات أن الأمر والفعل غير مخلوق ـ وسيأتي مزيد من البيان إن شاء الله ـ فهذا دليل قاطع على أن الإحداث هنا غير مخلوق.

النصوص التي جاءت بذكر لفظ الإحداث مع صفات الله عز وجل **﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ**

رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ هل محدث يعني مخلوق؟ لا، هذا كلام أهل البدع عندما فسروا المحدث بأنه مخلوق على الإطلاق وعلى العموم في صفات الله تعالى عمومـًا، فنقول: لا، تقدم أن الصفة غير مخلوقة، إذن الإحداث هنا ليس خلق وإنما هو التجدد. وسيأتي لهذا بيان إن شاء الله. فهذا هو مايتعلق بلفظ الأعراض والحوادث.

ثانيـًا: لفظ الجسم:

١. إن أريد به: القائم بنفسه أو المشار إليه أو مايمكن رؤيته، فهذا حق.

٢. وإن أريد به: ما فيه تركيب من لحم أو دم وما أشبه ذلك ، إلي غير ذلك من معان تليق بالمخلوق فهذا باطل.

- **ولفظ الجسم ـ في اللغة ـ يطلق علي البدن والجسد مما هو غليظ كثيف ومنه قوله تعالى ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾وقوله﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾**
- **وقد صرح بعض الأئمة بنفي الجسم يعني قالوا: أن الله تعالى ليس بجسم هكذا تصريحـًا ، هذا قول بعض الأئمة.**

وأما التصريح بإثباته: فلا يعرف عن أحد من أهل السنة وإنما هو قول الكرامية ـ كما سيأتى بيانه إن شاء الله ـ.

والصواب: كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله ويقول إن هذه هي طريقة عامة أئمة السنة: «أننا لا نثبته ولا ننفيه».

إذن خلاصة هذا الكلام نقول: ماذا تعنون بلفظ الجسم؟هومن الألفاظ المجملة التي تحتمل حقـًا وباطلاً:

إن عنيتم بالجسم: القائم بنفسه أو المشار إليه أو الذى يمكن رؤيته ، فالله كذلك ، الله تعالى قائم بنفسه يشار إليه وتمكن رؤيته فهذا معني صحيح حق لا حرج فيه.

وإن عنيتم بالجسم: إنه متركب من لحم ودم وأجزاء وهذه الأشياء التي تكون فى المخلوقات ، فهذا بطبيعة الحال ينزه الله تبارك وتعالى عنه ، إذن صرنا لا نثبت الجسم ولا ننفيه لأن إثباته قد يوهم معني فاسداً ولان نفيه قد يوهم نفيـًا للمعني الصحيح ، إذن لا نثبت الجسم ولا ننفيه.

وبينا أن لفظ الجسم أصلاً في اللغة يطلق على الأشياء التي هى غليظة أو كثيفة ، الشىء إذا كان

له جرم أو كان له كثافة وما أشبه ذلك ، هذا إطلاق الجسم في اللغة ، وأما أهل الكلام فإنهم اصطلحوا على أن الجسم أعم من ذلك ، اصطلحوا على أن الجسم هو الذي يقوم بنفسه وو... إلخ.

* الوجه الثالث: من الجواب عن شبهة الجهمية:

في الجواب عن قولهم بأن الفعل هو المفعول:

فهذا قول باطل مخالف للعقل والنقل ،كما تقدم.

ويزاد هنا:

١-أولا: يقال لمن لم يفرق بينهما أي: بين الفعل والمفعول ، يقال له: هذه المخلوقات حدثت بماذا؟ فلابد أن يقول: بأمر الله وتكوينه ، وحينئذ فإن كان هذا الأمر مخلوقًا ، للزم أن يكون المخلوق قد خلق بمخلوق ، ولزم أن يكون هذا الأمر مخلوقًا بأمر آخر ، فيلزم التسلسل الباطل.

أولاً: يقال لمن يفرق بين الفعل والمفعول نسأله سؤالاً: هذه المخلوقات حدثت بماذا؟ فلا بد أن يقول بأمر الله وتكوينه ، طيب هذا الأمر والتكوين إن كان مخلوقًا فمعنى كلامك أن المخلوق قد خلق بمخلوق ، مفهوم؟ ويلزم أيضًا أن يكون هذا المخلوق الذي هو الأمر والتكوين قد خلق بمخلوق آخر وهكذا ، وأن يكون مخلوقًا بأمر آخر ، وهذا الأمر إذا كان مخلوقًا فلا بد أن يكون مخلوقًا بأمر آخر... وهكذا.

وهذا هو الذي نسميه بالتسلسل (وهذا من نوع التسلسل الباطل) لأن هناك تسلسلا حقًا ـ لكن دعنا من هذا الآن ــ فالتسلسل إذا كان على هذه الصفة التي ذكرناها فهذا تسلسل باطل لا يجوز ، إذن لابد أن يكون هذا الأمر غير مخلوق، لابد أن يكون الأمر والتكوين الذي حدثت به المخلوقات لابد أن يكون غير مخلوق وهذا هو الفعل الذي أثبتناه للرب سبحانه وتعالى ، إذن تبين أن الفعل غير المفعول ولابد من هذا، لا يصح أن يقال أن الفعل هو نفس المفعول.

٢- ثانيًا: قولهم: (إن الله يوصف بالعدل والإحسان القائم بالعبد) حقيقته: وصف الله بما بخلقه بغيره ، وقد سبق إبطال هذا.

والأثر الذي يحصل للعبد من حصول النعمة واندفاع النقمة أمرٌ مخلوقٌ منفصل عن الرب

وتسميتُه باسم فعل الرب من باب تسمية الشيء بسببه.

يعني قالوا: الله تعالى يوصف بالعدل والإحسان القائم بغيره، فنقول: سبق إبطال: أن الله يوصف بشيء قائم بغيره، لا يصح هذا، لا يصح أن يوصف الشيء عموماً بما يقوم بغيره فكيف بالله عز وجل؟ كيف يوصف الله بالصفات التي يخلقها في غيره التي هي مخلوقات مجهولة في غيره؟ لا يصح هذا الكلام.

طيب الذي يحصل للعبد هذا العدل والإحسان الذي يحصل للعبد هو أثر نعمة الله أثر فعل الله فهذا الأثر مخلوق منفصل عن الله عز وجل ، يعنى ما تراه أنت على أخيك من نعمة إذا رأيت عليه ثوباً حسناً ورأيت له مالاً كثيراً أو ولداً كثيرا صالحاً أو ما أشبه ذلك هذه أمور منفصلة عن الله تعالى أم لا؟ منفصلة مخلوقة منفصلة عن الله عز وجل. إذن يوصف الله تعالى بما يقوم بغيره هذا كلام لا يصح لأن هذا القائم بغيره مخلوق منفصل عن الله عز وجل وإنما هو أثر لفعل الله سبحانه وتعالى، إذن لابد أن تفرق بين الأثر وبين الفعل، لابدّ أن تفرق بين الفعل وبين المفعول.

وتسميته باسم فعل الرب من باب تسمية الشيء بسببه، سنعود إلى هذا حالاً إن شاء الله، يعني عندما يقال: هذه نعمة الله عندما تشير مثلاً إلى ثوب أخيك وتقول: هذا نعمة الله: ليس هذا الثوب هو نفس الإنعام الذي هو فعل الله تعالى إنما سميناه نعمة من باب تسمية الشيء بسببه ليس هو نفس السبب، الجهمية ليس عندهم هذا التفريق ؛لأنه كما سنعرف من أصول أهل البدع الجهل بلغة العرب ـ ليس عندهم هذا التفريق، فيعتبرون أنك عندما تقول: في النعمة التي تحصل للعبد، عندما تقول هذه نعمة الله إذن وصفت الله بالمخلوق، هذا باطل، هذا غير صحيح، إنما الذي حدث ماذا؟ هذا مخلوق منفصل عن الله أضيف إلى الله تعالى من باب تسمية الشيء بسببه ليس هو نفس السبب، ليس الثوب أو المال أو الزوجة أو الولد..الخ، ليس هو نفس الفعل الذي صدر عن الله عز وجل، إنما الله تعالى فعل فعلاً نشأت عنه هذه ذه المخلوقات.

٣- ثالثاً: قول الله تعالى ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾من باب تسمية المفعول به باسم المصدر.

إذ المعلوم قد يسمى علماً والمقدور يسمى قدرة والمأمور به يسمى أمراً والمخلوق بالكلمة يسمى كلمة، كقوله تعالى ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾وقوله في المسيح عليه السلام ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾وقوله عز وجل كما ورد في

الحديث الصحيح قوله للجنة ﴿أنتِ رحمتي أرحم بك من أشاء﴾ وقوله للنار ﴿أنت عذابي أعذب بك من أشاء﴾.

إذن قاعدة اللغة هنا: أن المفعول به قد يسمى باسم الفعل باسم المصدر

فعندنا العلم وعندنا المعلوم فالمعلوم قد يسمى علماً، عندنا القدرة والمقدو فالمقدور يسمى قدرة، عندنا الشيء الذي تأمر به والأمر نفسه، أمرك بالشيء والشيء الذي تأمر به، فالشيء الذي تأمر به قد يسمى أمراً

طيب، هذه القاعدة كيف نفهم من خلالها قول الله تعالى ﴿**هَذَا خَلْقُ اللَّهِ**﴾؟

﴿**هَذَا خَلْقُ اللَّهِ**﴾يعني: مخلوقات الله.صحيح كما قالوا لكن ليس معنى هذا أن الفعل هو المفعول وأن الخلق هو المخلوق، إنما المراد هنا المخلوق سمي باسم المصدر سمي باسم الفعل، ليس المراد أن المخلوق هو نفس الفعل. فهمت الفرق؟ هم يريدون أن الله تعالى ليس له فعل أم لا فتنبه! يريدون أن الله تعالى لايفعل شيئًا ولايصدر عنه فعل ولا يتصف بصفة فيقولون إن هذه المخلوقات هي عين فعل الله وأن فعل الله هو عين هذه المفعولات والمخلوقات. فنقول لا، تسمية المفعول باسم الفعل ليس معناها أنه هو نفس الفعل وإنما سمي باسمه فقط من باب اللغة.

طيب، عندما يقولون: خلق الله، نحتج عليهم بآية أخرى ﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ**﴾**طيب** الخلق هنا هل هو المخلوق؟ لا. لماذا؟ لأن الله تعالى نفى أنه أشهدهم إياه يعني: هم لم يشهدوا هذا. طيب، هم يشهدون السموات والأرض أم لا؟ يشهدون أنفسهم أم لا؟ إذن الخلق هنا ليس المخلوق ليس السموات والأرض ولا الإنسان، إنما المراد ماذا؟ ما أشهدتم فعلي تقدير الكلام يعني: ما أشهدتهم فعلي، ما أشهدهم الله عز وجل فعله الذي هو الخلق، خلق السموات والأرض وخلق أنفسهم، ليس المراد بالخلق هنا المخلوق، إذن لابد أن تنظر في النص وأن تعامل كل نص بحسب سياقه الذي جاء به، إذن ﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾الخلق هنا غير المخلوق ﴿**هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ**﴾الخلق هنا هو المخلوق، لكن ليس هو نفس المخلوق، إنما سمي باسمه، المخلوق سمي خلقا، كما أن المعلوم يسمى علماً والمقدور يسمى قدرة.

فمن أصول أهل البدعة الجهل بلغة العرب، دائماً اتباع المتشابهات، بناء على الأصول

الفاسدة التي يقصدونها أصلاً، يتبعون المتشابه مع الجهل باللغة فيخلطون كما ترى، هذا آخر الكلام بحمد الله تعالى، على هذه الشبهة.

نلخصه إن شاء الله تعالى تسهيلاً عليكم...

هم يقولون ماذا؟ يقولون ياجماعة الصفات أعراض وحوادث، وهذه أشياء لاتقوم إلا بجسم تمام؟

فنقول: هذه الصفات أثبتها الله تعالى لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ، سموها ماشئتم، ليس معنى: أنكم سميتموها أعرضاً أو حوادث أو ما أشبه ذلك أنها تنفى عن الله عز وجل.

لأن الله أثبتها لنفسه، ولا يثبت لنفسه إلا الكمال، فهذه صفات كمال ليس فيها شيء من النقص فإن أردتم بتسميتها أعراضاً أو حوادث أو غير ذلك، أنكم تنفونها عن الله تعالى، فهذا باطل، لأنها ليست على ماتفهمون هم فهموا أن الصفات لاتكون إلا على معنى المخلوقات، ارجع إلى الأصل الأول، أنهم فهموا أن إثبات الصفات تمثيل وتشبيه، فلم يعقلوا من الصفات إلا ماهو موجود في المخلوقات، الأعراض والجوارح وو... الأشياء التي تكون في المخلوقات، فنزهوا الله أن يتصف بذلك.

فنقول: نعم، ننزه الله أن يتصف بالنقائص التي هي في صفات المخلوقات لا بأصل الصفات، هذا الذي ذكرناه في جواب الشبهة الأولى(القدر المشترك يعني)، تمام؟

طيب، تقولون: هذه الصفات لاتقوم إلا بجسم، ماذا تعنون بالجسم؟ **إن أردتم به** شيئًا قائمًا بنفسه مستقلاً بذاته لايقوم بغيره يشار إليه تمكن رؤيته، فنعم هذا حق، نعم والصفات تقوم بالذات بهذا المعنى، وأي مانع من ذلك، الصفات تقوم بالذات الإلهية، والذات الإلهية تمكن رؤيتها ويشار إليها وهي قائمة بنفسها لاتقوم بغيرها، **أما إذا أردتم بالجسم**: ماهو في المخلوقات من الأجزاء والتركيب من اللحم والدم وهذه الأشياء فهذا بطبيعة الحال لايصح ولا يعقل، وليس معنى هذا أننا نطلق على الله أنه جسم، لايصح هذا، طيب، ما الموقف من لفظ الجسم؟

الصحيح: أننا لانثبته ولا ننفيه وإن وجد أن بعض الأئمة نفاه، قال: لأن الله ليس بجسم، لكن الصواب والأقوم أننا لانثبته إيه؟ ولا ننفيه، لكن الذي صرح وقال: إن الله جسم هؤلاء هم الكراهية كما سيأتي معنا إن شاء الله، وقضية الفعل والمفعول أظنها واضحة إن شاء الله تعالى

لاتحتاج إلى كلام.

* ختام الكلام ـ إن شاء الله تعالى ـ بذكر تنبيهات مهمة:

١ - التنبيه الأول: في التفريق بين التعطيل والتمثيل:

فالتعطيل شر من التمثيل،وكما يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«عناية الكتب الإلهية بالرد على أهل التعطيل أعظم من عنايتها بالرد على أهل التشبيه والتمثيل ومذهب النفاة أبعد في العقل والفطرة من مذهب الحلولية والمجسمة، لأن الموجود كلما وُصف بصفات الموجودات كان أقرب من وصفه بصفات المعدومات والممتنعات».

٢ - التنبيه الثاني:

التعطيل شر من شرك العبادة لأن المعطل: جاحد للرب، وأما المشرك: فأقر به وعبد معه غيره.

٣- التنبيه الثالث:

التعطيل كفر، وفي هذا قول: نعيم بن حماد الذي سبق معنا: «من شبه الله بخلقه فقد كفر...» وموطن الشاهد هنا (ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر وليس ماوصف الله به نفسه ولا رسوله يكون تشبيهاً).

نكتفي بهذا القدر، والحمد لله.

تفريغ الدرس السابع

الحمد لله رب العالمين وأشهدأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، هو يتولي الصالحين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلي الله عليه وعلي آله وصحبه أجمعين.

لا يزال الحديث موصولًا في ذكر مذاهب أهل البدع في الأسماء والصفات الإلهية:

* المذهب الرابع: مذهب المعتزلة:

ومذهب المعتزلة:

١) إثبات الأسماء ونفي الصفات.

٢) ويجعلون الأسماء هي الذات فيقولون سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، إلخ.

٣) وقد أجمعت المعتزلة علي أن الله موجودٌ حيٌ، عالمٌ، قادرٌ، وهذه الأربعة إنما هي ذاته ليست شيئًا زائدا علي الذات.

٤) وأما ما سواها فيه اختلافات دقيقة عندهم.

فمثلًا: السمع والبصر:

أ- عند البغداديين من المعتزلة هما العلم.

ب- وعند البصريين معناهما أن لله حي لا آفه تمنعه من إدراك المسموع والمُبصَر إذا وجد.

٥) ومذهبهم في الفعل والمفعول هو مذهب الجهمية أيضاً فيقولون إن الفعل هوالمفعول، ومنهم من قال: إنه غيرالمفعول. علي تفصيلات لا نتناولها الآن، والجميع متفقون في النهاية علي أن الله لا يقوم به فعل.

فهذا هو مذهب المعتزلة، حاصله كما ذكرتُ في أول الكلام:

١. أنهم يثبتون الأسماء وينفون الصفات التي تدل عليها، فيقولون إن الله سميع بلا سمع بصيربلا بصرإلخ.

٢. وهذه الأسماء التي يثبتونها ليست شيئًا زائدا على الذات بل هي عين الذات، فإنهم عندما يقولون سميع، هذا لا يدل على قدر زائد علي الذات، إنما سميع هوعين الذات وكذلك

البصير، العليم إلخ، عندهم هذه الاشياء هي عين الذات كأنها أعلام تدل علي الذات فقط، لا تدل علي أي معانٍ زائدة، إنما الصفات التي تدل عليها الأسماء ينفونها تمامًا، لا يثبتون منها شئا.

٣. وكما قلتُ لكم، وهو موجود في كتب المعتزلة هم مجمعون علي أن الله موجود، حى، عالم، قادر. وهذه الأربعة هي الذات ليست شيئًا زائدا على الذات.

٤. وما سوى ذلك من الأسماء والصفات كما ذكرتُ لكم هناك اختلافات دقيقة كما ذكرتُ لكم في السمع والبصر عند البصريين، والبغداديين.

٥. ومذهبهم في الفعل والمفعول، هو مذهب الجهمية الذي ذكرناه بالأمس، ومنهم من قال إن الفعل غير المفعول لكن بطريقة لا نتناولها الآن لما فيها من التعقيد، لكن المعتزلة كلهم في النهاية متفقون علي أن الله لا يقوم به فعل.

وخلاصة مذهب المعتزلة في كلمتين: **إثبات الأسماء ونفي الصفات:**

١. ينفون الصفات كلها الذاتية والفعلية لا يثبتون شيئا من الصفات إطلاقا.

٢. وهذه الأسماء التي يثبتونها إنما هي الذات ليست قدرًا زائدا على الذات.

*** وللمعتزلة شبهتان رئيسيتان:**

*** الشبهة الأولى: نفس شبهة الأعراض والأجسام التي سبق ذكرها عند الجهمية.**

وقد افترقوا عن الجهمية أنهم ــ كما يقول شيخ الإسلام في (النبوات) ــ: استعظموا نفي الأسماء لما في ذلك من تكذيب صريح للقراءن، وجعلوها مجرد الذات فرارًا من إثبات قدر زائد على الذات.

إذن هذه الشبهة الأولي نفس شبهة الجهمية التي مرت معنا في الأعراض والأجسام، الجهمية كما سبق وبينا يعتبرون أن الصفات أعراض، وأن الأعراض لا تقوم إلا بجسم، وبناءً علي ذلك قد منعوا أن يوصف الله بالصفات.

نفس القضية عند المعتزلة تمامًا.

والفرق بينهم وبين الجهمية:

- أن الجهمية قالوا كما ذكرنا بالامس: إن الأسماء مستلزمة للصفات، فلابد من نفيها مع الصفات.
- المعتزلة قالوا لا يصلح نفي الأسماء القراءن مملوء بالأسماء الحسنى، فلا نستطيع أن ننفي الأسماء، الصفات ننفيها، لكن الأسماء لا نستطيع أن ننفيها.

طيب:هم لما أثبتوا ماذا فعلوا؟ هل تميزوا في الحقيقة عن الجهمية؟ الجواب:لا، لأنهم جعلوا الأسماء نفس الذات، لأن الشبهة عندهم في أن تثبت قدرًا زائدا على الذات، ولوأثبت قدرًا زائدا على الذات، إذن دخلت في قضية الأعراض والأجسام.

* والجواب عن هذه الشبهة من وجهين:

الوجه الأول: **أن كلامهم هذا مكابرة للعقل فإن إثبات حي بلا حياة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، كإثبات مصلٍّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام.**

الوجه الأول أن هذا الذي فعلوه وقالوه مكابرة للعقل لأن الاسم لابد أن يشتمل علي صفة ولولا الصفة لما وجد الاسم، صحيح؟ يعني لا تستطيع أن تقول لفلان أنه مصل إلا إذا تحققت منه الصلاة، ولا تستطيع أن تقول هو صائم إلا إذا تحقق منه الصيام، ولا تستطيع أن تقول هو متحرك إلا إذ تحققت منه الحركة، فلو أنك قلتَ صائم بلا صيام، قائم بلا قيام، متحرك بلا حركة، فهذه مكابرةللعقل، فإثبات الأسماء لابد فيه من إثبات الصفات، لا يصح أصلا أن نؤمن باسم بلا صفة، لأنه ما تحقق الاسم أصلا إلا عندما تحققت الصفة، وما استحق الشئ أن يسمي بهذا الاسم إلا عندما قامت به هذه الصفة التي يدل عليها الاسم.

الوجه الثاني: **أن ما دعوه في نفي الصفات موجود أيضا في الأسماء، فإنهم لا يعقلون حيا، سميعًا، بصيرًا، عالمًا إلا جسما.**

واضح، طيب هم قالوا نقول سميع، بصير، عليم، إلخ، لماذا يا جماعة نفيتم الصفات؟ لأنها لا تقوم إلا بجسم.ولا نعقل الصفة إلاأن تكون قائمة بجسم.طيب، وكذلك لا يعقل سميع، ولابصير، ولاعليم، ولا قدير، ولا، ولا، إلا إذا كان جسمًا، فنفس شبهتهم في الصفات موجودة في الأسماء.

* الشبهة الثانية: هي الشبهة المعروفة بـ(تعدد القدماء).

و معناها: أننا لو أثبتنا صفات قديمة للزم تعددالقدماء، لأن الصفات يمتنع أن تقوم بالذات فلو كانت قديمة للزم تعددالقدماء.

وهذه الشبهة قديمة من شأن القوم، ذكرها الإمام أحمد في الرد علي الزنادقة والجهمية، لكنه لم يقل المعتزلة، صحيح، إنما هو يرد علي الجهمية، فحكى الشبهة عن الجهمية. (ما قال المعتزلة)، لكن العلماء عندما يفرقون بين الجهمية والمعتزلة، يذكرون هذه الشبهة مع المعتزلة، لأنها اشتهرت عنهم.

ولعلي نبهت عليكم من قبل: أن الطائفة التي نبغت في عهد الإمام أحمد (بشر ونظراؤه) قد يسمون (جهمية) وقد يسمون (معتزلة) لأن المعتزلة أخذت التجهم، أخذت التعطيل عن الجهمية، وصاغته بالصيغة الكلامية المأخوذة عن الفلسفة والمنطق، فكلامهم في الأصل كلام الجهمية، فلما كان كذلك جعلهم السلف جهمية، وقالوا فيهم جهمية، فكان السلف يطلقون التجهم علي المعطل عمومًا، حتي إنهم أطلقوا التجهم علي من تأول بعض الصفات، حتي وإن كان صاحبه مختلف المأخذ عن مأخذ الجهمية.

فالتجهم عند السلف هو (التعطيل) من عطل صفة أوتأولها علي غير وجها فهذا يسمي عند السلف تجهم.

إذن عرفنا هذه الشبهة يقولون تعدد القدماء، شبهة مشهورة عند المعتزلة.

ما معني هذا الكلام؟

ترجع للشبهة الأولى لأنها مبنية عليها، الذي انبنى علي الشبهة الأولى أن الله يمتنع أن تقوم به صفات تمامًا، إذن الصفات لو تصورناها، فلابد أن تكون منفصلة عن الذات، وبناءً علي هذا الفرق، هل يصح أن نثبت صفات قديمة؟ لا يصح، لأن الصفات المنفصلة عن الذات لوكانت قديمة للزم تعدد القدماء، وهذا يتنافى مع وحدانية الله تعالى في ازليته.

* والجواب عن هذه الشبهة ـ كما ذكر الإمام أحمد لما حكى هذه الشبهة رد عليها، بما معناه ـ:

أن هذا الذي ذكروا إنما يكون لوجعلنا الصفات منفصلة عن الذات، وهذا باطل بصريح

العقل، إنما نتكلم عن إله موصوف بصفاته،أو (بعبارة أخري) **عن صفات قائمة بالذات، وفرض ذات عارية عن الصفات منفصلة عنها، إنما هو تصور في الذهن فقط، لا وجود له في الخارج.**

هذا معني كلام الأمام أحمد (رحمه الله) وهوالذي أخذه العلماء بعد ذلك في نقض هذه الشبهة.

يقول: قضية تعدد القدماء إنما نفترضها ونتصورها لو افترضنا أن الصفات منفصلة عن الذات، فنعم، صحيح هذا، ولكن هذا باطل اصلًا لا يصح، ولا يتصور صفات منفصلة عن الذات، كما أنه لا يتصور صفات المخلوق منفصلة عن ذاتة، لابد ان تكون صفةالشئ قائمة بالشئ فعندما نتكلم عن الصفات الإلهية فإنما نتكلم عن إله موصوف بصفات، وصفات قائمة بالذات لا تنفصل عنها.

إذن فإثبات صفات قديمة لا يتعارض مع أزلية الله (عزوجل) لأن الصفات ليست منفصلةعن الذات، فالله لم يزل بأسمائه وصفاته، لأن الأسماء والصفات ليست شيئا مختلفا، منفصلا عن الذات، **القضية كما نبه عليه شيخ الإسلام كثيرًا:**

(أن من أصول أهل الضلال في هذا الموضع أنهم لا يفرقون بين ما يتصوره الذهن، وبين ما هوموجود في الواقع).

هذا مهم جدًا أن تعرفه، أهل البدع يتصورون أن كل موجود في الذهن يكون متحققًا في الواقع، وهذا خطأ بطبيعة الحال، لأن الذهن يتصور أشياء ويتخيل أشياءلا تقع، ولا توجد، يتخل مثلًا: أن مخلوقا له ستمائة رأس، وله ألف جناح، وله كذا، وله كذا، وكل هذا يتخله الذهن، وهل هذا موجود في الواقع؟ الجواب لا، فليس كل ما يتصوره الذهن ويتخيله يكون موجودًا في الواقع، والخارج، إذن فنحن عندما نتصور صفات منفصلة عن الذات، فهذا إنما تخيل في الذهن، هذا مجرد تخيل في الذهن لا وجود له في الواقع، ليس في الواقع أوالخارج أن هناك ذات منفصلة عن الصفات، كما أن المخلوق لابد أن تكون صفات قائمة به، كذلك الخالق أيضا.

وهذا الذي ذكرناه لا فرق فيه بين صفات ذاتية وصفات فعلية، لأن الصفات الفعلية أيضا قائمة بالله (عزوجل) فأفعال الله قائمة به، كما أن صفات ذاته قائمة به، **فقضية قيام الصفات بالذات لا فرق فيها بين صفات ذاتية وصفات فعلية.**

*** بعد ذكر هاتين الشبهتين نتكلم علي قضية مهمة عند المعتزلة، وهي التي تسمي (إثبات الأحوال):**

وهذا قول (أبي هاشم بن ابي علي الجبائي) وهو من رؤوس القوم وأئمتهم، وأبو هاشم هذا اخترع في مسألة الصفات ما يسمي بالأحوال، وما هي الأحوال عند أبي هاشم؟

الأحوال عنده هي (كون الله متصفًا بالصفات) مثل كون الله عالمًا، كونه قادرًا، كونه سميعًا إلخ، وتسمي ايضا بالعالمية، والقادرية.

ما تصور أبي هاشم لهذا الكلام؟

الحال عند أبى هاشم هي النسبة بين العالم والمعلوم، والقادروالمقدورإلخ، أي النسبة بين الموصوف والصفة وهوأمرلا وجودي ولا عدمي، ولا معلوم ولا مجهول، بل هوأمر قائم بالذهن فقط،.

ولا يلزم أن تفهم لأن هذا من محالات العقول.

والجواب عنه:

١. أنه من محالات العقول.

٢. وهو شعبة من مذهب القرامطة، كما قال شيخ الاسلام، ومذهب القرامطة مر معنا، ما مذهب القرامطة؟ نفي النقيضين، فكلام أبي هاشم هذا شعبة من مذهب القرامطة، شعبة من القرمطة، لأنه قال في الحال بعد ذلك كله: (**وهوأمرلا وجودي ولا عدمي، ولا معلوم ولا مجهول**) وهذه قرمطة.فيقول شيخ الاسلام في هذا المذهب إنه شعبة من مذهب القرامطة، والدليل كما سبق معنا في الرد علي القرامطة، **أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا واسطة بين النفي والإثبات، ولا بين الوجود والعدم،** فهذا ما يسمي بإثبات الأحوال عند المعتزلة وتحديدًاعند أبي هاشم.كما قال القائل:

ممايقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو من الافهام

الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام

إذن الحال عند أبي هاشم، لو اردنا أن نقرب المسألة هي (مجرد النسبة بين الموصوف

والصفة) هذه النسبة يتصورها الذهن فقط، لاوجود لها في الخارج، وابوهاشم نفسة يقول إنه (ليس موجـودا ولا معـدوما، ولا معلومـا ولا مجهـولا، وهـذا كـلام لا يقبلـة العقـل فضـلا عـن أن يفسرةالعقل.

*** ختام الكلام علي مذهب المعتزلة، (بذكر تنبيه):**

قول المعتزلة هو في الحقيقة قول الجهمية لأنهم في الحقيقة لا يثبتون إلا الذات فقط:

١. ما قولهم في الصفات؟ ينفونها.

٢. وما قولهم في الأسماء؟ يقولون هي الذات.

إذن فهم في الحقيقة لا يثبتون إلا الذات، والجهمية أيضا لا يثبتون إلا الذات، ولهذا سماهم بعض العلماء، (أي المعتزلة)، سماهم بعض العلماء (مخانيث الجهمية)، وقال يحي بن عمار رحمه الله تعالي (الجهمية الذكور)، لأن هناك جهمية إناثًا، وهم الأشاعرة و سيأتون معنا إن شاء الله تعالي.

ننتقل الي مذهب الأشاعرة والكُلابية وإن كان سيطول فيه الكلام، ولكن نأخذ ما تيسر إن شاء الله.

مذهب الكلابية والاشاعرة

هاتان الطائفتان مع الكرامية والسالمية يقال لهم متكلمة الصفاتية؛ لأنهم يثبتون ما يثبتونه من الصفات بالطرق العقلية ويسمونها العقليات.

اذن:عندنا أربع طوائف (الكلابية، والأشاعرة، والكرامية، والسالمية) وهذه الطوائف يُقال لهم متكلمة الصفاتية:

(**متكلمةٌ**) هذا مأخوذٌ من المتكلمين يعني عندهم كلام وطبعًا إذا أردنا الكلام هنا قصدنا الطرق العقلية، و (**الصفاتية**) نسبة إلى الصفات فإنهم يثبتون الصفات فى الجملة طبعًا، لا على سبيل التفصيل، وهذا الذي يُثبتونهُ، يُثبتونه بالطرق العقليةِ والكلاميةِ، ويردون على النُفاةِ من الجهمية والمُعتزلة في هذا الذي يُثبتونهُ. فلهذا يُسمون (مُتكلمة الصفات).

وطبعًا لعلكم تُلاحظون أن كلمةَ الصفاتية بهذا المعنى الذي نذكرُه أشمل من ذلك

فـ(الصفاتية) تُطلقُ هذه الكلمةعلى كل مُثبت للصفات فحتى من أثبت الصفات على منهج السلف فإنه يَدخلُ في الصفاتية، لكن شتان شتان بينهُ وبين هذه الفرق.

نتناولُ:

أولاً: الكلابية والأشاعرةُ

*** الكلابية والأشاعرة يُسمون بأهل التأويل ؛لأنهم يتأولون ما ينفونه من الصفات.**

ولابد أن يُعرف أن:

١. تأويلهم هذا قد سُبقوا إليه، فهو في الأصل تأويل الجَهمية والمُعتزلة.

٢. لكنّه نُسب إلى الكُلابية والأشاعرة؛لأنهم هم الذين اشتهروا به، ونَسبوه إلى السُنّة.

فالكلابية والأشاعرة يُسمون بأهل التأويل ؛لأنهم يتأولون ما ينفونه من الصفات.

وتأويل الصفات التي تُنفى، عندما يُقالُ: إنّ الوجهَ هو الذات، وإنّ اليد هي النِعمةَ، هذا الذي تعرفه الآن عن الأشاعرة، هذا ليس كلامهم هم أصلًا، إنما هو كلام الجَهميةِ والمُعتزِلة في الأساس، ولهذا لو أنك رجعت إلى الكتب القديمة التي ردت على الجهمية والمعتزلة، كمثل نقد (الإمام الدارمي) -رحمه الله -فإنك تجدُالتأويلات التي تراهاالآن في كُتُب الأشاعرة، هي بالحرف تأويلات الجهمية التي ردّ عليهم الإمام الدارميُ -رحمه الله -إذًاهم مُشتركون في هذا الأمر، الأشاعرة لا يختصون به.

لكِن عندما يُتكلمُ عن التأويل يُنسب غالبًا إلى الأشاعرة ؛لأنهم هم الذين شَهَروهُ، وجعلوه من السُنَة، هم الذين تَقلَدوا الردَّ على الجهمية والمُعتزلة، في وقت ما، فجعلوا تأويلهم هذاهو السُنَة، فلهذا؛نُسب إليهم، وليس المقصود أنهم يَختصُون به، إنماهذا في الأصل كلام الجهمية والمُعتزلة، ولهذا سيمرُ معنا إن شاء الله -تعالى -في أحاد الصفات، في كُل صفةٍ نتناولُها، عندما -يُقالُ -مثلًا التأويل هكذاعند أهل البدع، فإنه ليس يكون هكذا عند الأشاعرة وحدهم، إنما يكون عند الجميع.

*** مذهبُ الكُلابية والأشاعرة هو:**

١. إثبات بعض الصفات دون بعض.

٢. **والصفات التي ينفونها، هي الصفات الفعلية.**

هذا هو حاصلُ مذهب الكُلابية والأشاعرة في كلمتين، نَذكره أولًا على سبيل الإجمال، إجمالًا يُثبتون بعض الصفات وينفون بعضها، الذي ينفيه الكُلابيةُ والأشاعرة بالاتفاق مِن أول نشأتهم إلى يومنا هذاهو صفات الفعل (الصفات الفعليةُ) هذا هو الذي تنفيه الكُلابية والأشاعرة، وما ينفونهُ يتأولونه، لهذا يُعزى إليهم التأويل.

والكلامُ على مذهب الكُلابية والأشاعرة تفصيلًا يَطُولُ، لهذا سنجعلُ له عناوين حتى يتيسرَ الأمرُ:

١ - كيف نَشَأ مذهب الكُلابية والأشاعرة؟

أولًا: لابد أن نعرفَ أنّ ابن كُلاّب مُتقدمٌ على الأشعري:

وابن كُلاَّب اسمه عبد الله بن مُحمد بن سعيد وكان مُعاصرًا للإمام أحمد رحمه الله. وأما الأشعري فإنَّه أخذ عن تلامذة ابن كُلاَّب.

كيف نَشَأ مذهبهم هذا؟

كانت الجهمية والمُعتزلة ينفون الصفات مُطلقًا، الذاتية والفعلية.

فجاء ابن كُلاَّب:

١. **فخالفهم في الصفات الذاتية، فأثبت صفاتٍ قائمةً بالذات، وجعلها أزلية.**

٢. **ووافقهم في الصفات الفعلية، فنفى أن يقومَ بالله فعل بِمشيئته واختياره.**

٣. **وسلّمَ لهم أن الفعل هو المفعُول، ثم تَبِعه على ذلك من تَبِعه، مِن الآخذين عنه، ومِن الأسماء المشهورة مما ينبغي أن يُعرف (أبو العباس القلانسي).**

حتى انتهى الأمرُ إلى الأشعري في طوره الأوسط، كما سنُبينُ بعد ذلك إن شاء الله -تعالى- ثم استمر الأمرُ في أتباع الأشعري إلى يوم النّاس هذا.

ابن كُلاَّب عندما نَاظر الجهميةَ والمُعتزلة وطبعًا الأصل واحد، والمصدر واحد، وهو علم الكلام، فَابن كُلاَّب لم يُناظر المُعتزلة والجهميةَ بِناءً على منهج السلف، وبِناءً على النُصُوص الشرعية، إنماجعلَ يُناظرَهم بِعقله، ومِن خلال هذا المُسمى بِعلم الكَلام.

فَسَلَّم لهم نَفسَ الأصُول، في قضية الأعراض والأجسام، وهذه الأشياء، وفي أنه يُمتنعُ أن يَقُومَ بالله أمرٌ حادث، فعل جديد.

سلم لهم هذا ولكن قال: لا مانع أن يقومَ بالله أمر ذاتي مُلازم له، إنَّما المُشكلةُ ـ عند ابن كُلاَّب ـ في الفعل، لكن في الأمُور الذاتية للذات الإلهية، لا تَنفك عنه ولا تُوصف بِبداية ولا نِهاية ولا كذا ولا كذا، هذا لا إشكال فيه، وخالفَ المُعتزلةَ في هذا الأمر وحده.

٢- ما هي الصفات التي يُثبتُها الكُلابية والأشاعرة؟

القوم يُثبتُون سبعَ صفات، (الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام):

١. على اختلاف بينهم في طريقة إثباتها، فالمُتأخرون يُثبتونها بالسمع فقط، ومُتقدمُوهم يُثبتُونها بالعقل والسمع معًا.

٢. وهذه الصفات التي يُثبتُونها يَجعلُونها كلها ذاتية أزلية، وينفون عنها التجدد، والتبعض، لِشبهتهم في الصفات الفعلية، فيقولون في صفة العلم مثلًا، أنَّه يعلمُ المعلُومات كلها، بعلمٍ واحد قديم، وفي السمع مثلًا، أنَّه يسمعُ الأصواتَ كلَهابسمع واحد قديم، وهكذا.

وفي التجدُد قالوا: التجددُ هوتجددُ التعلُقِ، أي -تعلقُ المعلُومات بالعلم الأزلي، والمسمُوعات بالسمع الأزلي، والمُبصَرات بالبصر الأزلي، إلى آخره.

وعندما نقُولُ: (إنَّ القومَ يُثبتُون سبعَ صفات)، فليس المُراد الإقتصار عليها، وإنما المُرادُ، أنَّها هي المشهُورةُ عندهم.

وقد ذكر الأشعريُ في المقالات -مقالات الإسلاميين -عن أصحاب عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب، أنَّهم أثبَتُوا العزةَ، والعظمةَ، وغير ذلك.

وقد صار مُتأخروهم على إثبات ست صفات أُخرى، واحدة نفسية وخمس سلبية:

فالصفةُ النفسية هي (الوجُودُ). وجُمهورهم على أنَّها تَدُلُ على الذات نفسها لا على صفة زائدة.

والصفات السلبية الخمس هي (القِدَمُ، والبقاءُ، والقيامُ بالنفس، ومُخالفة الحوادث، والوحدانية)

لماذاسَمواهذه الخمس بالسلبية؟ ؛لأن المُرادَ بها سلبُ ما لا يليقُ بالله عن الله. كيف هذا؟

يقولون:

القِدَمُ: سلبُ الحدوث.

والبقاءُ: سلبُ الفناء.

والقيامُ بالنفس: سلبُ الافتقار.

ومُخالفة الحوادث: سلبُ الكُلّية والجُزئية، وهذه الأشياء التي يذكُرُونها.

والوحدانيةُ: سلبُ الشريك.

فلما كانت هذه الصفات تشتملُ على جانبٍ سلبي سموها صفات سلبية.

إذن؛ الصفات التي يُثبتُهاالأشاعرة: السبعة المعروفة المشهورة.

هُناك خلافُ بين المُتقدمين والمُتأخرين في طُرُق إثبات هذه الصفات، فالمُتأخرون يُثبتونها بالسمع فقط، يعتبرُن أنَّ العقل لا يَدُلُ عليها، وأما المُتقدمُون فإنَّهم يُثبتُونها بالعقل مع السمع.

و المتأخرون زادوا ست صفات أخرى على هذا النحو الذي ذكرتُهُ لكم.

٣- ما موقفُ الكُلابية والأشاعرة من الصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين وغيرهما من الصفات الذاتية الخبرية؟

١. متقدمو القوم (كأبي الحسن الطبري، وابن مُجاهد، والباقلاني) هؤلاء يُثبتُون هذه الصفات، يُثبتُون الوجهَ، واليدين.

٢. وأما المُتأخرون، (بدايةً من الجويني) فإنَّهم يتأولونها، يعني ينفُونها يُعطلُونها ويَتأولونها يقولوا: الوجه كذاواليدان كذا إلى آخره.

فهذا الذي نعرفه اليوم من كلامهم، ليس كلامَ مُتقدمهم حتى الذين هم على طريقة ابن كُلاَّب والأشعري.

وهنا لابد أن نُفرقَ بين مُتقدمي الأشعرية ومُتأخريهم: والضابط:ما قبل الجويني، وما بعد الجويني.

فعندما نقولُ مُتأخري الأشعرية يكونُ بدايةً من الجُويني هو من؟ (ابوالمعالي) ؛لأن أباه (ابومحمد) كان على الإثبات، وله رسالة مطبوعة فى الإثبات، وأما أبو المعالي فهوالذي ابتدأ هذه المرحلة المُتأخرة عند الأشاعرة.

إذًا، ماقبل الجويني إذا تكلمنا على أبي الحسن الطبري، وابن مُجاهد، والباقلاني، وأمثال هؤلاء موقفهم من الصفات الخبرية الذاتية هو الإثبات يُثبتُونها، يُثبتُون الوجهَ، واليدين، ليس

عندهم إشكال فيها. إنَّما الإشكال من عند من؟ من عند الجويني، نفى هذه الصفات، وتأولها وتبعه الأشاعرة على ذلك.

ومما ينبغي أن يُعرف أيضًا، أنّ الجويني كان هذا قوله في الأول، في أول أمره ثم رجع عنه في رسالته المعروفة (بالرسالة النظامية) رجع عنه إلى التفويض.

إذًاالجويني كان يُعطل ويتأولُ ثم رجع عن التعطيل والتأويل إلى ماذا؟ إلى التفويض، لا إلى الإثبات، هو لم يَرجع إلى مذهب السلف في الحقيقة، لكن رجع الى ماذا؟ إلى التفويض فمن هنا صار يُذكرُ عن الأشاعرة القولان في التأويل والتفويض، موجودٌ في كُتُب الأشاعرة التأويل والتفويض:

وكل نص أوهم التشبيه أولْه أو فوضْ ورُمْ تنزيهًا

طريقان، قولان:

١. التأويل.

٢. والتفويض.

من أين جاءوا بهذين القولين؟ من عند الجويني، نظروا إلى كلامه، في الأول، وكلامه في الأخر، وجدوا طريقتين، وقولين، فقالوا: ياجماعة، هما طريقتان، لكنَّ الجويني نفسه صرح بإبطال التأويل، عندما رجع إلي التفويض على حسب فهمه واعتقاده، صرح هو نفسه بأن التأويل باطل وأنه ليس من الحق.

*** الأمر التالي بعد ذلك وهو مهم في الحقيقة ايضًا حتى يُفهمَ ما هو مُوجودٌ في كُتب الأشاعرةالتي تُدرس في الأزهر.**

٤- مامُوقف الأشاعرة من الأحوال؟

منهم من أثبتها، كالباقلاني، والجويني، في أول قوليه، وفرقوا بين الأحوال، والصفات، بأنهم سموْاالصفات: صفات معانيَ، وسموْا الأحوال: صفات معنوية.

عرفتَ الآن من أين جاء هذا الكلام الذي تدرسه في الأزهر، يا من تَدرس في الأزهر، عرفت من أين جاء هذا الكلام؟

إذًا التقسيمة الشائعة الآن الموجودة في الكُتب، يقُولون: صفات نفسية، وصفات سلبية، صفات معاني، صفات معنوية.

قضية الأحوال التي كان أصلها من عند من؟ من عند أبي هاشم المُعتزلي، من القوم من أثبتها، وقال: ياجماعة، هناك فرقٌ بين الأحوال، وبين الصفات.

١. فالصفات، قال: هي صفات معان، وهي: **التي تدلُ على معنى وجودي، قائم بالذهن، وموجود بالخارج.**

يعني جعل الصفات هي التي تدل على المعنى الذي يُتصورُ في الذهن، ويوجد في الواقع فعلًا، - طيب -على هذا هي ماذا؟ هي: الحياة، والعلم، والسمع، والبصر، هي الصفات السبع المعروفة، قال: من أثبت الأحوال، قال: هي عندي الصفات السبع، العلم، والسمع، والبصر...

٢. الأحوال قال: أسميها الصفات المعنوية، يَعني، كونه حيًا، كونه عالمًا، كونه سميعًا، كونه بصيرا، كونه قديرًا، يعني، تأتي بكلمة: (كونه)، هذه عندهم هي الأحوال.

مما يُنبه عليه ايضًا، كما قال: شيخ الإسلام -رحمه الله - إن الباقلاني، عندما أثبتَ الأحوال، لم يُثبتها، كما فعل ابوهاشم، إنما خالفه، فجعل الحال، معلومةً، لا مجهولة، فرجع في النهاية إلى إثبات الصفات، -يعني، قوله هذا يعود في النهاية إلى إثبات الصفات.

*** الأمر التالي، بعد ذلك:**

٥- مُوقف الأشاعرة، من الحقيقة والمجاز، في صفات الله -عز وجل -:

١. **الصفات التي يُثبتُونها،يقولون: إنها حقيقة.**

٢. **والصفات التي ينفونها ــ سواءٌ كانت ذاتية، على قول مُتأخريهم، أوفعلية، على قول الجميع، المتقدمين، والمتأخرين - يقولون: إنها مجازٌ.**

وهم ايضًاالذين اشتهروا بذلك، بإطلاق المجاز على صفات الله - عز وجل - وأن المُراد كذا على قول من يتأول، يعني، من يتأول يقول: هو مَجازٌ عن النعمة، عن القدرة، عن الذات، إلى أخره، فهم الذين اشتهروا بإطلاق المجاز على الصفات الإلهية، وإلا، فقد عرفناأن هذا في الأصل قول من؟ الجهميةٌ، والمعتزلة، وأساسه من عند الفلاسفة، والباطِنية.

الأمر التالي، بعد ذلك، وهو الأخير معنا في بيان مذهب القوم.

٦- الفرق بين الأشاعرة، والأشعري:

١. الأشعري - أبوالحسن -علي بن إسماعيل -رحمه الله، وعفا عنه - مرَّ بثلاثة أطوار:

الطور الأول: طور الاعتزال، فالأشعري نشأ معتزليًا، مُتتلمذًا، في ذلك على الجُبائي أبي علي - حتى خالفه في الحكاية المعروفة المشهورة، في مسألة (فعل الأصلح، ووجوب الأصلح على الله - عز وجل -) فانتقل إلى:

الطور الثاني: وهو الطور الكُلابي، وهو الذي شرحناه مُفصلًا، ثم رجعَ عنه إلى:

الطور الثالث: وهو الذي صنفَ فيه كتاب الإبانة المعروف، وذكرَ فيه مذهبَ السلف، مُعتمدًا له، سواء كان ذلك في الصفات أو في غيرهامن أبواب الاعتقاد.

ومما يُنبه عليه، طالب العلم ايضًا، أن هُناك بحثًاعند العُلماء في مدى صحة هذه التوبة، حتى أن من العلماء من لم يعتبرها توبةًحقيقيةً، وتكلم في هذا كلامًا كثيرًاجدًا، لكنَّ الذي عليه غيرواحد من أهل العلم، وأهل التحقيق -كشيخ الإسلام - رحمه الله - أنه يُثبتُ هذه التوبة، وهذا الرجوع، **والعبرة بالظاهر على كل حال**، ومن تكلم في رُجوع الأشعري، إنما أراد بعض الأمُور، لا يتسعُ المجال لتفصيلها الآن، فلنا الظاهر على كل حال، والرجل عندما صنف الإبانة، ذكرَفيها مذهب السلف -سوى مؤاخذات يسيرة- وهذا أمرٌطبيعيٌ جدًا لرجل نشأ عامة عُمُره على ماذا؟ على غير السُنة، ثم أنه لما عرف السُنَةَ، وهذا مما يُنبهُ عليه ايضًا، كما قال: شيخ الإسلام -رحمه الله - لم يكن خبيرًا بها، لم يتلقاها تلقيا صحيحًا، ولم يكن خَبيرًا بأقوال السلف والائمة، كالإمام أحمد، - رحمه الله - وغيره، فبقيت عليه بعض المُؤاخذات، لكنْ في الأصول الإجمالية وافقَ فيها السلف في الصفات، وفي غير الصفات، ليست فيها إشكال - والحمد لله -.

القضية عند الأشاعرة هداهم الله يَضربُون صفحًا عن الإبانة، ولا يَعترفُون بها -إطلاقًا - ويَتمسكُون بهذاالطور المتوسط الذي كان عليه الأشعري -عفا الله عنه -.

هذا ختام القول على مذهب الأشاعرة.

مذهب الأشاعرة بهذه العناوين التي ذكرناها حتى يُتصورَ، ويُفهمَ فهمًا صحيحًا -إن شاء الله - ونكتفي بهذا القدر وبعد ذلك نتكلمُ على شبهاتهم، -إن شاء الله تعالى -.

تفريغ الدرس الثامن

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

فلا يزال الكلام موصولًا على مذاهب أهل البدع. وكنا قد انتهينا في ذكر مذهب الكلابية والأشاعرة، وتحدثنا عن مذهبهم، ووقفنا عند ذكر شبهاتهم.

ولكن ينبغي أن ألخص مذهبهم مرة أخرى حتى يكون الأمر واضحًا لديكم إن شاء الله:

تلخيص مذهب الكلابية والأشاعرة

مذهب الكلابية والأشاعرة:

١. يشترك في أمر عام وهو نفي الصفات الفعلية عن الله سبحانه وتعالى. فهم:

أ- يثبتون الصفات الذاتية فقط.

ب- وينفون الصفات الفعلية.

٢. والصفات الذاتية التي يثبتونها لله تعالى هي سبع صفات على المعروف المشهور، ويزيدون على ذلك بحسب ما عليه المتأخرون من الصفات النفسية والسلبية وما أشبه ذلك؛ لكن المشهور أنهم يثبتون لله سبع صفات ويتأولون ما سوى ذلك.

٤. وهذه الصفات التي يثبتونها يجعلونها ذاتية أزلية لا تجدد فيها بحال.

فيقولون مثلًا في العلم: إنه عِلْم واحد أزلي عَلِم الله تعالى به المعلومات كلها، يعلم المعلومات كلها بعلم واحد قديم، وكذلك في السمع وكذلك في البصر....

٥. ويقولون في الأشياء عندما تحدث، المعلومات عندما تحدث، المسموعات والمبصرات. يقولون: هذا تجدد تعلق، يتجدد تعلق هذه الأشياء بالصفة الأزلية فيتجدد تعلق المعلومات بالعلم الأزلي ويتجدد تعلق المسموعات بالسمع الأزلي وهكذا.

فهذا هو مذهبهم ينفون الصفات الفعلية عن الله عز وجل.

٦. ويقولون أيضا: إن الفعل هو المفعول ؛ وِفاقًا للجهمية والمعتزلة. هذا حاصل ما هم عليه في هذا الباب.

شبهات الكلابية والأشاعرة

نأتي الآن إلى ذكر شبهاتهم، والشبهات التي سنذكرها إن شاء الله تعالى هي شبهات في جانبين كبيرين:

* الجانب الأول: في نفس مذهب القوم الذي هو: نفي الصفات الفعلية.

* والجانب الثاني: في التأويل. (عندهم شبهات خاصة بباب التأويل.) لماذا يتأولون النصوص ويصرفونها عن ظواهرها؟ عندهم شبهات في هذا الجانب خاصة.

فالشبهات التي هي في الجانب الأول:

شبهاتهم فيما يتعلق بأصل مذهبهم ونفس مذهبهم نفي الصفات الفعلية هي في الحقيقة نفس شبهات الجهمية والمعتزلة التي سبقت معنا من قبل.

لكن هناك بعض الشبهات التي يُحتاج إلى تخصيصها بالكلام عندما نتكلم على الكلابية والأشاعرة، **وهي تحديدًا شبهتان:**

*** الشبهة الأولى:**

أن الصفات الفعلية تشتمل على جانب الحدوث والزوال وهذا أمر محال في حق الله تعالى.

هذه هي الشبهة الأولى وهي نفس شبهة الجهمية والمعتزلة؛ لكن الكلابية والأشاعرة خالفوا الجهمية والمعتزلة في صفات الذات، وقالوا: لا مانع من اتصاف الله تعالى بصفات تقوم بذاته وهي ملازمة لذاته لا تنفك عنه؛ لكن أخذوا نفس الشبهة وتصوروها خاصة في جانب الفعل (في كل ما فيه فعل أو تجدد أو حدوث في وقت دون وقت) أخذوا نفس الشبهة وتصوروها خاصة في هذا الجانب، لماذا؟

قالوا: لأن الصفات الفعلية، أو كل ما فيه تجدد أو حدوث هو عبارة عن حدوث وانتهاء.

يعني: إذا تكلمنا على الفعل أنت مثلًا عندما تفعل فعلا، فِعْلُك له بداية ونهاية، صحيح؟

هذا معنى الحدوث والزوال فعلك له بداية ونهاية، فيبتدأ بعد أن لم يكن موجودًا، وينتهي بعد ذلك لا يستمر ولا يدوم.

فهذا الأمر أشكل عندهم،عندهم محال أن يتصف الله بشئ كهذه الصفة.

*** * والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:**

*** * الوجه الأول: في ذكر القاعدة المعروفة التي سبقت معنا: أن الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض.**

فالذي تصوره الكلابية فيما نفوه هو بعينه موجودٌ فيما أثبتوه.

الوجه الأول نستعمل معهم القاعدة التي هى: الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض، لا نفرق بين صفة وأخرى؛ لأن القاعدة واحدة؛ ولأن المسلك واحد، فالكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض.

مشكلة الكلابية والأشاعرة أنهم أثبتوا بعض الصفات دون بعض، فالصفات التي نفوها عن الله تعالى نفوها لشبهة، هذه الشبهة بعينها موجودة في الصفات التي أثبتوها.

فشبهتهم في الصفات التي نفوها هى جانب الحدوث والتجدد وما أشبه ذلك.

نفس هذه الشبهة موجودة فيما أثبتوه.

هم أثبتوا الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة هذا الذي أثبتوه، نفس هذه الصفات تشتمل على نفس هذه الشبهة التي يذكرونها.

فمثلًا:الإرادة فيها جانب العَرَض،الإرادة ميل النفس والسمع والبصر نفس الأمر والكلام نفس الأمر وهذه نفس شبهة المعتزلة.

فالمعتزلة عندما نفوا هذه الصفات وعطلوها بالكلية قالوا: لا نعقل من الإرادة إلا ميل النفس، ولا نعقل من السمع والبصر إلا ما هو جوارح وآلات وما أشبه ذلك، ولا نعقل من الكلام إلا جوارح وانخراق أشياء ولهوات والنفَس وما أشبه ذلك من الأمور.

إذن الصفات الفعلية لماذا نَفَاها الكلابية والأشاعرة؟ لأنها حوادث، فالمعتزلة يردون عليهم ويقولون: الصفات التي أثبتموها أعرَاض، فالذي تصوروه في الصفات الفعلية هو موجود بعينه في الصفات الذاتية، فكما أثبتوا صفات ذاتية من غير أن يستلزم هذا عَرَضًا ولا كذا ولا كذا، فعليهم أيضًا أن يثبتوا الصفات الفعلية من غير أن يستلزم هذا الأمور التي ذكروها.

إذن فهذا هوالوجه الأول: الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض نفس شبهتهم في الصفات الفعلية لما نفوها هي موجودة بعينها فيما أثبتوه.

وإذا رد عليهم المعتزلة فإنهم لا يستطيعون جوابهم عندما يقول المعتزلة: لا نعقل الإرادة إلا عَرَضا، ولا نعقل الكلام إلا عَرَضا، ولا السمع والبصر إلا عَرَضا، فمهما أجاب الكلابية والأشاعرة فهو نفس الجواب الذي يلزمهم.

*** الوجه الثاني: في بيان تناقضهم وأخذهم بنفس شبهة المعتزلة من وجه آخر:**

في مسألة تعدد القدماء يلزم الكلابية أيضا مثل ما لزم المعتزلة. فشبهة الكلابية في نفس الصفات الفعلية هى نفس شبهة تعدد القدماء عند المعتزلة.

كيف هذا؟ المعتزلة قالوا: لو أثبتنا صفات قديمة فهذا يلزم منه تعدد القدماء؛ لأنهم تصوروا صفات منفصلة عن الذات هذا سبق معنا من قبل.

نفس الكلام عند الأشاعرة ولكن في الصفات الفعلية؛ لأنهم قالوا: إن الفعل هو المفعول وإنه منفصل عن الله سبحانه وتعالى فوصفوا الله سبحانه بأفعال منفصلة عنه وسنعود إلى هذا بعد قليل إن شاء الله.

لماذ لم يثبتوا هذه الأفعال كصفات؟ قالوا: لأننا لو أثبتناها فهذا يلزم منه أن تكون قديمة وأزلية وهذا لا يصح. نفس شبهة تعدد القدماء فهم أيضا تشربوا نفس شبهة المعتزلة قضية تعدد القدماء موجودة عندهم حتي في نفي الصفات الفعلية.

*** الوجه الثالث: في بيان تناقضهم أيضا وأخذهم بنفس شبهة المعتزلة كذلك من وجه آخر وهو:**

أنهم وصفوا الله تعالى بأفعال قائمة بغيره وهم يردون على المعتزلة أنهم وصفوا الله بصفات قائمة بغيره.

فهذا أيضا مما يبين تناقضهم وأنهم على نفس شبهة المعتزلة.

المعتزلة ماذا فعلوا؟ وصفوا الله بصفات قائمة بغيره، قالوا: إن الصفات مخلوقة ووصفوا الله تعالى بهذه الصفات المخلوقة.

الأشاعرة يردون عليهم بنفس الطريقة التي سبقت معنا تذكرونها؟ قضية ما يسمي بالسبر والتقسيم، يعني: لو كانت الصفة مخلوقة لكانت إما قائمة في ذات الله أو قائمة بنفسها أو منفصلة عن الله هذا سبق معنا.

فالأشاعرة يردون على المعتزلة بنفس هذه الطريقة ويقولون: لا يصح أن يوصف الله بصفات قائمة بغيره لأنه لو كان كذلك نفس الكلام الذي ذكرناه

وماذا فعلت الأشاعرة؟

وصفت الله بأفعال قائمة بغيره، نفس الشبهة أم لا؟ نفس الشبهة ونفس الخطأ ونفس الضلال، لا يصح أن يوصف الشئ إلا بما يقوم به لا يصح أن يوصف الشئ بما يقوم بغيره، فهم وصفوا الله تعالى بأفعال قائمة بغيره وهذا لا يصح وهذا نفس الخطأ الذي وقع فيه المعتزلة وهم يردون على المعتزلة، وما يردون به على المعتزلة لازم لهم لا يستطعون أن ينفكوا عنه.

*** الوجه الرابع: في بيان تناقضهم في نفس الصفات التي أثبتوها:**

فالصفات التي أثبتوها جعلوها ذاتية(قديمة) ونفوا عنها كل تجدد وحدوث

١. **وهذا مخالف للعقل.**

٢. **ومخالف للنقل.**

٣. **ولا يخلو من التعطيل أيضًا.**

٤. **وهو أيضًا راجع إلى شبهة المعتزلة ومذهب المعتزلة.**

كيف هذا؟ الصفات التي أثبتوها قالوا: هي كلها قديمة لا تجدد فيها إن الله عليم بعلم واحد قديم لا تجدد فيه ولا تجزؤ ولا انقسام ووإلخ، نفس القضية في السمع والبصر إلخ

طيب:هل هذا كلام يصح؟ **لا يصح في العقل ولا النقل:**

*** في العقل**:هذا واضح،لا يصح أن يكون السمع مثلًا متعلقا بأشياء ستأتي بعد ذلك ويكون الله سبحانه وتعالى قد سمعها أزلا هذا لا يصح لا يستقيم، لا يصح أن الله تعالى سمع الشئ الذي سيقع بعد ذلك أزلا، هو في الأزل غير موجود لم يوجد

كيف يسمعه الله تعالى وهو لم يقع؟! فهذا لا يصح هذا مخالف للعقل.

*** ومخالف للنقل**؛ لأن من تتبع آحاد الصفات في النصوص التي وردت فيها لا بد أن يجد جانب التجدد والحدوث وأن هذه الصفات تقع في وقت دون وقت حتي في نفس هذه الصفات الذاتية.

فالله تعالى ذكر أنه يسمع ويري في وقت ما وفي حال ما وفي زمن ما.

وأنه سيرى ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾.

إذن النصوص واضحة تماما في أن الله تعالى سيسمع سيعلم سيري وأن هذه الأشياء في وقت وقوعها وحدوثها يسمعها الله ويراها إلخ

فهذا مخالف للنص هم يقولون: سمعها أزلا، والله تعالى يقول: إنه سيسمعها وسيراها فهذا خلاف للنقل والنصوص الشرعية.

نفس القضية في شبهة المعتزلة؛ لأن مذهبهم هذا هو عين مذهب المعتزلة؛ لأنه لا يعقل سمع ولا بصر قديم لشيء لم يقع بعد إلا بمعنى العلم. صحيح؟

يعني عندما يقال مثلًا (إن الله سمع أصواتنا الآن أزلا) هذا لا يستقيم ولا يعقل إلا إذا فسرنا السمع بالعلم.

الله تعالى علم كل هذا أزلا، لا يصح أن تقول سمعه أزلا، فإذا قلت سمعه أزلا فهذا لا يعقل إلا على معنى العلم وهذا عين مذهب المعتزلة؛ لأن المعتزلة كما سيأتي معنا إن شاء الله في صفة السمع والبصر قالوا: هو العلم، لم يثبتوا سمعا ولا بصرا مغايرا للعلم؛ بل قالوا السمع والبصر هو العلم.

فالأشاعرة عندما يثبتون السمع والبصر على هذه الطريقة هذا في الحقيقة علم هم في الحقيقة أثبتوا علما لم يثبتوا سمعا ولا بصرا.

ويرد عليهم بشأن التعلق الذي ذكروه بقولهم (الأشياء التي تقع وتحدث هذه الحوادث والمعلومات وهذه الأشياء التجدد هوتجدد التعلق يعني: تَجدَدَ تعلق هذه المعلومات بالعلم الأزلي)

فيرد عليهم في هذا الجانب فيقال:

هذا التعلق إما أن يكون وجودًا وإما أن يكون عدمًا:

فإن كان عدما فإنه في الحقيقة لم يتجدد شئ.

وإن كان وجودا فهذا التعلق الوجودي هو نفس فعل الرب الذي نفوه.

يعني يقال لهم: هذا التعلق الذي أثبتموه هل هو أمر وجودي أو أمر عدمي؟

فإن قالو: هو أمر عدمي إذن خلاص؛ لأن العدم لا شيء لا وجود له إذن في الحقيقة لم يتجدد شيء.

وإن قالوا: هذا أمر وجودي فهذا الأمر الوجودي كيف تستطيعون أن تفرقوا بينه وبين الفعل هذا لا يُعقل إلا على أنه فعل لله سبحانه وتعالى؟

فهذا هو الذي فروا منه ولم يثبتوه لله عزوجل فهم بين أمرين:

هذا التجدد:

إما أن يجعلوه أمرًا عدميًا فتتبين فضيحتهم ويتبين بطلان قولهم.

وإما أن يجعلوه أمرًا وجوديا فعدئذ يلزمهم إثبات الفعل للرب؛ لأن هذا التعلق الوجودي ما هو إلا الفعل ليس شيئًا مغايرًا للفعل.

*** الوجه الخامس: يُوجه لهم نفس السؤال الذي وُجه للجهمية والمعتزلة في قضية الفعل والمفعول.**

فيقال لهم: هذه المخلوقات حدثت بأي شئ؟

نفس السؤال وجه للجهمية والمعتزلة لما قالوا: الفعل هو المفعول، والأشاعرة قالوا أيضا: إن الفعل هو المفعول فيُسألون نفس السؤال هذه المخلوقات حدثت بأي شئ؟

فيجيبون بقولهم: حدثت بالقدرة القديمة من غير فعل.

وهذا كلام في غاية البطلان؛

١. **لأنه يلزم منه مقارنة المخلوق للقدرة القديمة.**

٢. **ويلزم منه وجود المخلوقات بغير سبب حادث، وهذا أمر معلوم البطلان بالضرورة وهو عين قول الفلاسفة في قدم العالم.**

يعني وصل بهم الأمر إلى الإلحاد والعياذ بالله.

طيب انتبهوا معي الآن يقال لهم: هذه المخلوق هذا الكون حدث بأي شئ؟

هم ينفون عن الله تعالى الفعل يقولون: ليس لله فعل.

طيب هذه المخلوقات حدثت بأي شئ؟ سيقولون: بالقدرة القديمة من غير فعل متجدد، من غير فعل حادث.

طيب كيف يتصور هذا؟!

١. **(هذا يلزم منه أن يكون المخلوق مقارنًا للقدرة القديمة)**؛ لأنهم قالوا حدث بالقدرة

القديمة من غير فعل، فهذا معناه: أن هذا المخلوق أن هذا الكون كان مقارنا للقدرة القديمة وهو عين قول الفلاسفة في العلة والمعلول وهذه الأشياء.

يعني يلزم منه أن المخلوق أزلي! وأن هذه المخلوقات قديمة لم تزل!؛ لأنه ما كان مقارنا للقديم فهو قديم.لا بد من هذا.

أما إذا كان مخلوقا حادثا فلا بد أن يكون متأخرًا عن القديم فمعنى كلامهم هذا عندما يقولون (خُلقت بالقدرة القديمة من غير فعل) معنى كلامهم هذا: أن هذه المخلوقات كانت مقارنة للقدرة القديمة في الأزل، وهذا معناه القول بأزلية المخلوقات وقدم العالم.

٢. **(يلزم منه أيضا وجود الحوادث من غير سبب؛ لأن الفعل هو السبب.)** هم نفوا الفعل طيب ما السبب الذي أوجد هذه المخلوقات؟ لا يستطيعون أن يفسروا ذلك.

فهذا هو تمام الجواب عن هذه الشبهة، قضية تصور الحدوث أو تصور الشبهة المعينة في الصفات الفعلية.

حاصل الكلام: أن هذا هو نفس كلام الجهمية والمعتزلة نفس الشبهة؛ لكنَّهم تصوروها في جانب دون جانب وتناقضوا في ذلك؛ لأن الجانب الذي تصوروا فيه هذه الشبهة موجود بعينه في الجانب الآخر الذي لم يتصورا فيه هذا الشبهة.

مع بيان التناقضات التي ذكرناها والتي تدل على أن مذهبهم في الحقيقة هومذهب المعتزلة وأنه باطل عقلا ونقلا لا يمكن أن يقوله عاقل يدري ما يخرج من رأسه!

* الشبهة الثانية: يقولون فيها:

الصفات الفعلية لا تخلو إما أن تكون كمالًا وإما أن تكون نقصًا:

١. **فإن كانت نقصا فالله لا يتصف بالنقص.**

٢. **وإن كانت كمالا لزم أن يكون الله ناقصا عند عدم حدوثها.**

يعني الصفات الفعلية تكون في وقت دون وقت أليس كذلك؟ قالوا: طيب يا جماعة: الصفات الفعلية إما أن تكون نقصا وإما أن تكون كمالا:

١. فإن كانت نقصا فالنقص محال على الله.

٢. وإن كانت كمالا فهذه الصفات تقع في وقت دون وقت فهذا يلزم منه أن يكون الله ناقصا عند عدمها، عندما لا تحدث، فهذا يلزم أن يكون الله متصفا بالنقص في هذه الحال.

*** الجواب عن هذه الشبهة:**

أن وجود هذه الصفات في الوقت التى اقتضته مشيئة الله تعالى وقدرته كمال، وعدمها في غيره كمال أيضًا. كما أن إنزال المطر عند احتياج الخلق إليه يكون رحمة بهم وإذا مُنع عنهم عندما يتضررون به فهذا كمال أيضا وليس بنقص.

يعني: الصفة الفعلية في الوقت الذي لا تحدث فيه، لماذا لم تحدث؟ لأن الله تعالى حكيم والحكمة اقتضت أن هذه الصفة لا تحدث في هذا الوقت، وأن الله لا يفعلها في هذا الوقت، فهذا كمال أم نقص؟هذا كمال ليس بنقص.

من أين جاوءا بأن هذا نقص؟ هم تصوروا أن الكمال لابد أن يكون موجودا في كل وقت وفي كل حين، نفس قضية الصفات الذاتية التي أثبتوها لأنها صفات كمال لا بد أن تكون ملازمة للذات لا تنفك عنه أبدا.

الصفات الفعلية تكون في وقت دون وقت، فإذا حدثت في وقتها المطابق لحكمة الله تعالى فهذا كمال، وإذا منعت أيضا بحكمة الله تعالى فهذا أيضا كمال وليس بنقص.

فمثلًا: الله تعالى يغضب ويرضى ويحب ويسخط (هذه كلها صفات فعلية.) طيب:إذا أحب من يستحق المحبة هذا كمال أم نقص؟ وإذا لم يحب من لا يستحق المحبة كمال أم نقص؟

فلما **تخلّفت الصفة الفعلية عند تخلف مقتضِيها** هذا كمال أم نقص؟ هذا كمال، ليس فيه نقص بوجه من الوجوه؛ بل هو عين الكمال؛ لأن الله تعالى فطر المخلوقات على ذلك فطر الله البشر والناس على ذلك.

أنت مثلًا في صفاتك الفعلية تكون أفعالك في وقت دون وقت ولا يكون الإنسان حكيما كاملا في أفعاله إلا إذا أوقع أفعاله في الوقت الذي يستدعيها عندما تكون أفعاله في محلها الصحيح وفي وقتها الصحيح، فإذا فعلها في غير محلها وفي غير وقتها كان هذا سفها وكان هذا نقصا في حقه، وأما إذا لم يفعلها عند عدم وجود سببها أو إذا وضعها في موضعها ولم يضعها في غير موضعها هذا كمال أم نقص؟ هذا كمال لا شك فيه.

فهذه هي الشبهة الثانية بالنسبة لنفس مذهبهم لنفس الصفات الفعلية.

نأتي الآن إلى ذكر شبهاتهم في التأويل:

* الشبهة الأولى: **يقولون ظاهر النصوص يستلزم التمثيل فنحن مضطرون إلى التأويل.**

* والجواب عن هذا من وجوه:

* الوجه الأول: **معني كلامهم هذا أن ظواهر النصوص تقتضي الكفر، وهذا أمر لا يجوز أصلا ولا يصح أن يظن بالنصوص الشرعية.**

عندما يقولون ظواهر النصوص تقتضي التمثيل، طيب التمثيل هذا ما حكمه؟ كفر.

إذن معني كلامهم: أن ظواهر النصوص تستلزم الكفر، وأن الله تعالى أنزل في كتابه وبعث رسوله ﷺ بما يدل ظاهرا على ما هو كفر، فهذا كلام في غاية الخطورة والضلالة نسأل الله السلامة والعافية.

* الوجه الثاني: **أن ظاهر النصوص لا يُدرك بمجرد النظر في اللفظ، وإنما يدرك**

١. **بالوضع العربي.**

٢. **وبسياق الكلام الذي جاء فيه.**

هذا مهم جدًا،عندما يقولون (ظواهر النصوص تستلزم التمثيل) ما معني هذا؟ يعنى عندما يقولون مثلًا ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ ظاهر هذا يقتضي التمثيل؛ لأننا لو أثبتنا استواء على العرش هذا فيه تمثيل باستواء المخلوقات.

طيب: نقول الظاهر هذا كيف يدرك؟ هل يدرك بمجرد أن تنظر إلى لفظ استوى أو لفظ ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ لفظ يداه أولفظ ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي**﴾ لفظ عيني؟ ووإلخ.

لا، إنما الظاهر يدرك:

١. بالوضع العربي وبالاستعمال العربي لهذه الألفاظ، استعملت في أي معني؟ اللفظ قد يستعمل في أكثر من معني وتختلف معانيه باختلاف استعمال العرب وهذا سيأتي معنا مفصلا بالأمثلة إن شاء الله.

٢. وأيضا سياق الكلام، انظر إلى التركيب إلى الصيغة التي جاء فيها هذا اللفظ، فإنه يدلك على معناه.

وأما أن يأتي شخص يقول ظاهر النص يدل على معنى معين فهذا هو ما سبق إلى ذهنه هو! هذا هو ما يدعيه هو؛ لكن ليس المعنى الذي ادعاه هو ظاهر اللفظ حقا أو ظاهر النص.

إذن لا يأتي واحد ويقول: النص الفلاني ظاهره يستلزم التمثيل لأنه نظر في كلمة واحدة في لفظ واحد يقول: هو يستلزم التمثيل والتشبيه، نقول: لا، يجب أن تنظر إلى السياق كله.

فهذا أمر مهم جدا وسيتبين معنا بالأمثلة.

*** الوجه الثالث: أن هذا الذي ذكروه موجود أيضا في الصفات التي أثبتوها.**

إذن عدنا إلى قاعدة (**الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض**)، يعني هذا الكلام يا جماعة لماذا قلتموه في صفة الاستواء والنزول واليدين والوجه والعينين والمحبة والغضب والرضا؟ لماذا هذه الصفات تحديدًا قلتم فيها:ظواهرهذه النصوص تقتضي التمثيل.

طيب وأيضاعندما يقال:﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا**﴾ هو هذا يقتضي التمثيل على قولكم على طريقتكم يعني هذا يقتضي التمثيل وهو الذي دفع الجهمية والمعتزلة إلى نفي هذه الصفات.

فمن أين لكم ذلك؟ يعني لماذا هذه الصفات تحديدا السمع والبصر والإرادة إلخ النصوص لا تقتضي التمثيل؟ وفي المحبة والرضا والغضب والنزول وو إلخ النصوص تقتضي التمثيل؟هل هذا كلام يعقل؟!

فالقوم في غاية التناقض ويلزمهم أن يعطلوا الصفات تماما لا يثبتوا منها شيئا، فإذا أثبتوا بعضا ونفوا بعضا فهذا تناقض لا شك فيه

*** الوجه الرابع: في الكلام على لفظ التأويل:**

هذا من المباحث العلمية المهمة التي يحتاج إليها طالب العلم.

التأويل لغة: بمعنى التصيير.

ويأتي في النصوص الشرعية وفي كلام العرب والسلف على معنيين:

١. المعنى الأول: التفسير:

أ- كما جاء في الحديث (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل).

ب- وكما يقول العلماء تأويل الآية الفلانية كذا أي: تفسيرها.

٢. **المعنى الثاني: حقيقة الشيء أو عاقبته أو ما يؤول إليه**

كل هذا متقارب،وهذا المعنى على قسمين:

أ- **القسم الأول: تأويل الخبر، وتأويل الخبر هو عين المخبر به.**

ب- **القسم الثاني: تأويل الأمر، وتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به.**

فمن الأول: قوله تعالى﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ...﴾إلى آخر الآية.

إذن تأويله يعنى ماذا؟ يعني حقيقته ما يؤول إليه، طيب هذا تأويل خبر أم تأويل أمر؟ هذا تأويل خبر ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ**﴾ يعنى هذا الخبر الذي أخبرهم الله تعالى به من اليوم الآخر وما يقع فيه أومن كذا أومن كذا.

﴿**هَلْ يَنظُرُونَ**﴾ بمعنى هل ينتظرون إلا أن تقع هذه الأشياء فعلا وتحدث.

ومن الثانى: قول عائشة رضي الله عنها «كان رسول الله صلى الله عليه سلم يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن». يتأول القرآن يعني يعمل به.

لماذا؟ المقصود قوله تعالى ﴿**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۚ**﴾

طيب هذا خبر أو أمر؟ أمر، تأويل الأمر هو الفعل المأمور به، بمعنى أنه يفعل ينفذ ما أمر به.

فهذا هو معنى التأويل في لغة العرب وفي النصوص الشرعية

١. إما أن يكون بمعنى التفسير بمعنى شرح اللفظ بيان المراد من الكلام.

٢. وإما أن يكون بمعنى حقيقة الشئ أو عاقبته أوما يؤول إلى ذلك.

طيب: **المخالفون ماذا يقولون في معنى التأويل؟ ما التأويل عندهم؟**

يقولون: هو صرف اللفظ عن ظاهره.

فنقول: هذا معنى مُحدَث، ومنه ما هو حق ومنه ما هو باطل. لهذا يقسم العلماء التأويل بهذا المعني إلى:

١- تأويل محمود. ٢- تأويل مذموم.

فالتأويل المحمود -الكلام الآن على هذا المعني الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره-.

التأويل المحمود: هو ما دل عليه دليل.

والتأويل المذموم: ما لم يدل عليه دليل.

إذن رجعنا إلى قضية التأويل عند المخالفين التأويل عندكم صرف اللفظ عن ظاهره.وهذا المعنى منه ما هو حق ومنه ما هو باطل:

فالحق ما دل عليه الدليل. فهل عندكم أدلة على صرف الألفاظ عن ظواهرها في صفة كذا أو صفة كذا من الصفات الإلهية؟ فإن أتوا بدليل فالحمد لله، وإن لم يأتوا -وهذا هو الواقع- فإن تأويلهم مذموم ومردود.

إذن لا يصح أن يقال التأويل ونتأول النصوص والتأويل هذا أمر طيب ويأتون بالاستعمالات القرآنية والشرعية لكلمة التأويل.

نقول: لا، التأويل الذي جاء في كتاب الله وفي سنه رسوله ﷺ خلاف ما تذكرونه تماما ليس معناه هو المعنى الذي تذكرونه الآن.

*** الشبهة الثانية: في ذكر أمثلة من النصوص الشرعية يدّعون أنها تؤيد قولهم من: أن الظاهر يقتضي التشبيه ولا بد من التأويل.**

فمن هذه النصوص:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ فيقولون: ظاهره أن لله جنبا كجنب المخلوقات فلا بد من التأويل.

المقصود من الكلام أنهم يأتون بنصوص بأمثلة يُبينون أنها تدعم قولهم أو تؤيد قولهم، يقولون يا جماعة طيب لماذا تنكرون التأويل؟ ما تقولون في الآية الفلانية؟ ما تقولون في الحديث الفلاني؟ ونحن متفقون على التأويل، نحن وأنتم متفقون على التأويل، إذن أنتم تشهدون بصحة التأويل وأننا مضطرون إليه،فهذا هو المثال الأول.

*** والجواب عنه:** (هنا نطبق الكلام الذي ذكرناه منذ قليل).

الظاهر لا يدرك بمجرد أن تنظر إلى كلمة واحدة وتقول هذا هو الظاهر بالمثال يتضح المقال)

ماذا فعلوا هنا **﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ الله﴾**.

إذن نظروا إلى كلمة جنب فقط، ولم يفهموا منها إلا جنب المخلوقات فادعوا أن هذا هو الظاهر تنبه لهذا الموضع! ادعوا أن هذا هو الظاهر.

إذن الرد عليهم أننا نقول: ليس هذا هو الظاهر ولا يدرك ظاهر الكلام بهذه الطريقة إنما يدرك ظاهر الكلام بالاستعمال العربي والسياق الذي ورد فيه اللفظ.

فتصديق هذا هنا أن نقول: قد تبين المراد من السياق نفسه لماذا؟ لأنه أضاف التفريط إلى جنب الله والتفريط لا يكون في صفة من صفات الله. صحيح؟

يعني هل يصح أن تقول فرطت في سمع الله في بصر الله في إرادة الله؟ لا يصح إذن علمنا أن الجنب هنا ليس صفة لله تعالى.

إذن ظاهر اللفظ لا يفيد صفة لله تعالى.

هم قالوا العكس هم نظروا إلى كلمة واحدة ولم يفهموا منها إلا الصفة وقالوا إثبات هذا كصفة لله تعالى محال فنحن مضطرون إلى التأويل.

نقول: لا، ظاهر اللفظ أصلا لم يدل على صفة لله عز وجل أساسًا إذن هذا الاستعمال العربي عندما تقول العرب فرطت في جنب فلان لا يقصدون الجنب الذي هو ماذا؟ الذي هو جنب بدنه وإنما يقصدون ماذا؟ أوامره ونواهيه والصلة فيما بينه وبينه إلخ

هذا هو المقصود هذا هو استعمال العرب وسنعود إلى هذا إن شاء الله تعالى عندما نتكلم على آحاد الصفات.

واعلم الآن أن **ضلال أهل البدع قائم على الجهل باللغة العرب** هذا سيتبين معنا في الأمثلة إن شاء الله.

إذن هذا مثال ادعوا فيه أن الظاهر كذا وأننا مضطرون إلى التأويل فأثبتنا أن الظاهر ليس كما قالوا.

*** المثال الثاني: حديث الولي الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ عن الله تبارك وتعالى «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب» موطن الشاهد «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»**

قالوا: الظاهر يقتضي أن البارئ سبحانه وتعالى صار جوارح للمخلوق -هذا هو الظاهر

عندهم- ونحن مضطرون إلى التأويل وأنتم متفقون معا على هذا التأويل.

فالجواب أيضا بنفس الطريقة نثبت أن الظاهر أصلا لا يدل على ذلك ليس أصلا هو ظاهر الحديث.

كيف هذا؟ الحديث أثبت عبدًا ومعبودًا ومُحبًا ومحبوبًا

وسائلا ومسؤولا ومُستَعِيذا ومُستعَاذا، أليس كذلك؟ (كنت سمعه) مغايرة (كنت سمعه) يعني اثنان مغتايران صحيح؟ كيف يُدّعَى بعد ذلك أنهما صارا شخصا واحدا و الحديث كله فيه هذا الأمر، فيه بيان المفاصلة بين الرب والعبد وبين الخالق والمخلوق وأن الله تعالى يحب هذا المخلوق إذن هناك محب و محبوب، وبعد ذلك (وإن سألني) إذا هناك سأل ومسؤل مختلفان.

(ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه) إذن هل صارا شيئا واحدا؟ لا يمكن،إذن النص نفسه ليس ظاهره الحلول والاتحاد.فبهذا يبطل كلامهم أن الظاهر الحلول والاتحاد فنحن مضطرون إلى التأويل، نقول: لا، ليس الظاهر أصلا يقتضي شيئًا من ذلك.

*** المثال الثالث: الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: أن الله عز وجل يقول يوم القيامة: للعبد (مرضت فلم تعدني)**

قالوا: طيب ماذا تقولون الآن؟ هل الله تعالى يمرض؟ إذن ظاهر الحديث أن الله تعالى مرض -والعياذ بالله- فنحن مضطرون إلى التأويل.

فنقول: **لا؛ بل عُرف المراد بالنص نفسه، أكمل الحديث «مرضت فلم تعدني، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده».**

إذن تبين المراد بالنص نفسه، فكيف تقولون بعد ذلك ظاهر النص يقتضي كذا؟! والمراد مبين في النص نفسه؟

فهذه أمثلة ويأتي المزيد إن شاء الله تعالى في آحاد الصفات عندما نتكلم مثلًا على صفة الوجه واليدين والعينين، كل هذا يتبين به الأمر إن شاء الله.

*** الشبهة الثالثة:**

ما نُقل عن السلف من التأويل كما في المعية والنزول والمجيء وغير ذلك.

هذا أيضا سيأتي معنا إن شاء الله تعالى.

فالجواب إجمالا: -حتي يأتي التفصيل-:

أن هذه التأويلات، منها ما لم يثبت إلى من نقل عنه، وما ثبت فإنه مبني على نفس الأصل الذي قررناه وهو أن ظواهر النصوص لا تقتضي التمثيل أصلا؛ بل هذه التأويلات هي نفس ظواهر النصوص -وهذه المسألة ستأتي معنا إن شاء الله مفصلة-

هذه التأويلات التي نقلت عن السلف منها ما لا يثبت أصلا وما لا يصح ومنها ما هو مبني على هذا الأصل عندما تاولوا - طبعًا نستخدم كلمة تأولوا تجوزًا- عندما تأولوا لم يكن هذا صرفًا للنصوص عن ظواهرها، وإنما كان تأويلهم هذا هو نفس الظواهر التي جاءت بها النصوص.

يعني كمثال حتي يتضح الكلام: صفة المعية عندما قالوا ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ أي: بالعلم هذا كلام السلف معروف.

طيب هل ظاهر اللفظ دل على الاختلاط والحلول فنحن صرفناه عن هذا الظاهر وقلنا المعية هنا بالسمع والبصر؟

هذا هو موطن النزاع بيننا وبين المخالفين.

فالمخالفون يعتبرون أن الظاهر دل على كذا ونحن صرفناه عن هذا الظاهر. فنقول: لا، والسلف لم يتأولوا ولم يصرفوا النص عن ظاهره، وإنما ظاهر النص يدل على نفس هذا التأويل الذي هو العلم أو السمع أو البصر إلخ ؛ لأن السياق كذا ولأن الاستعمال كذا - كما سيأتي معنا مفصلا إن شاء الله.

هذا آخر الكلام على شبهات الكلابية والأشاعرة.

* * *

فرقة الماتريدية

الكلام الآن على فرقة أخرى كثيرا ما تُذكر مع الأشاعرة وهي: الماتريدية.

١ - الماتريدية: نسبة إلى رأسها أبي منصور الماتريدي وهذا الرجل كان معاصرًا للأشعري، وكان في سمرقند، وسلك نفس طريقة ابن كلاب: قضية نفي الصفات الفعلية وهذه الأشياء هى نفس الطريقة التى اعتمد عليها الماتريدي.

والماتريدي كما قلت لكم كان بعيدًا عن الأشعري، فليس بينه وبين الأشعري تواصل ولم يأخذ عنه ولم يتأثر به؛ لكن هكذا وقع، كانا متعاصرين وسلكا نفس الطريقة التي هي طريقة ابن كلاب.

٢ - الماتريدية نفسها كفرقة: لم تبدأ مرحلة التميز والتأصيل إلا بدأ من القرن السادس، ولم تنتشر انتشارًا واسعًا إلا بدأ من القرن الثامن.

فهذا كلام موجز عن الماتريدية كفرقة ونشأة.

٣- بالنسبة لمذهب الماتريدية هل هو مذهب الأشاعرة تمامًا من كل وجه؟

الجواب: لا، هناك اختلافات، المذهب أساسًا وإجمالا واحد؛ لهذا يقرن الناس كثيرًا بينهما ويقولون الأشاعرة والماتريدية فالمسلك واحد والطريقة واحدة؛ لكن هناك اختلافات.

طالب العلم ينبغي أن يعلم أن مذهب الماتريدية ليس هو عين مذهب الأشاعرة من كل وجه؛ ولكن هناك اختلافات،ففي باب الصفات مثلًا هذا الباب الذي نتناوله الآن:

١) الماتريدي أثبت صفة سماها التكوين، والمراد بها إخراج الشئ من العدم إلى الوجود - طبعًا اللفظ الشرعي خَلَق-.فالتكوين فسره هكذا قال: إخراج الشئ من العدم إلى الوجود.

ما صفة التكوين عند الماتريدية؟ صفة التكوين عند الماتريدية مختلفة عن الصفات السبع جعلها صفة مستقلة مغايرة للصفات السبع.

٢) وأما الأشاعرة فقالوا: لا، التكوين هو مجموع القدرة والإرادة.

يعني: لم يجعلوا التكوين صفة مغايرة للصفات السبع، وإنما جعلوها راجعة أوعائدة إلى الصفات السبع، وأما الماتريدي فجعلها مغايرة للصفات السبع.

فهذا من اختلافهم في هذا الباب.

هناك اختلافات أخرى في صفة السمع والبصر والبقاء.

يعني لا نطول بذكر هذا؛ لكن هذا مثال.

هذا اختلاف في قضية التكوين؛ لكن في النهاية الفريقان متفقان على أن التكوين ليس فعلًا لله تعالى كما يعتقد أهل السنة.

فالماتريدي عندما أثبت التكوين لم يجعله فعلًا لم يجعله صفة فعلية؛ لأنه مشترك مع الأشاعرة في نفس الأصل الذي هو نفي الصفات الفعلية.

فهذا التكوين الذي أثبته الماتريدي أثبته على نفس الطريقة أنه جعله أيضًا أمرًا ذاتيًا قديمًا لم يُثبت فيه أي تجدد ولا أي حدوث- نفس قضية التفويض عند الماتريدي-

٤-الماتريدي أحيانًا يسلك مسلك التفويض كما فعل في صفة الاستواء.

عندما تعرض لصفة الاستواء على العرش سلك فيها مسلك التفويض وبناء على ذلك فقد ذكر الماتريدية أيضا قولين في التأويل والتفويض تمامًا كالأشاعرة فهذا مما ينبه عليه وينتبه له طالب العلم هناك اختلافات أيضًا في سائر أبواب المعتقد في أبواب متعددة من أبواب المعتقد هناك اختلاف بين الأشاعرة والماتريدية.

فليس مذهب الأشاعرة هو عين مذهب الماتريدية ؛لكن الطريقة إجمالًا واحدة.

ختام الكلام على الأشاعرة بذكر تنبيه:

أنه قد تبين معنا أن قول الأشاعرة والكلابية يعود في الحقيقة إلى قول الجهمية والمعتزلة:

الشبهة واحدة.

والباب واحد.

والأقوال في النهاية لا بد أن ترجع إلى أقوال الجهمية والمعتزلة، ولهذا سماهم بعض العلماء مخانيث المعتزلة

وقال فيهم يحيي بن عمار وأبو إسماعيل الهروي - رحمهما الله تعالى- قالا فيهم: الجهمية الإناث.

*** وهنا لا بد من تفصيل في القول حتي يُفهم على وجهه الصحيح:**

عندما يقال: قول الأشاعرة هو في الحقيقة قول الجهمية والمعتزلة ليس المراد أن قولهم هو عين قول الجهمية والمعتزلة. وإنما المراد أنه باللوازم بلوازم قولهم وبالشبهات التي بنوا عليها قولهم يعودون إلى المعتزلة ليس المراد أن القول هو نفس القول.

لماذا؟

يكفيك أن تعلم أن الجهمية والمعتزلة لم يُثبتوا شيئًا من الصفات، وأن الأشاعرة أثبتوا صفات قائمة بالذات وجعلوها متغايرة ليست إحداها كالأخرى، يعنى مثلًا ليس السمع هو عين البصر، ولا البصر هو عين العلم، ولا الكلام هو عين الإرادة.

إذن أثبتوا صفات قائمة بالذات متغايرة لم يقولوا إن السمع هو العلم، وإن البصر هو العلم، وإن الإرادة هكذا، يعني لم يقولوا كما قالت المعتزلة، فمذهبهم ليس نفس مذهب المعتزلة؛ لكن عندما يقولون قولهم في الحقيقة هو قول المعتزلة وهو قول الجهمية فالمراد اللوازم بلوازم أقوالهم وبالشبهات التي بنوا عليها أقوالهم.

هذا الأمر الدقيق هو الذي ينبغي أن يفهم وينتبه إليه جيدًا؛ لأنه سينبنى عليه القول في حكم الأشاعرة.

هل الأشاعرة كفار أم لا؟

ولا تتعجب هذه المسألة بحثت من قديم:

١) وكَفَّر الأشاعرةَ غيرُ واحد من أهل العلم هذا موجود كَفَّر الأشاعرةَ غيرُ واحد من أهل العلم، نظروا إلى هذا الأمر الذي أقوله لكم.

قالوا: بناء على أن الأصول في الحقيقة واحدة والشبهات في الحقيقة واحدة وما أشبه ذلك، إذن الأشاعرة كفار؛ لأنهم في الحقيقة مذهبهم نفس مذهب الجهمية والمعتزلة وقد عرف أن مذهب الجهمية والمعتزلة كفر.

٢) لكن أكثر العلماء والذي لا تكاد الآن أو منذ زمن بعيد لا تكاد تسمع شيئًا خلافه أن الأشاعرة ليسوا بكفار ولا يجري عليهم أحكام الكفار

لماذا؟ لأن الشبهة الموجودة عندهم ليست كشبهة الجهمية والمعتزلة، وهم فارقوهم حتي

وإن تناقضوا، وإن رجعوا في النهاية إلى قولهم؛ لكنهم لا يشعرون بذلك، ولازم المذهب ليس بمذهب.

فقد يقول الإنسان قولًا له لوازم معينة وهو لا ينتبه لها، ولا يشعر بها، وعنده من الشبهات ما يجعله يتنصل من هذا اللازم.

يعني الآن أنت إذا ألزمت الأشاعرة بموافقة الجهمية والمعتزلة يقولون: لا، لا يلزمنا؛ لأن الأمر كذا وكذا وكذا. فهو لا يشعر بهذا، ولا يدري به، ولا ينتبه له؛ لهذه الشبهات التي استقرت عنده، فهذا الأمر مانع من التكفير، وهذا هو ما عليه أكثر العلماء، وهو الذي استقر عليه القول تقريبًا عند أهل العلم.

نكتفي بهذا القدر يتبقي معنا الكرامية والسالمية هذا يكون في مجلس آخر إن شاء الله.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس التاسع

الحمد لله رب العالمين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، هو يتولى الصالحين. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين.

فقد انتهينا – بحمد الله تعالى – من الكلام على مذهب الكلابية و الأشاعرة.

وقد ذكرنا أن هاتين الطائفتين جزء من طائفة عامة تسمى بـ(متكلمة الصّفاتية). **وهذه الطائفة هي**: الفرق التي أثبتت بعض الصفات دون بعض، وكانت تعتمد في الصفات التي تثبتها على الطرق العقلية، لهذا قيل لهم: متكلمة الصّفاتية.

صفاتية أي: مثبتة للصفات في الجملة.

ومتكلمة أي: يستعملون الكلام، يستعملون الطرق العقلية الكلامية في إثبات ما يثبتونه من الصفات.

فهذه الطائفة العامة منهم:الكلابية، والأشاعرة.

يتبقى معنا فرقتان من هذه الطائفة العامة:

الفرقة الأولى منهما هي: الكرامية

نسبة إلى رأسها: أبي عبد الله محمد بن كرّام السجستاني.

وحاصل مذهب هذه الفرقة ـ الكرامية ـ أنها:

١. تثبت الصفات الذاتية الخبرية.

٢. وتثبت الصفات الفعلية أيضا، ولكن الخلل عندهم، أنهم ينفون جانب الأزلية فيها، ويقولون: هي حادثة بعد أن لم تكن، وأن الله لم يتصف بها في الأزل إلاّ بمعنى القدرة عليها.

٣. ومن مذهب الكرّامية أيضا: أنهم يطلقون على الله تعالى لفظ الجسم. ويقولون: هو جسم لا كالأجسام. ويريدون أنه قائم بنفسه.

هذه خلاصة مذهب الكرامية:

١. يثبتون الصفات الذاتية الخبرية لا إشكال عندهم في ذلك.

٢. وأما في الصفات الفعلية، فإنهم يثبتونها، لكن ماذا يقولون فيها؟ يقولون: هي حادثة بعد أن لم تكن. بمعنى: أن الله اتصف بها بعد أن لم يكن متصفا بها.

طيب، هل يصلح أن تكون هذه الصفات أزلية؟ قالوا: لا. لا يصح أن يقال: لم يزل الله متصفا بالصفات الفعلية.

فمثلا: في صفة الكلام، لا يصح عندهم أن يقال: لم يزل الله متكلما.

فاتصاف الله تعالى بصفة الكلام أو بالصفات الفعلية عموما هو عندهم حادث بعد أن لم يكن. وأن هذه الصفات حدثت لله تعالى بعد أن لم تكن. وإذا جوّزوا أن يتصف الله بها في الأزل، قالوا: يجوز هذا بمعنى القدرة عليها. بمعني: أنه لم يزل قادرا على الفعل، لم يزل قادرا على الكلام، لم يزل قادرا على النزول، لم يزل قادرا على الخلق، لم يزل قادرا على كذا أو كذا من الصفات الفعلية. لكن لا يصح أن يقال: لم يزل متكلما، لم يزل خالقا، لم يزل كذا أو كذا من الصفات الفعلية.

٣. **و من مذهبهم**: إطلاق لفظ الجسم على الله. فيستجيزون أن يقولوا: إن الله تعالى جسم. ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويريدون بذلك أنه قائم بنفسه، مرادهم بالجسم هنا، أن الله تعالى قائم بنفسه.

*** قبل أن نجيب عن مذهب الكرّامية لا بد أن نوضّح الفرق بينهم وبين مذهب السّلف ــ حتى يفهم الأمر ابتداءاـ:**

السّلف يقولون في الصّفات الفعلية ـ كما سبق البيان ـ: لم يزل الله تعالى متصفا بها، **أي: نوعـًا**. لم يزل الله متصفـًا بأنواعها. يعني: نوع الصفة، أو جنس الصفة، لم يزل الله تعالى متصفـًا به.

وبالمثال يتضح المقال، أفضل مثال نكرّره كثيرا في هذا صفة الكلام:

صفة الكلام: صفة ذاتية فعلية، (يجتمع فيها جانب الصفة الذاتية وجانب الصفة الفعلية).

فعندما يقال: لم يزل الله متكلما. أي: لم يزل متصفا بالكلام كصفة، كنوع. وأمّا الفعل الذي هو آحاد الكلام فإنه يصدر حينا بعد حين، على حسب مشيئة الله وقدرته. يكون في وقت دون وقت. هذا هو جانب الفعل.

فهل معنى الجانب الفعليّ أن صفة الكلام نفسها كنوع أو كجنس حدثت بعد أن لم تكن؟

الجواب: لا. إنّما الذي حدث بعد أن لم يكن هو ماذا؟ آحاد الكلام. إذا تكلم الله تعالى في الوقت الفلانيّ بالكلام الفلانيّ، فهذا حدث بعد أن لم يكن. هذا هو الفعل في صفة الله تعالى. لكنّ الكلام نفسه كصفة، كجنس، كنوع، لم يزل الله متصفا به، ليس حادثا لله تبارك وتعالى. فهذا هو معنى قول السلف: (لم يزل متكلما). (لم يزل خالقا). (لم يزل رازقا). إلى غير ذلك.

الصفات التي يكون فيها جانب الفعل لم يزل الله متصفا بها. أي بأنواعها، بأجناسها. إذاً، السّلف يفرّقون بين جنس الصفة و آحادها. وهذا هو معنى قولهم في صفة الكلام: أزلي النوع، حادث الأفراد ؟ إذاً، نوع الصفات الفعلية لم يزل الله تعالى متصفا به.

الإشكال عند الكرامية: أنهم لم يفرقوا بين النوع والآحاد. إنما قالوا: الصفة عمومًا، هذه الصفة الفعلية عمومًا حدثت بعد أن لم تكن. ليس عندهم تفريق بين النّوع والآحاد.

ومعنى قولهم – هذا أيضًا مهم ودقيق؛ لأنه ربما يشتبه على غير قليل من الناس – عندما يقولون: هو في الأزل قادر عليها. ليس هذا قول السلف. إنّما قول السلف أنّه لم يزل متصفًا بنفس الصفة، نفس هذه الصفة الفعلية لم يزل متصفا بها. أمّا هم، فلا يقولون ذلك. الكرّامية لا يثبتون أنّ الله متصفٌ بصفة الكلام. لكنْ يقولون: هو قادر على الكلام. لكنّ الصفة نفسها التي هي صفة الكلام، لا يثبتونها لله تعالى أصلاً في الأزل. فهذا هو الفرق بين مذهب الكرّامية ومذهب السّلف.

إذا عرف هذا، فالجواب يتّضح عن قول الكرّامية هذا؛ وذلك من وجهين:

*** الوجه الأول (وهو متعلق بالصفات الفعلية):أنّ قولهم هذا يستلزم أنّ الله تعالى كان معطَّلاً عن هذه الصّفات في الأزل. وأنه اتّصف بأنواعها بعد أنْ لم يكن متّصفًا بها.**

*** الوجه الثاني (وهو متعلق بلفظ الجسم): أنه لا يجوز التعبير عن المعنى الصحيح بعبارة مجملة، أو بلفظ حادث.**

وهذا واضحٌ ما فيه من الضّلال؛ لأننا عندما تكلمنا على القول بخلق الصفات، وأنه لا يجوز أن يقال: إنّ الصفات مخلوقة. لماذا؟ لأنّه يستلزم أنّ الله لم يكن متّصفًا ثم اتّصف. يعني: لم يكن كاملاً حتى حدث له الكمال. فكذلك هنا. عند ما يقال: الصّفات الفعليّة حدثت بعد أن لم تكن، إذاً لم يكن الله متّصفا بها ثم اتّصف بها. وهذا باطلٌ من القول.

*** والشّبهة عند الكرامية هي:**

أنّهم لم يفرّقوا بين النّوع والآحاد. فظنّوا أنّ التّجدّد والحدوث في الآحاد يستلزم أنّ الصّفة نفسها حادثةٌ بعد أن لم تكن. وهذا غلطٌ، ليس صحيحاً.

وتصديق هذا في صفات المخلوقين. عند ما يقال – مثلا – فلان متكلِّمٌ على معنى أنه تكلم اليوم ولم يتكلّم بالأمس. فهو عند ما كان ساكتاً بالأمس كان متصّفا بصفة الكلام. (الصفة نفسها كانت قائمة به، وكان موصوفا بها) ليس معنى أنه تكلم اليوم أنه حدث له نفس الكلام بعد أن لم يكن. بل هو متّصف بالكلام ولكنه سكت لم يتكلم، فمن تكلم اليوم وكان متكلماً بالأمس، لا يقال إنّه حدث له نوع الكلام. ولكن يقال حدث له عين الكلام، يعني: آحاد الكلام. لكنّ نوع الكلام الذي هو الصّفة نفسها لم يحدث له، إنما هو متصف به قبل ذلك.

متى يقال فيه حدث له الكلام؟ لو أنّه كان متّصفاً بضدّه. متى يقال حدث له الكلام يعني: نوع الكلام، صفة الكلام، متى يقال هذا؟ إذا كان متّصفاً بضدّه. فمن كان ساكتاً بالأمس وتكلم اليوم لا يقال له حدث له الكلام. وأمّا من كان متصفا بالخرس بالأمس. من كانت به علّة – مثلا – لا يستطيع أن يتكلم أصلا، كان متّصفاً بضدّ الكلام، ثم برأ فصار يتكلم اليوم فهذا هو الذي يقال له حدث الكلام. حدث له نوع الكلام، صفة الكلام.

نفس القضيّة، عند ما يقال: فلان كاتب: إذا كان بالأمس لم يكتب شيئاً ولكنّه كتب اليوم. هل معنى أنه كتب اليوم فقط أنه لم يكن متصفا بالكتابة؟ بلى، هو متصف بها. بمعنى أنه يستطيع أن يكتب. وهو متصف بالكتابة ولكنّه لم يكتب. لم يكتب شيئا حتى حدث له فعل الكتابة. حتى حدثت له آحاد الكتابة.

فالكرامية دخلت عليهم الشبهة أنّهم نظروا في آحاد الصفات الفعلية، وأنّها حادثة بعد أن لم تكن، وأنها تتجدد في قت دون وقت، فظنّوا أن الصفة نفسها حادثة بعد أن لم تكن. فمن هنا دخلت عليهم الشبهة، ولم يفرقوا بين النوع والعين.

إذاً، الجواب عن مذهب الكرّامية في التفريق بين ماذا؟ بين النوع والعين. **لا بد أن نفرّق بين النوع والعين:**

١. فالنوع أزلي؛ لأن الصّفات الفعلية كمال، واتّصاف الله تعالى بالكمال أزلي أم حادث؟

أزلي. لا بدّ من هذا. فنوع الصفة الفعلية كمال مطلق لا بد أن يكون ذاتياً، بمعنى، أن الله تعالى لم يزل متصفاً به. لا يجوز أن يقال حدث بعد أن لم يكن.

٢. وأما الآحاد، فهي التي تكون على حسَب مشيئته وقدرته. وقد تعرّضنا لهذا بالأمس.

الوجه الثاني في الجواب عن مذهب الكرامية يتعلق بلفظ الجسم:

وهذا الأمر قد سبق الكلام عليه، وذكرنا أنّ هذا اللفظ من الألفاظ المجمَلة التي تحتمل حقًّا وباطلاً. ولا يجوز إثباتها ولا نفيها؛ لأنّ إثباتها قد يوهم معنى فاسداً، ولأنّ نفيها أيضاً قد يوهم معنى فاسداً.

*** فالرد على الكرّامية في هذا الشأن:**

أنهم – وإن كان مرادهم صحيحاً- لكن لا يجوز التعبير عنه بعبارة مجملة، أو بلفظ حادث، أو بلفظ خاطئ، لا يصحّ أن يقال هذا.

فالمراد صحيح. وهذا ذكرناه من قبل، أنه إن أريد بالجسم، القائم بنفسه، او المشار إليه، أو الذي تمكن رؤيته، فهذا كله حق، وهو ثابت لله تعالى. لكن لا نعبر عن هذا المراد الصحيح بلفظ خاطئ، أو بلفظ موهِم يحتمل معنى فاسداً. **ويدلّك على هذا:** أنّ هذا اللفظ لم يأت في النصوص الشرعية، ولم يستعمله السّلف، مع أنّ باب الإخبار عن الله تعالى فيه سعة، ومع ذلك لم يستعمله أحد من السلف؛ لما فيه من الإيهام الذي لا يصّح أن يقال في حق الله تبارك وتعالى. إذاً الواجب هنا ترك هذه الألفاظ المحدثة، المجملة، والتعبير عن الحق بالعبارات الصحيحة التي لا تحتمل معاني الفاسدة. هذا هو الكلام على مذهب الكرامية.

الفرقة الثانية من الفرقتين المشار إليهما: هي السّالمية

وسمِّيت كذلك نسبة إلى رأسها، أبي الحسن ابن سالم.

ومذهب هذه الطائفة قريب من مذهب الكلاّبية. فإنهم:

١. يثبتون الصفات الذاتية الخبرية.

٢. وقولهم في الصفات الفعلية: أنّهم يجعلون آحادها أزلية. يثبتون الصفات الفعلية ولكن يجعلون آحادها، أفرادها أزلية. ففي صفة الكلام مثلا: أثبتوا الحروف والأصوات. ولكن جعلوها

أزلية (قديمة).

فهذا هو مذهب القوم. إذاً، المشكلة أيضاً في الصفات الفعلية. أثبتوا الصفات الفعلية، ولكنهم جعلوها أزلية قديمة. حتى في الآحاد، حتى في الأفراد، فقالوا مثلا: إن كلام الله تعالى بحرف وصوت، ولكنّهم جعلوا الحرف والصوت أزليا قديما.

والجواب عن قولهم هذا: أنه ممتنع بصريح العقل.

ومنشأ الشبهة أيضاً في عدم التفريق بين النوع والآحاد.

فالآحاد ليست أزلية بصريح العقل. آحاد الصفات الفعلية، عرفنا أنها تكون في وقت دون وقت، وأنها متعلِّقة بمشيئة الله تعالى وقدرته. فكيف يكون هذا أزليا؟ كيف يقال: إنّ الله تعالى – مثلا– لمّا كلم موسى كلمّه في الأزل؟ كيف يصحّ أن يقال هذا؟ وسيأتي مزيد بيان وإيضاح في صفة الكلام إن شاء الله. و في صفة الكلام خاصّة تتبن هذه الأقوال وتتضح؛ لأن هذا الخوض كلّه في الحقيقة إنّما انبنى على الخوض في صفة الكلام أصلا، عندما نشأت المحنة في صفة الكلام وفي القرآن، نشأ كلّ هذا الذي نقوله في مذاهب أهل البدعة بناءاً على ذلك. ففي صفة الكلام، سيتضّح كل هذا بشكل أظهر إن شاء الله.

إذاً، عندنا الآن:

١. الكلاّبية والأشاعرة.

٢. والكرامية.

٣. والسالمية.

ما الفرق بين هذه الطوائف الثلاثة؟

١. الكل يشترك في أمر واحد. وهو الانحراف في إثبات الصفات الفعلية. الكل منحرف في إثبات الصفات الفعلية.

٢. والكل مشترك في إثبات الصفات الذاتية، على الخلاف بالنسبة للأشاعرة بين متقدّميهم ومتأخّريهم. فمتقدّموا الأشاعرة أثبتوا الصفات الذاتية الخبرية. متأخروهم نفوها.

فالكل مشترك في الانحراف الصفات الفعلية:

أ- الكلابية والأشاعرة: ينفون الفعل عن الله تعالى بالكلية. يقولون: إنّ الله تعالى لا فعل له وإنّ

الفعل هو المفعول.

ب- الكرامية يقولون: الأفعال حدثت بعد أن لم تكن. حدثت بعد أن لم تكن يعني: ينفون جانب الأزلية.

ت- السالمية يقولون: الآحاد نفسها وأفراد الصفات الفعلية أزلية. (يعني هذا عكس قول الكرّامية).

فهذا هو الفرق بين الطّوائف الثلاث حتى يكون واضحا. و الكلّ مشتركٌ في شبهة واحدة وفي طريقة واحدة.

*** يبقى لنا مذهب أخير من مذاهب أهل البدعة، وهو:**

المذهب السادس: مذهب المفوِّضة

والمفوِّضة، يقال لهم: أهل التّجهيل. ويقال لهم أيضاَ: اللاّ أدرّية. من لا أدري.

إذاً صار عندنا الآن ثلاثة أشياء:

أ- أهل التّخييل. وهم الفلاسفة أو القرامطة.

ب- وأهل التّأويل. وهم الأشاعرة والكلاّبية ـ والتأويل أصله عند الجهمية والمعتزلة ـ.

ت- وأهل التجهيل. وهم المفوّضة.

- **والمفوِّضة: طائفة تنتسب إلى السلف. وتدّعي أن مذهبهم كان كذلك.**

ومذهبهم:

١. أنّ معاني الصفات لا تعقل أصلاً.

٢. وأن النصوص الشرعية التي وردت في الصفات لم تدل على صفات أصلاً. وإنّما خوطب الناس بذلك؛ ليثابوا على مجرّد الإيمان بلفظه وتلاوته.

فهذا هو مذهب التفْويض أو المفوِّضة.

فالتّفويض هو: تفويض معاني الصفات، رد معاني الصفات إلى الله تبارك وتعالى. فمعنى هذا الكلام: أنّ الصفات لا معنى لها يعقل. الصفات ليس لها معنى يعقل. وبما أن الأمر كذلك، فنحن نفوِّضه إلى الله تعالى.

طيب، وما تقولون في هذه النّصوص التي وردت في الصفات؟ قالوا: لم تدلّ على صفات في نفس الأمر. يعني: في الحقيقة ليس عندنا صفة نعقلها، نفهم المراد منها. وإنّما جاءت هذه النّصوص حتى نؤمن بلفظها. يعني: نحن مكلّفون بالإيمان باللفظ فقط. لفظ السّمع، لفظ البصر، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. نحن نؤمن بمجرد هذه الألفاظ فقط. وأمّا المعاني، فإنّنا لا نعقلها ولا نفهمها لهذا نردّها إلى الله. و نحن نثاب على مجرّد التلاوة والإيمان. إذا آمنّا باللفظ، وصدّقنا أنه من عند الله، وتلوناه بألسنتنا، فنحن نثاب على ذلك.

إذاً، حاصل الكلام، أننا نقرأ كلامًا لا نفهم معناه، أننا نؤمن بكلام لا نفهم معناه.

وهذا المذهب الذي هو التّفويض، كيف نشأ؟

هذا نشأ من عند أهل التأويل الذين هم: المعتزلة والأشاعرة.

والكلام هنا على الأشاعرة تحديداً. عندما ادّعوا أن مذهب السلف كان كذلك؛ لأن الأشاعرة أهل تأويل. طيب، يا جماعة أنتم تتأوّلون!. طيب، طريقة السلف ماذا كانت؟

لأنه من المعلوم بالضّرورة أن السّلف لم يتأوّلوا. وإن كان بعضهم – بعض من كابر منهم– يدّعي أن السّلف كانوا يتأوّلون. وهذا ذكرناه بالأمس، عند ما ذكرنا من شبهاتهم أنهم نسبوا التأويل إلى السلف. فمن كابر منهم يدّعي أن السّلف كانوا يتأوّلون ولكنّهم أمسكوا عن التأويل. أمسكوا عن التأويل يعني: لم ينشروه بين الناس. لكن المنصف منهم معترف بأن السّلف لم يتأوّلوا أصلاً، ولم يعتقدوا التأويل أساسًا.

طيب، ماذا كان يعتقد السّلف؟ ادّعوا أن السلف كانوا يفوّضون. فهموا كلام السلف خطأ. أخطأوا في فهم كلام السلف ومذهب السلف. ادّعوا أن السّلف كانوا يفوّضون معاني الصفات ولا يعقلون ذلك أصلاً. وأن السّلف أرادوا مجرّد الإيمان بألفاظ الصفات في الكتاب والسنة.

شبهات المفوضة

*** الشبهة الأولى: فهمهم لقول الله تعالى:﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. فالتأويل هنا مردود إلى الله عزّ وجلّ. مفوّض إلى الله تعالى. فالله هو الذي يستأثر به. طيب، ما هذا التأويل؟**

١. منهم من قال: هو مجرّد التفسير والمعنى. هو مجرّد التفسير والمعنى يعني: لا يعلم مجرّد

التفسير والمعنى لهذه الصفات إلاّ الله.

٢. **ومنهم من قال: التأويل هنا هو: ما يخالف الظّاهر. وأنّ هذه الصفات لها معانٍ تخالف ظاهرها. وهذا أيضـًا لا يعلمه إلاّ الله.**

هذه هي الشبهة الأولى. فهموا قول الله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ على هذا النحو. طبعـًا، يقفون عند اسم الجلالة ويقولون: إذاً لا يعلم التأويل إلاّ الله. يعني: هذا ممّا يستأثر به الله تعالى لا يستطيع البشر أن يقفوا عليه. طيّب. ما هذا التأويل؟ منهم من قال: هو مجرّد المعنى والتفسير. ومنهم قال: هو ما يخالف الظاهر. وأنّ هذه النصوص التي جاءت في الأسماء والصّفات لها معانٍ تخالف ظاهرها.

فمثلا: ﴿**الرّحمن على العرش استوى**﴾ ليس معناها هذا الظّاهر. أنه استوى يعني: ارتفع أو علا، ليس هذا هو المراد. لكن هناك معنى آخر، هناك مراد آخر. طيّب، هذا المراد لا يعلمه إلاّ الله. إذاً، المحصّلة في نهاية الأمر سواء فسّرنا التأويل على هذا المعنى، أو ذاك، المحصّلة أنّنا لا نعلم معاني الأسماء والصفات.

* الشبهة الثانية: **الأحرف المقطّعة. قالوا: إنّ معناها لا يعقل فكذلك نصوص الأسماء والصفات.**

* الشبهة الثالثة: **فهمهم لقول السلف (بلا معنى). (بلا تفسير). (ولا نفسّرها). (قراءته تفسيره).**

هذه الألفاظ التي وقعت في كلام السلف، فهموا منها أنّ السلف كانوا لا يعلمون المعنى أصلا. و أنهم كانوا لا يفسرون النصوص، ولا يعرفون معناها من الأساس.

الجواب عن هذه الشبهات كما يلي

* الوجه الأوّل: في بيان معنى قوله ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾. وهذا هو الرّد على الشبهة الأولى.

الآية كما هو معلوم فيها وجهان من جهة الوصل والوقف:

١. الأول: وهو الأشهر والأظهر، والذي عليه أكثر أهل العلم - الوقف عند اسم الجلالة.

والمعنى الذي ينبني على ذلك: أنّ هذا التأويل لا يعلمه إلاّ الله. استأثر به الله تعالى واختص به.

٢. الثاني: الوصل. ﴿**وما يعلم يأويل إلاّ الله والرّسخون فى العلم**﴾. وعلى هذا يكون المعنى: أن هذا التأويل لم يستأثر به الله، ولم يختصّ به الله، وإنّما يعلمه أيضًا الرّسخون في العلم.

طيّب. إذا تكلّمنا على الوجه الثاني فإنّ الأمر يتبيّن بوضوحٍ؛ لأن مذهب المفوّضة هو: أنّ معاني الأسماء والصّفات لا يعرفها البشر أصلاً. فعلى الوجه الثاني، على الوصل، ينتهي قولهم.

لكن موطن النّزاع الآن، هذا الذي نتكلم معهم فيه، أنّنا لو وقفنا عند اسم الجلالة و أنّ التّأويل فعلاً لا يعلمه إلاّ الله. **فما المراد بالتّأويل هنا؟**

ذكرنا أنّ التّأويل في النصوص الشرعية وفي كلام العرب، يأتي على معنيين: التفسير، والحقيقة.

طيّب، هل يصحّ أن يكون المراد بالتأويل هنا – إذا وقفنا عند اسم الجلالة وأن هذا ممّا استأثر به الله– هل يصحّ أن يكون التّأويل هو التفسير؟ الجواب لا!؛ بدليل الواقع الذي سنذكره بعد قليل.

الواقع نفسه يبيّن لك أنّ السلف عرفوا المعاني وتكلّموا فيها وفسّروها. تمام. فهذا سنبيّنه بعد قليل. لكن دعنا الآن نقتصر على لفظ الآيات ونظمها. الآيات ماذا تقول في أوّلها؟ ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ يعني: هذا التأويل نفسه. هذا التأويل الذّي يبتغيه من؟ الذين في قلوبهم زيغ. وهل ابتغاء التفسير مذموم؟ يعني: أنا الآن عندما أسأل عن التفسير الواضح للكلام الذي يتبيّن من ظاهره ومن ظاهر الصياغ العربيّ، عندما أسأل عن تفسير شيءٍ أشكل عليّ هذا مذموم؟ فضلا عن أن يكون من علامات أهل الزّيغ. إذاً تبيّن أنّ التأويل هنا هو ماذا؟ ليس التفسير، وإنّما هو المعنى الاخر، حقيقة الشئ. ﴿**ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾أي: حقيقته وكنهه. ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ هذا التّأويل عينه، الذي يبتغيه أهل البدعة، لا يعلمه إلاّ الله. أي: ما يعلم حقيقته وكنهه. إذًن جاء الخلل عند المفوّضة هنا أيضاً من الجهل بلغة العرب، أنهم حملوا لفظ التأويل الذي جاء في كتاب الله على مرداهم هم، أو فهمهم هم، أو اصطلاحهم هم. لكن لفظ التأويل في اللغة العربيّة لا ينصرف إلى هذا المعنى.

إذاً فهمهم للآية فهمٌ خاطئ. ليس هذا هو المراد من الآية. حتى لو وقفنا عند اسم الجلالة،

التّأويل الذي يستأثر به الله تعالى هو الحقيقة والكنه للأشياء.

* الوجه الثاني: بالنسبة للرّد على الشبهة الثانية:

١. أن الأحرف المقطّعة قد تكلّم في معناها كثير من السلف.

٢. وعلى التسليم بأنّ معناها لا يعقل، فالفرق بينها وبين نصوص الأسماء والصّفات أنّ الأحرف المقطّعة ليست كلاما منظوما وأمّا نصوص الصّفات فنصوص مركّبة من أسماء وأفعال لها معانٍ واضحة.

يعني: شبهتهم في الأحرف المقطّعة. نقول:

أوّلاً: - عند ما يقال: الأحرف المقطّعة معناها لا يعقل – هذا ليس متّفقاً عليه. بل مأثور عن السلف، وهذا كثير أنهم تكلموا في معاني الأحرف المقطّعة. يعني: - مثلا- ﴿**الم**﴾ أنا الله أعلم. مثلا. وهكذا أقوالهم موجودة في كتب التفسير. فعندما يقال كمقدّمة: الأحرف المقطّعة لا يعقل معناها. نقول: لا. هذه المقدّمة أصلاً لا يسلّم بها، وليست مجمعًا عليها، ولا متفقاً عليها.

وثانيا: لو سلّمنا بأنّ أحرف المقطّعة فعلاً كذلك، حتى لو كانت كذلك بالإجماع، وأنه لم يتعرّض السلف أصلاً لبيان معناهان فنقول: الفرق واضحٌ. لأن الأحرف المقطّعة أحرف ليست كلاماً منظومًا. الفرق واضحٌ بصريح العقل والفطرة وللسان العربي بين ﴿**الم**﴾ وبين ﴿**على العرش استوى**﴾ واضح. فهذه أحرفٌ مقطّعةٌ ليست كلاماً منظوماً. لكنّ نصوص الأسماء والصّفات جاءت بكلام، أسماء، وأفعال، وحروفٍ. لها معانٍ واضحة بصياغٍ معيّن وصيغٍ معيّنة. لا بدّ أن تفيد معنًا في لغة العرب. لكنّ العرب عندما يسمعون ﴿**لم**﴾ ﴿**الر**﴾ ﴿**المص**﴾ لا بدّ أن يكون هناك فرق بين هذا وبين ما إذا سمعوا ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ ﴿**قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها**﴾ ﴿**ولتصنع على عينى**﴾ ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ لا بدّ أن يكون هناك فرق. إذاً، حتى لو سلّمنا بأنّ الأحرف المقطّعة مجهولة المعنى بالنسبة لنا، فليست كذلك نصوص الأسماء والصفات.

* الوجه الثالث في الجواب عن شبهتهم الثالثة: **وهذا في الحقيقة من وجوه:**

١) الوجه الأول: أنّ السلف قد اشتهر عنهم تفسيرهم للقرآن كلّه، ومنه آيات الأسماء والصفات.

هذا واضحٌ. وهو أقوى الأوجه. يعني أقوى الأوجه: وجه مباشر وواضح يبيّن لك مذهب السلف أنهم تكلموا في تفسير القرآن، ولم يمتنعوا عن تفسير آية واحدة، فضلاً عن أن تكون آيات الأسماء والصفات. فهذا يدلك على أنّ المعاني معقولة عندهم.

المثال الأشهر الذي نأتي به دائما: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ صفة الاستواء لله تعالى. قالوا: علا، ارتفع، صعد، استقر. كلٌّ واردٌ عن السلف. فأين القول بأنّ السلف كانوا يجهلون المعاني وأنهم كانوا يفوّضونها إلى الله؟ هذا كذب على السلف.

٢) الوجه الثاني: أن السلف قد اشتهر عنهم قولهم: (أمرّوها كما جاءت بلا كيف) وقولهم: (الاستواء معلوم) فلا يستقيم هذا الكلام إلاّ إذا عرف المعنى.

كيف هذا؟ الشيئ المجهول الذي يجهل معناه، هل تحتاج أن تقول فيه بلا كيف؟ يعني، هناك شيئ أنت لا تعرف معناه ولا تعقل المراد منه. هل تحتاج أن تقول لا أعرف كيفيته؟ لا تحتاج؛ لأنك تأتي مباشرة تقول: أنا لا أعرفه. لا أعرف معناه. لا أعرف المراد منه. فمعنى أنك تقول: أثبته بلا كيف. أثبته بلا كيف، معنى هذا أنك قد عقلت معناه ولا بدّ. فمعنى قولهم: (أمرّوها كما جاءت بلا كيف) أنه لا بدّ أن يكون المعنى ثابتاً. لا يجوز أن يقال إن المعنى كان مجهولاً.

أيضا (الاستواء معلوم) معلومٌ إيش؟ معلومٌ لفظه؟ وهل هذا فيه فائدة؟ لفظه معلوم للجميع والسائل – طبعاً (الاستواء معلوم) هذا جواب الإمام مالك – رحمه الله. فالسائل لم يسأل عن الاستواء موجود في القرآن أوليس موجوداً في القرآن؟ حتى يقول له الإمام: الاستواء معلومٍ. يعني، في القرآن ثابت. هو ثابت في القرآن. هل سأله السائل عن ذلك؟ إنّما قال له ماذا؟ (كيف استوى) إذاً هو يعرف اللّفظ، ويعرف أنه موجود في القرآن، ويعرف أنّ اللفظ ثابت في القرآن، ويعرف معناه. وإنّما سأل عن ماذا؟ عن كيفيته. فهذا هو الذي أجاب عنه الإمام. فلا يصح أن يقال: (الاستواء معلوم) أي: معلوم لفظه. لا يصحّ هذا. إنّما معلوم معناه؛ لأنه سأل عن الكيف. فأجابه بقوله: المعنى واضح. المعنى معروف. والكيف مجهول. فعليك أن تؤمن بالمعنى الذي عرفته وعليك أن تكتفي به ولا يجوز لك عن تسأل عن الكيف. هنا تتبين الفائدة. لكن إذا كان المراد: عليك أن تؤمن باللفظ فقط. وأمّا المعنى، فإنه لا يعلم، لا يعقل. هل في هذا فائدة؟ ليس فيه فائدة. وليس هذا هو ما سأل عنه السائل أصلاً. ثم سياق الكلام يأباه؛ لأنه قال: (والكيف مجهول) فلو

كان المعنى نفسه مجهولاً لما قال ماذا؟ (الكيف مجهول) إنما كان يشار له مباشرةً يقول: التفسير مجهول، والمعنى مجهول. لكن الكيف مجهول، هذا لا يكون في شيئ إلا وقد عرف معناه ابتداءاً.

٣) الوجه الثالث: أنه في ضوء ما تقدم بفهم قول السلف (بلا معنى) (بلا تفسير) إلى آخره. فمرادهم بذلك، أحد أمرين، أو الأمران جميعا: التأويل المخالف للظّاهر، أوالكيف.

إذاً عندما قالوا: (لا نفسّرها) (نُمرّها كما جاءت لا نفسّرها) لا نفسّرها يعني ماذا؟ يعني: لا نفسّرها تفسيراً يخالف ظاهرها المعقول المتبادر إلى الذِّهن. أو لا نفسّرها تفسيراً يعود إلى الكيف. لا نشرح الكيف. لا نقول: كيف سمعه؟ ولا كيف بصره؟ ولا كيف استواؤه؟ لا نشرح هذا.

وهذا التفسير لقولهم (لا نفسّرها) مع أنه واضحٌ في سياق ما تقدّم، لا بدّ أن يكون المراد كذلك. فمع أنّه واضحٌ، قد جاء أيضاً من كلام الأئمة، الأئمة أنفسهم بيّنوا معنى قولهم (لا نفسّرها).

أ- روى الدّار قطنيُّ في كتاب (الأسماء والصّفات) عن الإمام أبي عبيْد القاسم بن سَّلاّم – رحمه الله- في كلام له، قال: (ولكنْ إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ و كيف ضحك؟ قلنا: لا يفسَّر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسّره). إذاً، لا نفسّره يعني: الكيف. إذا قيل: كيف كذا، كيف كذا لا نفسّره. ولا سمعنا أحداً يفسّره. إذاً، لا نفسّرها، ليس لا نفسّر المعنى. وإنّما لا نفسّر ماذا؟ الكيف.

ب- أيضاً قال الإمام عثمان الدّارِميّ – رحمه الله-: (لا نفسّرها كتفسيركم) الكلام موجّهٌ لمن؟ للجهميّة، الذين كان يردّ عليهم. هذا كتاب النّقد على المريسيّ. والمريسيّ، جهميٌّ معتزليّ. إذاً لا نفسّرها، أنظر في نصّ الكلام، (لا نفسّرها كتفسيركم). وما تفسير الجهميّة والمعتزلة؟ تأويل. يقولون: الضّحك معناه كذا. و اليد معناها كذا. والاستواء معناه كذا. تأويل يخالف الظّاهر. إذاً (لا نفسّرها كتفسيركم) أي: لا نتأوّلها تأويلاً يخالف ماذا؟ يخالف ظاهرها. ليس المراد لا نفسّرها، أي: لا نفسّر معناها. ولا نشرحه أصلاً. ولا نعقله. هذا ليس المراد. يتبيّن هذا بالوجه الرّابع:

٤) الوجه الرّابع: أنّ السّلف قد قالوا مثل هذه المقالة التي هي (لا نفسّرها) قد قالوا مثل هذه المقالة في أحاديث الوعيد والتّغليظ. أفيدلّ هذا على أنّها مجهولة المعنى؟

أحاديث الوعيد،

أ- الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عن العصاة.

ب- الأحاديث التي فيها صفة النّفاق.

ت- الأحاديث التي فيها إطلاق الكفر على بعض أنواع الذّنوب والمعاصي.

هل هذا مجهول المعنى؟ لا، و مع ذلك قالوا: (نرويها كما جاءت ولا نفسّرها) إذاً ليس معنى قولهم (لا نفسّرها) أنّها مجهولة المعنى. فكذلك قولهم في نصوص الصّفات: (لا نفسّرها) ليس معناه أنّها مجهولة المعنى. بهذا ينتهي الكلام – والحمد لله- على مذاهب أهل البدع.

وختام هذا المبحث الطويل بتتمّة مهمّة، في بيان قول أهل البدع: (مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم).

هذه المقولة التي اشتهرت عند أهل البدع مبناها على ركنين: على التّفويض والتّأويل. فمن هذين الرّكنين يتكوّن هذا القول لأهل البدع.

مذهب السّلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم لماذا؟

لأنّهم يعتقدون أنّ السّلف كانوا يفوّضون. هؤلاء الخلف عندهم التّأويل، والكشف عن المعاني، والوقوف عليها، . إذاً مذهب السّلف أسلم؛ لأنهم كانوا لا يعرفون المعاني، ولا يعقلون ما يقرأون وما يسمعون من نصوص الكتاب والسّنة. وأمّا نحن - أي: الخلف– فقد وقفنا على المعاني وعرفناها، واكتشفناها وشرحناها. إذاً مذهب الخلف أعلم وأحكم؛ لأنهم وقفوا على حقائق الأمور.

وهذه المقولة يكفي بيانها، و يكفي الوقوف عليها لبيان بطلانها. لا يحتاج الأمر إلى طويل كلام؛ لأنه تجهيل واضح للسّلف؛ لهذا يسمّى المفوّضة: أهل التّجهيل. لأنهم جهّلوا الرّسول – عليه الصّلاة والسّلام- وجهّلوا السّلف. وجعلوهم يقرؤون كلاماً لا يعرفون معناها. فهذا تجهيل لهم. فهذه المقولة تجهيل للسلف. واتّهام لهم. وكما سبق بيانه في إبطال التفويض والتّأويل الوجوه التي ذكرناها قبل ذلك في تأصيل مذهب السّلف، وأيضاً الوجوه التي ذكرناها في الرّد على أهل البدع تبيّن منها أنّ التّفويض والتّأويل كلاهما باطلٌ. لا يصحّ أن يقال به أصلاً في باب الأسماء والصّفات. إذاً، إذا كان السلف مفوّضة، فمعنى هذا أنّهم جهّال. وإذا كان الخلف وقفوا على المعاني وعرفوها ولم يقف عليها السلف ولم يعرفوها إذاً صاروا أفضل من السّلف. وهذا فيه

تنقّصُ للسّلف، وازدراءُ لهم. طيّب، السّلف هل وقفوا على هذه المعاني أو لم يقفوا عليها؟ إذا كانوا لم يقفوا عليها ووقف عليها الخلف، فالخلف إذاً أعلم من السّلف. وإذا وقف عليها السّلف، فلماذا لم يبيّنوها للنّاس؟ فإذا لم يبيّنوها فهذا كتمان. هذا كتمان للعلم. وليس كتماناً عاديّاً؛ لأنه في أعظم أبواب الدّين، في باب المعتقد، وفي باب أسماء الله تعالى وصفاته. فكيف يصحّ أن يكتم العلم فيه. فهذه مقولةُ باطلةُ جائرةُ ظالمةُ، فيها من الباطل أمرُ واضحُ جدّاً.

وهناك شيء يذكره شيخ الإسلام – رحمه الله- في الرّد أيضاً على هذه المقالة، و هو على سبيل التبكيت والإلزام لمن قال هذه المقالة الفاسدة. يعني، الذي قال: مذهب الخلف أعلم من مذهب السّلف وجعل نفسه أعلم من السلف. الذي قال هذه المقالة هو نفسه المتحيّر، المتخبّط، المتهوّك، في هذا الباب بالذّات. و هو الذي شهد على نفسه في آخر عمره بأنه كان على الباطل. ورجع عن مقالته التي كان عليها. والأمثلة معروفة. رؤوس هولاء، يعني: معظمهم – إن لم يكن جميعهم- رجعوا في أواخر عمرهم وندموا على كان منهم وعلى اشتغالهم بالكلام. وعلى تركهم للكتاب والسنة ومنهج السلف.

طيّب، كيف يكون هؤلاء أعلم من السلف؟ كيف يكون هؤلاء أعلم من القرون الفاضلة المفضّلة بنصّ الكتاب والسنة؟ كيف يصحّ هذا؟ فهذه مقالة في غاية الفساد والبطلان، يجب أن يعرف أنّ فيها من الباطل والمخالفة الصّريحة لدين الله تبارك وتعالى.

بهذا ينتهي هذا المبحث و إن شاء الله تعالى ابتداءا من المجلس المقبل نتعرّض لآحاد الصّفات التي ذكرها المؤلف – رحمه الله-، ونسأل الله التوفيق والتسليم.

❋ ❋ ❋

تفريغ الدرس العاشر

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لاإله إلا هو وحده لاشريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ، أما بعد؛

- ننتقلُ إلى:

المبْحث السادس

التعرُّضُ لآحادِ الصفاتِ التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى

من المباحث التي نتناولها في هذا الباب، وهذه الصفات ستكون بمنزلةِ أمثلةٍ عمليةٍ يتبيَّن منها ما سبق من الكلام سواءٌ في تأصيل مذهب السلف أو في تأصيل مذاهب أهل البدع.

والطريقة التي سنتّبعها في آحاد الصفات أنَّ الكلام سيكون في ثلاثةِ مباحثَ رئيسيةٍ:

* المبحث الأول: في ذِكْرِ الأدلة الشرعية.
* المبحث الثاني: في ذِكْرِ مذهب السلف.
* المبحث الثالث: في ذِكْر مذاهب أهل البدع.

الصفة الأولى التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هي:

صفة اليدين

أوّلًا: في ذكر الأدلة الشرعية:

* الأدلة من القرآن:

١) جاء ذِكْرُ اليدين مُضافًا إلى الله تبارك وتعالى في مواضعَ عدةٍ من كتاب الله عز وجل:

١. منها ما هو بلفظ الإفراد كما في قوله ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وقوله تعالى ﴿تَبَارَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾

٢. وتارةً بلفظ الجمع كما في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾

٣. وتارةً بلفظ التثنية كما في قوله تعالى ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ

بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ وقوله تعالى **﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾**

٢) وتارةً بغير لفظ اليد كما في قوله تعالى **﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ .....﴾**.

والاعتماد خاصةً على:

- الآيات التي فيها لفظ التثنية – أي التي وردت فيها اليد مضافةً إلى الله عز وجل بلفظ التثنية.
- و أيضًاعلى الآية الأخيرة **﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ﴾** فالاعتماد خاصّةً على هذه الآيات في إثبات الصفة لله عز وجل.

الأدلة من السنة:

صرَّح شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله بأن الأحاديث في ذلك متواترة.

ونكتفي بطرفٍ **مما ورد في الصحيحين** فمن ذلك:

١) حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «**إنَّ يمين الله ملأي لا يُغيضها نفقة سحَّاءَ الليل والنهار أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض فإنه لم ينقص ما في يمينه وعرشه على الماء وبيده الأخرى الفيض أو القبض يرفع ويخفض**».

٢) ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال «**من تصدق بعِدْل تمرة من كسب طيب ولايقبل الله إلا الطيب فإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربِّيها لصاحبها كما يربى أحدكم فَلُوَّه حتى تكون مثل الجبل**» وفي لفظٍ لمسلم «**فترْبو في كفِّ الرحمن**».

٣) ومن ذلك حديث أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام قال «**يقبض الله الأرض ويطوى السموات بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض ؟**» وقد أخرجاه أيضًا من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، ولفظ مسلمٍ «**يأخذ الله سماواته وأرضه بيديه فيقول أنا الله ويقبض أصابعه ويبسطها ويقول أنا الملك حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيءٍ منه حتى إنِّي لأقول أساقطٌ هو برسول الله؟!**».

٤) ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أيضًا في ذكر مُحَاجَّةِ آدم وموسى عليهما السلام، وموطن الشاهد في قول موسى لآدم «**خلقك الله بيده**» وهكذا جاء نحوه في حديث الشفاعة من

رواية أنس رضي الله عنه في الصحيحين أنَّ الناس يأتون آدم يوم القيامة يقولون له مثل ذلك.

٥) ومن ذلك حديث أبى سعيد الخدريِّ في الصحيحين عن النبي عليه الصلاة والسلام قال «**تكون الأرض يوم القيامة خُبْزَةً واحدةً يتكفَّأها الجبارُ بيده كما يكْفأ أحدكم خُبزته في السفر نُزُلًا لأهل الجنة**».

٦) ومن ذلك حديث أبى سعيدٍ في الصحيحين في ذكْر حديث الشفاعة، وموطنُ الشاهد في قوله عليه الصلاة والسلام «**فيقبض قبضة من النار فيُخرج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط** ».

٧) ومن ذلك ما رواه مسلم عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي قال «**إن المقسطين عند الله على منابرَ من نورٍ عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين الذين يعْدِلون في حُكْمهم وأهليهم وما ولوا**».

٨) ومن ذلك ما رواه مسلم من حديث أبى موسى الأشعري أن النبي عليه الصلاة والسلام قال «**إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها**».

٩) ومن ذلك ما رواه مسلمٌ من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال «**سأل موسى ربه ما أدنى أهل الجنة منزلًا؟ – فذكر الحديث – وفيه قال: ربِّ فأعلاهم منزلةً؟ قال: أولئك الذين غرسْتُ كرامتهم بيدي وختمت عليها فلم تر عينٌ ولم تسمع أذنٌ ولم يخطر على قلب بشر**». فهذه جملةٌ من الأحاديث التي تدل عل صفة اليدين لله تبارك وتعالى.

المبحث الثاني: في ذكر مذهب السلف:

– مذهبُ السلف على إثبات صفة اليدين لله تبارك وتعالى كما أثبتها لنفسه وكما أثبتها له رسوله عليه الصلاة والسلام على القاعدة التي وردت معنا في الصفات **من غير تحريفٍ ولا تمثيلٍ ومن غير تكييفٍ ولا تعطيل**.

فالسلف يُثبتون هذه الصفة كما جاءت في القرآن والسنة ويقولون:

أ- إنَّ الله تعالى له يدان حقيقيتان على الوجه اللائق به عزَّ وجلَّ وعلى الكمال الذي ورد في النصوص في ذكر صفة هاتين اليدين.

ب- ولا يحرف السلف هذه الصفة.. لا يتعرَّضون لها بتأويلٍ يخرج عن ظاهرها فلا يقولون إنَّ

اليد هي النعمة أو القدرة أو غير ذلك ممَّا سيأتي بيانُهُ في مذهب أهل البدع بل يقولون هما يدان حقيقيتان على الوجه اللائق لله عز وجل، قال ابن قتيبة رحمه الله في كتاب – الاختلاف في اللفظ – (هما اليدان اللتان تعرفُ الناس) وكذلك قال ابن عباس في هذه الآية (اليدان..اليدان) انتهى كلامه، وفيه آثارٌ عن غير واحدٍ من السلف.

ت- والسلف أيضًا لا يتعرَّضون لهذه الصفة بالتكييف فلا يقولون كيف يداه ؟ ولا يخوضون في الكيفية ؛ لأنَّ كيف الصفة مجهولٌ كما مرَّ معنا.

ث- والسلف أيضًا لا يُمَثلون يدَ الله بأيدي المخلوقين، يثبتون هذه الصفة على الكمال اللائق بالله عز وجل من غير أن يستلزم ذلك التمثيل، فلله تعالى يدان تليقان به وللمخلوقين تليق بها، وليست يد الله تماثل أيدي المخلوقين.

*** وصفة اليدين صفةٌ ثبوتيةٌ ذاتية خبريةٌ.**

أ- فهي صفة ثبوتية أي- أثبتها الله تعالى لنفسه -.

ب- وهي صفة ذاتية أي لا تتعلق بالقدرة والمشيئة فلايزال الله تعالى موصوفًا بها وهي ملازمةٌ لذاته لا يُقال إنْ شاء اتَّصفَ بها وإنْ شاء لمْ يتصف بها بل هي صفةُ ذات.

ت- وهي صفةٌ خبريةٌ أي لا تُعلمُ إلا بالخبر على ما سبق بيانُهُ في الصفة العقليةِ والنقليةِ حتى لا نكرِّرَ الكلامَ.

*** ويثبت السلف أيضًا كل ما يتعلق بهذه الصفة مما ثبت في النصوص الشرعية أو تلقَّاهُ السلف والعلماء بالقبول، كمثل: الكفِّ والقبض والبسْط وغير ذلك، فالقاعدة عندنا (كلُّ ما ثَبَتَ في النصِّ أو تلقَّاهُ العلماء بالقبول فإننا نُثبته ونؤمنُ به ونصدِّق ونسلم).**

*** وقد اختلف أهل السنة في لفظ [الشِّمال]هل هو ثابتٌ في حق الله تبارك وتعالى أم لا ؟**

أ- فمنهم من أثبته كالإمام الدارمي رحمه الله في كتاب [النقض على المريسي].

ب- ومنهم مَنْ نفاهُ كالإمام ابن خزيمة في كتاب [التوحيد].

وقد وردت في ذلك أحاديثٌ إلاَّ أنَّه لا يصحُّ منها شيء.

أ- فمنها حديث ابن عمر المذكور آنفًا في قبْض الأرض يوم القيامة، ففي لفظٍ لمسلمٍ أخرجه في المتابعات«ثمَّ يطوى الأرض بشِماله» وفيه عُمَرُ بنُ حمزةَ وهو ضعيف وقد خالف الثقات الذين

رووا هذا الحديث فلم يذكروا فيه هذا اللفظ.

ب- **ومن ذلك ما أخرجه الإمام أحمد من حديث أبى الدرداء أن النبي عليه الصلاة والسلام قال «خلق الله آدم حين خلقه فضرب كتفه اليمنى فأخرج ذرية بيضاءَ كأنهم الذرِّ وضرب كتفه اليسرى فأخرج ذرية سوداءَ كأنَّهم الحِمَم فقال للذي في يمينه إلى الجنة ولا أبالى وقال للذي في كتفه اليسرى إلى النار ولا أُبالى...».وهذا حديثٌ في اسناده مقالٌ على أنَّه قد وقع اختلافٌ في لفظه، فهكذا ورد في بعض الألفاظ، وفي بعضها «.... وقال للذي في كتفه اليسرى....» أي أنَّ المراد آدمَ عليه السلام.**

فتبيَّن إذنْ أنَّ الأحاديثَ التي فيها لفظ "الشمال" لا يصحُّ منها شئ فالراجحُ إذن قولُ مَنْ نفي هذه اللفظة، وهذا محلُّ اختلافٍ بين أهل السنة والجماعة، الأمرُ فيه واسعٌ دائرٌ بين الصواب والخطأ.

مع التنبيه على أنَّ الكلَّ مُجْمِعٌ على ما ثبت في الحديث الذي ذكرناه منذ قليل وهو أنَّ الله تبارك وتعالى كلتا يديه يمين سواءٌ مَنْ أثبت لفظ الشمال ومن نفاه لأن معنى الحديث عند الجميع أن الله تبارك وتعالى يداه يمينٌ في الخير والبركة والفضل حتى يُدفع توَهُّمُّ النقصِ في صفة الله تبارك وتعالى لأنَّ الشّمال بالنسبة للمخلوقين فيها نقصٌ، فالشمال أنقصُ من اليمين هذه فطرةٌ فطر الله الناس عليها وينبني على ذلك أحكامٌ شرعيةٌ، فإنَّ اليمين يُستعملُ فيما هو من باب التكريم، والشمال يستعمل في خلاف ذلك، فحتى يُدفع توهُّمُّ النقصِ عن الله تبارك وتعالى في صفاته ؛ وصف الله نفسه بأن كلتا يديه يمين، **إذن القضية هنا في مجرد اللفظ:هل اليد الأخرى تسمى شمالًا أم لا ؟**

إذن هناك اليمين وهناك اليد الأخرى، هذا هو الذي جاء في الأحاديث الصحيحة «... **وبيده الأخرى...**» فهل هذه اليد الأخرى يُطلق عليها لفظ الشمال أم لا يُطلق ؟ **هذا هو محل الخلاف** لكنْ كلا يدى الله تبارك وتعالى يمين في الخير والفضل والبركة سواءٌ أثبتنا لفظ الشمال أم لم نثبته.

المبحث الثالث: في ذكر مذهب أهل البدع:

أهل البدع في هذه الصفة على النفي والتأويل.

والمقصود بذلك الجهمية والمعتزلة و متأخرو الأشاعرة، كلُّ هؤلاء يتفقون على إنكار هذه

الصفة وعلى تحريفها الذي يسمُّونه تأويلًا.

فمذهب هؤلاء أنَّ الله تبارك وتعالى ليست له يدٌ حقيقية وإنّما اليد التي أضيفت إلى الله تبارك وتعالى مجازٌ عن الإرادة أو النعمة أو القدرة أو الرزق إلى غير ذلك مما يذكرونه من معان.

* وشُبهتهم في ذلك:

١) **أولًا: - أنَّه يجوز استعمال اليد في لغة العرب على غير اليد الحقيقية**

أ- كقولهم" فلانٌ له عليّ يدٌ" أي نعمة وإحسان.

ب- ومنه قوله تعالى ﴿**أولى الأيدى والأبصار**﴾

ت- وقوله ﴿**لأخذنا منه باليمين**﴾ أي بالقوة،

ث- وقول النبي في الحديث عند خروج يأجوج ومأجوج في آخر الزمان «**إني أخرجت عبادًا لا يدان لأحد بقتالهم**» أي لا قدرة لأحد على ذلك.

ج- ومن ذلك قوله تعالى ﴿**أو يعفوا الذى بيه عقدة النكاح**﴾ فاستعملت اليد هنا في شئ غير معمول باليد،

ح- ومن هذا أيضًا قول العرب " يداك أَوْكتا و فوك نفخ " وهذا أيضًا يُستعمل في شيءٍ غيرِ معمولٍ باليد،

خ- وكذلك قولهم "هذا العمل بما كسبت يداك " وهذا أيضًا في شيءٍ غير معمول باليد، بل يقال هذا أيضًا لمقطوع اليدين.

د- ومن ذلك ما جاء في القرآن كما في قوله تعالى ﴿**بين يدى عذاب شديد**﴾ ﴿**مصدقًا لما بين يديه**﴾ وهذا كله في أشياء ليست لها يدٌ في الحقيقة.

٢) **ثانيًا: إن اليد التي أضيفت إلى الله تبارك وتعالى تارةً جاءت بلفظ الإفراد وتارةً بلفظ التثنية وتارةً بلفظ الجمع، وهذا يدل على أنَّه ليست هناك يدان حقيقيتان**

* **والجواب عن هذه الشبهات كما يلي:**

أولًا هناك مُقدمة مهمة:

اعلمْ أنَّ مذهبَ أهلِ البدعِ المذكور في هذه الصفة وفي جميع الصفات التي يعطلونها ويحرفونها مبنيٌ على أصلين - احفظ هذا جيدًا- :

١. الأصل الأول: الشبهة العامة في نفي الصفات التي سبق بيانها من قبل وهي الحذر من التشبيه.

٢. الأصل الثاني: الجهل بلغة العرب.

أمَّا الأصل الأول فقد تقدم إبطاله مفصَّلًا في مُجْملِ الاعتقادِ.

وتصديقه هنا أنْ يُقال ما يلي – يعني كما قلتُ لكم هذه الصفات كأمثلةٍ عمليةٍ نطبِّقُ عليها هذا الكلام، إذنْ في صفةِ اليدين كيف نطبِّقُ ما سبق بيانه في الردِّ على أهل البدع – يقال لهم:

اليد تستعمل في اليد الحقيقية وتستعمل أيضًا فيما ذكرتم من المعاني، فما لذي يوجب أن تُصْرفَ عن الحقيقة إلى المجاز ؟!

هذا موطن النزاع لأنهم يتَّفقون معنا على ذلك (أنَّ اليد في اليد الحقيقية حقيقة – التي يسمونها الجارحة – أي أنها في الجارحة حقيقة وفي النعمة والقدرة وغيرها مجاز)، طيب:فما الذي أوْجَبَ صرْفَ النصِّ عن الحقيقة إلى المجاز ؟

فسيقولون اليد جارحة ووصْفُ الله بالجوارح مُحالٌ – هذا التطبيق العملي –، القضية السابقة التي سبقت معنا – القضية الإجمالية – الحذر من التشبيه، ولكن الحذر من التشبيه كيف يكون ؟ إنهم لم يعقلوا من صفات الله إلاَّ ما هو في صفات المخلوقين فالعلم كذا والسمع كذا والبصر كذا والإرادة كذا. طيب ماذا قالوا في اليدين ؟ قالوا: اليد جارحة والجوارح محالة على الله تبارك وتعالى.

فيقال تطبيقًا على ما سبق من قبل: **إذا كان الله تعالى له يدٌ تليق به ليس فيها شيء من النقص ولا المحذور الذي يكون في أيدى المخلوقين فما الذي يمنع ذلك ؟ كما أن له ذاتًا لا تشبه ذوات المخلوقين، وكما أن له صفاتٍ أثبتّموها – والكلام هنا يوجه للأشاعرة – كالسمع والبصر لا تشبه صفات المخلوقين، فما الذي يمنع أن يكون له يدٌ على الحقيقة تليق به وبكماله سبحانه وتعالى ليس فيها من النقص والعيب والآفة ما هو في أيدى المخلوقين ؟**

نفسُ الكلام الذي سبق معنا تنظيرًا نبيِّنُهُ الآن تطبيقًا فمَنْ أنْصَفَ منهم فإنه يعْترفُ أنه ليس في العقل ولا السمع ما يُحيلُ ذلك، فليس في العقل والسمع ما يحيل أن يتصف الله بيدٍ حقيقية كما أنَّ له ذاتًا على الحقيقة من غير تمثيل، وكما أن له صفات عند من أثبت هذه الصفات من غير تمثيل

فكذلك اليد يتصف بها من غير تمثيل.

وأما الأصل الثاني (الذي هو الجهل بلغة العرب) فبيان ذلك عند أهل البدع:

أنهم ظنوا أن كل ما يحتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياقُ الخاصُّ.

ما معنى هذا ؟

يعني اللفظ في لغة العرب قد يحتمل معانى متعددة، فهم ظنوا أنَّ مجرد احتمال اللفظ لهذه المعاني يستلْزمُ أنْ يكون كذلك في كل سياق وفي كل استعمال.

طيب: تصديق هذا هنا كيف يكون ؟

إنهم رأوا اليد تُطلق على النعمة والقدرة وعلى كذا وكذا فظنوا أن كل تركيب وسياق يصلح لذلك. فظنوا أن لفظ اليد في كل تركيب وسياق يصلح لهذه المعاني وهذا غلط عظيم، ومنشؤه دقيق ومهم جدًا.

فلابد أن تفرق بين اللفظ كلفظٍ يُطلق على كذا وكذا كحروف الجر مثلًا الحرف الواحد له معانٍ متعددة، لكن هل يمكن أن تُحتمل هذه المعاني في كل سياق وفي كل نص؟ فمثلًا (في) تأتي بمعنى الظرفية وتأتى بمعنى العلو وتأتى بمعنى كذا وكذا..الخ.

فقوله تعالى ﴿**أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ**﴾ هل يصلح أن يَحتمل كل هذه المعاني ؟ لا يمكن، إذن **لابد أنْ نفرق بين اللفظ ومعانيه وبين السياق المحدد الذي يأتي فيه هذا اللفظ**. فالعرب تأتى باللفظ تستعمله في معانٍ متعددة ولكن في سياق معين، في تركيب معين، في صياغة معينة ، لا يحتمل إلا معنى واحدًا من هذه المعاني، وهذا هو منشؤ الغلط عند أهل البدع في هذه المسألة.

*** وهذا الجواب المجمل تفصيله كما يلي:**

الوجه الأول: إنّ ما ذكروه من التأويلات و الاستعمالات بمعنى النعمة أو القدرة..الخ لا يكون إلا فيمن له يدٌ على الحقيقة أو من ذوي الأيدي وإن كان مقطوعها.

يعني (**لا يكون هذا إلا فيمن له يدٌ على الحقيقة**) ويده موجودة.

(**أو هو من ذوي الأيدي**) يعني له يدٌ في الأصل وإن كانت قد قُطعت منه لكنه في الأصل من المخلوقات ذوات الأيدي.

إذن لا يصح أن يقال هذا في لغة العرب لمن ليس من ذوات الأيدي.

ولكن ما سرُّ المسألة ؟

قال العلماء إنَّ الأخذَ والعطاءَ والإنعامَ وغير هذا من هذه الأشياء لا يكون إلا باليد فاليد هي وسيلة هذه الأمور، فعندما يقولون: فلانٌ له على يدٌ يعني له نعمة أو معروف أسداها باليد فيُطلقون على هذه الأشياء أنها يد لأنها كانت بها أو حصلت بها، فلابد من ثبوت اليد في الأصل حتى تُستعمل هذا الاستعمال، فلا يصحُّ أنْ نقول فلان له عليّ يدٌ إلا إذا كان هو فعلًا له يد حتى تستعمل هذا الاستعمال، لكن في شيء ليس له يد – إذا كان عندنا مخلوق ليس له يدٌ على الحقيقة حتى وإن كان له معروف أو إحسان..الخ – فلا يصح أن تقول فيه له يد عليّ ؛ لأنه ليس له يد أصْلًا فلا يصح أن تستعمل هذا الاستعمال المجازي – يعني لو قلنا حقيقة ومجاز – فلا يصحُّ أن تستعمل هذا الاستعمال المجازي إلا إذا ثبتت الحقيقة أصلًا التي هي اليد الحقيقية.

الوجه الثاني: أنَّ هناك فرقًا بين أنْ تقول بيدِ كذا وبين أن تقول بين يديْ كذا.

وهذا أيضًا مما يبين جهلهم باللغة لأنهم قالوا في قوله ﴿**بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**﴾ وقوله ﴿**مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ**﴾ هذا في شيءٍ ليس له يدٌ على الحقيقة!!

فنقول هناك فرقٌ في اللغة بين أنْ تقول (بيد كذا) وبين أنْ تقول (بين يدى كذا).

الوجه الثالث: إن ورود اليدين بلفظ التثنية نصٌّ لا يحتمل تأويلًا على إرادة اليد الحقيقية في حق الله عز وجل. لماذا ؟ لأنَّ ألفاظَ الأعدادِ في لغة العرب نصوصٌ في معناها لا يصح أن يُتَجَوّزَ بها.

فلا يصح أنْ تقول مثلًا عندي رجلان وتعنى به الجنس ؛ لأنَّ لفظ العددِ نصٌ في معناه، ويعني ذلك – على قولهم – في النصوص التي فيها لفظ التثنية في يد الله تبارك وتعالى. فيقولون اليدُ هنا يعني النعمة يريدون الجنس طبعًا لاشكَّ في هذا يريدون جنس النعمة أو القدرة...الخ.

لا يصح في اللغة أن تقول عندي رجلان وتريد جنس الرجال، ولا يصح أن تقول عندي بيتان وتريد جنس البيوت، فألفاظ الأعداد في لغة العرب نصوصٌ لا تحتمل إلا المعدود يعني اثنان ثلاثة أربعة لا تحتملُ إلا هذا، لا يصح أن تتجوّز بها عن الواحد ولا عن الجمع بخلاف لفظ الواحد ولفظ الجمع.

فمثلًا:

١. لفظ الواحد قد يُتجوّز به عن الجنس كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ فهل كلمة الإنسان يراد بها فردٌ واحدٌ أمْ الجنس ؟ بالطبع الجنس، مع أنَّ اللفظَ واحد.

٢. والجمع أيضًا يصحُّ أنْ تَتَجَوّزَ بلفظ الجمع عن الواحد أو عن البعض: كمثل قوله تعالى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ فهل المراد بكلمة الناس كل الناس ؟ بالطبع لا.

إذن: فرْقٌ بين لفظ الواحد ولفظ الجمع ولفظ العدد:

لفظ الواحد ولفظ الجمع يُتَجَوّز بها عن الجنس، نعم هذا صحيح.

لكن لفظ العدد إذا جاء بالتثنية أو ألفاظ الأعداد ثلاثة أربعة خمسة لا يصح أن يُتجوز بها عن الجنس.

إذن: اليد التي أضيفت إلى الله عز وجل في بعض السياقات لا تحتمل إلا يدًا حقيقية﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ هذه ألفاظ جاءت بصيغة التثنية لا تحتمل إلا يدين حقيقيتين ولا تستعمل العرب مثل هذه الصياغات إلا في يدٍ على الحقيقة بخلاف قوله تعالى ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ و ﴿بِيَدِهِ الْخَيْرُ﴾ فليس المقصود هنا اليد الحقيقية ، وفي قوله ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ ليس المقصود هنا اليد الحقيقية، **فهم ظنّوا أن ورود اليد في هذه النصوص على غير اليد الحقيقية معناه كذلك في كل النصوص وأن الله تعالى ليس له يدٌ على الحقيقة أصْلًا.**

فنقول: لا وإنما اختُلف الاستعمال وليس معنى أنه جاء بمعنى معين في نص معين أنه كذلك في كل النصوص.

طيب نعكس الأمر: لفظ التثنية لا يحتمل إلا اليد الحقيقية فقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ هل يحتمل هنا يدًا حقيقية ؟ لا يحتمل أصلًا. يعني لا يصح أن تقول هو محتملٌ لليد الحقيقية، لماذا ؟ لأن الله لم يخلق الأنعام بيديه.

ولو أننا عكسنا المسألة فقلنا بما أن اليد جاءت في حق الله صفة إذن هي في كل النصوص صفة فهل يصح ذلك ؟ بالطبع لا، إذن فنفس الأمر يُعكس على أهل البدع فبما أن اليد جاءت في بعض النصوص على غير معنى اليد الحقيقية فليس معنى ذلك أنها في كل النصوص على غير اليد

الحقيقية بل جاءت في نصوصٍ ولا تحتمل إلا الصفة وجاءت في نصوصٍ وأريد بها معنى آخر.

*** الوجه الرابع: إن اليد المضافة إلى الله تبارك وتعالى وُصفت بأمور تمنع إرادة النعمة أو القدرة أو غير ذلك كمثل القبض والبسط والطيّ والكفّ وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه.**

إذن ليس في لغة العرب أنها تتجوز عن النعمة والقدرة...الخ ومع ذلك تُستعمل القبض والبسط والكف ويراد بذلك النعمة، فهذا لا يمكن ولا يصح فمعنى أنها توصف بقبض وبسط...الخ أنها يدٌ حقيقية وأنَّ الله له يدٌ على الحقيقة تليق به.

*** الوجه الخامس: إنَّ الله تعالى خلق جميع الخلق بنعمته، فما وجه تخصيص آدم وغيره مما ثبت في النص؟**

يعني مثلًا في قوله تعالى ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ المراد آدم عليه السلام، وهم يقولون اليد هنا بمعنى النعمة وليس لله يد على الحقيقة.

طيب الله خلق جميع الخلق بنعمته فما وجه تخصيص آدم؟!

وعلى قولهم كان يصحُّ لإبليس أنْ يعترضَ..لماذا ؟

لأن الله أمره أن يسجد لآدم وقال ﴿**ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى**﴾ يعني كأنه جعل العلَّةَ في الأمر بالسجود التشريف... وما وجه التشريف ؟!

وجه التشريف أن الله خلق آدم بيديه فلو كان الله لم يخلق آدم بيديه على الحقيقة وإنما خلقه بنعمته لقال إبليس وأنا أيضًا خلقتني بنعمتك، والملائكة أيضًا خُلِقوا بنعمة الله فلماذا سجدوا لآدم ؟!! وما وجه التخصيص ؟!!

إذن: لا يصح هذا ولا يستقيم إلا إذا كان في خلق آدم معنى يقتضى التخصيص والمزيّة وهذا لا يكون إلا إذا كانت اليد هنا على الحقيقة.

*** الوجه السادس:** (في الجواب عن مسألة ورود اليد بلفظ الإفراد والجمع) فنقول:

هذا لا يتعارض مع كونهما يدين حقيقيتين ؛ لأن لفظ التثنية نص كما أوضحنا.

١. وأما لفظ الإفراد فالمراد به العموم كقولك (أفعل كذا على عيني) ولا تريد أن لك عينًا واحدة وإنما تريد جنس العين.

يعني ما لَكَ من عين - وأنت لك عينان اثنتان - فلا يصح أنك تريد أن تفعله على عين

واحدة، أو أنه ليس لك إلا عين واحدة، فلفظ الإفراد كما أوضحنا يُتجوز به عن الجنس.

٢. **وكذلك أيضًا لفظ الجمع، والمراد به في حق الله تعالى هنا التعظيم.**

وقد سبق المثال وأن لفظ الجمع قد يُتجوز به عن الجنس فالمراد أيضًا التعظيم في حق الله تعالى، فاستعمل لفظ اليد في حق الله على معنى التعظيم،وهذا لا يتعارض مع كون الله له يدان اثنتان.

وختامُ الكلام على هذه الصفة بذكْر الفائدة المَسْلكية من الإيمان بها:

وهذا تصديقًا لما سبق بيانه من أنَّ مذهبَ السلفِ ليس أمرًا نظريًا فقط وإنما لابد فيه من العمل، فلابد أن نعمل بهذا الاعتقاد الذي ندين الله تعالى به.

فالعبدُ إذا آمن أن الله له يدان على الحقيقة فإن ذلك يُثمر عنده:

١. **تعظيمَ اللهِ.**

٢. **والخوف منه.**

٣. **ورجاءه.**

يعظِّم الله تبارك وتعالى: إذا علم أن له يدين كريمتين عظيمتين لهما من الجلالة والعظمة كذا وكذا، وكيف أنه سبحانه يقبض الأرض ويطوى السموات بيمينه فهذا يورِث تعظيمًا لله عز وجل وأنه في صفاته على غاية الكمال والجلال وليس في صفاته نقص ولا عيب ولا آفة.

ويخاف من الله تعالى:إذا اسْتحضر هذا المعنى وأن الله يوم القيامة يقبض السموات ويطوى الأرض فهذا يورث في قلب العبد الخوف من الله تبارك وتعالى.

وكذلك الرجاء:

أ- إذا نظر في قوله سبحانه كما في الحديث الذي مر معنا «أولئك من غرست كرامتهم بيدي» وعلم أن الله خلق الجنة بيده فهذا يدفعك إلى الرجاء لأنه ما ظنك بشيء خلقه الله بيد... كيف يكون ؟!! وماذا يكون فيه من النعيم ؟!! وماذا يكون فيه من الفضل العظيم ؟!! ولهذا جاء في الحديث «**ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**» فهذا يورث عند العبد الرجاء لهذا الأمر العظيم.

ب- و كذلك أيضًا إذا علم أن الصدقة يتقبلها الله بيمينه.

ت- وأن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، فكل هذا يدفعه إلى العمل وإلى التصدق وإلى التوبة وغير ذلك من الأمور ؛ لأنه يرجو ما عند الله من الخير والفضل في هذه الأعمال.

ننتقل بعد هذا إلى الصفة الثانية التي ذكرها المؤلف رحمه الله وهي:

صفة السمع والبصر

المبحث الأول: في ذكر الأدلة الشرعية:

الأدلة من القرآن تارةً تجيء بذكر الاسم وتارةً تجيء بذكر الصفة:

- **فاسم الله تعالى السميع من أكثر الأسماء ورودًا في القرآن كما في:**

١. قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شئ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

٢. وقوله تعالى ﴿**إِنّ اللَّه كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾.

٣. وقوله ﴿**وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾.

٤. وقوله ﴿**إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ**﴾.

- **وكذلك أيضا اسم الله البصير كما في:**

١. قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شئ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

٢. وقوله ﴿**إِنّ اللَّه كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾.

٣. وقوله ﴿**إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**﴾.

٤. وقوله ﴿**وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾.

- **وأما في صفة السمع فكما في:**

١. قوله تعالى ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ**﴾.

٢. وقوله ﴿**أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ**﴾.

٣. وقوله ﴿**إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ**﴾.

٤. وقوله ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾.

- **وأما صفة البصر فكما في:**

١. قوله تعالى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾.

٢. وقوله ﴿أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ﴾.

وتارة تجيء بلفظ الرؤية أو النظر كما في:

١. قوله ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾.

٢. وقوله ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾.

٣. وقوله ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾.

٤. وقوله ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾.

٥. وقوله ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

والأدلة من السنة على إثبات هاتين الصفتين لله عز وجل منها:

١. ما رواه الشيخان عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال «**كنا مع النبي في سفر فكنا إذا عَلَوْنا كبَّرْنا فقال رسول الله: ارْبَعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائبًا تدعون سميعًا بصيرًا**».

٢. وأخرجا أيضًا عن عائشة قالت قلت للنبي عليه الصلاة والسلام هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم أحد ؟ فذكر الحديث وفيه «**فإذا أنا بسحابة قد أظلّتني فنظرت فإذا فيها جبريل فنادانى فقال إن الله قد سمع قول قومك لك وما ردّوا عليك**»

٣. ومن ذلك الأحاديث الكثيرة في «**سمع الله لمن حمده**» منها ما رواه مسلم عن أبي موسى وفيه «**وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم**».

٤. وروى الشيخان عن أبي هريرة ومسلم عن عمر بن الخطاب حديث جبريل المعروف وفيه «**فإن لم تكن تراه فإنه يراك**».

٥. وروى الشيخان عن أبي سعيد عن النبي قال «**إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون**».

٦. وأخرج مسلم عن عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه أن النبي قال «**ألا إن ربى أمرني أن أعلمكم ما جهلتم ممّا علمني يومي هذا... إلى أن قال...وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم..**».

٧. وأخرج مسلم عن أبى موسى عن النبي قال «**حجابه النور – وفي رواية النار – لو كشفه لأحرقت سُبُحَاتُ وجهه ما انتهي إليه بصره من خَلْقه**».

٨. ومن ذلك الأحاديث الكثيرة في أن هناك أناسًا لا ينظر الله إليهم يوم القيامة منها:

أ- ما رواه الشيخان عن أبى هريرة «**ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم**».

ب- ومنها ما رواه الشيخان عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال رسول الله «**مَنْ جرَّ إزاره خُيلاءَ لم ينظر الله إليه**».

فهذا طرفٌ من الأدلة على إثبات هاتين الصفتين.

المبحث الثاني: ذِكْرُ مذهب السلف:

يثبت السلف صفة السمع والبصر لله تعالى على ما يليق بجلاله من غير تحريفٍ ولا تمثيلٍ ومن غير تكييفٍ ولا تعطيلٍ:

فيقولون:

أ- إنَّ السمع والبصر لله تعالى على الحقيقة وعلى المعنى الذي سيأتي بيانه إن شاء الله.

ب- و لا يحرفونه عن هذا المعنى، لا يقولون إن السمع شيء غير السمع الحقيقي ولا يقولون إن البصر شيء غير البصر الحقيقي.

ت- ولا يخوضون في كيفية ذلك فلا يقولون كيف يسمع ولا كيف يبصر..الخ.

ث- ويقولون إن سمع الله وبصره ليس كسمع المخلوقات ولا أبصارهم.

- **وصفة السمع والبصر من الصفات الذاتية باعتبار عدم تعلقهما بالقدرة والمشيئة مع ضرورة إثبات أن الله تعالى يسمع الأصوات عند وقوعها ويرى الأشياء عند وجودها كما دلت عليه النصوص الصريحة التي ذكرنا شيئًا منها.**

ويقع في السمع والبصر التعلق بالقدرة والمشيئة على معنى معين يأتي بيانه إن شاء الله.

- **وصفة السمع والبصر من الصفات العقلية والنقلية فيمكن الاستلال عليهما بالطرق العقلية وذلك من ثلاثة أوجه:**

الوجه الأول: إن الله حيٌّ فلابد من اتصافه بهما أو بضدهما وهذا مبنيٌّ على القاعدة المعروفة

(القابلُ للشيءِ لا يخْلو منه ومن ضدِّه).

فالله تعالى حيٌّ موجودٌ يقبل – بالنسبة للسمع والبصر – إما أنْ يتِّصف بهما أو بضدهما، ولا يصح أن يقال يرتفع عنهما لا يتصف بهما ولا بضدهما فهذا مذهب القرامطة المُحالُ عقْلًا، إذن القابلُ للشيء لابد أن يتصف بالصفة أو بضدها فلا يصح أن يتصف بها وبضدها ولا يصح أن يخْلُوَ عنها وعن ضدها، إذن الله تعالى حيٌّ فلابد أن يتصف بالسمع والبصر أو بضدهما، إذن النتيجة لابد أن يتصف بهما لأن الأمر كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: **إن صفتي السمع والبصر صفتا كمال فيجب اتصاف الرب بهما للقاعدة العقلية أنَّ الكمال لله عز وجل واجب.**

الوجه الثالث: **أن ضدهما نقصٌ لايجوز اتصافُّ الربِّ به للقاعدة العقلية أنَّ النقص مُحالٌ على الله عز وجل.**

فهذا حاصلُ الطرق العقلية في اثبات هاتين الصفتين، وقد نبَّه القرآنُ على ذلك (وهذا فيه تنبيه لك أنَّ الطرق العقلية قد يقع التنبيه عليها في الأدلة النقلية كما سيأتي معنا مثلًا في صفة الكلام).

فبالنسبة لصفة السمع والبصر نبَّه القرآن على هذا الطريق العقلي عندما بيّن أن ما لا يسمع ولا يبصر لا يصح أن يكون إلهًا كما في قوله تعالى ﴿**يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر**﴾ فلو كان الرب كذلك لاحتج عليه أبوه فقال وإلهك كذلك لا يسمع ولا يبصر، إذن دل على أن الله يسمع ويبصر، ودل على هذا الطريق العقلي أنه لابد في الإله أن يكون كاملًا، ومن الكمال أن يتصف بالسمع والبصر، وأن مالا يتصف بالسمع والبصر ناقص لا يصح أن يكون إلهًا.

* نأتي الآن إلى تفسير السمع والبصر:

١) أما السمع فيضاف إلى الله تعالى على معنيين:

المعنى الأول: إدراك الأصوات، كما قالت عائشة رضي الله عنها (**سبحان من وسع سمعه الأصوات**).

المعنى الثاني: الإجابة، وهو قدرٌ زائد على مجرد إدراك الصوت وهذا كمثل ما سبق معنا «**سمع الله لمن حمده**» فالسمع هنا سمع إجابة.

والمعنى الثاني متعلق بالمشيئة والقدرة – يعني السمع الذي هو بمعنى الإجابة صفة فعل لله تبارك وتعالى – لأن الله يجيب من شاء ولا يجيب من شاء.

إذن هما معنيان متلازمان لا تنافي بينهما لأن الإجابة لابد أن تكون مبنية على إدراك الصوت فالله تعالى يسمع صوت الداعي ثم يجيبه بناءً على ذلك، إذن ليس هناك تناف حتى لا يقول قائل إن الإجابة تستلزم أنه ليس هناك سمع على الحقيقة.. لا.. ؛ لأن الإجابة لا تكون إلا إذا كان هناك سمع على الحقيقة.

٢) وأما البصر فيأتي مضافًا إلى الله تعالى على ثلاثة معانٍ :

المعنى الأول: إدراك المُبْصَرات .

المعنى الثاني: نظر الإكرام، وهذا الذي يأتي مَنفيًّا في النصِّ «لا ينظر الله إليهم» إذن لا ينظر الله إليهم يعني نظر إكرام، وهذا المعنى متعلق أيضًا بالقدرة والمشيئة، لأنه تخلف في حق بعض الأفراد، فالله تعالى ينظر لمن شاء نظر إكرام، ولا ينظر لمن شاء نظر إكرام.

المعنى الثالث: - العلم، كقوله تعالى ﴿وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ فالرؤية هنا بمعنى العلم.

المبحث الثالث: مذهب أهل البدع:

أولا:مذهب الجهمية والمعتزلة:

١. **أما الجهمية والمعتزلة فإنهم يعطلون هاتين الصفتين** (مع استحضار الفرق بينهما في الأسماء، فالجهمية تعطل الأسماء والصفات والمعتزلة تثبت الأسماء دون الصفات).

٢. **والمعتزلة يردونهما إلى العلم** كما سبق معنا في مذهب المعتزلة أنهم قالوا إن الله موجود حي عالم قادر وأن هذه الأشياء هي ذاته ليست قدرًا زائدًا على ذلك، فالمعتزلة تردُّ السمع والبصر إلى العلم.

٣. **والبصْريون من المعتزلة يقولون معنى السمع والبصر أن الله حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمُبصر إذا وُجِدَ.**

وانتبه هذا دقيق، البصريون من المعتزلة رَدُّوا السمع والبصر إلى معنى الصلاحية، فالصلاحية -يعني- قالوا: إن الله لا آفة به تمنعه من إدراك الشيء حين يقع فإذا وقع الصوت أدركه وإذا وجد الشيء المرئي أدركه فمعنى أنه ليس ممنوعًا من ذلك وليست به آفة، هذا المعنى هو معنى السمع والبصر، وهذا يختلف طبعًا عنْ إثبات السمع والبصر الحقيقي، فَرْقٌ بين أن تقول هناك سمعٌ حقيقي وبصرٌ حقيقي وبين أن تقول لا مانعَ يمنعك من إدراك المسموع والمبصر عندما يقع، إذن

هم أثبتوا الصلاحية بمعنى ليس اللهُ عاجزًاعن ذلك، ليس اللهُ عاجزًاعن العلم بذلك، ليس الله عاجزًاعن إدراك ذلك، هذا هو قول البصرية المعتزلة.

* وشبهتهم في ذلك ما يأتي:

١ - شُبهتهم المعلومةُ في الصفات. وقد سبق إبطالها.

٢ - أن الأعمى قد يقال له ما أَبْصَرَهُ على معنى العلم والبصيرة،قالوا: وقد اتفقنا جميعا على أن الرؤية قد استعملت في حق الله على معنى العلم، كما في قوله ﴿وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾.

والجواب كما سبق في صفة اليدين تمامًا، نقول لا يُقال هذا إلا في ذوي الأعين والأبصار، يعني حتى عندما يقال ما أبصره، أو يُستعمل البصر بمعنى البصيرة، أو نفاذ العلم والإدراك فهذا لا يكون إلا من ذوي الأبصار حتى وإنْ فقد بصره، المهم أنْ يكون من ذوي الأبصار، وقد فرّق الله بين السمع والبصر والعلم فدلَّ على أنَّ هذه الأشياء ليست واحدةً وأنَّ السمع غيرُ العلم وأن البصر غير العلم، وأمّا قولُهم إنَّ الرؤية قد استُعملت بمعنى العلم فكما سبق في صفة اليدين، ليس معنى أنها استعملت بهذا المعنى في نصٍّ معين أن تكون كذلك في جميع النصوص.

* ثانيا: مذهبُ الأشاعرة في صفة السمع والبصر:

يثبت الأشاعرة هاتين الصفتين ويجعلونهما قديمتين لا تجدد فيهما، فيقولون:

١. إن الله تعالى سمع جميع الأصوات أزلًا، ورأى جميع المُبصرات أزلًا.

٢. وتجدّدُ هذه المسموعات أو هذه المُبصرات إنما هو تعلّقٌ بالسمع القديم والبصر القديم.

إذن عند الأشاعرة أن الله تعالى لا يسمع الصوت حين وقوعه وحدوثه وإنما سمعه أزلًا، وإذا وُجد المُبْصر فإن الله لا يراه عند وجوده وإنما رآه أزلًا.

وشبهتهم هي:

ما سبق في مذهبهم العام في الصفات، وقد سبق إبطالها.

والنصوص صريحة في تجدد السمع والبصر أي إن الله تبارك وتعالى يسمع الصوت عند وقوعه ويرى الشيء عند وجوده، النصوص صريحة في ذلك لا تحتمل تأويلًا. ويزاد عليهم هنا:

أن تعلُّق السمع والبصر بالشيء قبل وجوده لا يُعقل ؛ لأن سماع الصوت قبل وجوده لا يصح ولا يعقل، ورؤية الشيء قبل وجوده لا يصح ولا يعقل.

فلا يمكن أن نتصور هذا إلا على معنى العلم، هذا هو الشيء الوحيد الذي يُعقل، أن الصوت عُلِم به قبل وقوعه وأن المبصر علم به قبل وقوعه، إذن تعلق السمع والبصر بالأشياء – بالمسموعات والمبصرات – قبل وقوعها لا يعقل إلا على معنى العلم فيلزم الأشاعرة إذن أن يوافقوا المعتزلة ؛ لأن المعتزلة قالوا إن السمع والبصر هما العلم وحقيقة مذهب الأشاعرة لا تعقل ولا تتصور إلا إذا كان السمع والبصر هما العلم، فيلزم الأشاعرة أن يوافقوا المعتزلة في نفي السمع والبصر وأنهما ليسا مجرد قدرًا زائدًا على العلم.

الفائدة المسْلكية من الإيمان بسمع الله وبصره:

هي تقوى الله عز وجل ومراقبته، فإذا آمن العبد أن الله عز وجل يسمع كلامه ويراه ويرى أفعاله فإنه يتقى الله عز وجل ويراقبه حيثما كان ؛ لأنه يؤمن أن سمع الله محيط بكل صوت وأن بصره تعالى محيط بكل شيء، فإذا آمن بذلك وعلمه استحيا أن يسمع الله منه ما يكره، أو يرى منه ما يكره، واستحيا أن يسمع الله منه شيئًا لا يرضيه أو يرى من شيئًا لا يرضيه في ترك واجبٍ أو فِعْل محرمٍ فهذا هو ما يؤدى إلى تقوى الله عز وجل ومراقبته في السر والعلن.

الصفة الثالثة التي تناولها المؤلف رحمه الله هي

صفة العينين لله عز وجل

المبحث الأول في ذكر الأدلة.

الأدلة من القرآن:

ورد ذكر العينين مُضافًا إلى الله عز وجل في خمسةِ مواضعَ من كتاب الله تعالى: موضعٌ منها بلفظ الإفراد وهو قوله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾.

وبقية المواضع بلفظ الجمع وهي قوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وقوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ وقوله ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ وقوله ﴿أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾.

الأدلة من السنة:

جاء هذا في حديثٍ واحد، رواه الشيخان من حديث ابن عمر ومن حديث أنس رضوان الله عليهم في ذكر صفة الدجال من قول النبي عليه الصلاة والسلام «**إنه أعور وإن الله ليس بأعور**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

١) يثبت السلف العينين لله تبارك وتعالى من غير تحريفٍ ولا تمثيلٍ ومن غير تكييفٍ ولا تعطيل.

٢) وصفة العينين من الصفات الذاتية الخبرية.

٣) ويعتقد السلف أن لله عينين اثنتين لا أقلّ ولا أكثر، والعمدةُ في ذلك على الحديث الذي ذكرناه منذ قليل ؛ لأنَّ الأدلة من القرآن تارةً جاءت بلفظ الإفراد وتارةً جاءت بلفظ الجمع فالذي يقضى على ذلك من جهة الدلالة هو الحديث.

طيب ما موطنُ الدلالة من الحديث ؟

أنَّه لو كان لله تعالى عينٌ واحدةٌ أو أكثر من عينين لكان هذا أوضحَ في ذكر الفرق بينه وبين الدجّال، فالحديث ذكر لبيان صفة الدجال وبيان الفرق بينه وبين الرب عز وجل ؛ لأنه – أي الدجال – يدعى الربوبية فبيّن الفرق بينه وبين الرب عز وجل وأنه أعور وإن ربكم ليس بأعور، إذن العَوَرُ لا يتحقق إلا مع وجود عينين اثنتين لابد من هذا، فلو كان لله عين واحدة أو أكثر من عينين لكان هذا أوضح في ذكر الفرق بينه وبين الدجال، لكان قد قال مثلًا إنه أعور وإن ربكم له عين واحدة، أو أكثر من عينين، فهذا أوضح وأظهر في ذكر الفرق بينه وبين الدجال، فمعنى أنه يقتصر على نفي العور عن الله تبارك وتعالى أن الله تعالى له عينان اثنتان تحديدًا لاأقل ولا أكثر، **وهذا كما قلت لكم هو الذي اتفق عليه السلف ، فهو الذي شاع ذكره في كلام الأئمة كالدارمي وابن خزيمة و اللالكائي ونقل الإجماع عليه الأشعري رحمه الله والباقلاني وأقرَّهما أهلُ العلم**

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

أهل البدع في هذه الصفة من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة على نفي العين أيضًاوتأويلها بالرؤية أو الإرادة أو الحفظ أو نحو ذلك.

*** وشبهتهم – زيادة على الشبهة المعروفة في الصفات حتى لا نعيد الكلام –**

أولًا: أن هذا هو المستعمل في اللغة أيضًا، يقال (أنت بعيني) أي في حفظي و رعايتي، وقد أجمع المفسرون على أن هذا المعنى هو المراد من الآيات السابقة ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ فالمفسرون مُجمعون على أنَّ المراد هنا هو الحفظ والرعاية.

ثانيًا- أنه قد جاء ذكر العين مُفردًا ومجموعًا فدلّ على انتفاء العين الحقيقية.

ثالثًا- أن المراد بالعور المذكور في حديث الدجال: العيب والنقص.

يعني على قولهم في تفسير «**إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور**» أي إنه ناقص وإن ربكم ليس بناقص.

رابعًا- أننا لو أخذنا بظاهر النصوص في إثباتِ عين حقيقية للزِمَ أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام في داخل عين الرب اعتبارًا بظاهر قوله تعالى ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾.

* **والجوابُ عن هذه الشبهات** واستحضر ما مضى من الأصلين حتى لانكرر الكلام ونطوِّل المجالس، الأصلان اللذان قدمت بهما استحضرهما دائمًا - الشبهة العامة في نفي الصفات والجهل بلغة العرب - ونفْسُ الردِّ الذي سبق على هذين الأصلين استصْحبه في كل صفة، فالذي سنذكره إن شاء الله بعد ذلك أوجهًا تفصيليةً في جميع الصفات.

الجواب كما يلي:

أولًا: أن هذا المعنى الذي هو الحفظ والرعاية..الخ لايقال إلا فيمن هو من ذوي الأعين.

يعني حتى وإن قلت جاء في الآيات ﴿**فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ وغيرها على أن المراد الحفظ والرعاية قلنا وهذا لايجيء إلا لمن كان له عين على الحقيقة.

ثانيًا أن الإفراد والجمع كما تقدم في صفة اليدين، فالإفراد للعموم والجمع للتعظيم.

إذن الإفراد للعموم – المفرد المضاف للعموم – يشمل مالله من عين، والجمع للتعظيم لماذا ؟ لأن العمدة على الحديث، الحديث قاضٍ على الآيات من جهة الدلالة لا يحتمل إلا عينين اثنتين.

ثالثًا: أنه لو أُريد العيب في حديث الدجال لقيل (مِعْوَر) من العوار الذي هو العيب.

وهذا أيضًا يبين جهلهم باللغة، فهم قالوا أعور يعني معيب فنقول لا الذي هو بمعنى العيب هو العوار وبناءً عليه تكون الصفة (**معور**) إنه معور أي معيب، دعك من هذا نص الحديث نفسه يقضي على هذا التأويل لأنه قال «**أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية** » وهذا عورٌ في العين واضح وصريح.

رابعًا: قولهم إن ظاهر الآيات يقتضي الظرفية هو كما سبق من دعواهم أن ظواهر النصوص

يقتضى التشبيه وأنهم مضطرون إلى التأويل.

إذن هذا مثال جديد، تذكرون عندما جاؤوا بحديث الوليّ وحديث «**مرضت فلم تعدني**» نفس الكلام هنا يأتون أيضًا بهذا المثال، يعني يقولون طيب ﴿**فإنك بأعيننا**﴾ فهل الرسول عليه الصلاة والسلام في داخل عين الرب ؟!! فنقول هذا فهْمٌ فاسد، ولا يصح أن يقال هذا هو الظاهر واضطررنا لصرف اللفظ عن هذا الظاهر – هذا الذي سبق معنا – إذن لا يصح أن يفهم أحد أن ظاهر النص يقتضى الظرفية وأن النبي عليه الصلاة والسلام في داخل عين الرب فهذا لايفهمه إلا فاسدُ الفهم والعقلِ، إنما الظاهر كما قلنا يُدرك بالاستعمال والسياق، فالعرب عندما تقول (**أنت بعيني**) لا تعنى أصلًا ولا يتبادر إلى الذهن أنه في داخل عينه وأن هذا هو ظاهر الكلام فالسامع مضطر إلى التأويل يعني السامع أول ما يسمع (**أنت بعيني**) يتبادر إلى ذهنه أنه بداخل عينه ثم يهرب من هذا الظاهر إلى التأويل يقول أنا صرفت الكلام عن هذا الظاهر إلى المعنى الآخر الذه هو الحفظ والرعاية، فهذا كلام فاسد وتصور فاسد.

إنما الظاهر يدرك بالسياق، فالعرب عندما تأتى بهذا السياق في هذا الموضع بهذا الترتيب لا تريد إلا هذا المعنى وهذا المعنى هو الظاهر، إذن ظاهر النص في ﴿**فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ هو الرعاية **وقال العلماء: الباء هنا للمصاحبة لا للظرفية** فمعنى المصاحبة هنا الحفظ والرعاية، إذن لايقول قائل الظاهر الظرفية ونحن اضطررنا إلى التأويل، فهذا لايقوله عاقل، تمامًا كحروف الجر كما ذكرتُ لكم في الكلام السابق منْ أنَّ حروف الجر تحتملُ معانى متعددةً فلا يقول قائل هذا المعنى هو الظاهر دائمًا ونحن نضَّطرُّ إلى التأويل في نص كذا أو نص كذا، هذا كلام فاسدٌ لايعقل.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

هي تقوى الله ومراقبته أيضًا، فإذا آمن العبد أن لله عينين كريمتين وأنه يرى كل شيء ويطلع على كل شيء فإن هذا يدفعه إلى تقوى الله في السر والعلن وإلى استحضار رؤيته للعبد في جميع أحواله.....هذا والحمد لله رب العالمين.

* * *

تفريغ الدرس الحادي عشر

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى أله وسلم.

لا يزال الحديث موصولًا عن الصفات التى تعرض لها المؤلف رحمه الله.

الصفة الرابعة: صفة الوجه

المبحث الأول في ذكر الأدلة التى تدل على هذه الصفة:

أولًا: الأدلة من القرآن:

١. قوله تعالى: ﴿وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ﴾ .

٢. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾.

٤. وقوله تعالى: ﴿إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾.

٥. وقوله: ﴿وَما تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾.وما في معنى ذلك من الأيات التي فيها إرادة الوجه أو ابتغاء الوجه.

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فقد وقع فيها اختلاف في تفسيره ويأتى الكلام على ذلك إن شاء الله.

ثانيا: الأدلة من السنة:

١. روى الشيخان عن أبى موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: «**جنتان من فضة أنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب أنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنت عدن**».

٢. وروى البخارى عن جابر رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الآية ﴿**قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عليكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ**﴾ قال رسول الله ﷺ: «**أعوذ بوجهك**» قال: ﴿**أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ**﴾ قال: «**أعوذ بوجهك**»، ﴿**أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا**﴾ قال ﷺ: «**هذا أهون أو هذا أيسر**».

٣. وأخرج مسلم عن أبى موسي الأشعرى رضي الله عنه مرفوعًا: «**حجابه النور، وفي رواية النار، لو**

كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهي إليه بصره من خلقه».

٤. ومن ذلك الأحاديث التى فيها ذكر ابتغاء الوجه أو إرادة الوجه وهي كثيرة:

أ- منها ما رواه الشيخان عن عثمان ابن عفاف رضي الله عنه عن النبى ﷺ قال: «**من بنى مسجدا يبتغي به وجه الله بنى الله له مثله في الجنة**».

ب- وفي الصحيحين عن سعد ب ابى وقاص رضي الله عنه في حديثٍ طويل موطن الشاهد منه في قوله ﷺ: «**إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في فيِّ امرأتك**».

ت- وأخرج الشيخان عن عتبان بن ملك رضي الله عنه في حديث طويلٍ كذلك، موطن الشاهد منه قوله ﷺ: «**فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغى بذلك وجه الله**» .

١) فهذا طرف مما جاء في الصحيحين في الدلالة على هذه الصفة، ونذكر للأهمية بعض الأحاديث التي ثبتت خارج الصحيح، فمنها:

١. ما رواه الترمذي و النسائي من حديث الحارث الأشعري في الحديث الطويل المعروف بحديث الكلمات الخمس، موطن الشاهد منه في قوله ﷺ حكاية عن يحيى بن زكريا عليهما السلام: «**وإن الله أمركم بالصلاة، فإذا نصبتم وجوهكم فلا تلتفتوا، فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده إذا قام يصلي فلا يصرف وجهه عنه حتى يكون العبد هو يصرف**».

٢. وأخرج أبو داوود من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ في دعاء دخول المسجد: «**أعوذ بالله العظيم و بوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم**».

المبحث الثاني: في ذكر مذهب السلف في هذه الصفة:

يؤمن السلف بهذه الصفة لله تبارك وتعالى ويثبتون لله تعالى وجهًا على الحقيقة، من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكييف ولا تعطيل.

فيقولون: (إن الوجه صفه من صفات الله عز وجل، وهو الوجه الحقيقي المعروف على ما يليق بالله جل وعلا في جلاله وكماله من غير تمثيل ولا تكييف).

* **والوجه من الصفات الذاتية الخبرية**.

أ- فهو صفه ذاتية لأنه لا يتعلق بالمشيئة .

ب- و صفة خبرية لأنه جاء في الخبر ولا يمكن الاستدلال عليه ابتداءً إلا بالخبر.

المبحث الثالث: في ذكر مذهب أهل البدع:

* أهل البدع من الجهمية المعتزلة ومتأخري الاشاعرة: يعطلون هذه الصفة ويأولونها بالذات، أو النعمة أو الثواب.

وشبهتهم:

أولًا: أن الوجه يطلق في لغة العرب:

أ- ويراد به غير الوجه الحقيقي.

ب- ويطلق أيضًا على غير ذوي الوجوه، كقولك هذا وجه الثوب و وجه البيت و وجه الأمر.

ت- ويطلق بمعني الجهة كقولك قصدت هذا الوجه أي هذه الجهة. وهذا بعينه هو ما ذكره مجاهد والشافعي رحمهما الله تعالى في قوله عز وجل ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ قالوا (المراد هنا جهة الله أو قبلة الله).

ثانيًا: أننا قد اتفقنا أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ أن المراد الذات.

ثالثا: أننا قد اتفقنا أيضا أن إرادة وجه الله هي إرادة ثوابه.

والجواب على هذه الشبهات كما يلي:

طبعا نستحضر ما سبق ذكره من الجواب العام؛ قلنا إن مذاهب أهل البدع تنبني على أمرين:

الأصل الأول: الفرار من التمثيل.

و الأصل الثاني: الجهل بلغة العرب.

فهذا لابد أن يستحضر في كل صفة من الصفات.

والجواب تفصيلًا كما يلي:

أولًا: أن النصوص تأبى تأويلهم.(بالنسبة لتأويلهم الوجه بالنعمة أو الثواب)

أ- فالنعمة أو الثواب لا يوصف بأنه ذو الجلال والإكرام، ولا يستعاذ به، ولا تحرق سبحاته الخلق.

ب- والثوب و غيره مما ذكروه وإن كان لهم وجوه، لكن لا يقال أقبلوا بوجوههم.

يعني هذا يرجع إلى الجهل بلغة العرب، نعم، عندما يقال النعمة و الثواب هذا موجود لكن

النصوص جاءت بتراكيب معينة وصيغ معينة تأبى هذا التأويل، فلا يصح أن تحمل على نعمة ولا ثواب ولا غير ذلك ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، هذه النعمة أو الثواب؟ لا يمكن. عندما يقال: «**أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم**» يعني بثوابه؟ لا يمكن. عندما يقال: «**أحرقت سبحات وجهه**» يعني ثوابه؟ لا يمكن.

طيب عندما قالوا (وجه الثوب، وجه البيت..إلي آخره) هذه الأشياء عندما قالوا(**يطلق على غير ذوي الوجوه**) هل يقال أقبلوا بوجوههم؟ إذًا التركيب اللغوية التي جاءت في هذه الصفة الإلهية لاتحتمل إلا صفة حقيقية، لا تحتمل إلا وجهًا حقيقيًا. لا يصح أن يكون المراد بها نعمة أو ثوابًا أو غير ذلك. **فهذا هو الجواب عن تأويلهم للوجه بالنعمة أو الثواب.**

١) وأما تأويلهم الوجه بالذات فالجواب عنه من وجوه:

أولًا: أن هذا لا يعرف في اللغة أصلًا.

ثانيًا: أنه لو كان كذلك لكانت الآية ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ذي الجلال والإكرام، كما وقع في الآية الآخري ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

يعني؛ لو كان المراد بالوجه الذات لكانت الآية ويبقي وجه ربك ذي الجلال والإكرام، على أن ذي ترجع إلى الرب. طيب ما الدليل على ذلك؟ في نفس السورة، في آخر آية ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ**﴾ ذو أم ذي؟ ذي؛ لأن المراد ماذا؟ الذات، لأن المراد الرب سبحانه وتعالى نفسه، فلو كان هذا هو المراد في الآية الأولى لجاءت ذو بالخفض لكنها جاءت بالرفع على أنها صفة لماذا؟ للوجه، لا لربك، فهذا دليل على أن المراد الوجه على الحقيقة وأنه مرادٌ هنا فعلًا، ليس المراد الذات وإنما المراد الوجه.

ثالثًا: أن الذات لا توصف بأن لها سبحات.

يعني أحرقت سبحات وجهه: سبحات ذاته؟ هذا لا يصح في لغة العرب. إذًا أبطلنا حمل هذا الحديث على النعمة أو الثواب وأبطلنا حمله على الذات، إذًا لم يبق إلا صفة حقيقة؛ وهي صفة الوجه.

رابعًا: أن النبي ﷺ قد غاير بين الاستعاذة بالذات والاستعاذة بالوجه؛ : «أعوذ بالله العظيم، وبوجه الكريم».

فدل على أن الوجه غير الذات، واضح؟؛ غاير بينهما.إذا هذا خلاف هذا.

خامسًا: - وهو مهم جدًا- هنا نكتة المسألة لغةً: أن وجه الشيء لابد أن يكون قدرا زائدًا على مجرد الذات.

كيف هذا؟ في الأمثلة التي ذكروها؛ هل وجه الثوب هو الثوب؟ هل وجه البيت هو البيت؟ هل وجه الأمر هو الأمر؟ إذًا حتى في الأمثلة التي ذكروها وفي لغة العرب ليس الوجه هو الذات، ولهذا قلنا في أول وجه، لا يعرف في اللغة أصلًا، لابد أن يكون الوجه قدرًا زائدًا على مجرد الذات. وكمثل ما تقول فلان وجه القوم، هل هو القوم؟ هل فلان هذا هو نفس القوم؟ لا وإنما هو الذي في الصدارة، وجه القوم يعني الذي يَستقبل منهم، لأن الوجه أصلًا مأخوذٌ من المواجهة ــ على الخلاف في هذاـ يعني الوجه مأخوذٌ من المواجهة، يعني ما يَستقبل أو ما يُستقبل من الشيء، إذًا وجه الشيء ليس هو نفس الشيء، إذن لا يصح أن يقولوا يكون وجه الله هو ذات الله، لأن هذا لا يستقيم في لغة العرب.

*** طيب الآية ﴿ويبقى وجه ربك﴾ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ نحن متفقون أن المراد الذات، صحيح؟ باتفاقنا واتفاقهم ، طيب كيف الجواب عن هذا؟ .**

الوجه السادس: أن هذا ليس معناه أن الوجه هو عين الذات، وإنما هذا من باب ذكر البعض وإرادة الكل، ولا يكون هذا إلا والبعض ثابت.

هذا من جهلهم بلغة العرب. يعني﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ نعم المراد يبقى الذات، صحيح؛ لأن البقاء ليس مقصورًا على وجه الرب سبحانه وإنما يبقى الرب كله عز وجل، لكن هذا ليس معناه أن الوجه ليس بثابت وإنما هذا من باب ذكر البعض وإرادة الكل أو من باب التعبير بالبعض عن الكل.

تصديق هذا في كتاب الله ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾المراد أن تولي وجهك فقط أم ذاتك؟ ذاتك. طب هل هذا معناه أن الوجه هو نفس الذات؟ ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ باتفاقنا جميعًا الذات، أنت تستقبل القبلة بوجهك أم بجسمك كله؟ طيب هل هذا معناه -حتى مع تأويل الآية هكذا- أن الوجه منتفٍ ليس بموجود؟ أو أن الوجه هو نفس الذات؟ الجواب لا، إنما ذكر البعض وأراد الكل.فلابد أن نفرق بين المراد وبين المذكور في الآية ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ المراد الذات،

لكن هذا ليس معناه أن الوجه ليس بثابت، بل الوجه ثابت وموجود وهو غير الذات فذكر البعض وأراد الكل.

*** نأتي بعد ذلك على قضية بابتغاء وجه الله تعالى. نعم نحن متفقون على أن ابتغاء وجه الله تعالى هو ابتغاء ثواب الله تعالى.**

والجواب عن ذلك:

أن هذا الاستعمال ليكون إلا فيمن له وجه على الحقيقة.

يعني حتى العرب عندما تستعمل هذا الاستعمال وتريد هذا المراد فلا يكون هذا إلا في شيء له وجه على الحقيقة. فلا يقال مثلًا ابتغيت وجه الريح، ولا ابتغيت وجه المطر، ولا ابتغيت وجه الزرع، لا يقال هذا حتى وإن أردت أنك تبتغي خيرًا في هذه الأشياء، لكن لا يقال في لغة العرب ابتغيت وجوه هذة الأشياء.

*** نأتي بعد ذلك إلى الجواب عن ما ذكروه في قوله تعالى﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾:**

وهنا مقدمة في غاية الأهمية:

أن تنازع السلف في نص من نصوص الصفات:

أ- لا يقتضي تنازعهم في الصفة نفسها .

ب- ولا يقتضي ـ أيضا ـ تأويل جميع النصوص الواردة في هذه الصفة.

هذه مقدمة نافعة ومهمة جدًا لأنها ستتكرر معنا في أمثلة كثيرة.

إذًا لابد أن نفرق بين النص وبين الصفة.

الصفة لم تثبت بنص واحد ولم يأت فيها صيغة واحدة من الصيغ العربية، إنما جاءت بنصوص متعددة وبصيغ متعددة لا تحتمل إلا معنى الصفة.

فإذا جاء بعد ذلك نص واحد يحتمل الصفة ويحتمل غير الصفة وتنازع السلف في ذلك، فمنهم من جعله نصًا من نصوص هذه الصفة ومنهم من جعله لا يدل على الصفة أصلًا، فلابد أن نفرق بين التنازع في النص والتنازع في الصفة.

المثال معنا الآن صفة الوجه:

هل ثبتت فقط بقوله تعالى﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ؟ الجواب :لا إنما ثبتت بنصوص متعددة كثيرة.

طيب هل هذه الصيغة﴿**فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾ بهذا السياق التي وردت فيه هل هذا فقط هو الذي جاء في صفة الوجه؟ الجواب لا وإنما جاءت بصيغ أخرى واستعمالات أخرى لا تحتمل إلا وجها حقيقيًا.

فإذا جاء بعد ذلك نص خاص أو تركيبة خاصة محتملة فهذا ليس معناه أن الصفة نفسها منفية، وتنازعُ السلف في تأويل هذا النص لا يعني أنهم تنازعوا في نفس الصفة؛ فمنهم من أثبتها ومنهم من نفاها.

مثال قريب: عندما ذكرنا صفة اليدين في المجلس الماضي قلنا لابد أن نفرق بين ورود اليد مضافة إلى الله تعالى ولا تحتمل الصفة وبين ورود اليد مضافة إلى الله تعالى وتحتمل أمورًا أخرى أو هي صريحة حتى في غير الصفة. لابد أن نفرق بن الأمرين. إذن لا نجعل التراكيب النحوية شيئًا واحدًا ولا نجعل النصوص الشرعية شيئًا واحدًا ولا نجعل تنازع السلف قانونًا واحدًا في جميع الصفات.

إذن نرجع من هذه النقطة إلى ماذكرناه في أول الكلام؛ تذكرون شبهات أهل البدع عندما ذكرنا مذهبهم العام في الصفات وذكرنا من شبهاتهم العامة (أن السلف تأولوا) فهذا مثال ـ قلنا أن الأمثلة ستأتي معنا ـ فمن الأمثلة التي يشغبون بها هذا المثال يقولون انظر مجاهد من السلف ومن أهل السنة بلا شك، الشافعي هو الشافعي معروف انظر ماذا قالا في هذه الآية، إذًا التأويل كان موجودا عند من؟ عند السلف، بل حتى في الآيات الآخرى يعني ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾ قالوا المراد الذات والسلف كانوا يتأولون. فهذه جهالات بعضها فوق بعض.

قلنا الجواب ياتي تباعًا في كل صفة من الصفات. إذن هذا مثالٌ ياتي معنا الآن، كيف نجيب عن هذا الأمر. لابد من هذه المقدمات احفظها جيدًا واستحضرها حتى لا نكررها بعد ذلك.

بعد هذه المقدمة هناك مقدمة أخرى وقد سبقت معنا من قبل؛ وهي في إدراك الظاهر من النصوص، وفي ضابط التأويل المحمود والتأويل المذموم. هذا أمر مر معنا من قبل. بالنسبة للظاهر ماذا قلنا؟ **ظاهر النص يدرك من السياق كله لا من مجرد كلمة واحدة في النص**. طيب ضابط التأويل المحمود والتأويل المذموم ما هو؟

التأويل المحمود: هو مادل عليه دليل.

والتأويل المذموم: ما لم يدل عليه دليل.

التأويل المحمود ما يحتمله النص نفسه ليس شيئًا آخر أو ما دل عليه دليل آخر، ما دل عليه نص آخر كما سبق معنا في النصوص: «**كنت سمعه الذي يسمع به**»: «**مرضت فلم تعدني**» هذا سبق معنا من قبل.

والتأويل المذموم ما لا يحتمله النص نفسه ولم يدل عليه دليل.

إذا عرفت ذلك فالجواب بناءًا على هاتين المقدمتين:

أن السلف تنازعوا في تأويل هذه الآية، والتأويل الذي ذكرة مجاهد والشافعي ليس من قبيل التأويل المذموم، لأن السياق يؤيد ذلك.

فالآية في أولها﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ**﴾ هذه جهات أم لا؟ جهات ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا**﴾ تستقبلوا تتوجهوا، إذًا هذه جهات أم لا؟ إذًا السياق في الجهات أم لا؟ إذًا فقوله ﴿**فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾ حملوه على الجهة ليس لأن الوجه هو الجهة دائمًا (أنه إذا أضيف إلى الله فالمراد به الجهة دائمًا) وإنما لأن السياق دل على هذا، ليس هذا من تأويل أهل البدع؛ أهل البدع عندما يقولون ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾: النعمة. يصح هذا؟ لا يصح، هذا مر معنا من قبل، السياق لا يحتمل هذا أصلًا.

لكن ﴿**فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾ السياق يحتمل هذا تاويل. هذا قول من؟ هذا قول من حمل الآية على هذا المعنى هذا ليس مجمعًا عليه.

طيب عندنا القول الآخر؛ القول الآخر وهو المشهور وهو قول الجمهور: أن هذه الآية تدل على الصفة أيضًا بدليل الحديث. أي حديث؟ حديث الحارث الأشعري الذي ذكرنا: «**أن الله ينصب وجهه لوجه عبده إذا قام في الصلاة**» يعني إذًا انت عندما تقوم في الصلاه تستقبل ماذا؟ تستقبل وجه الله سبحانه وتعالى الذي هو الصفة، طيب الحديث يحتمل التاويل؟ انتبه معي الآن، الحديث يحتمل التأويل؟ لا يمكن، لأنه ماذا قال؟: «**وإن الله أمركم بالصلاة فإذا نصبتم وجوهكم فلا تلتفتوا**» الكلام هذا في أي شئ؟ في الوجه الذي هو الوجه: «**فلا تلتفتوا**» لماذا؟ «**فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده إذا قام يصلي فلا يصرف وجهه عنه حتى يكون العبد هو يصرف**» في أي شيء هذا؟ في الوجه الذي هو الصفة، لا يحتمل إلا هذا.

طيب هل هذا السياق يشبه سياق الآية؟ لا يمكن؛ سياق الآية يختلف تمامًا، لهذا كان محتملًا

للتأويل، أما الحديث فلا يحتمل تأويلًا. إذًا قال جمهور السلف والعلماء: (الآية تدل على الصفة ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ الذي هو الوجه) الذي هو صفة الله، لدلالة الحيث لأن الحديث دل على ذلك؛ دل على أن العبد عندما يصلي ويستقبل القبلة يستقبل وجه الله تبارك وتعالى الذي هو صفته.إذًا فالآية تدل على المعنيين جميعًا؛ تدل على معنى القبلة وتدل على معنى الوجه فيكون المعنى(فثم جهته التي يصلي إليها وثَّم وجهه الذي يستقبله المصلي). هكذا حرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بعض المواضع وكلامه في مواضع أخرى بسياق آخر ولكن لا نعرج على هذا الآن، الذي يهمنا الآن بارك الله فيكم هو إثبات هذا القدر الذي ذكرناه:

الآية تأولها بعض السلف، هل هذا كتأويل أهل البدع؟ الجواب لا لأن السياق محتمل رجحنا في النهاية أن الآية تدل على هذا المعنى أو تدل على صفة الله عز وجل ليس عندنا مشكلة لأن الصفة ثبتت بأدلة أخرى لا تحتمل التأويل. إذا قول أهل البدع تشغيب وهذا التأويل الذي نسبوه إلى السلف ليس من تأويلهم هم؛ ليس من تأويل أهل البدع وإنما هو التأويل الذي يساعد عليه السياق وليس إنكارًا لنفس الصفة؛ فمجاهد لم ينكر صفة الله عز وجل التى هي الوجه لم يعطل وجه الله تعالى ولا قاله الشافعي رحمه الله وكلام الشافعي بالذات- هذا شيء سنتعرض له في محله إن شاء الله تعالى بعد ذلك- كلام الشافعي بالذات في تأصيل مذهب السلف في الصفات وفي الإيمان بالصفات وفي عدم التأويل وعدم التعطيل كلامه حجة واضحة على أُولئك الذين ينتسبون إليه مع الأسف. هذا آخر الكلام على هذا المبحث.

الفائدة المسلكية من الإيمان بصفة الله تعالى التي هي صفة الوجه:

أولًا: تعظيم الله عز وجل و إجلاله.

إذا علم العبد أن لله وجهً تعالى وجهً كريمًا عظيمًا بلغ من عظميه وجلاله أنه تحرق سبحاته الخلق لو أن الله كشف الحجاب فيما بينه وبين الخلق فهذا يجعل العبد يعظم الله عز وجل يدرك كيف تكون عظمة الله، كيف يكون جلاله عز وجل.

ومن ذلك أيضًا: محبة الله سبحانه وتعالى.

فإن العبد إذا عرف هذه الصفة وما فيها من الجمال والكمال أحب الله تبارك وتعالى فإن المحبة تكون للكمال، للصفات الحميدة التي يتصف بها المحبوب.

ومن ذلك أيضا: الرغبة في ثواب الله.

لأننا عرفنا أن إرادة وجه الله هي إرادة ثواب الله. فإذا عرف العبد ذلك ابتغى وجه الله ابتغي ما عند الله من الثواب فيخلص لله تعالى في قوله وعمله ظاهرا وباطنًا ويبتغي ما عنده من الثواب والفضل.

الصفة الخامسة التي تناولها المؤلف رحمه الله:

صفة العلم

المبحث الأول: ذكر الأدلة:

أولًا: الأدلة من القران:

دل القرآن على صفة العلم لله تعالى بصيغ متعددة:

١) تارة بذكر الاسم الذي يدل عليها.

٢) وتارة بذكر الصفة :

أ- لفظًا

ب- أومعنى.

١) فالأسماء التي تدل على هذه الصفة هي: العليم (وهذا الاسم المطلق) وعلام الغيوب وعالم الغيب (وهذان اسمان مقيدان).

فاسم العليم من أكثر الأسماء ورودًا في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عليم﴾ ﴿وَكَفى بِاللَّهِ عليما﴾ ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عليم﴾ ﴿وَاللَّهُ عليم حَكِيمٌ﴾ .

واسم علام الغيوب كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾.

واسم عالم الغيب يأتي كثيرًا بصيغة عالم الغيب والشهادة وتارة يأتي هذا كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ﴾.

فهذا كله من أسماء الله تعالى؛ الاسم المطلق والاسمان المقيدان كله من أسماء الله عز وجل. إذًا إذا أردت أن تذكر الاسم المطلق فهو العليم ولا يصح أن تقول العالم ولا العلام، وإنما جاء هذا في القرآن مقيدًا، علام ماذا؟ وعالم ماذا؟ لابد من الإضافة التى تدل على الكمال لله عز وجل.

٢) وأما صفة العلم فهي من أكثر الصفات ورودًا في القرآن؛

أ- تارة تذكر بلفظها كما في :

١. قوله تعالى﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾.

٢. وقوله﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ .

٣. وقوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾الآية.

٤. وقوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ .

٥. وقوله﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ﴾.

٦. وقوله﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ .

٧. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾الآية.

ب- وأما الدلاله على هذه الصفة بالمعنى فهذا باب واسع جدا؛ فما يدل على الخلق والسمع والبصر والإراده وغير ذلك من الصفات كله يدل على العلم، لأن ذلك كله لا يكون إلا بعلم.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

الأحاديث أيضًا :

١) تارة تجيء بالاسم الذي يدل على هذه الصفة.

٢) وتارة تجيء بالصفة نفسها.

فمن الأول:

١. مارواه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم في دعاء الكرب: «**لا إله إلا الله العليم الحليم**».

٢. ومنها ما أخرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت(كان النبي ﷺ **إذا قام من الليل افتتح صلاته(اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون**» الحديث.

ومن النوع الثاني:

١. مارواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا في حديث عاقب الملائكة موطن الشاهد في قوله: «**فيسألهم وهو أعلم بهم**».

٢. ومن ذلك ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله**» **الحديث**.

٣. ومن ذلك حديث الإستخارة الذي رواه البخاري عن جابر رضي الله عنه: «**اللهم إني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب**» هذا أيضًا من الأحاديث التي دلت على الأسماء؛ : «**اللهم إن كنت تعلم**» إلى آخره كله في صفات الله.

المبحث الثاني: في ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف صفة العلم لله تبارك وتعالى على الحقيقة وعلى الكمال اللائق بالله عز وجل من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكييف ولا تعطيل.

والعلم من الصفات الذاتية مع إثبات أن الله عز وجل يعلم الأشياء عند وقوعها.

والعلم أيضًا من الصفات العقلية لأنه يمكن الاستدلال عليه بالطرق التي سبق ذكرها في صفة السمع والبصر:

أولًا: أن الله حي فلابد من اتصافه به أو بضده.

ثانيًا أن العلم صفة كمال والكمال لله تعالى واجب عقلًا.

ثالثًا أن ضد العلم نقص محالٌ على الله عقلًا.

وتتمة الكلام على هذه الصفة في باب القدر إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: في ذكر مذهب أهل البدع:

أما الجهمية والمعتزلة: فإنهم يعطلون هذه الصفة، والمعتزلة إلى الذات.

وأما الأشاعرة فإنهم يثبتون هذه الصفة ولكن يجعلونها أزلية قديمة من غير تجدد؛ فيقولون إن الله علم المعلومات بعلم واحد أزلي، إلى غير ذلك مما سبق ذكره وفي مسألة التعلق إلى آخره.

وهذا كله سبق الجواب عنه من قبل. ويأتي مزيد بيان في باب القدر إن شاء الله تعالى.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

١. من ذلك: **تعظيم الله سبحانه وتعالى وإجلاله ومحبته.**

٢. ومن ذلك **التواضع؛ تواضع العبد.**

لأنه إذا علم أن الله تعالى أعلم منه وأن علمه في علم الله عز وجل لا شيء ولا مقارنة بينهما أصلًا فإنه يتواضع. وهذا مما يحتاج إليه طالب العلم؛ لأن طالب العلم يزداد من العلم ويستكثر منه، فهذا ربما أدى به إلى الفخر والكبر والخيلاء، فإذا وقع في قلبه شيء من ذلك فعليه أن يستحضر أن هناك من هو أعلم منه وأنه مهما بلغ في علمه حتى وإن كان أعلم الخلق فهناك من هو أعلم منه فإنه يتواضع ويذل لله عز وجل.

٣. ومن ذلك: **رد العلم إلى الله فيما يجهله الإنسان.**

إذا جهل الإنسان شيئًا رد العلم إلى الله. وهكذا أدب الصحابة رضي الله عنهم عندما كانوا يُسألون عن شيء لا يعرفونه لو أن النبي ﷺ -مثلا-هو الذي سألهم ماذا كانوا يقولون؟ الله ورسوله أعلم. يفوضون العلم إلى أهله. فإذا جهل الإنسان شيئًا رد العلم إلى الله لأنه هو العليم بكل شيء.

٤. ومن ذلك: **تقديم حكمه عز وجل في جميع الأشياء .**

لماذا؟ لأنك تقدم الحكم إذا عرفت أن الحاكم عالم وأنه لا يحكم عن جهل فإذا عرفت ذلك وأيقنت به قدرت حكمه وعرفت أنه هو الحق وهو الصحيح والصواب فتقدمه في كل شيء. فحكم الله تعالى مبنيٌّ على علم ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ فيجب علينا أن نقدم حكم الله عز وجل على حكم ما سواه ومن سواه في جميع الأشياء.

٥. ومن ذلك: **مراقبته وتقواه سبحانه وتعالى.**

إذا علم العبد أن الله يعلم ظاهره وباطنه ويعلم سره وعلانيته حتى ما يخفي في صدره مما لا يطلع عليه الناس فالله تعالى يعلمه. إذا عرف ذلك راقب الله واتقاه وعمل بأمره؛ فعل المأمور وترك المحظور.

الصفة السادسة التي تناولها المؤلف رحمه الله:

صفة القدرة

المبحث الأول ذكر الأدلة:

أولًا: الأدلة من القرآن:

١) **وتارة تجيء الأدلة من القرآن بذكر الاسم الذي يدل على صفة القدرة.**

٢) وتارة تجيء بذكر الصفة نفسها.

- فالاسم الذي يدل على هذه الصفة تحديدًا ثلاثة أسماء: القدير والمقتدر-وهذان اسمان مطلقان- والقادر مقيدًا مضافًا.

فاسم الله القدير كما في :

١. قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

٢. ﴿وَهُوَ العليم الْقَدِيرُ﴾.

٣. ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾.

واسم الله المقتدر كما في :

١. قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾.

٢. وقوله: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾.

واسم القادر مقيدًا أو مضافًا (يأتي القادر على كذا ما جاء مطلقا في القرآن إنما جاء بصيغة القادر على كذا) كما في:

١. قوله﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عليكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ﴾ الآية .

٢. وقوله﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾.

٣. وقوله﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾.

- وأما صفة القدرة فإنه لم يأت التعبير بلفظها في القرآن وإنما جاء بالمعنى كما في:

١. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عليما قَدِيرًا﴾

٢. وقوله: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ .

وهذا أيضًا بابٌ واسعٌ جدًا كما تقدم معنا في صفة العلم.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١) تارة تجيء الحديث بذكر الاسم.

٢) وتارة تجيء بذكر الصفة.

فمن الأول:

١. الأحاديث الكثيرة التي فيها الأذكار والأدعية التي فيها أن الله على كل شيء قدير؛ هذا كثيرٌ جدًا:

أ- منه ما في أدبار الصلوات كما في الصحيحين من حديث المغيرة بن شعبة.

ب- ومنه ما في أذكار الصباح والمساء كما في الصحيحين عن أبي هريرة، وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود.

ومن الثاني: (الأحاديث التي تدل على صفة القدرة):

١. حديث الاستخارة التي رواه البخاري عن جابر رضي الله عنه: «**اللهم إني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك...إلى قوله فإنك تقدر ولا أقدر**».

٢. ومن ذلك ما رواه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال كنت أضرب غلامًا لي فسمعت من خلفي صوتًا: «**أعلم أبا مسعود لله أقدر عليك منك عليه**» قال فالتفت فإذا هو رسول الله ﷺ، فقلت يارسول الله هو حر لوجه الله فقال **أما لو لم تفعل للفحتك النار أو لمستك النار**.

٣. ومن ذلك ما أخرجه مسلم من حديث عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال في ذكر الدعاء الذي عند المرض أو الألم: «**أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

* **يثبت السلف صفة القدرة لله عز وجل على الحقيقة وعلى المعنى اللائق بالله عز وجل، من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكييف ولا تعطيل.**

* **والقدرة من الصفات الذاتيه مع إثبات أيضا أن الله يقدر على الأشياء عند وقوعها؛ عندما يريد الله تعالى أن يفعل شيئًا فإنه يفعله بقدرة موجودةٍ في نفس الفعل.**

* **وصفة القدرة من الصفات العقلية للوجوه التي سبقت معنا.**

* ومعنى القدرة واضح ، لكن ننبه هنا على ما ذكره العلماء في الفرق بين أسماء الله تعالى القدير القادر والمقتدر. **فقال العلماء:**

القدير أبلغ من القادر

أولًا: لأنه صيغة مبالغة .

وثانيًا: لأنه جاء مطلقًا.

والمقتدر أبلغ منهما؛ لأن المقتدر هو الذي يُظهر قدرتَه بالفعل.

وقد ذكر العلماء أيضًا أن القادر والقدير يكونان أيضًا من التقدير، ومنه قوله تعالى ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾.

فالمقصود هنا التقدير ليس باب القدرة الذي ذكرناه منذ قليل؛ هذا من باب التقدير، وبيان هذا في القدر إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: في ذكرمذهب أهل البدع:

والأمر هنا كما تقدم في صفة العلم تمامًا.

الجهمية والمعتزلة يعطلون القدرة، والمعتزلة يردونها إلى الذات.

وأما الأشاعرة فيثبتونها ويجعلونها أيضًا قديمة ليس فيها تجدد.

ويقولون أيضًا-وهذا مهم هنا-**(إن القدرة لا تتعلق بصفات الله)**

يعني لا يصح عندهم أن يقال إنه يتصف بكذا بمشيئته وقدرته، لا يصح لماذا؟ لأنهم ينفون الأفعال؛ لأن الذي يخضع للمشيئة و القدرة هو ماذا؟ هو الفعل، وهم ينفون الفعل؛ إذن لا يستقيم عندهم أن يقال يتصف بكذا بمشيئته وقدرته أو صفة كذا صفة فعلية متعلقة بالمشيئة والقدرة، لا يصح أن يقال هذا عندهم. وتمام الكلام أيضا على مذاهب أهل البدع في باب القدر إن شاء الله.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

منها:

١. **التواضع لله عز وجل.**

إذا علم العبد أن هناك من هو أقدر عليه وأن العبد عاجز لا قدرة له على الحقيقة وأن قدرته محدوده لابد أن ياحقها النقص والعيب. فكل هذا يورثه تواضعًا وذلًا لله عز وجل.

٢. ومن ذلك أيضًا: **الخوف.**

يخاف الله تعالى إذا علم قدرته العظيمة البالغة وأنه لا يعجزه شيء، فإذا أراد الله بعبده سوءًا وأراد أن يعاقبه فلا يعجزه شيء ولا يحول أحد بينه وبين ذلك، فيخاف من الله تعالى أن ينزل به عذابًا أوغضبًا من عنده...إلى غير ذلك من فؤائد؛ يعني مثلًا المحبة والتعظيم ولإجلال، هذا في جميع الصفات، في الإيمان بجميع الصفات. لابد من وجود هذه الآثار التي تكون في قلب العبد.

الصفة السابعة: صفة القوة

المبحث الأول: ذكر الأدلة:

أولًا: الأدلة من القرآن:

١) تارة تجيء بذكر الاسم وهو القوي.

٢) وتارة تجيء بالصفة:

أ- لفظا.

ب- أو معنى.

فأما الاسم ففي:

١. قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾.

٢. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

وأما ذكر الصفة باللفظ ففي:

١. قوله تعالى ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾.

٢. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾.

٣. وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ﴾.

وأما ذكر الصفة بالمعنى ففي:

قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾.

طيب الأيد هنا الصفة؟ صفة اليدين؟ لا لغة ولا معنىً، حتى في اللغة أصلًا ليس كذلك، لأنه من آد يئيد أيدًا إذا اشتد وقوي[(١)].

---

(١) قال ابن فارس في مقاييس اللغة الْهَمْزَةُ وَالْيَاءُ وَالدَّالُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى الْقُوَّةِ وَالْحِفْظِ. يُقَالُ: أَيَّدَهُ اللهُ، أَيْ: قَوَّاهُ اللهُ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ فَهَذَا مَعْنَى الْقُوَّةِ. وذكر الأزهري في تهذيب اللغة عَن الْأَصْمَعِي: هُوَ الأَيْدُ والآدُ لِلقُوه والتأييد مصدر أَيَّدْته، أَي قَوَّيتُه، قَالَ الله جلّ وعزّ: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾، وقرىء: إِذا آيَدْتُك أَي قَوَّيتك.

وَقَالَ الله جلّ وعزّ: ﴿ وَالسَّمَآءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾.

وَقَالَ أَبُو الْهَيْثَم: آد يئيدُ إِذا قوي، وآيدَ يُؤْيِدُ إِياداً إِذا صَار ذَا أَيْدٍ، وَقد تَأَيَّدَ وَقد إِدتُ أَيْداً أَي قَوِيتُ.

فلو أنهم جاءوا بهذا النص وادعوا أنه دليل على تعطيل صفة اليدين نقول هذا ليس في الصفة أصلًا، هذا ليس في مادة اليدين أصلًا وإنما هو في مادة أخرى تتشابه أو تتقارب مع مادة اليد لكن ليس هي مادة اليد.

وهذا أيضا باب واسع؛ الدلالة على صفة القوة لله تعالى من جهة المعنى هذا أيضًا باب واسع، الأدلة فيه كثيرة جدًا.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

جاء هذا في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها في الدعاء الذي يقال في السجود: «**سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف أيضًا هذه الصفة على الجادة المعروفة التي سبقت معنا. وصفة القوة من الصفات الذاتية مع أثبات وقوعها أيضًا عند الفعل. وهي أيضًا من الصفات العقلية لما سبق في الطرق التي ذكرناها من قبل.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

أما الجهمية والمعتزلة: فإنهم يعطلون هذه الصفة والمعتزلة يردونها إلى الذات.

وأما الأشاعرة: فهي ترد هذه الصفة إلى القدرة.

-انتبه الآن-. الأشاعرة يثبتون كم صفة؟ سبعا، كل ما سوى ذلك يرد إليها؛ يعني أي صفة يصلح أن ترد إلى هذه الصفات فإنهم يردونها إلى هذه الصفات. يعني مثلًا القوة ترد إلى ماذا من الصفات السبع؟ إلى القدرة؛ فيقولون قوة الله : قدرته، لأنهم يثبتون القدرة ليس عندهم إشكال. فالقوة عندهم ترد إلى القدرة، ليست عندهم شيئًا زائدًا أو قدرًا زائدًا على القدرة.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

التواضع لله تعالى والخوف منه-كما سبق-.

ومن ذلك أيضًا: القوة على أمر الله.

يعني بإيمانك بصفة القوة لله عز وجل أن تكون قويًا على أمر الله؛ أنك تجتهد وتستعين بالله تبارك وتعالى ويكون عندك من الهمة والنشاط والإقبال على العبادة وعلى طاعة الله عز وجل، هذا أيضًا من إيمانك بهذه الصفة.

تفريغ الدرس الثاني عشر

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، هو يتولى الصالحين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ﷺ وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

الصفة الثامنة التي تناولها المؤلف رحمه الله هي:

صفة العِزَّة

المبحث الأول: في ذكر الأدلة عليها:

أولًا: الأدلة من القرآن:

تجيء الآيات في ذلك:

١. **تارة بذكر الاسم الذي يدل الصفة وهو العزيز.**

٢. **وتارة تجيء بذكر الصفة وهي العزة لفظًا أو معنًا.**

- **فمن ما جاء في اسم الله العزيز:**

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾﴾ [البقرة: ٢٢٠].

٢. وقوله: ﴿ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾ [الأنعام: ٩٦].

٣. وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡعَزِيزُ ﴿٦٦﴾﴾ [هود: ٦٦].

٤. وقوله: ﴿تَنزِيلَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٥﴾﴾ [يس: ٥].

٥. وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٤﴾﴾ [آل عمران: ٤].

- **ومما جاء في صفة العزة باللفظ:**

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٤].

٢. وقوله: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصافات: ١٨٠].

٣. قوله: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [ص: ٨٢].

- **وأما من حيث المعنى:** فهذا باب واسع جدًّا كما سيأتي في بيان معنى العزة.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١. روى الشيخان عن أبي هريرة عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة وموطن الشاهد في ذكر آخر أهل النار خروجًا منها قال: «**لا وَعِزَّتِكَ لا أسألُكَ غيرَ ذلِك**».

٢. وفي الصحيحين من حديث أنس -رضي الله عنه- في حديث الشفاعة أيضًا قوله تبارك وتعالى: «**وعِزَّتي وجَلالي وكِبريَائي وعَظَمتِي لأُخرِجَنَّ مِنها مَن قَالَ لا إلَه إلَّا الله**».

٣. وفي الصحيحين أيضًا، عن أنس -رضي الله عنه- مرفوعًا: «**لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد. حتى يضَع ربُّ العِزَّة فيها قدَمه فتقول: قط قط وعِزَّتك، ويزوا بعضها إلى بعض**».

٤. وفي الصحيحين أيضًا عن ابن عباس -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: «**اللهم لكَ أسلمتُ وبِكَ آمنتُ...**» فذكر الحديث إلى أن قال: «**أعوذ بعِزَّتِكَ لا إله إلَّا أنتَ أنْ تُضِلَّني**».

٥. وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد وأبي هريرة -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: «**العِزُّ إزاره والكبرياء رِداءه قال: فمَن ينازعني عذَّبته**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف صفة العزة لله تعالى على الجادة التي سبقت معنا كثيرًا.

وصفة العزة من الصفات الذاتية وهي أيضًا من الصفات العقلية للطرق التي سبقت معنا في صفة السمع والبصر.

*** وأما معنى العِزَّة:**

فالعِزَّة لها معان عدة عند العرب:

أ- منها الغلبة ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّنِي فِي ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ [ص: ٢٣] فالعز الذي هو الله تعالى هو الذي يغلب ويقهر.

ب- ومنها الشَّرف، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] فالعزيز هو الشريف القدر العالي المنزلة.

ت- ومنها القوة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤] فالعزيز هو القوي.

ث- ومنها انقطاع النظير كما في الحديث: «فعَزت الغنم».فالعزيز هو الذي لا نظير له ولا كُفأ له.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

وهو كما تقدم في صفة القوة سواءًا.

الفائدة المسلكية من الإيمان بصفة العِزَّة:

منها:

١. التواضع لله تعالى، فإن الله تبارك وتعالى هو الذي له العزة جميعًا، هو الشريف في قدره، العالي في منزلته، الذي لا يدانيه شيء، فإذا أمن العبد بذلك تواضع وذلك لله عز وجل.

٢. ومنها تنزيه الله تبارك وتعالى، لأن العزيز كما عرفنا هو منقطع النظير لا نظير له ولا سَمِي له فإذا آمن من العبد بأن الله تعالى عزيز نزهه عن كل نقص، نزهه عن مماثلة المخلوقات، عن أي يكون له ندٌّ أو مثيل أو عديل.

٣. **ومن الفائدة المسلكية أيضًا**: الفخر بالانتساب إلى الدين، لأن الله تبارك وتعالى إذا كان عزيزًا في ذاته فهو عزيز في أحكامه ودينه سبحانه وتعالى هو حكمه وشرعه فلا بد أن يكون عزيزًا، فإذا آمنت بعزة الدين في علو قدره وشرف منزلته افتخرت بالانتساب إليه وحافظت عليه ثبت عليه بفضل الله.

الصفة التاسعة: صِفة العَظَمة

المبحث الأول: ذكر الأدلة:

أولًا: الأدلة من القرآن:

وقد جاءت الأدلة في ذلك بذكر الاسم الذي يدل على الصفة وهو العظيم كما في:

١. قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٤﴾﴾ [الشورى: ٤].

٢. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٣٣﴾﴾ [الحاقة: ٣٣].

٣. وقوله: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٥٢﴾﴾ [الحاقة: ٥٢].

ثانيًا: الأدلة من السُّنة:

والأحاديث تارة تجيء بذكر الاسم وتارة تجيء بذكر الصفة:

- **فمن النوع الأول:**

أ- الأحاديث الكثيرة في الذِّكر الذي يقال في الركوع «**سبحان ربي العظيم**».

ب- ومنها ما رواه الشيخان عن ابن عباس -رضي الله عنهما- في دعاء الكرب: «**لا إله إلا الله العظيم الحليم**».

ت- ومنها ما رواه الشيخان عن أبي هريرة -رضي الله عنه- مرفوعًا: «**كلمتان خفيفتان على اللسان...**» فذكر الحديث إلى أن قال: «**سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم**».

- ومن النوع الثاني (الأحاديث التي جاءت بذكر الصفة):

الحديث الذي ذكرناه منذ قليل حديث أنس في الصحيحين في حديث الشفاعة من قوله تعالى: «**وعزَّتي وجَلالي وكِبريائي وعظَمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يؤمن السلف بصفة العظمة لله تبارك وتعالى على الجادة المعروفة.

وهذه الصفة من الصفات الذاتية العقلية.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

وهو كما تقدم في صفة القوة سواءًا.

الفائدة المسلكية من الإيمان بصفة العظمة:

منها:

أ- التواضع لله تعالى.

ب- وتعظيم الله عز وجل في ذاته وأسماءه وصفاته وأفعاله. ومن ذلك: تعظيمه سبحانه وتعالى أن يُعصي أن يخالف أمره أو يرتكب نهيه فإن من تعظيم الله عز وجل تعظيم أمره وحدوده، فيعظم الدين ويعظم الأمر الشرعي والتكليف الشرعي، فلا يهون على العبد ولا يسهل عليه أن يُخالف أمر الله سبحانه وتعالى، بل يحافظ على ذلك أشد المحافظة.

الصفة العاشرة: صفة المشيئة والإرادة

المبحث الأول: ذكر الأدلة

أولًا: الأدلة من القرآن:

○ **مما جاء في ذكر المشيئة:**

١. قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾[آل عمران: ١٢٩].

٢. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ۩ ﴿١٨﴾﴾ [الحج: ١٨].

٣. ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الكهف: ٢٣-٢٤].

٤. ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾[فاطر: ١].

٥. ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان: ٣٠].

○ **ومما جاء في الإرادة:**

١. قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦].

٢. ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾[يس: ٨٢].

٣. ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦].

٤. ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾[النساء: ٢٧].

٥. ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [الحج: ١٦].

٦. ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾[آل عمران: ١٠٨].

* ثانيًا: الأدلة من السنة:

○ **مما جاء في ذكر المشيئة:**

١. ما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- مرفوعًا: **اشفعوا تؤجروا ويقضى الله على لسان نبيه ﷺ ما شاء.**

٢. وما في الصحيحين عن عبادة بن الصامت -رضي الله عنه- مرفوعًا: «**إنْ شَاء عذَّبه، وإنْ شَاء غفَر له**».

٣. وما في الصحيحين عن أبي هريرة -رضي الله عنه- مرفوعًا في ذكر حديث اختصام الجنة

والنار قال: «**فقال الله -عز وجل- للجنة: أنتِ رحمتي أرحَم بكِ مَن أشاء، وقال للنار: أنتِ عذابي أعذِّب بكِ مَن أشاء**».

٤. وروَى البخاري عن أبي قتادة -رضي الله عنه- في حديث نوم النبي ﷺ وأصحابه في الوادي، قال عليه الصلاة والسلام: «**إنَّ الله قبض أرواحكم حين شَاء وردَّها عليكم حين شاء**».

○ **ومما جاء في الإرادة:**

١. ما رواه الشيخان عن معاوية بن أبي سفيان مرفوعًا: «**مَن يرد الله به خيرًا يفقهه في الدِّين**».

٢. وما في الصحيحين من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: «**إذا أراد الله بقوم عذابًا أصاب العذاب من كان فيهم ثم بعثوا على أعمالهم**».

٣. وروى البخاري عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: «**مَن يُرِد الله به خيرًا يُصِب منه**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف صفة الإرادة والمشيئة على الجادة المعروفة.

وهي من الصفات الذاتية الفعلية، لأن الله تبارك وتعالى يشاء كذا ولا يشاء كذا يريد كذا ولا يريد كذا، فهذه الصفة تأتي أحيانًا مثبتة وأحيانًا منفية فهذا دليل على أنها متعلقة بفعل الله سبحانه وتعالى.

وهذه الصفة من الصفات العقلية لما تقدم معنا من الطرق العقلية.

وتتمة الكلام على هذه الصفة في باب القدر إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

١. أما الجهمية والمعتزلة فإنهم يعطلون هذه الصفة، والمعتزلة تردها إلى الذات وتحديدًا إلى القدرة التي تثبتها وتقول هي الذات.

لأن المعتزلة قالوا كما سبق معنا أن الله حي عالم موجود قادر وأن هذه الأشياء من ذاته ليست قدرًا زائدًا على الذات.

إلا أن المعتزلة البصريين يقولون الإرادة مخلوقة في غير محل.

هذا أيضًا من الأمور المشهورة عنهم أنهم يقولون إن الله له إرادة وإن هذه الإرادة مخلوقة في

غير محل.

٢. **وأما الأشاعرة فإنهم يثبتون أيضًا هذه الصفة ولكنهم يجعلونها قديمة ذاتية لا تجدد فيها.**

وقد سبق الجواب عن كل هذا وإبطاله بحمد الله تعالى.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

أ- التواضع لله عز وجل، إذا علم العبد أن مشيئة الله تبارك وتعالى فوق مشيئته وأنه لا يفعل شيئًا إلا بمشيئة الله عز وجل فإنه يتواضع ويذل لله تبارك وتعالى.

ب- ومن ذلك التفويض لله تبارك وتعالى، فإن العبد إذا علم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لم يتحسر على شيء وفوض الأمور كلها لله تبارك وتعالى فما لم يحدث يقول لم يشأ الله أن يحدث كذا فيفوض الأمر لله، يقول له بقدر كله بمشيئة الله عز وجل فيرضى ويسلم. وتتمة هذا في باب القدر إن شاء الله.

الصفة الحادية عشر: صفة الرضا[1]

المبحث الأول: ذكر الأدلة

أولًا: الأدلة من القرآن:

١. يقول الله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [المائدة:١١٩].

٢. ويقول تعالى: ﴿۞ لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

٣. ويقول تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣].

٤. ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡ﴾ [الزمر: ٧].

٥. ويقول تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمۡ رَبُّهُم بِرَحۡمَةٖ مِّنۡهُ وَرِضۡوَٰنٖ﴾ [التوبة: ٢١].

٦. ويقول تعالى: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمٗا ١١٤﴾ [النساء: ١١٤].

---

(١) **قال شيخنا:** على حسب ترتيب المؤلف هنا صفة الكلام قال (والقول والكلام) لكن هذا سيأتي مستقلًا إن شاء الله، لن نتعجل الكلام عليه الآن، صفة الكلام لله تعالى سيفردها المؤلف وفيها الكلام المفصل المعروف.

ثانيًا: الأدلة من السُّنة:

١. روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ في ذكر كلام الله تعالى لأهل الجنة: «**أُحِلُّ عليكُم رِضواني فلا أسخَط عليكم بعده أبدًا**».

٢. وروى الشيخان أيضًا عن أنس بن مالك –رضي الله عنه– عن النبي ﷺ في قصة موت ابنه إبراهيم –رضي الله عنه– قال: «**ولا نقولُ إلَّا ما يَرضَي ربنا**».

٣. وروى الشيخان أيضًا عن أبي هريرة –رضي الله عنه– عن النبي ﷺ في قصة الأبرص والأقرع والأعمى قال: «**فقد رَضِيَ الله عنكَ وسَخِطَ على صَاحبيك**».

٤. وروى البخاري عن أبي هريرة –رضي الله عنه– عن النبي ﷺ قال: «**إن العبد ليتكلم بالكلمة مِن رضوان الله لا يُلقِي لها بالًا يرفع الله بها درجات، وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقى لها بالًا يهوي بها في جهنم**».

٥. وروى مسلم عن عائشة –رضي الله عنها– عن النبي ﷺ في ذكر دعاءه في السجود قال: «**اللهم إني أعوذُ برضَاكَ مِن سخَطِك**».

٦. وروى مسلم أيضًا عن أبي هريرة –رضي الله عنه– عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ الله يرضَى لكُم ثلاثًا، ويكرَه لكم ثلاثًا...**».

٧. وروى مسلم أيضًا عن جويرية بنت الحارث –رضي الله عنها– عن النبي ﷺ: «**سبحان الله وبحمده عدَدَ خَلقِه ورِضَى نفسِه، وزِنَة عَرشِه، ومِدَاد كلمَاته**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف صفة الرضا لله تبارك وتعالى على الجادة المعروفة.

والرضا من الصفات الفعلية لأنها متعلقة بالمشيئة، فالله تعالى يرضَى عمَّن شاء ولا يرضَى عمَّن شاء.

ومن أهل العلم ـ كالشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في شرح الواسطية ـ من ذكر أن هذه الصفة من الصفات العقلية قال: لأن إثابة المطيع دليل على الرضا، الله تبارك وتعالى يثيب المطيع، فهذا دليل عقلي على إثبات الرضا، فإن الله تعالى لا يثيب المطيع إلا إذا كان راضيًا عنه. **طيب هنا إشكال:** إثابة العاصي، لو أن الله تعالى أسدَى إلى العاصي شيئًا من المعروف أو الإحسان؟

قال رحمه الله: لا يَردُ هذا لأنه استدراج، هذا من قبيل الاستدراج والعبرة بحال الشخص، يعني إن كان الشخص مستقيمًا فإثابة الله دليل على رضاه عنه، وإن كان غير مستقيم فما يصل إليه من النعم والمعروف والإحسان كله على سبيل الاستدراج حتى يحصل على حسناته في الدنيا فلا يكون له عند الله في الآخرة شيء.

المبحث الثالث: ذكرمذهب أهل البدع:

أهل البدع هنا يتأوَّلون الرضا بإرادة الثواب.

فهم يعطلون هذه الصفة ويردونها إلى الإرادة على حسب مشاعبهم ومذاهبهم في ذلك، فيقولون إن الرضا هو إرادة الثواب.

وهنا تأويل قديم نقله الدارمي – رحمه الله – عن المريسية فنقل عنهم في كتابه أنهم تأولوا هذه الصفة على نفس النعمة التي يلقاها الخلق، فقالوا الرضا هو نفس النعمة نفس السراء الذي يقع للخلق.

وهذا مبني على مذهبهم في الفعل والمفعول لأنهم نفوا الفعل عن الله تبارك وتعالى، ويقولون فعل الله هو نفس المفعولات التي تفعل للخلق.

والشبهة واحدة، نفس ما تقدم معنا كثيرًا هو الموجود هنا، لكن معنا هنا شبهة جديدة وهي التي ذكرها المتأخرون **وهي عامة في صفة الرضا والمحبة والغضب والفرح ونحو ذلك** يقولون:

هذه الصفات تقتضي تأثرًا من الله بالعبد، والمحدث لا يؤثر في القديم.

* والجواب عن ذلك كما يلي:

-أولًا: أن الرضا ليس مجرد الإرادة لا لغة ولا شرعًا:

فأما اللغة فواضح لأن الرضا مختلف في معناه وحقيقته عن الإرادة، فالرضا يستلزم الإرادة وليس العكس، الرضا يستلزم الإرادة، وليس معنى ذلك أن الرضا هو عين الإرادة.

ويؤكد ذلك النص الشرعي، فإن الله تعالى فرق بين الإرادة وبين الرضا وهذا كثير جدًّا وتفصيله في باب القدر إن شاء الله، لكن مثال يسير نكتفي به ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ يبقى إذن أراد الإضلال، طيب هل هذا الإضلال مَرضِيٌ لله؟

بعبارة أخرى الكفر مرادٌ لله تعالى أم لا؟

مرادٌ، الكفر مراد لله تبارك وتعالى لكن هل هو مرضي؟

﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ففرقَ بين الإرادة وبين الرضا.

وأما قول الماريسية إن الرضا هو نفس السراء فهذا مبني على قولهم في الفعل والمفعول وقد سبق إبطاله مفصلًا. ويقال هنا كما قال الدارمي – رحمه الله – يلزم من قولهم هذا أن يكون الكافر في رضا من الله.

صحيح؟ لأنهم جعلوا الرضا النعمة نفسها جعلوا هذا هو الرضا طيب إذن الكافر في مجرد النعمة التي يحصل عليها في رضا من الله على قولهم.

-**ثانيًا**: الشبهة التي ذكروها وهي شبهة التأثر التي جعلوها عامة في الصفات التي ذكرتها.

الجواب عنها جواب نفيس ذكره ابن القيم – رحمه الله – في مدارج السالكين في صورة سؤال وجواب مع شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – معنى الكلام أو ملخصه:

أنه سأل شيخ الإسلام عن هذه الشبهة فقال له ما معناه: **أن الرب سبحانه وتعالى هو الذي خلق أسباب الرِّضَى والغضب والفرح وغير ذلك، فلم يكن التأثر من غيره وإنما كان من نفسه بنفسه** – هذا كلام نفيس – إذا هم قالوا هذه الصفات لو أثبتناها يلزم...– نفس الكلام ولكن يرددونها بصورة مختلفة.

فقالوا هذه الصفات لو أثبتناها إذن الله تعالى يتأثر بالعبد.

فشيخ الإسلام قال جوابًا نفيسًا، قال: مَن الذي يرضَى؟ الله سبحانه مَن الذي يفرح؟ مَن الذي يغضب؟ مَن الذي يحب؟ الله عز وجل.

متى يرضي؟ متى يحب؟ متى يغضب؟

هناك أسباب، هذه الأسباب من الذي خلقها، العبد؟ لا، الذي خلقها هو الله.

فالتأثر ليس من غير الله، ليس غير الله هو الذي أثر في الله على الحقيقة، وإنما التأثر من نفسه بنفسه.

يعني: هو الذي خلق الأسباب التي تؤدي إلى غضبه ورضاه أو فرحه إلى غير ذلك، فكونه سبحانه وتعالى يخلق أسبابًا هي التي تؤدي إلى ذلك وهو الذي خلقها ليس معناه في الحقيقة أن العبد هو الذي أثر في الله سبحانه وتعالى.

الفائدة المسلكية من الإيمان بصفة الرضا:

طلب مرضاة الله عز وجل، إذا علمت أن الله تعالى يرضى ويرضى عن أهل الطاعة والاستقامة فإنك تطلب الله – عز وجل – وتبتغي مرضاة الله -تبارك وتعالى- فتعمل وتجتهد وتكون من الصالحين.

* الصفة التالية التي تناولها المؤلف رحمه الله على حسب الترتيب هي صفة السخط.

لكن جاء بعد ذلك الحياة، وفي بعض النسخ والحب والبغض، فطبعًا البغض مع السخط نتحدث عنهما في سياق واحد إذا نتكلم الآن على صفة الحياة وبعد ذلك إن شاء الله تعالى نتكلم على صفة السخط والبغض، وكذلك الكراهية والغضب لأن هذه الصفات متقاربة، ونضم إليها أيضًا صفة المحبة على حسب ما وقع في بعض النسخ.

إذن الكلام الآن على:

صفة الحياة

المبحث الأول: ذكر الأدلة

أولًا: الأدلة من القرآن:

جاءت الأدلة في ذلك بذكر الاسم الذي يدل على الصفة وهو الحي كما في:

١. قوله: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

٢. وقوله: ﴿ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ [الفرقان: ٥٩].

وأما صفة الحياة هكذا باللفظ فلم يأت التعبير بها في القرآن، وأما من جهة المعنى فهذا لعله يكون أوسع الأبواب، لأن الصفات وكل الأسماء تدل على الحياة، لأنه لا يتصف بها إلا حي، هذه الصفات لا تكون لميت.

ثانيًا: الأدلة من السُّنة:

والأمر في ذلك أيضًا كما ذكرت في القرآن، الأحاديث جاءت بذكر الاسم:

١. فمن ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في قصة مجيء الشيطان إليه ووصيته له بقراءة آية الكرسي قبل النوم وموطن الشاهد: مِن إقرار النبي ﷺ لذلك، وآية الكرسي تشتمل على اسم الله الحي.

٢. وروى البخاري أيضًا عن ابن عباس – رضي الله عنهما- في ذكر وفاة النبي ﷺ من قول أبي بكر -رضي الله عنه – (مَن كان منكم يَعبُد محمدًا ﷺ فإن محمدًا قد مات، ومَن كان منكم يعبُد الله فإن الله حي لا يموت).

٣. وروى مسلم عن أبي بن كعب – رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: «**أتدري أيّ آية في كتاب الله معكَ أعظم؟**» فذكر الحديث إلى أن قال: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾».

٤. وروى مسلم أيضًا عن ابن عباس -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ في دعائه: «**اللهم لكَ أسلمتُ، وبِكَ آمنتُ**» – إلى أن قال – «**أنت الحي الذي لا يموت والجن والإنس يموتون**».

المبحث الثاني: ذكر مذاهب السلف:

يثبت السلف هذه الصفة لله تبارك وتعالى على الجادة المعروفة.

وهي: صفة ذاتية عقلية.

المبحث الثالث: ذكر مذاهب أهل البدع:

١) أما الجهمية والمعتزلة: فقد يقع في كلام الجهمية أن الله حي على معنى نفي الموت عنه كما يقولون أحيانًا: هو شيء على معنى نفي العدم عنه.

إذا الجهمية على الحقيقة لا تثبت صفة – وهي الحياة – لأن الإشكال عندهم قائم في جميع الصفات، لكن عندما يقولون أحيانًا هو حي – يقع هذا في الكلام.

المراد نفي الموت عنه، أنه ليس بميت.

وهذه عادتهم في وصف الله تعالى بالسلوب، كما يقولون ليس بجاهل ليس بعاجز إلى آخره.

وأما المعتزلة فإنها ترجع هذه الصفة إلى الذات.

وأما الأشاعرة: فلم أقف على ذكر مخالفة لهم في هذه الصفة.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

منها:

أ- الاعتراف بالنقص؛ إذا علم العبد أن الله تعالى هو الحي على الحقيقة وأنه الذي لا يموت، وإذا علم العبد أنه ميت وأن حياته فانية اعترف بنقصه وأيقن أنه ليس بخالد في هذه الدنيا وأثبت لله تعالى الكمال.

ب- ومن ذلك: الافتقار إلى الله تعالى، فإن الفطرة التي فطر الله الناس عليها أن العاجز يفتقر إلى القادر، وأن الناقص يفتقر إلى الكامل، فالله – سبحانه وتعالى – هو الكامل في حياته وفي كل أسمائه وصفاته، فالعبد لا بد أن يكون مفتقرًا محتاجًا إليه في كل حين.

ت- ومن ذلك: التوجه إلى الله تعالى بالعبادة والعمل، ولأن العبد يعرف أنه ميت وإذا مات حوسب، وإذا حُوسب جُزي، فلا بد من عمل لا بد أن يتقرب إلى الله تعالى – بالعمل الذي ينفعه بعد موته.

ننتقل الآن إلى:

صفة المحبة

المبحث الأول: ذكر الأدلة:

أولًا: الأدلة من القرآن:

وهنا لا بد أن ننبه على شيء: أن أهل العلم في كلامهم على هذه الصفة دائمًا ينكرون شيئين: أن الله تعالى يُحِب ويُحَب.

وهنا سؤال: العباد يحبون الله، أي صفة في هذا؟ أين الصفة؟

الجواب: أنه محبوب، يُحب.

فالعلماء يقرنون بين هذين الشيئين وخصوصًا لخلاف في أهل البدع – كما سنبين إن شاء الله.

فعندما نقول صفة المحبة لله سبحانه وتعالى نقول: جاءت الأدلة الشرعية بإثبات أن الله تعالى يُحب ويحب.

* **والأدلة في ذلك:**

* **أولًا: القرآن:**

- تارة تجيء الآيات بذكر المحبتين في سياق واحد كما في:

١. قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٨٥].

٢. وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

- وتارة تجيء بذكر محبة الله وحدها كما في:

١. قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

٢. ﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٤﴾ [التوبة:٤].

٣. ﴿يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٤٦﴾ [آل عمران: ١٤٦].

٤. وقوله: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩].

٥. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٤٥﴾ [الروم:٤٥].

٦. ﴿لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٤٠﴾ [الشورى: ٤٠].

٧. ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠].

- وتارة تجيء بذكر محبة العباد وحدها كما في: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

*** ثانيًا: الأدلة من السُّنة:**

- **تارة تجيء الأدلة أيضًا بذكر المحبتين في سياق واحد** كما:

١. في الصحيحين من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعًا: «**مَن أحبَّ لقاءَ اللهِ أحبَّ اللهُ لقاءه، ومَن كَرِه لقاء الله كَرِه الله لقَائه...**».

٢. وكما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ – قال: «**لأُعطِين الراية غدًا رجلًا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله**».

- **وتارة تجيء الأحاديث بذكر محبة الله وحدها:**

١. كما في الصحيحين عن أبي هريرة –رضي الله عنه– مرفوعًا: «**إن الله يحب العطاس ويكره التثاؤب**».

٢. وكما في الصحيحين عن البراء بن عازب – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ – قال: «**الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، مَن أحبَّهم أحبَّه الله، ومَن أبغضهم أبغضه الله**».

٣. وكما في الصحيحين عن أبي هريرة –رضي الله عنه– مرفوعًا: «**إن الله إذا أحب عبدًا دعا جبريل فقال: إني أحب فلانًا فأحبه، قال: فيحبه جبريل...**» وذكر الحديث.

٤. وكما في الصحيحين أيضًا عن عائشة –رضي الله عنها– في ذكر الرجل الذي كان يقرأ في سورة الإخلاص في صلاته قال النبي ﷺ: «**أخبروه أن الله يحبه**».

٥. وكما في الصحيحين عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في الحديث الذي ذكرناه منذ قليل: «**كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن...**».

٦. وكما في الأحاديث الكثيرة التي فيها: «**أي العمل أحب إلى الله**»، أو «**أحب العمل إلى الله..**» كذا، وهذا كثير جدًا.

- **وتارة تجيء الأحاديث بذكر محبة العبد وحدها:**

١. كما في الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعًا: «**ثلاثٌ مَن كُنَّ فيه وجَد بهنَّ حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما...**».

٢. وكما في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه أن رجلًا من أهل البداية أن النبي ﷺ فقال: يا رسول الله متى الساعة قائمة؟ قال: «**ويلكَ وما أعددتَ لها؟**» قال: ما أعددتُ لها إلا أني أحب الله ورسوله، قال: «**إنكَ مع مَن أحببتَ**».

٣. وكما في صحيح البخاري عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في ذكر عبد الله الملقَّب حِمارًا -رضي الله عنه- لما كان يقام عليه الحد، قال ﷺ: «**لا تلعنوه، فوالله ما علمتُ إلَّا أنه يحبُّ اللهَ ورسُوله**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

- يثبت السلف هذه الصفة على الجادة المعروفة فيقولون إن الله تعالى: يُحِب ويُحَب.

فالله سبحانه وتعالى يحب من شاء من عباده – وهذه الصفة التي تعود إليه – والعباد أيضًا يحبون ربهم تبارك وتعالى، فما يعود إلى الله عز وجل أنه محبوب وهذا كله على الحقيقة، فالله تعالى يحب من شاء من عباده حقيقة، والعباد يحبون ربهم حقيقة.

- والمحبة من الصفات الفعلية، لأنها متعلقة بالمشيئة فالله يحب من شاء ولا يحب من شاء، وتارة يثبت ذلك، وتارة ينفيه فدل على أنه صفة فعل.

- وأما كونها صفة عقلية، فقد ذكر بعض أهل العلم أيضًا أنها كذلك:

أ- **فقال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – في منهاج السنة**: إن المحبة هي أصل الإرادة فكل مراد لا بد أن يكون محبوبًا إما لنفسه وإما لغيره.

والدلالة من هذا: أن الإرادة صفة عقلية لا شك.

وإذا كانت المحبة أصل الإرادة إذا يلزم أن المحبة صفة عقلية.

ب- **وقال العلامة ابن عثيمين -رحمه الله-**: نصرة المؤمنين وإثابتهم يدل على المحبة أيضًا. يعني سلك نفس الطريق الذي سلكه في صفة الرضا.

ومما يدل على ذلك من القرآن:

أن الله تبارك وتعالى رد على مَن ادَّعى أنهم أحباءه – وهم اليهود والنصارى ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ رد عليهم فقال: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة:١٨].

يعني لو كان يحبكم لما فعل بكم ذلك، إذا إثابة المؤمنين والنِّعم التي تأتيهم من عند الله تعالى وكذلك النصرة والتمكين وغير ذلك كله يدل على محبة الله تعالى.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

اعلموا بارك الله فيكم أن نفي هذه الصفة هو أصل التعطيل فالذي اخترع التعطيل في الإسلام هو الجعد بن درهم. قال: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليمًا نفى الخُلة والكلام، والخلة معناها: شدة المحبة.

إذًا نفي هذه الصفة هو أصل التعطيل الذي وقع في الإسلام.

ومذهب أهل البدع في هذه الصفة كما تقدم في صفة الرضا:

أ- أنهم يعطلونها ويتأولونها على إرادة الثواب.

ب- ومنهم من يجعلها نفس الثواب، يعني: على أصلهم في الفعل والمفعول.

ت- وأما الغلاة منهم كالجهمية ومتأخري أهل الكلام ومنهم أبو عبد الله الرازي: فإنهم ينكرون محبة العِباد لله أيضًا، يقولون إن الله لا يحب ولا يُحب ويتأولون محبة العباد على إرادة الطاعة.

*** وذكروا في ذلك شُبهة وهي:**

أ- **أن المحبة تقتضي المناسبة.**

ب- **ولا مناسبة بين القديم والمحدث.**

والجواب عن شُبهاتهم كما يلي:

١ – الوجه الأول: أن التسوية بين المحبة والإرادة أمر باطل لغة وشرعًا.

كما تقدم في الرضا تمامًا، فالمحبة في اللغة ليست نفس الإرادة بل هي قدر زائد عليها والشرع

قد فرق الله تبارك وتعالى فيه بين المحبة والإرادة.

وتمام ذلك أيضًا في باب القدر.

٢ – الوجه الثاني: قولهم أن المحبة تقتضي المناسبة:

- **إن أرادوا بالمناسبة ولادة أو مماثلة أو نحو ذلك فإن هذا يتنزه عنه الرب ولا تستلزمه المحبة.**

- **وإن أرادوا أن يكون المحبوب متصفًا بمعنى يحب لأجله فأي إشكال في ذلك؟**

إذا كلمة (المناسبة) التي ذكروها كسائر الألفاظ المجملة المبتدعة التي يأتون بها لنفي الصفات، عندما قالوا الصفات أعراض وحوادث... إلخ.

فقالوا: المحبة لو أثبتنا محبة من العباد لله –عز وجل– فهذا يقتضي المناسبة.

ولا مناسبة بين الخالق والمخلوق، أو على قولهم بين القديم والمحدث فنقول: هذا لفظ مجمل ماذا تريدون به؟

أ- هل تريدون بالمناسبة المجانسة، يعني أن يكون المُحِب والمُحَب من جنس واحد، أو أن يكون هناك مناسبة ولادة أو ما أشبه هذا بطبيعة الحال غير مراد، ولا تستلزمه المحبة والدليل: أننا جميعًا متفقون أن الإنسان يحب من ليس من جنسه يحب الملائكة وليسوا من جنسه، ويحب الجمادات، ويحب الحيوانات وليس بينهما مناسبة ولا مجانسة.

إذا المحبة لا تستلزم المناسبة بهذا المعنى.

ب- وإن أردتم بالمناسبة أن يكون الشيء المحبوب متصفًا بشيء يُحب لأجله أن يكون فيه من الصفات ما يقتضي أن يُحب فأي إشكال في هذا؟ وهذا مراد معنى أن الله يحب أنه يتصف بصفات الكمال والجلال ويحب لأجلها وأي إشكال في هذا؟ والله المستعان.

٣ – الوجه الثالث: إن لازم إنكار محبة العبد لله، إنكار أن يكون الله معبودًا؛ لأن المحبة هي حقيقة العبادة:

إذا: انتبه لخطورة قولهم، عندما ينكرون أن الله يُحب وأن العباد لا يحبون الله.

هذا معناه أن الله ليس بمعبود، إنهم نفوا العبادة عن الله عز وجل، لماذا؟

لأن المحبة هي أصل العبادة، العبادة ما يجمع كمال الحُب مع كمال الذُّل.

والدليل على ذلك:

أن من أطيع عن غير محبة لا يسمَّى معبودًا.

يعني: إذا أطعت ظالمًا لأنك تخشاه هل هذا يسمى عبادة؟ ليس كذلك، لا تكون عبادة حتى يكون فيها محبة.

فمعنى قولهم أن العباد يطيعون الله طاعة مجردة عن غير محبة في قلوبهم فشبهوا الله تعالى بالظالمين والفاسقين نسأل الله السلامة.

الذين يطاعون لمجرد الخشية منه، لمجرد الرغبة فيما عنده÷ وهذا ليس من طاعة الله عز وجل وما هذا هو الذي افترضه الله على العباد.

٤ – الوجه الرابع: إن إنكار المحبة معاندة للفطرة، فإن محبة العبد لله تعالى أمر فطري يجده العبد في قلبه، وهذا معلوم بالضرورة لا يمكن جحده.

حتى هؤلاء لو رجعوا إلى فِطَرهم وقلوبهم لوجدوا فيها من محبة الله تعالى ما لا يمكنهم دفعه.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

هي التعرض لأسباب محبة الرب عز وجل.

إذا علمتَ أن الله تعالى يُحِب كذا ويُحِب كذا فعلتَ هذه الأشياء التي يحبها، وإذا علمتَ أنه يحب العبد الذي يتصف بكذا وكذا اتَّصفتَ بهذه الصفات حتى يحبك الله تعالى.

والله أعلم.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الثالث عشر

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الكلام موصولا على الصفات التي تناولها المؤلف ـ رحمه الله ـ.

والكلام الآن على:

صفة الغضب وما يشبهها من الصفات كالسخَط والكراهية وغير ذلك مما سنذكر إن شاء الله

المبحث الأول: ذكر الأدلة:

أولا: الأدلة من القرآن:

أما صفة الغضب:

فقد وردت في مثل قوله تعالى:

١. ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾.

٢. وقوله ﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾.

٣. وقوله ﴿سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾.

٤. وقوله ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾.

وأما صفة السخط:

فقد وردت في مثل قوله تعالى:

١. ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾.

٢. وقوله ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ۝٨٠﴾.

وأما صفة الكراهية:

فقد وردت في مثل قوله تعالى:

١. ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾.

وأما صفة المَقت:

فقد وردت في مثل قوله تعالى:

١. ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾.

٢. و قوله تعالى: ﴿لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾.

وأما صفة الأسف:

فقد وردت في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾.

ثانيا: الأدلة من السنة:

أما صفة الغضب:

١. ففي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي**».

٢. وفيهما أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه في حديث الشفاعة عن النبي ﷺ قال فذكر الحديث وفيه: «**إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قط ولن يغضب مثله قط**».

٣. وفيهما أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**اشتد غضب الله على قوم فعلوا بنبيه ـ يشير إلى رباعيته ـ اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله ﷺ في سبيل الله**».

وأما صفة السخط:

١. ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعا في ذكر كلام الله تعالى لأهل الجنة قال: «**أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا**».

٢. وفي الصحيحين أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا في قصة الأبرص والأقرع والأعمى قال: «**فقد رضي الله عنك وسخط على صاحبيك**».

٣. وفيهما أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا ـ وهذا لفظ مسلم ـ: «**والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشه فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطا عليها حتى يرضى عنها**».

٤. وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يُلقي لها بالا يرفع الله بها درجات وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يُلقي لها بالا**

يهوي بها في جهنم».

٥. وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في ذكر دعاء النبي ﷺ ساجدا: «**اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك**».

وأما صفة الكراهية:

١. ففي الصحيحين عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعا: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه**».

٢. وفيهما عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**إن الله يحب العُطاس ويكره التثاؤب**».

٣. وفيهما أيضا عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ووأد البنات ومَنَع وهات وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال**».

٤. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا وذكر الحديث...** ».

وأما صفة البغض:

١. ففي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «**إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم**».

٢. وفي الصحيحين عن البراء بن عازب رضي الله عنه مرفوعا: «**الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق فمن أحبهم أحبه الله ومن أبغضهم أبغضه الله**».

٣. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل ـ وذكر الحديث إلى أن قال: وإذا أبغض عبدا دعا جبريل فيقول إني أبغض فلانا فأبغضه.... وذكر الحديث** ».

وأما صفة المقت:

فأخرج مسلم عن عياض بن حمار المُجاشعي رضي الله عنه مرفوعا: «**وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب... وذكر الحديث** ».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف هذه الصفات على الجادة المعروفة كما أثبتها الله ـ تعالى ـ لنفسه، ورسوله ﷺ.

وهذه الصفات من الصفات الفعلية وهي أيضا من الصفات العقلية كما سبق معنا في صفة الرضا.

فالدليل العقلي هنا: أن العقاب دليل عليها عقاب المخالفين دليل على هذه الصفات.

فإن قيل: ابتلاء الصالحين ـ يعني أن الله تعالى يبتلي الصالحين ببعض البلايا ببعض المصائب والمكروهات ـ فالعبرة بحال الشخص كما سبق في صفة الرضا.

وأما هذه الصفات من جهة المعاني فهي معروفة ، هي متغايرة وإن كانت متقاربة.

يعني لا نقول: هي مترادفة وأنها في الحقيقة صفة واحدة وإنما هي متغايرة لكنها متقاربة في المعنى.

فالغضب في الأصل هو الشدة.

وليس كما يقول أهل البدع غليان دم القلب للانتقام فإن الغليان المذكور هو أثر الغضب ليس هو نفس الغضب.

وتصديق ذلك في الحياء فهل يقال: الحياء هو الحمرة التي تظهر في الوجه؟ هل يقال هذا؟ إنما هذا أثر الحياء.

فالغليان الذي يذكره أهل البدع ليس هو نفس الغضب وإنما هو ناشئ عن الغضب وهذا يكون في حق المخلوق لا في حق الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ كما سبق معنا وسنعيد التأكيد عليه.

وأما السخَط فضد الرضا.

والكراهية فضد المحبة.

والمقت فشدة البغض.

وأما الأسف فيأتي في اللغة بمعنيين:

١. **بمعنى الغضب.**

٢. **وبمعنى الحزن.**

والمراد في حق الله ـ تعالى ـ الأول دون الثاني.

ومن الاستعمال بالمعنى الثاني: قوله تعالى: ﴿غَضْبَانَ أَسِفًا﴾ في ذكر موسى ـ عليه السلام ـ.

فالأسف هنا بمعنى الغضب أم الحزن؟ الحزن لماذا؟ لأنه قال: ﴿**غَضْبَانَ أَسِفًا**﴾ غاير بينه وبين الغضب.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

ومذهبهم هنا كما تقدم في صفة الرضا تماما فإنهم يتأولون الغضب ونحوه من الصفات بإرادة العقاب ويتأولها المريسية ـ الذين هم أتباع بشر المريسي ـ على ما يلقاه الخلق من البلاء والشدة كما فعلوا أيضا في صفة الرضا.

والجواب كما تقدم تماما.

أولا: أن إرادة العقاب ليست هي نفس الغضب أو السخط أو الكراهية... إلخ إرادة العقاب مغايرة لهذه الصفات.

ويقول الإمام الدارمي رحمه الله في الرد على هذه الشبهة:

«**إرادة العقاب هي الانتقام ، وقد غاير القرآن بينه ـ بين إرادة العقاب ـ وبين هذه الصفات**».

كما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ**﴾ فغاير بين الأسف وبين الانتقام إذًا ليس الأسف هو الانتقام.

ثانيا: في الرد على تأويل المريسية ـ أنه يلزم منه أن الأنبياء والصالحين عندما يعانون البلايا والمصائب يكونون في غضب من الله ـ كما تقدم في صفة الرضا ـ.

هم قالوا: الرضا السراء نفس النعمة والغضب نفس النقمة والشدة.

طيب إذًا عندما يحصل الشدة عندما تحصل المصيبة عندما يحصل المكروه لأحد من الناس يكون في غضب من الله تعالى إذًا الأنبياء جميعا في غضب من الله تعالى وسخط ونعوذ بالله من ذلك.

ثالثا: وهذا قد مر معنا لكن نعيده للتأكيد عليه ـ.

قولهم: إن الغضب هو غليان دم القلب للانتقام.

هذا أثر من آثار الغضب وليس هو نفس الغضب **ولابد من التفريق ـ كما مر معنا ـ**

أ- **بين حقيقة الصفة.**

ب- **وبين كيفيتها وآثارها.**

لابد أن نفرق بين حقيقة الصفة حقيقة المعنى في لغة العرب هذا هو الثابت لله تعالى ولا يجوز نفيه.

وأما الآثار أو الكيفيات أو التفاصيل أو الآلات التي تكون في المخلوقات فهذا أمر آخر هذا هو الكيف ولا يلزم إثباته في حق الله تعالى.

يعنى: عندما يقال الغضب عند المخلوقين ينشأ عنه غليان دم القلب إذًا يلزم لو أثبتنا غضبا لله تعالى أن نثبت له هذا الأمر. نقول:لا، لأن هذا كيف أم معنى؟

هذا كيف ليس معنى، معنى الغضب الشدة هذا معنى الغضب هذه حقيقة الصفة هذه حقيقة الغضب في لغة العرب.

ولنرجع إلى كلام أهل اللغة إذا رجعت إلى مفهوم أهل اللغة للغضب هل يقولون هذا؟

لا يقولون هذا لأن هذا ليس معنى الكلمة ليس معنى الغضب إنما هو أثر من آثار الغضب كما ذكرنا في الحياء الحياء ما معناه؟

الانقباض الامتناع، الامتناع عن القبائح عن الرذائل عن المكروهات هذا معنى الحياء لكن هل يقول أهل اللغة الحياء هو الحمرة التي تظهر على الوجه؟ أو يقولون هو انقباض القلب وأنه لابد فيه من القلب حتى ينقبض؟

إنما هذه أعراض وآثار تكون في في المخلوقين.

فالذي يثبت لله تعالى هو المعنى أوالكيف؟ المعنى.

هذا نبهنا عليه من قبل لابد أن يستحضر هنا.

ويقال أيضا: إن هذه الصفات صفات كمال دالة على القدرة.

والدليل: أن الله تعالى وصف نفسه بها ولم يصف نفسه بالحزن ولا البكاء ولا الندم ولا غير ذلك من الصفات التي فيها معنى النقص والعجز.

فالله تعالى اتصف بهذه الصفات التي تدل على القدرة وعلى إنفاذ الإرادة وعلى البطش والعقوبة من الله تبارك وتعالى وهذا كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ولم يتصف سبحانه وتعالى بما فيه نقص أوعجز كالحزن وما في معناه.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفات:

تجنب الأسباب التي تؤدي إليها.

إذا آمن العبد أن ربه سبحانه وتعالى يغضب ويسخط ويكره... الخ فإنه يتجنب الأسباب التي

تفضي به إلى غضب الله تعالى وسخطه وكراهيته إلى غير ذلك فيفعل المأمورات ويتجنب المحظورات لأن خلاف ذلك هو الذي يؤدي به إلى غضب الله تعالى وسخطه.

الصفة التالية معنا: هي صفة الفرح

المبحث الأول: ذكر الأدلة عليها

هذه الصفة من الصفات الثابتة بالسنة.

والدليل عليها حديث واحد من جهة المتن لكن رواه غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم.

أخرجه الشيخان عن ابن مسعود وعن أنس، وأخرجه مسلم عن أبي هريرة وعن النعمان بن بشير وعن البراء ابن عازب رضي الله عنهم أجمعين.

وسياق المتن (وهذا حديث ابن مسعود رضي الله عنهما)عن النبي ﷺ قال: «**لله أشد فرحا بتوبة عبده المؤمن من رجل في أرضٍ دويةٍ مهلكةٍ معه راحلته عليها طعامه وشرابه فنام فاستيقظ وقد ذهبت فطلبها حتى أدركه العطش ثم قال أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه فأنام حتى أموت فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ وعنده راحلته وعليها زاده طعامه وشرابه فالله أشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده**».

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف هذه الصفة لله تعالى على الجادة المعروفة.

وهي من الصفات الفعلية الخبرية.

والفرح معناه ظاهر وهو السرور.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:

أهل البدع يردون هذه الصفة إلى الرضا ويتأولون الرضا كما مرّ بإرادة الثواب.

إذن فالفرح عندهم هو إرادة الثواب.

والجواب من جنس ما تقدم أيضا أن الفرح في اللغة ليس نفس الإرادة ، وسياق الحديث نفسه يدل على ذلك، ويأبى هذا التأويل لماذا؟ لأنه ذكر فرحة العبد، وهل فرحة العبد هي نفس إرادته؟ الجواب لا، إذن أيضا فرحة الرب سبحانه وتعالى ليست نفس إرادته.

الفائدة المسلكيّة من الإيمان بهذه الصفة:

هي التعرض لأسباب فرح الله، إذا علم العبد أن ربه تبارك وتعالى يفرح إذا تاب إليه فإنه يبادر إلى التوبة ويحرص عليها ويجددها ويواظب عليها.

الصفة الأخيرة معنا إن شاء الله تعالى هى صفة الضحك

المبحث الأول: ذكر الأدلة عليها:

وقد صرّح شيخ الإسلام رحمه الله في التسعينية بأن الأحاديث في ذلك متواترة.

هذه الصفة أيضا من الصفات التي ثبتت بالسنة:

فمن الأحاديث التي وردت في ذلك:

١. ما أخرجه الشيخان عن أبى هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الأخر يدخلان الجنة يقاتِل هذا في سبيل الله فيُقتل ثمّ يتوب الله على القاتل فيستشهد**».

٢. وفى الصحيحين أيضا عن أبى هريرة رضي الله عنه مرفوعا في ذكر آخر أهل الجنة دخولًا قال: «**فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فإذا ضحك الله منه قال له ادخلِ الجنة**».

٣. وأخرج مسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه في ذكر آخر أهل الجنة دخولًا أيضا قال: «**أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟قال يا ربيّ أتستهزئ منى أنت ربُّ العالمين فضحك ابن مسعود فقال ألا تسألوني مّمَ أضحك؟ فقالوا مّمَ تضحك؟ قال هكذا ضحك رسول الله ﷺ فقالوا مّمَ تضحك يا رسول الله؟من ضحكِ ربّ العالمين حينَ قال أتستهزئ منّى وأنت ربّ العالمين؟ فيقول إني لا أستهزئ منك لكنى على ما أشاء قادر**».

٤. وأخرج مسلم أيضا عن جابر في حديث الورود، الورود على الصراط على متن جهنّم قال ﷺ: «**نجئ نحن يوم القيامة عن كذا و كذا انظر أيَّ ذلك فوق الناس قال فتُدعى الأمم بأوثانها وما كانت تعبد الأول فالأول ثمَّ يأتينا ربنا بعد ذلك فيقول مَن تنظرون؟ فيقولون ننظر ربنا فيقول أنا ربكم فيقولون حتى ننظر إليك فيتجلّى لهم يضحك**» وذكر الحديث..

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف هذه الصفة لله تعالى على الجادة المعروفة.

والضحك من الصفات الفعلية الخبرية.

وهو الضحك المعروف قال الإمام الدارمي رحمه الله: «هو نفس الضحك، يضحك كما يشاء وكما يليق به».

المبحث الثالث: في ذكر مذهب أهل البدع:

أهل البدع أيضا يتأولون الضحك بالرضا والرضا بإرادة الثواب.

وقالوا: الضحك الذي ورد في النصوص هو:

أ- مثل قول العرب: «ضحكت الأرض بالنبات» إذا خرج منها الزرع.

ب- و«ضحك الزرع» إذا اخضرَّ وبانت نضارته.

ت- و«ضحك المُزن» أيّ السحاب إذا لَمَعَ فيه البرق.

قالوا: «والضحك خِفَّةُ روح يُنزَّهُ عنها الله تعالى».

ونقل الدارمي عن المريسيّة أيضًا أنهم قالوا المراد خلقٌ من خلق الله يضحك، قالوا الضاحك مخلوق من مخلوقات الله ليس هو الله.

وعزا المتأخرون من الأشاعرة إلى الإمام البخاري رحمه الله انه تأوّل هذه الصفة على الرحمة قال: «معنى الضحك الرحمة» وجعلوه من الأمثلة على تأويل السلف والأئمة.

قالوا طيّب السلف تأولوا و الأئمة تأولوا انظر إلى الإمام البخاري ماذا يقول؟

و الجواب كما يلي:

الوجه الأول: لا يقال للأشياء المذكورة التي ذكروها: «ضحكت الأرض» و«ضحك الزرع» إلى آخره لا يقال للأشياء المذكورة تضحك بلفظ المضارعة، ولا يقال ضحكت من كذا.

ما المقصود بهذا الكلام؟ النصوص التي جاءت في إثبات الضحك لله جاءت بصيغة معيّنة لا يصح أن تُسند إلي هذه الأشياء المذكورة، العرب تقول ضحكت الأرض بالزرع لكن لا تقول تضحك الأرض بالزرع ولا تقول ضحكت الأرض من كذا ولا تقول ضحك المزن من كذا، إذن لا يصح أن يستعمل الضحك(نفس الكلام الذي سبق معنا) لا يصح أن يستعمل الضحك بهذه

الصيغ إلا فيمن يضحك على الحقيقة لا يصح أن يستعمل الضحك بهذه الصيغ المعينة في لغة العرب إلاّ لمن يضحك على الحقيقة.

الوجه الثاني: أن نفس الأمثلة التي ذكروها فيها الحجة عليهم، لأنه ليس فيها شيئ إلاّ وللضحك فيه معنى قد حدث بعد أن لم يكن.

كيف هذا ؟ في الأمثلة التي ذكروها: «ضحكت الأرض بالزرع» كان فيها زرع أم لم يكن؟ كان فيها أم لم يكن؟ لم يكن ثمَّ كان فضحكت به الأرض،: «ضحك المزن» إذا لمع فيه البرق كان فيه البرق أم لم يكن؟ لم يكن فكان فضحك به المزن.

إذن لو قالوا: الضحك الذي جاء في الأحاديث هو الضحك في هذه الأمثلة فهذا يلزم منه نفس ما نفوه عن الربِّ لأنهم نفوا عن الربِّ ماذا؟ أن يحدث له شيئٌ أن يتصف بفعل لأنَّ الضحك صفة فعلية، الله تعالى يضحك وقتما شاء كيفما شاء وأنَّه سبحانه و تعالى لم يكن ضاحكًا ثمَّ يضحك إذن هذه الأمثلة التي ذكروها حتى في لغة العرب لا تستعمل إلاَّ في معانٍ حادثة بعد أن لم تكن فإذا قالوا إن الضحك الذي جاء في النصوص هو الضحك في الأمثلة إذن يلزم منه إثبات أمرٍ حادثٍ للربِّ يلزم منه إثبات أمرٍ حادثٍ للربِّ إثبات فعلٍ للربِّ وهو عين ما فروا منه ونفوه عن الله سبحانه وتعالى.

الوجهُ الثالث: أن الضحك في موضعه المناسب له كمال لا نقص.

هذا الجواب عن قولهم: «الضحك خِفةُ روح» فنقول كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «الضحك في موضعه المناسب له كمال لا نقص» والدليل:

أ- أن الذي يفعل ذلك من البشر أكمل من الذي لا يفعله و قد قيل في اليوم الشديد العذاب (يومًا عبوسًا) دلالة على أن هذه علامة علي الشر، إذن الذي يضحك أكمل من الذي لا يضحك.

ب- وما يتميَّز به الإنسان عن الدَّآبَّة كمال أم نقص؟ ما يتميَّز به عن الدَّوآب كمال أم نقص؟ طيِّب صفة الإنسان (حيوان ناطق ضاحك) فكما أن النطق كمال لأنه تميَّز به عن الدَّوآب فكذلك الضحك كمال.

قضية خفة الروح نفس قضية غليان دمِ القلب فالأثر الذي ينشئ عند المخلوق لا يلزم إثباته في حق الربِّ سبحانه وتعالى وهو نقص يتنزَّهُ عنه اللهُ عزَّ و جلَّ فالله تعالى يضحك كما يليق بهِ و كما

يليق بجلاله وكماله سبحانه وتعالى لا يلزم فيه ما يلزم عند المخلوق من ماذا؟ من الكيفية و الأثر و أشبه ذلك.

الوجه الرابع: أن التأويل المنسوب للبخاري رحمه الله لا أصل له.

وقد نسبه إليه الخطابي صاحب معالم السنن وهو من أهل التأويل وتلقَّفه عنه البيهقي في كتاب الأسماء و الصفات له.

(و البيهقيُّ في هذا الكتاب للفائدة على طريقة متقدمي الأشاعرة يثبت الصفات الذاتية ويتأوَّل الصفات الفعلية).

إذن هذا القول نسبه إليه الخطابي و تلقفه عنه البيهقي وعقَّبَ عليه الحافظ رحمه الله في الفتح: «وشهد شاهد من أهلها» الحافظ عنده تأويل طيِّب ماذا قال الحافظ؟ قال في الفتح: «و لم أرَ ذلك في النسخ التي وقعت لنا من صحيح البخاري» و طبعا الحافظ كلامه في ماذا ؟ معتمد لأنه جمع النسخ التي هي لصحيح البخاري رحمه الله جمعها واعتمد عليها في الشرح إذن هو عمدة في هذا الباب في قضية النسخ وما أشبه ذلك هو عمدة في هذا الباب عندما يقول لك لم أقف على ذلك في النسخ التي تأدَّت إليه من الصحيح إذن هذا الكلام انظروا من أين جاء؟!.

الفائدة المسلكية من الإيمان بهذه الصفة:

هي التعرُّض لأسبابها.

إذا عَلِمَ العبد أن ربه تبارك وتعالى يضحك وأن ضحِكهُ دليل على رضاه و يؤدي إلى ثوابه تعرض للأسباب التي تؤدى به إلى ذلك و رجا ما عند الله تعالى من الخير، يرجو ما عند الله من الخير و الرضا و الثواب فيعمل حتى يصل إلى ذلك، و هذا هو الذي ذكره الأعرابي بفطرته السَّوية في حديث أبي رزين العقيلي وهو من الأحاديث التي دلت على الصفة عند من يصححه فيه مقال طويل لدا أهل العلم عندما ذكرله النبي ﷺ أن الله تبارك و تعالي يضحك فقال أبو رزين: «**أوَيضحك ربنا؟ فقال** ﷺ: «**نعم**» فقال لن نعدِمَ من ربٍّ يضحك خيرا» هذه علامة على الخير كما ذكرتُ في الكلام يوما عبوسا علامة على ماذا؟ الشر إذن إذا كان الرب سبحانه و تعالى يضحك إذن عنده خير ثواب و فضل فلن نعدِمَ منه شيئ من ذلك فانظر إلي الأعرابي ذي الفطرة السويِّة التي لم تتلوث بالكلام و الفلسفة و الشبهات البغيضة كيف تلقى الصفة بصدر منشرح لم يعترض،

و لم يقل كيف هذا؟ و كيف يأتينا محمد ﷺ بمثل هذا الكلام؟ وكيف ينسُب للرب شيئا كهذا؟ إطلاقا عربي أعرابي على فطرته السوية و على لغته المعروفة استقبل الكلام بمنتهى السهولة واليسر، بل أورثى عنده عملًا لن نعدم من رب يضحك خيرا إذن هو يعمل لله سبحانه وتعالى و يرجو ما عنده من الخير و ليست هناك مشكلة، فقارن بين هذا النموذج و بين تلك النماذج الأخرى عند أهل البدع و الضلال الذين تلوثوا و تغيَّرت فطرتهم بهذه الأمور نسأل الله السلامة و العافية، نكتفي بهذا القدر.

❋ ❋ ❋

تفريغ الدرس الرابع عشر

قال الإمام الصابوني رحمه الله تعالى:

ويشهد أصحاب الحديث ويعتقدون :

أن القرآن كلام الله وكتابه، ووحيه وتنزيله غير مخلوق.

ومن قال بخلقه واعتقده فهو كافر عندهم.

والقرآن الذي هو كلام الله ووحيه هو الذي ينزل به جبريل على الرسول ﷺ قرآنا عربيا لقوم يعلمون، بشيرا ونذيرا، كما قال. عز من قائل: ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين﴾ وهو الذي بلغه الرسول ﷺ أمته، كما أخبر به في قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ فكان الذي بلغهم بأمر الله تعالى كلامه عز وجل، وفيه قال ﷺ: «أتمنعوني أن أبلغ كلام ربي» .

وهو الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة يكتب في المصاحف، كيف ما تصرف بقراءة قارئ و لفظ لافظ، وحفظ حافظ، وحيث تلي، وفي أي موضع قرئ وكتب في مصاحف أهل الإسلام، وألواح صبيانهم وغيرها كله كلام الله جل جلاله، غير مخلوق . فمن زعم أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم.

سمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول سمعت أبا الوليد حسان بن محمد يقول سمعت الإمام أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول القران كلام الله غير مخلوق، فمن قال: (إن القران مخلوق) فهو كافر بالله العظيم، لا تقبل شهادته، ولا يعاد إن مرض ولا يصلى عليه إن مات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ويستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه.

فأما اللفظ بالقرآن فإن الشيخ أبا بكر الإسماعيلي الجرجاني ذكر في رسالته صنفها لأهل جيلأن أن من زعم أن لفظه بالقران مخلوق يريد به القرآن فقد قال بخلق القرآن.

وذكر ابن مهدي الطبري في كتاب (الاعتقاد) الذي صنفه لأهل هذه البلاد أن مذهب أهل السنة والجماعة القول بأن القرآن كلام الله سبحانه، ووحيه وتنزيله، وأمره ونهيه غير

مخلوق، ومن قال: مخلوق فهو كافر بالله العظيم، وأن القرآن في صدورنا محفوظ، بألسنتنا مقروء، وفي مصاحفنا مكتوب وهو الكلام الذي تكلم الله عز وجل به، ومن قال: إن القرآن بلفظي مخلوق، أو لفظي به مخلوق فهو جاهل ضال كافر بالله العظيم.

وإنما ذكرت هذا الفصل بعينه من كتاب ابن مهدي لاستحساني ذلك منه، فإنه اتبع السلف أصحاب الحديث فيما ذكره مع تبحره في علم الكلام، وتصانيفه الكثيرة فيه وتقدمه وتبرزه عند أهله.

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: قرأت بخط أبي عمرو المستملي سمعت أبا عثمان سعيد بن إشكاب يقول: سألت إسحاق ابن إبراهيم عن اللفظ بالقرآن فقال: (لا ينبغي أن يناظر في هذا، القرآن كلام الله غير مخلوق).

وذكر محمد بن جرير الطبري رحمه الله في كتاب (الاعتقاد) الذي صنفه في هذه المسألة، وقال: (أما القول في ألفاظ العباد في القرآن فلا أثر فيه نعلمه عن صحابي، ولا تابعي إلا عمن في قوله الغناء والشفاء، وفي إتباعه الرشد والهدى، ومن يقوم قوله مقام الأئمة الأولى أبي عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله، فإن أبا إسماعيل الترمذي حدثني قال: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: (اللفظية جهمية)، قال الله تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ ممن يسمع؟

قال: سمعت جماعة من أصحابنا لا أحفظ أسماءهم يذكرون عنه رضي الله عنه أنه كان يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي: ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع).

قال محمد بن جرير: (ولا قول في ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله إذ لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه، وفيه الكفاية والمقنع، وهو الإمام المتبع رحمة الله عليه ورضوانه).

هذه ألفاظ محمد بن جرير التي نقلتها نفسها إلى ما ها هنا من كتاب الاعتقاد الذي صنفه.

قلت: وهو- أعني محمد بن جرير- قد نفى عن نفسه بهذا الفصل الذي ذكره في كتابه كل ما نسب إليه، وقذف به من عدول عن سبيل السنة، أو ميل إلى شيء من البدعة.

والذي حكاه عن أحمد رضي الله عنه وأرضاه أن اللفظية جهمية فصحيح عنه، وإنما قال ذلك لأن جهما وأصحابه صرحوا بخلق القرآن، والذين قالوا باللفظ تدرجوا به إلى القول بخلق القرآن، وخافوا أهل السنة في ذلك الزمان من التصريح بخلق القرآن، فذكروا هذا اللفظ وأرادوا به أن القرآن بلفظنا مخلوق، فلذلك سماهم أحمد رحمه الله جهمية. وحكي عنه أيضا أنه قال: (اللفظية شر من الجهمية).

وأما ما حكاه محمد بن جرير عن أحمد رحمه الله أن من قال: (لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع)، فإنما أراد أن السلف من أهل السنة لم يتكلموا في باب اللفظ ولم يحوجهم الحال إليه، وإنما حدث الكلام في اللفظ من أهل التعمق وذوي الحمق الذين أتوا بالمحدثات، وبحثوا عما نهوا عنه من الضلالات وذميم المقالات، وخاضوا فيما لم يخض فيه السلف من علماء الإسلام، فقال الإمام أحمد (هذا القول في نفسه بدعة، ومن حق المتسنن أن يدعه، ولا يتفوه به ولا بمثله من البدع المبتدعة، ويقتصر على ما قاله السلف من الأئمة المتبعة أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولا يزيد عليه إلا تكفير من يقول بخلقه).

وأخبرنا الحاكم أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله الجراحي بمرو، حدثنا يحى بن ساسويه عن ابيه عبد الكريم السكري قال: قال وهب بن زمعة: أخبرني الباساني قال: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: (من كفر بحرف من القرآن فقد كفر بالقرآن، ومن قال: لا أومن بهذا الكلام فقد كفر).

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، هو يتولى الصالحين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرا.

هذا كلام المؤلف رحمه الله تعالى في مسألة من أعظم مسائل الصفات وهى مسألة الكلام، وصفة الكلام لله تبارك وتعالى.

ونعلم جميعا أن هذا الباب واحد، أن باب الكلام والعلو وغير ذلك من الصفات هو باب واحد مع ما سبق من صفات الله تعالى لكن عادة الأئمة، أنهم يفردون المهمات بالذكر والبيان والتفصيل .

وعندنا صفتان من أجل صفات الله تبارك وتعالى، وقع فيهما النزاع الكبير والكلام الكثير وهما من شعائر أهل السنة والجماعة في مواجهة أهل البدع والضلال وهما صفة الكلام والعلو، فلهذا يفردهما الأئمة بالذكر والبيان والتفصيل لهذا المعنى الذي ذكرته لكم.

وهذا الكلام من الإمام الصابوني رحمه الله اشتمل على المسائل التالية:

*** المسألة الأولى: ذكر اعتقاد السلف في القرآن. ومجمل ذلك في العبارة المأثورة، المتواترة، المحفوظة، (القرآن كلام الله غير مخلوق).**

فهذا مجمل اعتقاد السلف في كلام الله تعالى، يعتقد السلف :

أ- أن القرآن كلام الله تعالى.

ب- وأن كلام الله عز وجل صفة من صفاته، وصفاته تعالى غير مخلوقة، فكذلك القرآن غير مخلوق لأنه من صفات الله عز وجل.

*** المسألة الثانية: ذكر حكم القول بخلق القرآن، قال رحمه الله تعالى (ومن قال بخلقه واعتقده فهو كافر عندهم) .**

هكذا بين رحمه الله حكم خلاف هذا القول، من خالف هذا القول الذي عليه السلف ما حكمه؟ من قال بخلق القرآن، من قال إن الكلام ليس من صفات الله تعالى، وإن القرآن ليس صفات الله عز وجل وإنه مخلوق كسائر المخلوقات فهذا كفر أكبر بإجماع السلف.

*** المسألة الثالثة: التنبيه على أن القرآن، الذي هو كلام الله، هو نفسه الذي نزل به جبريل وبلغه النبي ﷺ، وهو نفسه الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة، ويكتب في المصاحف والألواح.**

وهذا في قوله رحمه الله:(**والقرآن الذي هو كلام الله ووحيه هو الذي ينزل به جبريل على الرسول ﷺ**) إلى آخر كلامه رحمه الله في هذه الفقرة.

فهذه إشارة مهمة في المسألة، هذا القرآن الذي ذكرناه الذي هو كلام الله وليس بمخلوق هو عينه **المنزل**: الذي نزل به جبريل على النبي ﷺ، **المبلغ**: الذي بلغه النبي ﷺ لأمته، **المتلو**: الذي يتلى بالألسنة، **المحفوظ**: الذي يحفظ في الصدور، **المسموع**: الذي يسمع بالآذان، **المكتوب**: الذي يكتب في المصاحف والألواح، هو عينه.

وهذا جانب مهم والتفصيل سيأتي إن شاء الله، ردا على من قال بالمغايرة بينهما، من قال إن القرآن الذي هو كلام الله ليس هذا المنزل ولا المتلو ولا المسموع ولا المقروء إلى آخره، وإنما هذا المنزل المسموع المقروء..الخ، شيئ آخر بخلاف كلام الله، فأراد المؤلف رحمه الله أن ينبه على هذا الجانب ردًا على هؤلاء.

*** المسألة الرابعة: ذِكرُ قول بن خزيمة رحمه الله في كفر القائل بخلق القرآن وإجراء أحكام الكفار عليه .**

وهذا ظاهر في كلامه، يقول (**القران كلام الله غير مخلوق، فمن قال: (إن القران مخلوق) فهو كافر بالله العظيم، لا تقبل شهادته، ولا يعاد إن مرض ولا يصلى عليه إن مات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ويستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه**).

هذا الكلام في حق كافر أو مسلم؟ الجواب:هذا كلام في حق كافر، وكفره أكبر أم أصغر؟ الجواب: أكبر لأنه أجرى أحكام أهل الردة عليه، هذا أيضا فيه الإشارة والتأكيد أن كفر القائل بخلق القرآن كفرٌ أكبر، ليس كفرًا دون كفر، وسيأتي التفصيل إن شاء الله.

*** المسألة الخامسة: ذِكرُ قول الإسماعيلي رحمه الله في مسألة اللفظ بالقرآن، وأهميته في التنبيه على أن اللفظية يلحقون بالمخلوقية أو بالجهمية إن أرادوا القرآن.**

مسألة اللفظ:هي قول القائل لفظي بالقرآن مخلوق.

ما حكم هذه المقالة؟ نقل المؤلف كلام الإسماعيلي رحمه الله: (**من زعم أن لفظه بالقران مخلوق يريد به القرآن فقد قال بخلق القرآن**) إذًا حكم المسألة إجمالًا: أن من قال لفظي بالقرآن مخلوق وأراد بذلك القرآن، أراد بكلامه هذا أن القرآن مخلوق فقد قال بخلق القرآن، أي هو كالجهمية، كالذين صرحوا بأن القرآن مخلوق.

وينبه هنا على الترابط بين رسالة الصابوني ورسالة الإسماعيلي بينهما ترابط والمؤلف رحمه الله ينقل عنها في مواضع منها هذا الموضع الذي بين أيدينا الآن.

*** المسألة السادسة: ذكر كلام ابن مهدي الطبري (في أن المنزل المتلو هو كلام ليس بمخلوق).**

وابن مهدي هذا هو أبو الحسن من أصحاب الأشعري ومن الثابتين على مذهبه والقائلين بقوله وهو من متقدمي الأشاعرة لا من متأخريهم، وقد علمنا مذهب متقدمي الأشاعرة حتى لا نعيد الكلام، إذًا الرجل مخالف في هذا الباب، في باب الصفات، وأيضا في صفة الكلام الأصل كذلك لأن الأشعري نفسه حتى في طوره الأول وكذلك متقد موا الأشاعرة أيضا مخالفون في صفة الكلام، ولكننا نجد هنا أن ابن مهدي صرح بالكلام الصحيح الذي يوافق اعتقاد السلف في هذه المسألة، يقول (**مذهب أهل السنة والجماعة القول بأن القرآن كلام الله سبحانه، ووحيه وتنزيله، وأمره ونهيه غير مخلوق، ومن قال: مخلوق فهو كافر بالله العظيم**) إلى هذا القدر ليست المباينة واضحة أو ليس هناك تنبيه واضح على خلاف مذهب الأشاعرة، لأن الأشاعرة إلى هنا متفقون مع أهل السنة، وإنما المباينة في أن القرآن في صدورنا محفوظ وبألسنتنا مقروء، وفي مصاحفنا مكتوب، وهو الكلام الذي تكلم الله عز وجل به، هذه هي النقطة التي باين فيها ابن مهدي الأشاعرة، لأن الأشاعرة لايقولون هذا كما سنعرف إن شاء الله، الأشاعرة يفرقون بين كلام الله وبين المنزل المتلو المسموع ويقولون أن هذا المنزل ليس كلام الله عز وجل وإنما هو حكاية أو عبارة...الخ، فابن مهدي هنا يقول هو نفسه الكلام الذي تكلم به الله تعالى، ثم تعرض لمسألة اللفظ فقال: (**من قال: إن القرآن بلفظي مخلوق، أو لفظي به مخلوق فهو جاهل ضال كافر بالله العظيم.**) وسيأتي بيان ما يتعلق بهذا.

*** التنبيه المهم هنا والفائدة المنهجية: في نقل كلام المخالف.**

ابن مهدي هذا ليس على السنة، هو مخالف في هذا الباب، أي في باب الصفات نفسه الذي نتكلم فيه الآن، ومع ذلك لم يتحرج الصابوني رحمه الله من نقل كلامه لماذا؟

الجواب: لأنه وافق الحق، ولأنه رد على شيعته التي ينتسب إليها، كأنه يقول: ابن مهدي الذي هو منكم خالفكم وهذا كلامه فيه خلاف قولكم.

إذًا يجوز أن تنقل عن المخالف، يجوز أن تنقل عن المبتدع إذا كان لهذه الفائدة، ولا يلزمك في هذه الحالة أن تقول هو مبتدع ضال وهو كذا وهو كذا وهذا له صلة بمسألة الموازنات، لا يلزمك في هذه الحالة أن تصرح بأنه مبتدع أو ضال..الخ لأن المقام الذي أنت فيه لا يستدعي ذلك.

فهذا فيه فائدة منهجية ونقل عن إمام من الأئمة السالفين يبين لنا جواز هذا الأمر، وهو رحمه الله قد صرح بذلك قال: (**وإنما ذكرت هذا الفصل بعينه من كتاب ابن مهدي لاستحساني ذلك منه، فإنه اتبع السلف أصحاب الحديث فيما ذكره**)أي انه فيما نقله موافق، وافق الحق وتكلم بالحق وإن كان في غيره حتى في نفس هذا الكتاب قد تكلم بماذا؟ بباطل وبخلاف الحق، ثم أشار إلي حاله قال: (**مع تبحره في علم الكلام، وتصانيفه الكثيرة فيه وتقدمه وتبرزه عند أهله**) إذًا فالرجل إبتداءً ليس على السنة، ومن أهل الكلام، وعلى طريقة الأشعرية المعروفة لكن للفائدة التي بينتها لكم جاز أن ينقل كلامه.

*** المسألة السابعة: ذكر كلام إسحاق ابن راهويه رحمه الله في المنع من الكلام في مسالة اللفظ.**

لا يزال الكلام موصولًا على قضية اللفظ لأنها قضية مهمة ووقعت فيها فتنة عظيمة، فالمؤلف رحمه الله نقل كلام إمام متقدم معاصر للإمام أحمد رحمه الله وهو الإمام إسحاق ابن إبراهيم المعروف بابن راهويه رحمه الله:

سئل عن اللفظ بالقرآن فقال (لا ينبغي أن يناظر في هذا، القرآن كلام الله غير مخلوق) ماذا فعل؟ سد الباب، (**لا ينبغي أن يناظر في هذا**) لا تتكلموا في هذه المسألة، لا تفتحوها، لا تناقشوها، لاتناظروا فيها، (**القرآن كلام الله ليس بمخلوق**) هذا هو القدر الواضح البين الذي ليس عندنا فيه إشكال، إذًا دعونا في هذا الجانب الواضح واتركونا من هذه المشكلات والفتن التي تؤدى للصرف عن الحق.

إذًا طريقة الأئمة لُخِّصتْ في كلام إسحاق هذا، طريقة الأئمة في مسألة اللفظ لخصها إسحاق رحمه الله، لا تناظر في هذا، القرآن كلام الله ليس بمخلوق، إذا عندك أمران:

الأمر الأول: حسم المادة ومنع الكلام في المسألة والخوض فيها .

الأمر الثاني: التثبيت على الاعتقاد الصحيح، أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، هذا أمر واضح لنا وتبين لنا بالحجة ليس عندنا فيه شك ولا ريب، إذًا ليس عندنا مجال لفتح الباب أمام فلأن وفلأن حتى يشككنا في هذا الأمر .

***المسألة الثامنة: ذكر كلام الطبري رحمه الله في مسالة اللفظ، واحتجاجه بكلام الإمام أحمد رحمه الله.**

وكلا الطبري منقول عندكم كلام مطول وسيأتي التعرض للمهمات منه إن شاء الله تعالى في مواضعها، المقصود هنا خلاصة القول أن ابن جرير الطبري رحمه الله بين مسألة اللفظ على أنها مسألة حادثة مبتدعة، لا نشتغل بالكلام فيها والمرجع فيها إلى قول الإمام أحمد رحمه الله عندما نقل عنه أن اللفظية جهمية، ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع، إذًا خلاصة القول في هذا أن اللفظية الذين قالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة جهمية، من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع، والفائدة من ذلك كما بين المؤلف رحمه الله أن الطبري قد نفى عن نفسه بهذا الكلام ما قذف به ونسب إليه من العدول عن السنة، لأن ابن جرير رحمه الله وقعت له فتنة في هذا ونسب إليه أنه يقول باللفظ أو ما أشبه ذلك .

إذًا عادة الأئمة رحمهم الله أنهم يبينون إذا نسب إليهم أو تكلم أحد في حقهم بالباطل فإنهم يبينون، ويوضحون ما هم عليه.

*** المسألة التاسعة: كلام المؤلف رحمه الله في شرح قول الإمام أحمد: من قال إن لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع.**

خلاصة القول في هذا: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ما معنى هذا الكلام؟ المؤلف يقول: (**والذين قالوا باللفظ تدرجوا به إلى القول بخلق القرآن، وخافوا أهل السنة في ذلك الزمان من التصريح بخلق القرآن**) وهكذا المسألة كما سنعرف تكلموا بعبارة موهمة مجملة حتى وصلوا بذلك إلى التصريح بخلق القرآن، وحتى يستروا مذهبهم في القول بخلق القرآن ن فهؤلاء في الأصل جهمية، لم يصرحوا بحقيقة قولهم لما خافوا أهل السنة بعد ما أبطل الله تعالى المحنة على يد الخليفة المتوكل رحمه الله وانتشرت السنة وظهرت فخاف الجهمية من نشر كلامهم فلجأوا إلى العبارات الموهمة التي يسترون بها مذهبهم .

إذًا من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي لماذا سمي جهميًا؟ لم اعتبرَ جهميًا؟ الجواب:لهذا المعنى لأنهم في الأصل جهمية متسترون وتدرجوا بقولهم هذا، القول بخلق القرآن، طيب من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع، ما معنى هذا؟ المراد: خلاصة الكلام: أن السلف لم يتكلموا في هذه المسألة، هذه مسألة حادثة، مبتدعة، فمن خاض فيها فهو مبتدع، ومن

تكلم فيها فهو مبتدع، هذا أمر لم يتكلم فيه السلف ولم يخوضوا فيه .

*** المسألة العاشرة: ذكر كلام ابن المبارك رحمه الله في تكفير من أنكر حرفًا من القرآن أو من لا يؤمن بالقرآن.**

والكلام واضح.

وما فائدة الإتيان به هنا؟ الجواب:

أولًا: إثبات الحرف في كلام الله، أن كلام الله تعالى بحروف.

ثانيًا: الرد على أهل البدع الذين خالفوا في المسألة نفسها لأنه يلزمهم موافقة المشركين الذين كذبوا بالقرآن، الذين خالفوا في هذه المسألة من الجهمية والمعتزلة والكلابية وغير هؤلاء، كلهم على حسب التفاوت في مذاهبهم يلزمهم موافقة المشركين، يلزمهم موافقة المشركين الذين كذبوا بالقرآن، الذين قالوا بأنه كلام محمد ﷺ كما سنعرف إن شاء الله، فكأن المؤلف رحمه الله ذكر هذا الكلام ليدل على هذا الأمر ليبينه، أن من أنكر حرفا من القرآن، أو من قال لا أؤمن بالقرآن فهو كافر .

وهل هناك من المخالفين من فعل ذلك؟، هل منهم من قال لا أؤمن بهذا القرآن؟ أحدٌ قال ذلك؟ الجواب: لا.

هل منهم من قال أنا أنكرُ هذا الحرف من كلام الله تعالى؟ الجواب: لم يقل ذلك أحد.

فما الفائدة من الإتيان بهذا الكلام هنا؟ هل هو يتكلم مع ملاحدة، مشركين؟ حقيقة المذهب هكذا، لازم المذهب هكذا أنه يعود إلى كلام المشركين المكذبين بالقرآن.

* * *

* تفصيل الكلام على هذا المبحث على النحو التالي ونسأل الله تعالى الإعانة والتوفيق:

الفصل الأول

صفة الكلام لله تعالى

المبحث الأول ذكر الأدلة على هذه الصفة:

أولًا: الأدلة من القرآن:

- والآيات في ذلك جاءت على صيغ متنوعة :

١) فتارة تجيء بلفظ (الكلام) كما في:

١. قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾.

٢. وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ﴾ .

٣. وقوله: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾.

٤. وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾.

٥. وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾.

٦. وقوله: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي﴾.

٧. وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.

٨. وقوله: ﴿وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

٢) وتارة تجيء الآيات بلفظ [القول] كما في:

١. قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾.

٢. وقوله: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾ .

٣. وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلا﴾.

٤. وقوله: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾.

٥. وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾.

ومثل هذا كثير جدا كمثل قال الله كذا أو يقول كذا.

٣) وتارة تجيئ الآيات بلفظ [الحديث] :

كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾.

وقوله: ﴿اللَّهُ نزلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾.

٤) وتارة تجيئ بلفظ [النداء]:

١. كقوله تعالى: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾.

٢. وقوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾.

٣. وقوله: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾.

٤. وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾.

٥) وتارة تجيئ بلفظ [المناجاة]:

كقوله تعالى: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾.

٦) وتارة تجيئ بتقرير مهم وهو [أن الذي لا يتكلم لا يصح أن يكون إلها أو هو عاجز أو ناقص]:

- فالأول كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ﴾ وقوله: ﴿فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾.

- والثاني كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾.

وقوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾.

فهذا طرف من الأدلة في كتاب الله تعالى على صفة الكلام .

ثانيًا الأدلة من السنة:

الأحاديث في ذلك على النحو الذي سبق ذكره في كتاب الله تعالى:

١) تارة تجيئ بلفظ [الكلام]:

١. كما في الصحيين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه – مرفوعا – وهو حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام وموطن الشاهد في قوله: «**أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه**».

٢. وكما في الصحيحين أيضا عن عدي بن حاتم رضي الله عنه – مرفوعا –: «**ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله**».

٣. وكما في الصحيحين أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه – مرفوعا –: «**تكفل الله لمن جاهد في سبيله**

لا يخرجه إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه».

٤. وكما روى البخاري عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يعوذ الحسن والحسين يقول: «**إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحق، أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة**».

٥. وروى مسلم عن خولة بنت حكيم رضي الله عنها – مرفوعا-: «**من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيئ حتى يرتحل من منزله ذلك**».

٦. وكما روى مسلم أيضا في صحيحة من حديث جويرية بنت الحارث رضي الله عنها – مرفوعا –: «**سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته**».

٧. وكما روى أبو داود عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يعرض نفسه على الناس في الموقف فيقول: «**من يحملني حتى أبلغ كلام ربي**».

٨. وكما جاء في الأحاديث الكثيرة التي فيها لا يكلمهم الله: «**ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم**».

٢) وتارة تجيئ الأحاديث بلفظ [القول]:

كما روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه – مرفوعا –: «**إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم:قالوا الحق وهو العلي الكبير**».

– ويدخل في هذا الأحاديث القدسية: يقول الله كذا، قال الله كذا .

٣) وتارة تجيئ الأحاديث بلفظ [الحديث]:

– كما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه كما في حديث خطبة الحاجة: «**فأن خير الحديث كتاب الله**».

٤) وتارة تجيئ بلفظ [النداء] :

١. كما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه – مرفوعا –: «**إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبدا نادى جبريل**» وذكر الحديث.

٢. وكما في الصحيحين أيضا عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه – وهذا لفظ البخاري – عن النبي

ﷺ قال: «**يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادى بصوت إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثًا إلى النار**».

٣. وكما رواه البخاري في- خلق أفعال العباد- والإمام أحمد من حديث عبد الله بن أنيس رضي الله عنه – مرفوعا-: «**يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، أنا الملك، أنا الديان**».

٥) وتارة تجيئ الأحاديث بلفظ [المناجاة]:

- كالحديث الذي رواه الشيخان عن بن عمر رضي الله عنهما – مرفوعا – أو أنه قيل له كيف سمعت رسول الله ﷺ في النجوى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا**»، وذكر الحديث وموطن الشاهد أنه سمى هذا نجوى .

- **فهذا طرف من الأدلة في السنة على صفة الكلام لله تعالى .**

المبحث الثاني: ذكر مذهب السلف:

يثبت السلف صفة الكلام لله عز وجل على الجادة المعروفة.

فيقولون إن الله تبارك وتعالى يتكلم كلامًا حقيقيًا وهو صفة من صفاته كالعلم والسمع والبصر..الخ، وهو من الصفات الإلهية التي تُثبت لله تعالى من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكيف ولا تعطيل .

- **والكلام عند السلف من الصفات الذاتية الفعلية:**

فهو صفة ذاتية: أي قائم بذات الله، لم يزل الله تعالى موصوفا به .

وهو صفة فعلية: أي يصدر وقتًا بعد وقت، متى شاء الله وكيف شاء .

- وهذا هو الذي عبر عنه السلف بقولهم لم يزل متكلما، ويتكلم إذا شاء (هذه عبارة مأثورة عن السلف معروفة).

- جانبان: (لم يزل متكلما - ويتكلم إذا شاء) .

- **لم يزل متكلما** يعني: صفة ذاتية .

- **يتكلم إذا شاء** يعني: صفة فعلية .

- والمتأخرون من العلماء يعبرون عن ذلك بقوله: صفة الكلام أزلية النوع، حادثة الأفراد .

أزلية النوع: يعني لم يزل متكلما – يعني – صفة ذاتية .

حادث الأفراد:يعني يتكلم إذا شاء – يعني – صفة فعلية .

إذًا لم يزل الله متكلمًا، والكلام قائم بذات الله تعالى والله عز وجل يتكلم يصدر الكلام حينًا بعد حين، في وقت دون وقت بمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى .

إذًا لابد من هذين الأمرين، لابد أن تثبت أن الكلام قائم بذات الله، وأنه من فعل الله، لابد أن تثبت الجانبين معًا، لأن أهل البدع كما سنعرف إن شاء الله أثبتوا شيئًا دون شيئ، وضلوا في شيئ دون شيئ .

– الأمر التالي معنا: أن صفة الكلام صفة عقلية، تدرك بالعقل، بالطرق التي سبقت معنا، أن الله تعالى حي فلابد من اتصافه به أو بضده..الخ .

– والنقل أكد هذا الطريق العقلي، كيف هذا؟ هذا ذكرناه منذ قليل، عندما بين أن عدم الكلام دليل على النقص أو العجز أو على عدم ألوهية الأشياء وأن الذي لا يتكلم لا يصلح أن يكون إلها: ﴿**أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ**﴾ يعني: كأنه قال ارجعوا إلى عقولكم، ارجعوا إلى فطرتكم، معنى أن هذا العجل لا يكلمكم فلا يصح أن يكون إلها .

– الأمر التالي معنا في اعتقاد السلف: إثبات الحرف والصوت في كلام الله عز وجل:

– أولًا: ما المراد بالحرف والصوت:

* قال أبو نصر السجزي رحمه الله تعالى في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت .

والسجزي رحمه الله له هذه الرسالة وهي مختصرة وله كتاب الإبانة المطول، (وكتاب الإبانة أكبر ظني الآن أنه مفقود) .

قال رحمه الله:

الحرف: هو جانب الشيئ. **والصوت**: ما يتحقق سماعه.

لماذا نقول هذا؟ تمامًا كما سبق معنا في صفة الغضب، والرضا وهذه الصفات، أهل البدع قالوا: **الصوت**: هو الهواء المتحرك بين جِرمين.

طيب هذا هو الصوت عندنا نحن، وعند المخلوقات، هواء متحرك بين جرمين، فهل هذه هي

حقيقة الصوت أو كيفية الصوت؟ هذه كيفية الصوت.

فإذا رجعنا إلى ما سبق ذكره، وسنعيد التنبيه عليه إن شاء الله، فكما قالوا في الغضب: هو غليان دم القلب، وفي الضحك هو كذا وفي الحياء هو كذا..الخ أيضا قالوا في الصوت هذا الكلام وفي الحرف أيضا ما يشبهه. فنقول: لا حقيقة الحرف والصوت أي ما يلزم في حق الله هو ما ذكرناه .

(**الحرف هو: جانب الشيئ**) فكلام الله تعالى بحروف، بمعنى أن الحرف جانب من الكلمة، تتكون منه الكلمة، الكلمة تتركب من حروف، **والصوت هو ما يسمع**، ما يدرك بالسمع فلا يلزم أن يكون هواءً بين جرمين.

وتأكيد هذا في أصوات المخلوقات، كما سنبين إن شاء الله في الرد عليهم أن المخلوقات الصماء تتكلم بصوت وليس صوتها هواء بين جرمين، فهذا هو المراد بالحرف والصوت.

- وأما الدليل على إثباته فهو ما يلي:

أولًا: أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت.

ولا يعقل غير هذا في لغة العرب، فإذا أثبتنا أن الله تعالى يتكلم لزمنا إثبات الحرف والصوت، لأن حقيقة الكلام لا تكون إلا بذلك .

ثانيًا: أدلة النداء والمناجاة (خصوصًا) .

نخص هذا النوع من الأدلة، أدلة النداء والمناجاة، لماذا؟ لأن النداء لا يكون إلا بصوت، ولأن المناجاة لا تكون إلا بصوت .

ثالثًا: الأدلة التي فيها ذكر الاستماع:

١. كقوله تعالى: ﴿**فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى**﴾.

٢. وما سبق معنا من الحديث: «**ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان**» أي كأن هذا الذي سمع من الله سلسلة على صفوان، والمراد التقريب بطبيعة الحال لا التمثيل .

٣. وأيضا الحديث الذي رواه البخاري في خلق الأفعال وعبد الله ابن أحمد في السنة وغيرهما عن ابن مسعود رضي الله عنه – موقوفا –: «**إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة، كصلصلة الحديد على الصفاء**» وهذا الأثر صح موقوفًا وروى مرفوعًا ولا يصح.

- فهذه أدلة تدل على إثبات الصوت لأن الاستماع لا يكون إلا بصوت، والملائكة سمعت صوتًا من الله تبارك وتعالى.

رابعًا: الأحرف المقطعة في القرآن، بل عامة حروف القرآن.

القرآن كله يتكون من ماذا؟ من حروف.

- ويذكر هنا ما رواه الترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه - موقوفًا -: «**من قرأ حرفًا من كتاب الله تعالى فله به حسنة**» وهذا صح موقوفًا وله حكم الرفع .

خامسًا: التصريح بلفظ الصوت كما في الحديث «فينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب».

- يعني - ما تقدم يدل على الصوت بالمعنى، لكن الأدلة دلت لفظ الصوت أيضا -يعني- ذكرت هذا الفظ في حق الله تعالى، كما تقدم في الحديث «**فينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب**» كل هذا صرح فيه بلفظ الصوت .

- فهذه أدلة ظاهرة على إثبات الحرف والصوت في كلام الله سبحانه وتعالى .

*** الأمر التالي معنا في مذهب السلف في المسألة: هل يوصف الله [بالسكوت]؟**

لأهل السنة في ذلك حكاهما غير واحد من أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين، وخلاصة المسألة كما يلي:

- لابد أن يعرف أن الخلاف ليس في المعنى.

كيف ذلك؟ أهل السنة متفقون على أن الله تعالى يتكلم إذا شاء، وأن كلامه صفة فعل، إذًا يتكلم إذا شاء، ولا يتكلم إذا شاء، فالمعنى مجمع عليه فلا تخلط (انتبه).

ليس معنى هذا الخلاف الذي ذكرته أن السلف مختلفون في صفة الكلام هل فعلية أم لا؟ (انتبه) فالسلف مجمعون على أن الكلام صفة فعل، وأن الله يتكلم إذا شاء ولا يتكلم إذا شاء، وأن الكلام خاضع لمشيئته وإرادته فهو يتكلم حينًا ولا يتكلم حينًا، طيب عندما لا يتكلم نطلق عليه لفظ السكوت أو لا نطلق؟ هذا هو الخلاف، كما سبق معنا في مسألة الشمال، لله تعالى يدان، هل في هذا خلاف؟ ما في خلاف، وأن إحداهما يقال لها يمين، وأن الأخرى يقال لها اليد الأخرى وأن تلك يديه يمين، هل هذا فيه خلاف؟ ما في خلاف، إنما الخلاف في اليد الأخرى، نطلق عليه لفظ

الشمال أو لا نطلق؟ فقط.

فكذلك الأمر هنا فالسلف لا يختلفون إطلاقًا أن الكلام صفة فعل، وأنه ليس ملازما لذات الله تعالى، بمعنى أنه ليس مثلاً كالحياة، وكالعلم، وكالسمع والبصر، هو قائم بذات الله تعالى من هذه الحيثية، لكنه أيضًا صفة فعل، فالله تعالى يصدر الكلام إذا شاء ولا يصدره إذا شاء، لا خلاف في هذا، إنما القضية في حالة عدم الكلام، إذا لم يتكلم الله تعالى هل هذا يسمى سكوتا أو لا؟

أوضح لك المسألة: الله تعالى كلم موسى أم لم يكلمه؟ طيب كلم الله تعالى موسى كلامًا معينًا ثم رد عليه موسى إذًا انتهى كلام الله تعالى حتى يجيب موسى فإذا أجاب موسى كلمه الله تعالى ثانية، طيب في وقت كلام موسى، الله تعالى لم يتكلم، طيب هل هذا نسميه سكوتا أولا؟ فهذا الذي فيه القولان.

والصواب في ذلك [وهذا خلاصة كلام شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله] :

أنه إن أريد بالسكوت، السكوت عن أشياء معينة بمعنى أن الله تعالى يسكت عن أشياء معينة، فهذا حق وصحيح.

وهذا جاءت به النصوص (يعني) الحديث عند من يصححه «**وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها**» يعني ورد النص صراحة بإطلاق لفظ السكوت على الله تعالى.

وهنا نلفت النظر إلى قضية مهمة ستأتي معنا إن شاء الله تعالى في صفة النزول والمجيئ، **ما يسمى بالحركة** هل نثبت لله تعالى الحركة أم لا؟

لابد أن نفرق بين المعنى واللفظ، المعنى نفسه صحيح وموجود، لكن هل يعبر عنه باللفظ أم لا؟ هنا الخلاف، يختلف أهل السنة في ذلك:

- **فمن أثبت هذه الألفاظ قال (هي تعبير عن المعنى الصحيح ولازم الحق حق).**

يعني الآن نحن متفقون أن الله يتكلم احيانًا ولا يتكلم أحيانًا، طيب في عدم كلامه سبحانه وتعالى إذا سميت هذا سكوتًا أي مانع من هذا؟ فالسكوت بمعنى عدم الكلام، ليس بمعنى الخرس ولا بكم ولا تعطيل ولا كذا ولا كذا، إنما المراد ما يقابل الكلام أوضد الكلام السكوت فأنا أعبر باللفظ على هذا المعنى الصحيح الذي نحن جميعًا متفقون عليه ولازم الحق حق، إذا أثبتنا أن صفة الكلام صفة فعلية فيلزمنا أن نقول أن الله تعالى في بعض الأحيان لا يتكلم، ولا يعقل

إلا هذا، وليس هذا عن نقص، وإثبات هذا اللفظ ليس فيه نقص في حق الله تعالى، نفس المأخذ هو مأخذ من أثبت الحركة كما سيأتي معنا إن شاء الله، نفس الطريقة.

- **والفريق الذي منع منه مأخذه: التوقيف.**

يقول هذا باب توقيفي فلم يرد في النصوص – يعني – هنا في صفة الكلام لم يرد أن الله يسكت، ولم يقل هذا السلف، إذا تكلمنا على الأوائل، الصحابة والتابعين والطبقات المتقدمة، لم يتكلم بهذا أحد، إذا هذا باب توقيفي ونحن نتكلم في الصفات، والصفات مبناها على التوقيف، إذًا أنا أتحرز من اللفظ، أنا متفق على المعنى، لكنني لا أسميه سكوتًا لأن النص لم يأت بذلك، كما في مسألة الحركة، يقول أنا متفق على المعنى ولا أخالف فيه لكن لا أسمي المجيئ ولا النزول ولا كذا ولا كذا حركة.

فرق بين هذا وبين الألفاظ المجملة، هذه الألفاظ ليست من قبيل الألفاظ المجملة، قارن بين هذا وبين لفظ الجسم، مع أن لفظ الجسم قد يراد به معنىً صحيح لكنه لفظ مجمل موهم، لهذا لا يقال لأهل السنة فيه قولان، لا يقال هذا لأن اللفظ فيه إجمال وإيهام لا يصح لا يقال في حق الله تعالى، لكن السكوت والحركة ليس فيها إجمال، ليس فيها نفس المحظور الذي هو في الألفاظ الجملة، فلهذا اختلف فيها أهل السنة، فكان منهم من يعبر بها ومنهم من لا يعبر بها.

طيب خلاصة المسألة نقول إن الأمر سهل وواسع إن شاء الله تعالى لأن كل فريق له مأخذه المعتبر، ومادام أن النزاع في اللفظ ولا يترتب عليه فساد اعتقاد، ولا يترتب عليه مشكلة في حق الله سبحانه وتعالى إذًا الأمر سهل، ليس عندنا مشكلة.

إذاً من قال أن تعالى يسكت ويوصف بهذا، على هذا المعنى الذي ذكرته لكم لا حرج، من تحرز عن لفظ السكوت وقال أنا أقول إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وأقف عند هذا لا حرج، هذه خلاصة القول في هذه المسألة.

– **الأمر التالي معنا إن شاء الله تعالى في صفة الكلام وهو الأخير: نفي الخلق عن الكلام.**

أي : إن الكلام غير مخلوق، وهذا هو الأساس الذي تبنى عليه مسألتنا الآن، عندما نقول القرآن كلام الله ليس بمخلوق، فهذا يبنى على أساس وهو أن الكلام نفسه ليس بمخلوق كيف نثبت أن الكلام ليس بمخلوق، أهل السنة لهم في ذلك طرق متعددة منها:

- الطريق الأول:

أ- القاعدة العامة في الصفات: الصفات غير مخلوقة ،ـ كما سبق بيانه بالتفصيل ـ.

ب- والكلام من الصفات.

ت- إذًا الكلام ليس بمخلوق.

ومن العبارات المأثورة عن الأئمة العبارة الشهيرة في تأكيد هذه الحقيقة يقولون: (كلام الله من الله، ليس ببائن منه، لم يخل منه).

كل هذه عبارات عن الأئمة مأثورة، تبين هذا :

كلام الله من الله: أي من صفاته، فكلام الله صفة من صفات الله، - طيب- هل يقوم بالله مخلوق؟ مَعاذ الله، وأصل هذا في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ إذًا القول مِن مَن؟ من الله وقوله: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾إذًا الكتاب منزل من الله – يعنى- صار من الله، خرج من الله.

- الطريق الثاني: المغايرة بين الخلق والأمر:

أ- أمر الله تعالى ليس بمخلوق .

ب- والكلام من الأمر.

ت- إذًا الكلام ليس بمخلوق.

والأدلة على هذا :

١. يقول الله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾ طيب تسخر بمخلوق؟ لا يمكن، ثم أكد هذا فقال: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ ففرق بين الخلق والأمر، إذًا الأمر ليس بمخلوق.

٢. وقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذَا أَرَادَ شَيْئا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ ففرق بين أمره وبين الشيئ المأمور(أمره إذا أراد شيئا)، إذًا الأمر خلاف هذا الشيئ الذي سيقال له كن فيكون.

٣. وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ طيب هل تقوم السماء والأرض بمخلوق؟ لا يمكن.

٤. وهنا القاعدة التي يذكرها غير واحد من الأئمة وهي: (لو كان الأمر مخلوقًا للازم أن يكون

مخلوقًا بأمر أخر وهكذا).

يعني من قال إن الأمر مخلوق يلزمه أن يكون مخلوقًا بشيئ أخر، بأمر أخر – طيب – الأخر هذا مخلوق أم غير مخلوق؟ لو قال مخلوق إذًا أمر آخر.. وهكذا وذا هو المسمى بالتسلسل، فهذا تسلسل باطل، يتبين به **أن الأمر ليس بمخلوق** . طيب الكلام من الأمر لأن أمر الله تعالى أمر كوني وأمر شرعي وكله من كلمات الله عز وجل فإذا أثبتنا أن الأمر ليس بمخلوق وأن الكلام من الأمر إذًا الكلام ليس بمخلوق .

– **الطريق الثالث: ثبوت الاستعاذة بالكلام، ولا يستعاذ بمخلوق.**

الحديث الذي مر معنا: «**أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق**» شرع النبي ﷺ لأمته الاستعاذة بكلمات الله، أن يستعيذوا بكلمات الله ومعلوم أنه لا يستعاذ بمخلوق إذًا الكلام ليس بمخلوق.

– **الطريق الرابع:** ما أخرجه أبو داوود من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إن أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب**» وذكر الحديث، موطن الشاهد: في أنه غاير بين الخلق والأمر والقول، لما خلق القلم، قال له، إذًا القول ليس من الخلق في شيئ.

– **الطريق الخامس:** ما ثبت في حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام – كما أخرجه أبو داوود من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «**قال أنت نبي بني إسرائيل الذي كلمك الله من وراء حجاب لم يجعل بينك وبينه رسولًا من خلقه**» كلمك الله من وراء حجاب؟ لم يجعل بينك وبين رسولًا من خلقه (واضح) إذًا الذي كان بين الله وموسى كان مخلوقًا؟ لا لم يكن مخلوقًا إذًا الكلام الذي كلم الله به موسى لم يكن مخلوقًا من المخلوقات.

هذا آخر الكلام بحمد الله تعالى على هذا الفصل، الذي هو صفة الكلام وذكرنا الأدلة واعتقاد السلف، يأتي معنا إن شاء الله بعد ذلك الفصل الثاني وهو القول في القرآن الكريم. الحمد لله رب العالمين .

❋ ❋ ❋

تفريغ الدرس الخامس عشر

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لاإله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم:

فقد تحدثنا بفضل الله تعالى عن صفة الكلام لله عز وجل وذكرنا مذهب أهل السنة والجماعة في هذه الصفة بناءً على الأدلة الشرعية التي تدل عليها، وقد كان هذا في فصل مستقل يعقبه الآن **الفصل الثاني**: وهو:

القول في القرآن الكريم

اعلم ابتداءً كما قال الإمام السجزي رحمه الله في رسالته إلى أهل زبيد وهذا مختصر كلامه رحمه الله: «**اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين كافة** :

١. **أن القرآن كلام الله** .

٢. **وأنه مُنزل من عنده بلسان عربي مبين**.

٣. **وأنه يُقرأ ويُتلى**.

٤. **وأنه ذو أجزاءٍ وأبعاض، وله أول وأخر**.

ثم اختلفوا بعد ذلك»

يعني هذا القدر الذي ذكرناه مجمع عليه لدى أهل القبلة كلهم حتى المخالفين في هذه المسألة يتفقون على هذا القدر لا يخالفون فيه، إنما الخلاف بعد ذلك.

والذي عليه أهل السنة والحق أن القرآن كلام الله تعالى **ليس بمخلوق** لأنه من صفة الله عز وجل وصفات الله تعالى ليست بمخلوقة وهذا متواتر عن الأئمة، حكاه اللالكائي رحمه الله عن أكثر من خمسمائة نفس من التابعين ومن بعدهم وهو مرويٌّ عن الصحابة كذلك.

وأهل السنة لهم في الاحتجاج على هذا الأمر طرق:

الطريق الأول: أن القرآن كلام الله، والكلام غير مخلوق،فالقرآن غير مخلوق.

هذا الطريق معناه أن القرآن من الكلام ،والكلام صفة من صفات الله تعالى، وصفات الله

ليست بمخلوقة إذن النتيجة أن القرآن ليس بمخلوق.

والأدلة على أن القرآن كلام الله، منها:

١. قوله تعالى ﴿**حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّـهِ**﴾ فإن المراد بالكلام هنا القرآن بالإجماع.

٢. ومنها قوله تعالى ﴿**يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّـهِ**﴾ فالمراد بكلام الله هنا القرآن أيضًا في قوله تعالى كما ذُكر في هذه الآية ﴿**قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّـهُ مِن قَبْلُ**﴾ فالمراد نهي الله تعالى عن خروج أولئك القوم مع المسلمين وهذا قرآن فسمى هذا القرآن كلامًا له سبحانه وتعالى.

٣. ومن **السنة**: قول النبي ﷺ: «**حتى أُبلغ كلام ربي**» فالمراد بالكلام هنا القرآن بلا إشكال.

٤. و قوله ﷺ: «**فإن أحسن الحديث كتاب الله**» فكتاب الله هو القرآن سماه حديثًا والحديث كلام.

الطريق الثاني: أن القرآن علم الله ، والعلم غير مخلوق ، فالقرآن غير مخلوق.

هذا الطريق الثاني يرتبط بصفة أخرى من صفات الله تعالى، فالقرآن من العلم والعلم من صفات الله وصفات الله غير مخلوقة إذن القرآن غير مخلوق.

والدليل على أن القرآن من علم الله تعالى قوله عز وجل ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ**﴾ وفي الآية الأخرى ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ**﴾ وفي الآية الثالثة ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ**﴾ فالمراد بالعلم هنا الوحي الذي هو القرآن فسماه علمًا.

الطريق الثالث: أن القرآن أمر الله والأمر غير مخلوق فالقرآن غير مخلوق.

هذا الطريق أيضًا يرتبط بصفة أخرى من صفات الله تعالى وهي الأمر، فالقرآن من الأمر ، والأمر من الصفات والصفات ليست مخلوقة إذن القرآن غير مخلوق.

والدليل على أن القرآن من أمر الله تعالى :

١. قوله عز وجل ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا**﴾.

٢. وقوله تعالى ﴿**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ**﴾ .

٣. وقوله ﴿**ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّـهِ أَنزَلَهُ إِلَيْكُمْ**﴾ .

الطريق الرابع: أن القرآن يشتمل على أسماء الله وصفاته وهي غير مخلوقة، فالقرآن غير مخلوق.

القرآن يشتمل على الأسماء والصفات عمومًا، القرآن فيه ذكر الأسماء والصفات فهذا يلزم منه أن القرآن ليس بمخلوق لأن الأسماء والصفات ليست بمخلوقة فإذا اشتمل القرآن على ما ليس بمخلوق فهذا دليل على أنه هو نفسه ليس بمخلوق.

الطريق الخامس: أن الإجماع منعقد على جواز الحلف بالقرآن ولا يجوز الحلف بمخلوق.

الطريق السادس وهو الأخير معنا: الفرق في سياق واحد بين التعليم والخلق وأن القرآن مُعَلَّم فدل على أنه غير مخلوق.

هذا يشار به إلى قوله تعالى ﴿**عَلَّمَ الْقُرْآنَ** ۝ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝﴾ ففرّق بين التعليم والخلق وجعل القرآن مُعَلَّمًا فهذا دليل على أنه ليس بمخلوق لأنه لو كان مخلوقًا لما فرّق بينه وبين الإنسان و لجعله مع الإنسان في منزلة واحدة على أنه مخلوق، فلما فرق بينهما وذكر الإنسان عند الخلق دل على أن القرآن ليس من الخلق في شئ.

فهذه بعض الطرق التي يحتج بها أهل السنة والجماعة على أن القرآن ليس بمخلوق.

*** ويقول أهل السنة أيضًا: (منه بدأ وإليه يعود):**

فقولهم **منه بدأ**: أي هو المتكلم به، وهذا التعبير قد ورد نصًا في كتاب الله عز وجل كما في قوله تعالى ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**﴾ وقوله ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ**﴾ فدل على أن القرآن من الله، أي صدر منه، هو المتكلم به، تكلم الله بالقرآن.

وقد جاء الأئمة بهذه العبارة ردًا على من قال إن القرآن بدأ من غير الله - كما سنعرف في مذاهب أهل البدع - فردوا عليهم بذلك وجعلوه أيضًا من شعائرهم في هذه المسألة، منه بدأ أي بدأ من الله هوالمتكلم به، لم يبدأ من غيره سبحانه وتعالى.

وأما قولهم **وإليه يعود**:

أ- فالمشهور في تفسيرها أنه **يرفع في آخر الزمان من الصدور والمصاحف**، وقد وردت على ذلك أدلة منها ما أخرجه ابن ماجة والحاكم عن حذيفة رضي الله عنه في حديث قال فيه: «**وليُسرين على كتاب الله عز وجل في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية**» وهذا وإن كان موقوفًا على حذيفة فله حكم الرفع لأنه لا

يقال من قِبل الرأي، فقولهم وإليه يعود المشهور في تفسيره أنه يعود إلى الله، يرجع إليه في آخر الزمان، يرفع من الأرض، لا يبقى في الأرض منه شئ، هذا هو المشهور من تفسير هذه الكلمة.

ب- ومن العلماء من قال وإليه يعود: أي يُنسب إليه، فهو منه خرج وينسب إليه، هو المتكلم به، فإذا أردت أن تنسب الكلام فإنك تنسبه إلى قائله، فالقرآن كلام الله أي هو المتكلم به، هو الذي قاله، لم يبتدأه غيره، ليس كلامًا لجبريل ولا لمحمدٍ ﷺ.

*** ومن قول أهل السنة أيضًا: أن القرآن محفوظٌ في الصدور، مسموعٌ بالآذان، متلوٌ بالألسنة، مكتوبٌ في الصحف، منظورٌ بالأعين.**

هذه العبارات أيضًا من العبارات المأثورة التي ترد في كلام بعض الأئمة والمقصود بها عدم التفريق بين القرآن الذي هو كلام الله وبين هذا المُنزل المتلو المسموع، فالمراد بذلك أن يبينوا أن هذا المُنزل الذي نتلوه ونسمعه ونقرأه هو عينه كلام الله، هو عينه القرآن الذي هو كلام الله، والأدلة دلت على جميع ذلك:

١. فالقرآن محفوظ في الصدور كما قال تعالى ﴿**بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**﴾.

٢. مسموع بالآذان كما في قوله ﴿**حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ**﴾ وقوله ﴿**فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا**﴾.

٣. ومتلو بالألسنة كما في قوله ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾**﴾ وقوله ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ**﴾.

٤. ومكتوب في الصحف هذا يشمل اللوح المحفوظ وصحف الملائكة والمصاحف والألواح التي بأيدي الناس كما قال تعالى ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾**﴾ وكما قال تعالى ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾**﴾ وكما قال تعالى ﴿**فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾**﴾.

٥. وهو منظور بالأعين كما استفاض بالآثار عن السلف في فضل النظر إلى المصحف وهذا لا يكون إلا إذا كان المنظور إليه هو عين كلام الله عز وجل، فإن النظر إلى مجرد ورق لا فضل فيه والنظر في مجرد كلام لا فضل فيه، فلابد أن يكون هذا الكلام مُشرّفًا وهذا كلام الله عز وجل.

فهذا هو اعتقاد أهل السنة في القرآن نلخصه في العبارة المأثورة (**القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود**).

الفصل الثالث

في ذكر مذاهب أهل البدع

هنا مقدمة مهمة: **اعلم أن هذه المسألة هي أول ما وقع الخوض فيه من مسائل الصفات - عندما أنكر الجعد بن درهم أن الله تعالى كلّم موسى تكليما - ثم استفاض ذلك عند النفاة المعطلة وعَدَّوْه إلى سائر الصفات.**

إذن فتعطيل الصفات ـ هذا المذهب العام الذي تناولناه قبل ذلك ـ كان منشأه أصلا من صفة الكلام، عندما تكلم الجعد في أواخر خلافة بني أمية وقال (إن الله لم يكلم موسى تكليما ولم يتخذ إبراهيم خليلا) فهذا أول شئ وقع في التعطيل، هذه بداية التعطيل في الإسلام، فأنت ترى أنها بدأت من إنكار صفتين وهما الكلام والمحبة ثم تعدى ذلك عند الجهمية والمعتزلة بعد ذلك إلى سائر الصفات فعطلوا جميع الصفات لله سبحانه وتعالى.

وعندما وقع الخوض بعد ذلك في مسألة القرآن، عندما قالوا إن القرآن مخلوق نشأت مذاهب أهل البدع التي تناولناها قبل ذلك كمذهب الكلابية والسالمية والكرامية إلى غير ذلك، كله نشأ بناءً على المحنة، عندما وقع الخوض في القرآن، هل هو كلام الله أم لا؟! هل هو مخلوق أم لا؟! فهكذا وقع الخوض في هذه المسألة.

وهنا يقول **شيخ الإسلام ابن تيمية** رحمه الله أمرًا في غاية الأهمية يجب أن يُحفظ كمقدمة قبل معرفة مذاهب أهل البدع وبيان ما فيها، يقول رحمه الله **(الواجب على المتكلِم في مسألة الكلام أن يتحرى أصلين:**

الأصل الأول: **تكلم الله بالقرآن وغيره، هل تكلم به بمشيئته وقدرته أم لا؟ وهل تكلم بكلام قائمٍ بذاته أم خلقه في غيره؟**

الأصل الثاني: **تبليغ ذلك الكلام عن الله وأنه ليس مما يتصف به المُبَلِّغ وإن كان المقصود بالتبليغ الكلام المُبَلَّغ.**

فجميع ضلال أهل البدع في هذه المسألة إنما يرجع إلى هذين الأصلين، حتى قيل: مسألة الكلام حيرت عقول الأنام)

إذن هما أصلان لابد من حفظهما جيدًا:

الأصل الأول: في صفة الكلام نفسها: صفة الكلام لابد فيها من جانبين سبق ذكرهما:

الجانب الأول: قيام الكلام بذات المتكلم.

والجانب الثاني: صدور الكلام بفعل المتكلم.

هذه صفة الكلام عمومًا لا نتكلم عن الصفة الإلهية فقط، لكن صفة الكلام عمومًا حتى وإن كانت لمخلوق فلابد فيها من هذين الجانبين، لابد أن يكون الكلام قائمًا بذات المخلوق ولابد أن يكون صادرًا عنه بمشيئته وقدرته، إذن هذا هو الأمر الأول لابد أن تتقن هذين الجانبين، قضية قيام الكلام بالذات، هل الكلام قائمٌ بذات الله أم قائمٌ بغير الله؟ والجانب الثاني هل الكلام يتكلم به الله بمشيئته وقدرته أم لا؟ هذا هو الأصل الأول.

الأصل الثاني: قضية التبليغ، أي إذا بُلِّغ هذا الكلام، ربنا سبحانه وتعالى تكلم بكلام سمعه من سمعه وبلَّغه من بلَّغه، فإذا بُلِّغ هذا الكلام هل هذا الكلام المُبَلَّغ صفة للمُبَلِّغ أو للمُبَلَّغ عنه؟، عندما بُلِّغ كلام الله وعندما بلَّغه النبي ﷺ مثلًا، هل هو كلام محمدٍ ﷺ أم هو كلام الله؟! وهل هناك فرق بين الكلام المؤدَى أي بين الكلام الذي بلّغه النبي عليه الصلاة والسلام وبين كلام الله الذي هو صفة من صفاته أم لا؟! هذه الجزئية تحديدًا هي أصل مسألة اللفظ في القرآن، مسألة اللفظ في القرآن قائمة على هذا الأصل الثاني.

فهما أصلان لابد أن تتقنهما وإتقانهما بحمد الله قد مر معنا، فالكلام قائمٌ بذات الله لا قائمٌ بغيره، والله تعالى يتكلم به بمشيئته وقدرته، فهو صفة ذات وصفة فعل، وفي جميع الأحوال لا يصح أن يكون قائمًا بغير الله تعالى، لا يصح أن يكون قائمًا بذات مخلوق ولا يصح أن يكون فعلًا قائمًا بمخلوق.

وأما **قضية التبليغ** - فسيأتي بسطها إن شاء الله - لكن خلاصتها **أن الكلام المُبَلَّغ لا يكون صفة للمُبَلِّغ إنما يُنسب إلى قائله**، الكلام يُنسب إلى قائله، فعندما أُبلغكم مثلًا قول النبي ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**» هذا كلامي أم كلام الرسول عليه الصلاة والسلام؟ هو كلام الرسول، إذن لا يصح أن أقول هو كلامي هكذا بهذا الإطلاق، لا يصح لأن الكلام يُنسب إلى قائله الذي ابتدأه، فهو كلام الرسول عليه الصلاة والسلام وأنا بلّغته بصوتي أنا، بفعلي أنا، بحركتي أنا، فهذا ليس

معناه أن الكلام صار كلامي أنا وإنما هو كلام من تكلم به ابتداءً وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، فكذلك عندما نُبلغ كلام الله أو نتلوه، هو كلام الله يُنسب إلى قائله لا يُنسب إلى أحد من القارئين أو السامعين.

* إذا عُرفت هذه المقدمة فمذاهب أهل البدع كما يلي:

المذهب الأول: مذهب الفلاسفة والقرامطة والحُلولية:

والحلولية أي القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود .

ومذهب هؤلاء: أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس - أي نفوس البشر - من المعاني، فليس له وجود خارج عن نفوس العباد.

فالكلام الذي سمعه موسى مثلًا لم يكن موجودًا إلا في نفسه،.

فإذا قيل لماذا ذكرنا مذهب هؤلاء الفلاسفة ونحن نتكلم عن مذاهب أهل القبلة؟ لأن مذاهب أهل البدع تعود في الحقيقة إلى مذهب الفلاسفة، فهي قائمة في الأصل على مذهب الفلاسفة المذكور لابد أن تعود إليه بشكل أو بآخر.

مذهب الفلاسفة يُلخص في كلمة واحدة: **أن كلام الله مجرد إلهام، أي شئ فاض على نفس المخلوق**، إذا تكلمنا على الرسل مثلًا فكلام الله للرسل هو ما فاض من الله على نفوس الرسل كالإلهام تمامًا كأن الله تعالى ألهم هؤلاء الرسل أن يقولوا كذا وكذا، فليس له وجود خارج عن نفوس العباد بمعنى أن كلام الله هو عين ما فاض على النفس فليس له وجود آخر وليس له تصورٌ آخر.

لكن على مذهب أهل الحق كلام الله تعالى له وجود في ذات الله تعالى وبمشيئته وقدرته، فوجوده خارج عن وجود المخلوقات تمامًا وإنما المخلوق ماذا يحدث له؟ يسمعه - يسمع كلام الله -، الفلاسفة ليس عندهم هذا إنما الذي عندهم أن الله تعالى ألهم المخلوق، ألهم الرسول، فالكلام الذي سمعه موسى مثلًا لم يكن قائمًا إلا في نفسه، وجد في نفسه كلامًا هكذا فقال هو كلام الله.

وهذا المذهب بطبيعة الحال لا يستدعي إبطالًا ولا ردًا لوضوح ما فيه من الباطل، وحقيقة هذا الكلام قول المشركين المكذبين بالقرآن.

وهنا نستعمل عبارة مشهورة عند العلماء (**قول الوحيد**)، من الوحيد؟ ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا** ﴿١١﴾﴾ وستأتي معنا كثيرًا عبارة (قول الوحيد) في مسألة القرآن، من هو الوحيد؟ الوليد بن المغيرة، ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا** ﴿١١﴾﴾.

إذن ما هي المسألة؟ ماذا قال الوحيد في القرآن؟ ﴿**فَقَالَ إِنْ هَـٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ** ﴿٢٤﴾ إِنْ هَـٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ يعني قول الوليد أن القرآن تصنيف الرسول، تأليف الرسول، فأنت ترى النسبة بين قول الفلاسفة وقول الوحيد، هناك تقارب كبير، الفلاسفة لابد أن تغلّف المسألة بغلاف فيه نوع من التألّه، فيقولون الكلام الذي هو كلام الله تعالى هو كلام شريف صادر عن نفس صافية – رجعنا إلى قضية العقول والنفوس لانريد أن ندخل في هذا – فالفلاسفة يقولون هو كلام شريف صدر من نفس صافية، والمشركون والوحيد يقولون هو تأليف الرسول، ألّفه، اخترعه، تعلمه من غيره ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ** ﴿١٠٣﴾﴾، إذن هناك تشابه كبير بين قول الفلاسفة وقول المشركين المكذبين بالقرآن، هذا ينبغي أن نحفظه جيدًا لأننا سنرجع إليه بعد ذلك، ستعرف كيف تعود مذاهب أهل البدع إلى هذا المذهب وكيف يلزم أهل البدع أن يوافقوا المشركين والفلاسفة بشكلٍ أو بآخر.

المذهب الثاني: مذهب الجهمية والمعتزلة:

وأول ما نتكلم فيه هنا : بيان النشأة التاريخية لهذا المذهب:

أول ما وقع ذلك عندما أنكر الجعد بن درهم أن الله كلم موسى تكليما، فذبحه خالد بن عبد الله القَسريّ وكان هذا سنة نَيفٍ وعشرين ومائة.

القصة معروفة لديكم إن شاء الله عندما خطب خالد القسريّ خطبة العيد وقال ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني أضحي بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليما ولم يتخذ إبراهيم خليلا تعالى الله عما يقول الجعد علوًا كبيرا ثم نزل فذبحه، ثم تلقاه عن الجعد – الجهم بن صفوان –، وهنا نرجع إلى ما سبق بيانه في كيفية التلقي – كيف تلقى الجهم هذا الكلام؟ – هذا أمر ذكرناه فيما مضى، قيل إنه أخذه عن الجعد وقيل عن الفلاسفة، هنا انتبه: عندما قلنا التعطيل مرتبط بمذهب الفلاسفة، فمن قال إن الجهم أخذ هذا عن بعض الفلاسفة إذن الأمر اتضح الآن عرفتَ من أين جاء التعطيل ومن أين جاء تعطيل الكلام خصوصًا، فالجهم أخذ مذهبه هذا عن الجعد

حتى قتله سَلْمُ بن أحوز وكان ذلك سنة ثلاثين ومائة تقريبًا، إذن هذه المحطة الأولى كما يُقال، الجعد ثم الجهم، **ماذا حدث بعد ذلك؟**

ظهر من بعد ذلك بِشر المريسيّ، وقد قيل إنه أخذ عن الجهم وهذا غير صحيح فإنه لم يدرك الجهم أصلا حتى يأخذ عنه، وقد نُقِلَ أن هارون الرشيد رحمه الله طلبه ليقتله فتوارى منه حتى مات الرشيد فظهر ودعا إلى بدعته، حتى وقعت المحنة - محنة القرآن - في أيام المأمون وكان المريسيّ معه وناظره عبد العزيز الكِنانيّ رحمه الله في المناظرة المعروفة بـ(الحيدة) رسالة معروفة وتكلم بعض العلماء في ثبوتها وهي رسالة منسوبة لعبد العزيز بن يحيى الكناني رحمه الله ناظر فيها بِشرًا بحضرة المأمون، ثم مات بِشر سنة مائتين وعشرين تقريبًا، واستمرت المحنة في عهد المعتصم والواثق.

إذن عندنا الآن محطة ثانية – محطة بِشر- كان هذا في أوائل خلافة بني العباس أو في خلافة الرشيد ثم المأمون بعد ذلك – هذه المحطة الثانية – .

ثم استمرت المحنة في عهد المعتصم والواثق وكان رأسها في عهدهما (أحمد بن أبي دؤاد) وهو الذي امتحن الإمام أحمد رحمه الله، واستمر الأمر على ذلك حتى ارتفعت المحنة في زمن المتوكل رحمه الله، إذن المحطة الثالثة – أحمد بن أبي دؤاد- في أَوْج المحنة عندما بلغت المحنة غايتها في زمن المعتصم والواثق، فكان أحمد هذا - قاتله الله - رأسًا لهذا الأمر وهو الذي امتحن الإمام أحمد وكان موجودًا معه من كان موجودًا وأشاروا على الخليفة بقتله - إلى ما هو معلوم - يعني القصة هذه كانت في ذلك الوقت، وكان رأس الجهمية وقتها أو المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد، فهكذا نشأ مذهب الجهمية والمعتزلة في هذه المسألة.

ما مذهب القوم؟ مذهبهم :

١. تعطيل صفة الكلام، وأن الله لا يتكلم.

٢. والكلام المنسوب إليه إنما هو مخلوق .

٣. خلقه الله في غيره منفصلًا عنه ونسبه إلى نفسه تشريفًا مثلما يُقال أرض الله وعبد الله كذلك يقال كلام الله، وتارة يقولون خلقه في الهواء، وتارة يقولون خلقه في الشجرة لما كلّم موسى عليه السلام، وتارة يقولون بل أمر مَلَكًا فكلّمه، فمن هذه الأشياء بدأ الكلام لا من الله.

إذن الجهمية والمعتزلة ما مذهبهم في الصفات؟ إرجع إلى ما سبق، يعطلون الصفات ويقولون هي مخلوقة منفصلة عن الله عز وجل، إذن الكلام عندهم على نفس القانون، على نفس المبدأ، الكلام عندهم خلقه الله في غيره، ليس صفة له لأن الله عندهم أصلًا لا يتصف بصفة، فالكلام ليس صفة لله تعالى وإنما خلقه في غيره كما خلق سائر المخلوقات خلقها منفصلة عنه سبحانه وتعالى ونسبه إلى نفسه تشريفًا أي عندما يُقال كلام الله – عندهم – كما يقال عبد الله، أرض الله، ناقة الله، فهذه كلها مخلوقات منفصلة عن الله عز وجل منسوبة إليه على سبيل التشريف، هذا هو القدر الذي يتفق عليه الجهمية والمعتزلة.

وبعض العلماء ذكروا أن بينهما خلافًا لفظيًا، فالجهمية لا ترى إطلاق أن القرآن كلام الله، وأما المعتزلة فلا ترى بأسًا من ذلك، يعني هل يصح أن يقال أن القرآن كلام الله؟ عند الجهمية لايصح وعند المعتزلة يصح، وهذا خلاف لفظي لأن الجميع متفق على أنه مخلوق منفصل عن الله تعالى ليس صفة له أصلًا، وقد حاول بعضهم قديماً أن يحرف بعض النصوص بناءً على هذا المذهب فقرأ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ قرأ اسم الجلالة بالنصب – وكلم اللهَ موسى تكليما – على أن الله مُكَلَّم لا مُكَلِّم حتى ينفي الكلام عن الله تعالى، وهذا ذكرناه في قضية التحريف اللفظي وهذا قليلٌ جدًا لعله لا يتجاوز هذه الواقعة، فهذا هو مذهب الجهمية والمعتزلة: يقولون إن القرآن مخلوق، إذن قول الجهمية والمعتزلة القرآن مخلوق بناءً على أن الكلام عندهم أصلًا ليس صفة إلهية وأن الله لايتصف بصفات أصلًا، فالقرآن مخلوق منفصل عن الله عز وجل كسائر المخلوقات وأما في الحقيقة فليس يتصف الله تعالى بصفة عندهم.

*** نأتي الآن إلى ذكر شبهاتهم:**

الشبهة الأولى: هي الشبهة العامة في الصفات، ما هي الشبهة العامة في الصفات؟ **الفرار من التشبيه والتمثيل وأن الصفات إما أعراض وإما حوادث وكلاهما محال في حق الله.**

إذن الآن نريد أن نطبق، كيف يُطبق هذا عندهم؟ قالوا: الكلام لايُعقل إلا بالجانبين الذَين مر ذكرهما، الكلام لا يُعقل إلا أن يكون قائمًا في ذات المتكلم أو صادرًا بفعله ومشيئته وقدرته وكلا الأمرين محال لأن الكلام القائم بالذات عَرَض والكائن أو الحادث بالقدرة والمشيئة حوادث والله تعالى لا يتصف عندهم بالأعراض ولا الحوادث.

وأيضًا من أصلهم كما مر معنا **أن الفعل هو المفعول** ففعل الله تعالى عندهم ليس شيئًا زائدًا على مجرد المفعول المخلوق بهذا الفعل، إذن الكلام عندهم عندما طبقوا عليه هذا المذهب قالوا هو مخلوق منفصل عن الله تعالى، والفعل هو المفعول، فإذا تصورنا كلامًا صادرًا بالمشيئة والقدرة والفعل فهذا منفصل عن الله تعالى لأن الفعل هو المفعول ففعل الله عندهم ليس شيئًا زائدًا على مجرد المفعولات والمخلوقات التي خلقها الله.

وهنا أضافوا شيئًا زائدًا: أن إثبات الكلام يقتضي إثبات حنجرة ولهوات وما أشبه ذلك من الأمور.

والجواب عن هذه الشبهة كما يلي:

الوجه الأول: أنه سبق تفنيد شبهتهم في الصفات بشأن الأعراض والحوادث.

ويُقال هنا:

لو كان القرآن مخلوقًا فلا يخلو إما أن يكون الله خلقه في ذاته أو في غير محل أو في محل:

فالأول باطل لأن الله ليس محلًا للمخلوقات.

والثاني أيضًا باطل لأن القرآن كلامٌ لا يقوم بنفسه ولا يصح أن يُخلق هكذا من غير محل.

والثالث أيضًا باطل لأن القرآن لو كان مخلوقًا في محل للزم أن يكون صفةً لذلك المحل، والكلام لابد من صدوره ممن يتصف به لأن الصفة لا تقوم إلا بمن يتصف بها، فالقائم لا يسمى قائمًا إلا إذا كان القيام موجودًا فيه، متصفًا هو به، وكذلك الحركة والقعود وما أشبه ذلك من الأمور، لا يصح أن يتصف بذلك أحد إلا إذا كانت الصفة قائمة به هو، ولا يصح أن يُشتق له منها اسم إلا إذا كانت قائمة به هو، ولولا ذلك لوصفنا الأشياء بالصفات القائمة في غيرها، فيصح أن يسمى الأخرس متكلمًا وأن يسمى الأعمى بصيرًا بناءً على الكلام أو البصر الذي قام بغيرهما.

إذن لايصح أن يُقال الصفة مخلوقة في غير الله لأنها لو خُلقت في غير الله لكانت صفة لذلك الغير، كما أن الله تعالى يخلق كلامًا في نفوس العباد، كلام العباد أنفسهم هو مخلوق من مخلوقات الله، أفعال العباد مخلوقة، لكن هذا الكلام صفة للعباد، هم الذين تكلموا به، لايصح أن تقول هذا كلام الله لأن كلام الله لا يكون قائمًا إلا به سبحانه وتعالى، لايصح أن يكون قائمًا بغيره، ويلزم على كلام الجهمية والمعتزلة أن تكون الشجرة هي التي قالت إنني أنا الله!، وإذا قالوا أمر مَلَكًا

فكلّمه فلو كان كذلك لكان المَلَك يقول: أُعبد الله، لا يقول: لا إله إلا أنا فاعبدني، يصح!، فلو كان أرسل رسولًا إليه ملكًا يُكلمه هل المَلَك يقول إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري أم يقول: أُعبد الله، أرسلني الله إليك، إفعل كذا وكذا، فهذا هو الجواب عن قضية الصفات وقولهم إن القرآن مخلوق في غير الله تعالى.

الوجه الثاني: **أنه لابد من التفريق كما سبق بين المعاني والأعيان:**

فالمعاني التي لاتقوم بنفسها إذا أُضيفت إلى الله تعالى فهي صفات له.

وأما الأعيان التي تقوم بنفسها فهذه هي التي تُنسب إلى الله على وجه التشريف.

– مر هذا معنا وقلنا لابد أن نفرق في المضاف إلى الله بين المعاني والأعيان – إذا كان المضاف إلى الله تعالى معنىً لا يقوم بنفسه فهو صفة له وإذا كان عينًا تقوم بنفسها فليست صفة لله تعالى وإنما نُسب إليه تشريفًا، إذن الذي نُسب إلى الله تعالى هنا (الكلام والقرآن) هل هو معنى أو عين؟ هو معنى لا يقوم بنفسه، ليس هناك كلامٌ يقوم بنفسه، فإذا نُسب إلى الله تعالى فدل على أنه صفة له ليس أمرًا مخلوقًا.

الوجه الثالث: **بشأن الحنجرة واللهوات وهذه الأشياء، أن هذه كيفية، ليست من لوازم الصفة .**

– هذا أيضًا سبق معنا – قلنا الذي يلزم إثباته هو حقيقة الصفة، معنى الصفة، الكلام نطق مفهم، هذا هوالذي يضاف إلى الله تعالى، هذا هو الذي يوصف به الله عز وجل، لكن بعد ذلك عندما قالوا الحنجرة واللهوات وهذه الأشياء، هذه كيفية أم من معنى الصفة؟ هذه كيفية الكلام في المخلوقات، كيف تتكلم المخلوقات؟ بهذه الطريقة، لكن أن يُقال هو من نفس الكلام، حقيقة الكلام نفسها لا تقوم ولا تتحقق إلا بهذه الأشياء فهذا كلامٌ باطل وخلطٌ بين المعنى والكيف، **ويُقال هنا أيضًا: إن الكلام قد ثبت في حق بعض المخلوقات دون أن يستلزم شيئًا من ذلك.**

فبعض المخلوقات تكلمت بدون لهوات ولا حنجرة ولا فم ولا كذا ولا كذا :

١. قال تعالى ﴿**وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم**﴾.

٢. وقال تعالى ﴿**قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّـهُ**﴾.

٣. وقال عن السماوات والأرض ﴿**قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾**﴾.

٤. وثبت في الأدلة تسبيح الجبال والطعام والحصى.

فهذه كلها مخلوقات تكلمت وصدر منها كلام من غير شئ من هذه الأشياء، وكذلك أيضًا الملائكة فالملائكة تتكلم بلا إشكال مع أنها مخلوقاتٌ صُمُد أي لا أجواف لها، فهذه مخلوقات تكلمت من غير أن يلزم في حقها جوارح ولا لهوات ولا شئٌ من هذه الأشياء، فإذا كان قد ثبت هذا في حق بعض المخلوقات فما المانع من ثبوته في حق الله عز وجل.

الوجه الرابع: **أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات، فكما أثبتم ذاتًا من غير تمثيل فيلزمكم إثبات صفات من غير تمثيل.**

إذن نفس القاعدة العامة التي سبقت معنا كثيرًا نأتي بها في هذا الموضع أيضًا، هم نفوا الكلام عن الله عز وجل فرارًا من التمثيل فنلزمهم بنفي الذات، يلزمكم أن تنفوا الذات حتى تفروا من التمثيل! فإذا أثبتم الذات من غير تمثيل فكذلك أثبتوا الصفات من غير تمثيل.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس السادس عشر

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

فقد ابتدأنا الحديث عن مذاهب أهل البدع في صفة الكلام لله عز وجل، وذكرنا:

مذهب الجهمية والمعتزلة في تعطيل هذه الصفة عن الله تعالى .

والقول بأن الله تبارك وتعالى لا يتكلم، وأن كلامه إنما هو مخلوق.

وكذلك القرآن يقولون أيضًا هو مخلوق.

وتحدثنا عن شبهاتهم، وذكرنا الشبهة الأولى، وهي الشبهة العامة في الصفات، التي يعطلون لأجلها الصفات عمومًا، ونستكمل الكلام إن شاء الله تعالى على بقية شبهاتهم.

وقبل أن نذكر الشبهة الثانية، فهناك تنبيه مهم: أنه من أول الشبهة الثانية سنرى أن هؤلاء يستدلون بنصوص من الكتاب والسنة، فعلى طالب العلم أن يعلم جيدًا **أن استدلالهم بالنصوص إنما هو تبع لا أصل**.

فأهل البدع – عمومًا – قاعدتهم التي يعتمدون عليها: خلاف النصوص، إما العقل وإما علم الكلام وإما غير ذلك من الأشياء، هذا هو الأصل الذي يعتمدون عليه، ونعلم تمامًا أن أهل البدع يعتقدون ثم يستدلون، ليس عندهم استدلال قبل الاعتقاد، وإنما يعتقدون أولًا ثم يستدلون، فإذا اعتقدوا – بناءًا على شبهاتهم وتأصيلاتهم التي يعتمدون عليها – تلمَّسوا بعد ذلك من المتشابه ما يظنون أنه حجة لهم.

فمثلًا في مسألة صفة الكلام لله عز وجل: الأصل عند الجهمية والمعتزلة هو ما ذكرناه، الأصل عندهم قضية الأعراض والحوادث وأن الله يُمتنع أن يتصف بالصفات، هذا هو الأصل العقلي الذي اعتمدوا عليه كليةً، فإذا أصَّلوا هذا، نظروا بعد ذلك في المتشابه من نصوص الكتاب والسنة، فما ظنوا أنه حجة لهم: استدلوا به.

إذًا عندما يقال: الشبهة الأولى كذا والشبهة الثانية كذا والثالثة كذا، ونجد أن هناك نصوصًا من الكتاب والسنة، فطالب العلم في هذه الحالة يفهم ويستحضر أن هذا ليس أصلًا عند أهل البدع،

ليس الأصل عندهم أن يعتمدوا على الكتاب والسنة، وإنما يأتون به تبعًا، يؤصلون بناءًا على العقل والكلام وغير ذلك، ثم بعد ذلك يأتون بالمتشابه الذي يظنون أنه حجة لهم.

فالشبهة الثانية معنا من شبهات الجهمية والمعتزلة هي:

*** استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، قالوا: والقرآن شيء، فهو داخل في العموم ويكون مخلوقًا.**

والجواب عن هذه الشبهة من الوجوه التالية:

١. الوجه الأول: أن القرآن يسمى شيئًا على معنى نفي العدم، أي أنه شيء موجود ليس بمعدوم، وليس المراد أنه من الأشياء المخلوقة.

إذًا هم قالوا: القرآن شيء أم ليس بشيء؟، القرآن شيء، والله يقول: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، فدخل القرآن في عموم هذا فهو مخلوق.

فالجواب عن هذا ابتداءًا أن نقول: نعم القرآن يسمى شيئًا لكن على معنى إثبات الوجود، أنه شيء موجود ليس بمعدوم، فليس المراد أنه شيء من الأشياء المخلوقة، لأن كلمة الشيء تطلق على ما هو موجود عمومًا، ليس المراد أنها تطلق على المخلوق دائمًا، ولكن تطلق على الموجود سواء كان مخلوقًا أم غير مخلوق.

والدليل على ذلك أن الرب سبحانه أطلق على نفسه أنه شيء: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾، حتى أن من أهل العلم من جعله من أسماء الله تعالى وهذا ضعيف، إنما هذا سياق إخبار لا سياق تسمية، فالله تعالى أطلق على نفسه أنه شيء على معنى أنه موجود، ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾، يعني أي شيء من الأشياء الموجودة أكبر شهادة؟، ﴿قُلِ اللَّهُ﴾، الله تعالى هو أكبر شيء: أي موجود، وهم عندما قالوا: أن أي شيء فهو مخلوق، يلزمهم أن يجعلوا الله تعالى مخلوقًا، لأن الله تعالى أطلق على نفسه أنه شيء.

إذًا يصير إطلاق الشيء على القرآن كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾، يعني من شيءٍ موجود، يعني ما أنزل الله على بشر شيئًا أصلًا، ليس المراد: ما أنزل عليه من شيء مخلوق، لا يمكن، إنما المراد بالشيء هنا: الموجود.

وكذلك أيضًا قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ

﴿إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾، يعني بالمرة، لم يوحَ إليه شيءٌ أصلًا.

فحاصل هذا الوجه: أن القرآن يسمى شيئًا لكن ليس بمعنى المخلوق وإنما بمعنى الموجود، والموجود يشمل المخلوق وغير المخلوق.

٢. الوجه الثاني: **أن عموم كلمة (كل) يعرف في كل موضع بحسبه.**

كما في قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾، فإن (كل) هنا ليست على عمومها بدليل باقي الآية: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾، فصار معنى الآية إذًا: تدمر كل شيء يستحق التدمير، ليس المراد: كل شيء، كل الموجودات، كل المخلوقات، إنما (كل) هنا لها عموم معين، وكقوله تعالى أيضًا: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾، فليس المراد كل الأشياء، بدليل أن سليمان عليه السلام كان عنده ما ليس عند بلقيس، ﴿آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُم﴾، لم يكن عندها ذرة مما عند سليمان – عليه السلام –.

إذًا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، أي خالق كل شيء يستحق المخلوقية، خالق كل شيء يصلح أن يكون مخلوقًا، ليست على العموم هكذا مطلقًا في جميع الأشياء، ولو كان الأمر كذلك، لدخلت الأسماء والصفات في هذا العموم – وهذا قول الجهمية كما نعلم، هذا قولهم أصلًا، ليس إلزامًا بما لا يقولونه – فلو كانت (كل) هنا على عمومها في جميع الأشياء لدخلت فيها الأسماء والصفات، وللزم أن تكون الأسماء والصفات مخلوقة، وهذا أمر باطل كما سبق بيانه مفصلًا.

٣. الوجه الثالث: **أن المعتزلة هنا تناقضوا تناقضًا فاحشًا عندما أدخلوا في هذا العموم صفات الله عز وجل، وأخرجوا منه أفعال العباد.**

إذًا، نعكس عليهم الكلام: يا أيتها المعتزلة، أفعال العباد شيء أم ليست بشيء؟!، أفعال العباد شيء، إذًا يلزمكم أن تقولوا: إن أفعال العباد مخلوقة، فانظر إلى هذا الباطل – نسأل الله السلامة والعافية – جعلوا أسماء الله تعالى وصفاته داخلة في العموم، وأخرجوا من العموم أفعال العباد، فصارت الأسماء والصفات عندهم مخلوقة، وأفعال العباد ليست مخلوقة.

* الشبهة الثالثة: **استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، قالوا: جعلناه، أي خلقناه.**

والجواب عن هذه الشبهة: **أن هذا من جهلهم باللغة، فإن جعل تكون بمعنى خلق إذا تعدت**

لمفعول واحد، وأما إذا تعدت لمفعولين، فإنها بمعنى صيَّر.

كلمة: جعل، متى تأتي بمعنى خلق ومتى تأتي بمعنى غير ذلك؟، إذا تعدت لمفعول واحد، **إذا تعدى هذا الفعل لمفعول واحد، فهو بمعنى خلق، مثال:**

أ- ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**﴾، فجعل هنا تعدت لمفعول واحد - والثاني معطوف على الأول - إذًا جعل هنا بمعنى خلق.

ب- وكقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾، التعدي هنا أيضًا إلى مفعول واحد فهو بمعنى خلق.

وأما إذا تعدت لمفعولين، فإنها تكون بمعنى صيَّر، هم يقولون: إذا تعدت لمفعولين فإنها بمعنى خلق والله تعالى يقول:

أ- ﴿**وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا**﴾، هل يعني هذا: خلقتم الله عليكم كفيلا؟!، لا يصح هذا، لأن جعل هنا تعدت لمفعولين اثنين.

ب- وأيضًا: ﴿**وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ**﴾، هل المعنى: لا تخلقوا؟!.

ت- ﴿**وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ**﴾.

ث- ﴿**وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ**﴾.

ج- ﴿**وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا**﴾، كل هذا بمعنى خلق؟!!، لا يمكن.

إذًا القاعدة اللغوية **أن جعل إذا تعدى لمفعولين فهو بمعنى صيَّر**، وهل صيَّر بمعنى خلق؟، لا يمكن، لأن **التصيير: هو التحويل من حال إلى حال، ولا يستلزم الخلق**، بدليل أنه استعمل مع أشياء غير مخلوقة، ﴿**وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا**﴾، وهل الرب مخلوق؟!، معاذ الله، إذًا استُعمل جعل مع الشيء غير المخلوق فدل على أن التصيير ليس بمعنى الخلق.

إذًا نرجع إلى الآية: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾، هنا مفعولين وليس مفعول واحد، يعني صيّرناه بلسان العرب، بدلًا من أن يكون عبرانيًّا أو فارسيًّا أو كذا أو كذا، جُعل بلسان العرب، فالمقصود هو هذا التصيير من غير أن يستلزم ذلك الخلق.

* الشبهة الرابعة: **استدلالهم بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، قالوا: محدث بمعنى مخلوق.**

والجواب عن ذلك من وجهين:

١. الوجه الأول: **أن هذا أيضًا من جهلهم باللغة، فإن الحدوث في اللغة ليس هو الحدوث في اصطلاح أهل الكلام، كما أن القديم في اللغة ليس هو القديم في اصطلاح أهل الكلام، فالحدوث في اللغة يأتي بمعنى التجدد، ومنه قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾.**

فهل (يحدث) بمعنى يخلق؟!، الجواب: لا، لأن الأمر قد ثبت أنه غير مخلوق – وهذا تكلمنا فيه – ومنه قول النبي ﷺ: «**مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ**»، هل أحدث هنا بمعنى خلق؟!، لا يمكن، وقوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ**»، هل هذا بمعنى يخلق؟!، لا يمكن.

إذًا فالحدوث في اللغة يأتي بمعنى التجدد، تقول: هذا شيء حادث: يعني متجدد، ليس بمعنى المخلوق، كمثل لفظ القديم، فهو عند أهل الكلام: الأزلي الذي لم يُسبق بحدوث، فالقديم في اللغة ليس على هذا المعنى، كقوله تعالى:

أ- ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾.

ب- وقوله تعالى: ﴿أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ﴾.

ت- وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾، وهل القديم في كل هذا بمعنى الأزلي؟!، لا يمكن، إذًا لابد أن نفرق بين معنى اللفظ في اللغة وبين معناه في اصطلاح قوم معينين، أيًّا كان هؤلاء القوم، فهم من جهلهم باللغة قالوا إن المحدَث بمعنى المخلوق، وليس الأمر كذلك.

إذًا قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، أي: متجدد، فهو حديث عهد بالنسبة إليه، يعني أن الله تبارك و تعالى أنزل ذكرًا جديدًا لم يكن موجودًا من قبل، ولم يكن يعرفه هؤلاء من قبل.

٢. الوجه الثاني – في بيان جهلهم باللغة أيضًا –: **أن الآية نفسها حجة عليهم من جهة أنها تدل على أن من الذكر ما ليس بمحدث، فمعنى الآية أن هناك ذكرًا محدَثًا وذكرًا غير محدَث، فإن النكرة إذا وُصِفَت تميَّز بها الموصوف.**

عندما تقول: ما يأتيني من رجلٍ مسلمٍ إلا أكرمته، إذًا معنى هذا أن هناك رجالًا مسلمين ورجالًا غير مسلمين، وذلك لأنك أتيت بنكرة موصوفة، إذًا: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم

مُّحْدَثٍ﴾، محدث: صفة لذكر، و ذكر: نكرة، إذًا هناك ذكر محدث وذكر غير محدث، وصارت الآية حجة عليهم لأنهم يلزمهم أن يثبتوا ذكرًا غير محدث، وهم لا يقولون ذلك، ويجعلون الذكر كله محدثًا مخلوقًا، إذًا يلزمكم أن تقولوا أن هناك ذكر مخلوق وذكر غير مخلوق، وهم لا يقولون بذلك.

وإنما الآية في الحقيقة حجة لأهل السنة في الدلالة على أن الكلام صفة ذات وصفة فعل، لأن هناك ذكر محدث وهو الفعل، وهناك ذكر غير محدث وهو صفة الذات.

*** الشبهة الخامسة: استدلالهم بالحديث الذي رواه مسلم عن أبي أمامة وعن النواس بن سمعان رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان... الحديث»، قالوا: فهذه صفة المخلوق.**

والجواب عن هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن المراد بالحديث: ثواب الأعمال، أي: يجيء ثواب قراءة البقرة وآل عمران، وهذا باتفاق الأئمة.

فالأئمة متفقون على أن هذا هو معنى الحديث، كمثل قوله ﷺ: «**اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ**»، فهل المراد شق التمرة أم ثوابها؟!، المراد: ثوابها، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾، المراد: يرى ثواب العمل، وعلى هذا تُفهم النصوص التي جاءت في مجيء الأعمال في القبر، أن العمل يجيء في القبر في صورة رجل حسن أو رجل سيء، المراد بذلك ثواب العمل، وكذلك الأعمال التي توضع في الميزان يوم القيامة، فالمراد أيضًا ثوابها.

الوجه الثاني: أن مجرد الوصف بالمجيء والشفاعة لا يستلزم الخلق.

هذا ردًّا على تلك الجزئية التي ذكروها، أن ما يجيء ويذهب ونحو ذلك لا يكون إلا مخلوقًا، فنقول: لا، هذا في نفسه غير صحيح، مجرد الوصف بالمجيء والشفاعة – في تمام الحديث أنها تشفع لصاحبها –، فمجرد هذا لا يدل على الخلق، لأن الله تعالى وصف نفسه بذلك، فالله عز وجل يجيء يوم القيامة، ويشفع سبحانه وتعالى في الذين يخرجون من النار في آخر الشفاعة بشفاعة أرحم الراحمين، فالله تعالى يشفع، إذًا مجرد وصف الشيء بأنه يجيء أو يشفع، هذا لا يستلزم أنه مخلوق.

تنبيه:

عندما قال الأئمة في هذا الحديث وما يشبهه: المراد ثواب الأعمال، هل هذا فيه تأويل؟! - هذا أيضًا من شبهاتهم -، يقولون: انظر، أئمة السلف قالوا: هذه الأحاديث معناها الثواب، إذًا هذا تأويل، تأولوا النصوص، صرفوها عن ظاهرها.

فنقول: هل في هذا تأويل؟، الجواب لا، لأن الظاهر - كما سبق بيانه كثيرًا - إنما يُعرف بسياق الكلام، فلابد من النظر في سياق الكلام وفي قرينة الكلام، هذا هو الذي يدل على الظاهر، بدلًا من أن تقول: الكلام ظاهره كذا - بفهمك أنت وتصورك أنت - ثم بعد ذلك تقول صرفناه عن ظاهره، فلابد من النظر إلى السياق وإلى قرينة الكلام التي يفهمها كل احد، فالسياق يدل على أن المراد الثواب، ما أول الحديث؟،: «**اقرءوا القرآن**»، إذًا هو أمر بالقراءة، ولماذا نقرأ القرآن؟، الجواب: حتى نحصل على الثواب، إذًا فسياق الحديث يدل على أن المراد الثواب، ليس فيه صرف للفظ عن ظاهره.

أيضًا بالنسبة للقرينة الواضحة التي لا يختلف فيها أحد، أن القراءة والكلام كل هذا أمر لا يقوم بنفسه، قراءة العبد وتلاوته للقرآن - هذا العمل الذي قام به - هل هو شيء يقوم بنفسه؟!، الجواب: لا، هذا هو المسمى بالعَرَض - إذا جاز أن نعبر هكذا - هذا لا يقوم بنفسه، فعندما يقول: يجيء كأنه كذا، فالمراد: ثوابه، ليس هو نفسه المراد، لأننا نعلم بطبيعة الحال أن هذا الشيء لا يقوم بنفسه، لا يمكنه أن يتصور هكذا في صورة كذا حتى يقوم بنفسه، لا يمكن أن يحدث ذلك.

هذا آخر الكلام على مذهب الجهمية والمعتزلة.

***المذهب الثالث من مذاهب أهل البدع: مذهب الكلابية والأشاعرة:**

ومذهبهم:

١. إثبات الكلام لله عز وجل.

٢. لكنهم فسَّروا ذلك فقالوا: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله عز وجل، ليس أمرًا فعليًّا يتعلق بالقدرة والمشيئة، وليس فيه حرف ولا صوت ولا ما أشبه ذلك.

وابن كُلَّاب هو أول من ابتدع ذلك في هذه الأمة، بناءًا على أصله في الصفات الفعلية كما سبق البيان، ثم تبعه على ذلك الأشعري.

ويقولون أيضًا:

٣. إن هذا المعنى القائم بالذات قديم أزلي، لا يقبل التجدد، وهو شيء واحد، معنى واحد لا يقبل التبعض ولا التجزؤ، ولهم في ذلك عبارة يقولون فيها: هو الأمر بكل ما أمر به الله، والنهي عن كل ما نهى عنه الله، والإخبار بكل ما أخبر به الله، إن عُبِّر عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية فهو التوراة، وإن عبر عنه بالسُّريانية فهو الإنجيل.

٤. ويقولون أيضًا: إن كلام الله ليس بحرف ولا صوت، وما يسمع من الحروف والأصوات إنما هي أمور مخلوقة، ، وإنما يطلق عليها أنها كلام الله مجازًا لا حقيقة ، واختلف الفريقان في التعبير عن هذه الحروف:

أ- فعند الكلابية يقولون: هي حكاية عن الكلام النفسي.

ب- وعند الأشاعرة يقولون: لا نسميها حكاية ولكن نسميها عبارة عن الكلام النفسي، قالوا: لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي.

يعني الحكاية تستلزم المماثلة، لو قلنا هي حكاية عن كلام الله، إذًا هي صارت مثل كلام الله، قالوا: إذًا لا نقول حكاية، ونقول هي عبارة، وهذه الحروف والأصوات مخلوقة باتفاق الجميع.

باختصار: مذهب الكلابية والأشاعرة أنهم يثبتون الجانب الذاتي في صفة الكلام، لأن مذهبهم في الصفات – كما عرفنا – نفي الصفات الفعلية، لا يثبتون إلا صفة أزلية قديمة، قالوا: فالكلام نثبته بناءًا على ذلك، فنقول: إن الله يتكلم – أثبتوا له صفة الكلام، خلافًا للجهمية والمعتزلة –، لكن قالوا هذا الكلام هو مجرد ما يقوم بالنفس، ما يقوم بالذات الإلهية، يعني جعلوه صفة ذاتية فقط، أما أن يكون كلامًا فعليًّا، أن الله يتكلم وقتما شاء كيفما شاء، فهذا لا يتصور عندهم ولا يصح، بناءًا على أصلهم – كما سنبين إن شاء الله.

من أصلهم أيضًا: أنهم لا يقولون بأن الله يتصف بشيء متعدد، لا يصح عندهم هذا، كل ما فيه تغاير أو تعدد أو تبعض أو تجزؤ، لا يصح أن يوصف الله به.

فبناءًا على ذلك قالوا: الكلام هو المعنى القائم بالنفس، لكننا نعلم بالضرورة أن المعاني مختلفة، فمجرد الكلام الذي يقوم بنفس المتكلم – لو تكلمنا على كلامنا نحن على صفاتنا نحن كبشر –، أنا الآن يقوم في نفسي كلام، هذه المعاني القائمة بنفسي متغايرة، معنى الخبر غير معنى

الإنشاء، ومعنى الأمر غير معنى النهي، ومعنى التحذير غير معنى الإغراء، لابد من هذا، وهم لا يستطيعون أن يصفوا الله تعالى بشيء كذلك، فقالوا: هذا الكلام الذي هو قائم بذات الله هو شيء واحد، لا يتجزأ لا يتعدد لا يتبعض، وهذا المعنى معنى واحد لا تغاير فيه، ليس هناك تغاير في المعاني القائمة بذات الله عز وجل، وإنما التغاير يكون في التعبير، كيف تعبر عن هذا الكلام النفسي، فإن عبرت عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبرت عنه بالعبرانية فهو التوراة، وإن عبرت عنه بالسريانية فهو الإنجيل، إذًا اختلاف العبارات هو بناءًا على ما يصلنا نحن، بناءًا على قضية الحكاية والعبارة – كما سنبين –، لكن ما يقوم بذات الله عز وجل ليس فيه هذا التغاير.

وبناءًا على نفيهم لصفة الفعل في كلام الله عز وجل، إذًا كلام الله ليس بحرف ولا صوت، وهذا واضح، لأن هذا إنما يكون في الصفات الفعلية وهم لا يثبتون ذلك، قالوا لا يصح أن يكون كلام الله بحرف وصوت، وما سمعه موسى عليه السلام، والذي يسمعه جبريل، والذي يسمعه من شاء الله تعالى من خلقه، هذا الذي يُسمع، **قالوا**: هذه عبارة عن حروف وأصوات مخلوقة، خلقها الله تعالى حتى تكون حكاية أو عبارة عما في نفسه، فالكلابية قالوا: هذه الحروف والأصوات حكاية عن كلام الله، الأشاعرة قالوا: كلمة حكاية كلمة سيئة، لأنها تستلزم التمثيل، فلو قلنا هذه الأصوات حكاية عن كلام الله، إذًا هي مماثلة لكلام الله، وكلام الله لا مثل له، إذًا نقول هي عبارة، ولا نقول حكاية، ويطلقون عليها كلام الله مجازًا لا حقيقة، لأن الحقيقة عندهم الكلام النفسي القائم بالذات.

نأتي الآن إلى ذكر شبهتهم:

* الشبهة الأولى: **هي شبهتهم العامة المعروفة في الصفات الفعلية.**

فكما أثبتوا صفات ذاتية قديمة، كالسمع والبصر وغير ذلك، فإنهم أثبتوا الكلام أيضًا على نفس هذه الشاكلة، فما مر معنا في بقية الصفات هو الموجود هنا في صفة الكلام، ليس عندنا جديد.

وطبعًا لا ننسى أنهم وافقوا الجهمية والمعتزلة في أن الفعل هو المفعول، فالآن كلام الله ليس صفة فعل، وإنما هذه الحروف والأصوات مخلوقة، قائمة بغير الله تعالى، فالصفة الفعلية عندهم – لو تصوروها – لا تكون إلا مخلوقة قائمة بغير الله عز وجل، فقالوا: إن الفعل هو المفعول، بمعنى أن هذه الحروف والأصوات – التي هي فعل – ليست إلا مخلوقة مفعولة، خلقها الله بائنة

منفصلة عنه، وقالوا أيضًا – كما قالت المعتزلة تمامًا –: أن إثبات الفعل والحروف والأصوات يستلزم إثبات الفم واللهوات والحنجرة ونحو ذلك، نفس الكلام.

إذًا خلاصة الأمر – كما سبق معنا كثيرًا –:

أ- أن الجهمية والمعتزلة نفت الصفة بالمرة، لا ذاتية ولا فعلية.

ب- والأشاعرة والكلابية خالفوا في جانب الذات، قالوا: لا يمتنع أن يتصف الله بصفات ذاتية تقوم به، إنما الممتنع أن يتصف بصفات فعلية حادثة متجددة، لا يصح هذا.

إذًا الفرق بين الفريقين في صفة الكلام هو هذا، الجهمية والمعتزلة نفوا الكلام بالمرة، والكلابية والأشاعرة أثبتوا نصف الكلام، يعني أثبتوا الجانب الذاتي فقط، لنفس الشبهة التي سبقت معنا وسبق تفنيدها من قبل.

وهنا نزيد أشياء في غاية الأهمية، حتى يتضح بطلان كلامهم هذا في هذه المسألة.

أولًا: بشأن حقيقة الكلام، ما حقيقة الكلام في لغة العرب، وفي جميع اللغات وعند جميع العقلاء؟

١. الوجه الأول: أن حقيقة الكلام في لغة العرب، لابد فيها من اللفظ والمعنى.

فالكلام عند العرب اسم لمجموع هذين الأمرين – اللفظ والمعنى جميعًا – وأما إن أريد به أحدهما، فإنه لا يكون إلا مقيدًا، كقوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ**﴾، وسيأتي التعرض لهذه الآية، وكقول العرب: قال بيده، يعني أشار بيده وحرك يده.

إذًا لابد أن نفرق بين حقيقة الكلام بالإطلاق وحقيقته بالتقييد، الكلام عندما يطلق هكذا، وعندما يوصف شيء بأنه يتكلم هكذا بإطلاق، فهذا لا يكون في لغة العرب إلا للفظ والمعنى، لشيء قائم بالذات ولشيء يصدر حينًا بعد حين، وقتًا بعد وقت، لا يكون الكلام إلا هكذا، ولعلنا ذكرنا من قبل أن الكلام عند أهل اللغة هو نطق مُفهِم، لابد من هذا، لا يُعرف الكلام إلا كذلك، فإذا أرادت العرب أن تطلق الكلام على مجرد الفعل – مثلًا – أو على مجرد ما في النفس، فلابد أن تُقيِّد، لابد أن تأتي بالكلام مقيدًا، تقول – مثلًا –: أنا قلت في نفسي، لابد من هذا، لكن عندما تقول: قلت كذا، لابد من قول وكلام في الحقيقة، والكلام الذي وصف الله به نفسه، هل هو مطلق أو مقيد؟

الجواب: مطلق، كل الكلام الذي وصف الله تعالى به نفسه – كلما ورد ذكر الكلام في صفات الله تعالى – فإنه لا يكون إلا مطلقًا، إذًا دل على أنه لفظ ومعنى، على أنه جانب ذاتي وجانب فعلي، والمتكلم هو الذي قام به الكلام، وهو الذي يتكلم بمشيئته وقدرته، لابد من هذا، إذًا عندما تقولون: إن الله تعالى يتصف بالكلام، فلابد أن تثبتوا هذه الحقيقة، لو أنكم أثبتم نصفها فقط فإن هذا ليس هو الكلام في الحقيقة، أنتم في الحقيقة لم تثبتوا لله تعالى كلامًا.

٢. **الوجه الثاني: أن الكلام الذي يقوم بالذات بدون مشيئة وقدرة، إما أن يكون ممتنعًا، وإما أن يكون صفة نقص.**

كيف هذا؟، عندما تتصور كلامًا يقوم في النفس بدون فعل، هذا إما أن يكون ممتنعًا – أي ليس موجودًا أصلًا، وإما أن يكون صفة نقص، كمثل الأخرس، فالأخرس يقوم في نفسه كلام ولابد، لكنه لا يعبر عنه، وإنما يعبر عنه بالكتابة أو الإشارة، إذًا صار ما يثبتونه للرب سبحانه وتعالى موافقًا تمامًا لحال الأخرس – إذا تأملت فيه –، لأنهم قالوا: إن الله يقوم في نفسه كلام، ويعبر عنه بأنه يخلق شيئًا يعبر عنه، هذا مطابق تمامًا لحال الأخرس، الأخرس لا يستطيع أن يتكلم، إنما يفعل أشياء تعبر عمَّا في نفسه، فصار الكلام الذي أثبتوه للرب في الحقيقة: صفة نقص.

٣. **الوجه الثالث: أن النصوص الشرعية نفسها أكدت هذا الأمر الذي ذكرناه**، كما في حديث النبي ﷺ الثابت في الصحيح: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به**».

ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأن حديث النفس ليس بكلام، إذًا عندما يثبتون المعنى النفسي ويقفون عند هذا، فهذا ليس بكلام، هم في الحقيقة لم يثبتوا كلامًا لله عز وجل.

ثانيًا: بشأن المعنى الواحد، نتكلم الآن على قضية المعنى الواحد، عندما جعلوا كلام الله تعالى معنى واحدًا لا تغاير فيه.

١. **الوجه الأول: أن هذا أمر ممتنع بالضرورة، فالضرورة حاصلة بالفرق بين معاني الكلام، خبرًا أو إنشاءًا، أمرًا أو نهيًا، إلى غير ذلك.**

ولا يقول عاقل إن معنى آية الكرسي – مثلًا – هو معنى ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾، وإنما يشتركان في مسمى الكلام، يعني هذا كلام وذاك كلام، الأمر كلام والنهي كلام، الخبر كلام والإنشاء كلام، لكن في الحقيقة المعنى مختلف، لابد من هذا، كالإنسان، كلمة الإنسان عندما

تطلق على جميع البشر، فجميع البشر يشتركون في مسمى الإنسان، لكن الحقائق مختلفة، هذا طويل وذاك قصير، هذا أبيض وذاك أسمر، إلى آخره، **ومن جعل الكلام نوعًا واحدًا، فهو كمن جعل الوجود واحدًا**، عندما قالوا بوحدة الوجود، هذا الوجود كله واحد، وجود الله هو عين وجود المخلوقات، وأن الله تجلى في المخلوقات، نفس الكلام، وهل يقول هذا عاقل؟!، فالذي قال: إن الكلام معنى واحد فهذا كلام لا يقبله العقل.

٢. الوجه الثاني – وهو في غاية القوة، ويبطل مذهبهم من الأساس –: **أنه يُقال لهم: إذا جوَّزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئًا واحدًا، فجوِّزوا أن يكون العلم والسمع والبصر والقدرة صفة واحدة.**

هذا يبطل أصل مذهبهم، لأن أصل مذهبهم قائم على أنه لا يجوز أن يوصف الله بشيء متغاير، ولا يجوز أن يقوم بالله أشياء متغايرة، فنقول لهم: أنتم أثبتم صفات لله أم لم تثبتوا؟، سمع وبصر وعلم وإرادة... إلخ، وهذه الأشياء واحدة أم متغايرة؟!، الجواب: متغايرة بالضرورة عندهم، وإلا فلماذا يردون على المعتزلة، فهم ردوا على المعتزلة وقالوا: السمع غير العلم، والبصر غير العلم، والسمع غير البصر – وهذا مر معنا –، إذًا هم جوَّزوا أن يقوم بذات الرب أمور متغايرة، فهم بين أمرين الآن، إما أن يقولوا إن هذه الصفات واحدة ليس بينها تغاير فيوافقون المعتزلة، وإما أن يقولوا: بل هي متغايرة، فيلزمهم أن يثبتوا كلامًا متغايرًا.

ثالثًا: بشأن العبارة والحكاية، **عندما فرقوا بين ما يقوم بالنفس وبين العبارة والحكاية، وقالوا: إن الله يخلق أشياء، يخلق حروفًا وأصوات، تعبر عما في نفسه أو تحكي ما في نفسه.**

١. الوجه الأول: **أن قولهم هذا عائد إلى قول الجهمية و المعتزلة.**

لأنهم قالوا: إن هذه الحكاية والعبارة ليست هي كلام الله، وإنما هي شيء منفصل، شيء مختلف عن كلام الله، وقالوا: إنه مخلوق، فأي فرق بينهم وبين الجهمية و المعتزلة في هذا الصدد؟!.

٢. الوجه الثاني: **يلزمهم أيضًا موافقة الجهمية والمعتزلة في أن الله تعالى يتصف بما يقوم بغيره.**

كيف هذا؟، قالوا: الحروف والأصوات هذه مخلوقة، وهي قائمة بغير الله عز وجل، فالآن نرجع إلى حقيقة الكلام، حقيقة الكلام لابد فيها من اللفظ والمعنى، ولابد فيها من الحرف والصوت، فإذا جوَّزتم أن يكون نصف الكلام قائمًا بغير الله، فجوِّزوا أن يكون الكلام كله قائمًا

بغيرالله، أيُّ فرق؟!، الجهمية والمعتزلة قالوا: الكلام كله قائم بغير الله، الأشاعرة والكلابية قالوا: نصف الكلام قائم بغير الله، الحروف والأصوات والفعل قائم بغير الله، فإذا جوَّزتم أن تكون حقيقة الكلام قائمةً بغير الله تعالى - لأن اللفظ والفعل هو نصف الحقيقة -، فسلِّموا أن تكون الحقيقة كلها قائمة بغير ذات الله تعالى.

رابعًا: بشأن الفم واللهوات وغير ذلك.

يقال لهم كما قيل للمعتزلة تمامًا.

ويزاد عليه: أن الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض.

أي أن الذي قالوه في الكلام: لو أثبتنا حروفًا وأصوات للزم كذا، فنقول: لو أثبتنا علمًا للزم، ولو أثبتنا سمعًا للزم، ولو أثبتنا بصرًا للزم، فقولوا هذا لأنفسكم، عندما ترد عليكم المعتزلة وتقول هذا الكلام، ماذا تردون عليهم؟، تقولون: لا يلزم، لأن الله تعالى قادر، والقادر لا يفتقر إلى هذه الأشياء، وسمعه ليس كسمع المخلوقين، وبصره ليس كبصر المخلوقين، فلماذا نفرق بين بعض الصفات و بعض؟!، فإذا جوزتم سمعًا من غير انخراق، ومن غير جوارح، وإذا جوزتم بصرًا من غير انخراق ومن غير جوارح، فجوزوا كلامًا أيضًا من غير انخراق ومن غير جوارح، وقد أثبتنا أن الكلام نفسه صدر من بعض المخلوقات، من غير فم ولا جوف ولا شيء من هذه الأشياء.

* الشبهة الثانية: **استدلالهم بقول الأخطل - الشاهد المعروف:**

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلًا

موطن الشاهد في قوله: إن الكلام لفي الفؤاد، قالوا: فهذا يدل على أن الكلام في اللغة هو مجرد المعنى القائم بالنفس.

والجواب من وجوه:

١. الوجه الأول: أنه قيل إن هذا البيت ليس في ديوان الأخطل.

٢. الوجه الثاني: أن البيت قد روي بلفظ: إن البيان لفي الفؤاد.

٣. الوجه الثالث: أن الأخطل نصراني، وضلال النصارى في صفة الكلام معروف، - وهذا شيء لا نفصله الآن.

٤. الوجه الرابع: أن الشعر قد جاء هكذا:

لا يعجبنك من أثير لفظه حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فتبين مراد الرجل، يقول: (لا يعجبنك من أثير لفظه)، يعني مهما كان الشخص قريبًا منك، ومهما كنت تثق به، فلا تغتر بمجرد ألفاظه، (حتى يكون مع الكلام أصيلًا)، حتى يكون مؤيدًا بفعله لكلامه، ثم قال: (إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلًا)، فصار المراد أنه لا يغتر بالظاهر حتى يعلم ما في القلب، وحتى يصدق الفعلُ القولَ، فتبين المراد بسياق الكلام، وأن الرجل لم يقصد أصلًا أن حقيقة الكلام في اللغة لا تكون إلا في النفس.

* الشبهة الثالثة: **استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾، قالوا: فهذا دليل على أن ما في النفس يسمى كلامًا.**

والجواب من وجهين:

١. الوجه الأول: **أنه قد تقدم معنا الفرق بين الكلام المطلق والكلام المقيد.**

فالآية مقيدة، ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾، ليس فيها: (ويقولون لولا يعذبنا الله بما نقول)، لو أن الآية جاءت هكذا، لكان لابد من كلام حقيقي، بلفظ ومعنى، إنما الآية جاءت مقيدة ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾، وليس نزاعنا هنا، إنما النزاع في حقيقة الكلام المطلق، ما حقيقة الكلام المطلق؟، والآية مقيدة وليست بمطلقة.

٢. الوجه الثاني: **أن المعروف من قول أهل التفسير أن المراد بذلك: أنهم يقولون سرًّا في خلواتهم.**

قال المفسرون: كانوا يقولون سامٌ عليك، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم، أي: يقول بعضهم لبعض: لو كان نبيًّا لعذبنا الله بما نقول له، لأن الآية فيها: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾، وما هذا الذي قالوه؟: ﴿وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ﴾، فالمفسرون بينوا معنى هذا.

فهذا الكلام الذي ذكره الكلابية والأشاعرة ليس هو المعروف أصلًا عن أهل التفسير، إنما قال أهل التفسير: أنهم كانوا إذا دخلوا: ﴿حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ﴾، كانوا يقولون: السام عليك،

﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾، أي في خلواتهم فيما بينهم وبين بعضهم: لو كان نبيًّا لعذبنا الله بما نقول له، ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾، أي لو كان نبيًّا حقًّا، كيف نقول له هذا الكلام ولا يعذبنا الله، إذًا تبين أن كلمة في أنفسهم ليس المراد بها القلب، إنما المراد: في سرهم، في خلواتهم، يقول بعضهم لبعض في سرهم وفي خلواتهم.

* الشبهة الرابعة: **نفس الأدلة التي استدل بها الجهمية والمعتزلة، لكن الكلابية والأشاعرة حملوها على الحروف والأصوات، التي هي العبارة أو الحكاية.**

فقالوا مثلًا: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، قالوا: المراد بذلك المُنَزَّل المسموع الذي هو الحرف والصوت.

إذًا وافقوا الجهمية والمعتزلة على أن جعل هنا بمعنى خلق، لكن قالوا: ليس المراد ما في ذات الله، إنما المراد الحكاية أو العبارة، أي القرآن المنزَّل الذي هو الحرف والصوت، هذا مخلوق، فهو المقصود بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، أيضًا ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، قالوا أيضًا محدث بمعنى مخلوق، لكن المراد بالمخلوق هو العبارة أو الحكاية، هذه الأصوات وهذا القرآن المنزل هو المراد بذلك.

والجواب عن هذا هو نفس ما تقدم في الرد على الجهمية والمعتزلة تمامًا، نفس الردود السابقة تقال هنا، ليس عندنا جديد.

* * *

تفريغ الدرس السابع عشر

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ.

لا يزال حديثنا موصولًا في ذكر مذاهب أهل البدع، في صفة الكلام لله تعالى، وفي القرآن العظيم.

ونتناول الآن المذهب الرابع من مذاهب أهل البدع، وهو:

مذهب السَالِميّة

مذهب السَالِميّة:

١. **إثبات صفة الكلام لله تعالى.**

٢. **وإثبات أن كلام الله بحرف وصوت.**

٣. **ولكنّهم جعلوا آحاد الحروف والأصوات قديمة، لا تقع بالمشيئة والقدرة.**

هذا مذهب السَالِميّة، وكما نبهت عليكم من قبل في صفة الكلام هناك تطبيق وتنزيل لما سبق ذكره إجمالًا في مذاهب أهل البدع.

فمذهب السَالِميّة الذي سبق ذكره من قبل في عموم صفات الله تعالى يُنزّل الآن على صفة الكلام، بنفس النحو الذي سبق.

فهم قالوا: إن الله تعالى يتكلم، أثبتوا له كلامًا، وأثبتوا أن كلام الله تعالى بحرف وصوت، ولكنّهم نفوا جانب الفعل في كلام الله عزّ وجلّ.

وقالوا: إن صفة الكلام ليست صفة فعليّة، وإن الحروف والأصوات لا تقع بالمشيئة والقدرة، وإنما هي قديمة، لم يفرقوا في ذلك بين النوع والعين.

وقالوا: إن أعيان الحروف والأصوات، آحاد الكلام الذي يصدر من الله تعالى كل ذلك قديم لم يزل، ولا يقع بالمشيئة ولا القدرة.

وبناءً على ذلك قالوا في الحروف والأصوات، أو في الحروف مثلًا قالوا هي مقترنة ببعضها اقترانًا قديمًا لم يزل.

فمثلًا الباء لم تسبق السين، والسين لم تسبق الميم وهكذا.

فجعلوا الحروف كلّها مقترنة ببعضها، ليس هناك تعاقب فيما بينها.

فالله تعالى مثلًا عندما يتكلم بقوله بسم الله الرحمن الرحيم.

فكلمة: «**بسم**» ليس فيها تعاقب عندهم، فالباء لم تسبق السين، والسين لم تسبق الميم، إنما هذا كله شئ واحد، اقترن ببعضه اقترانًا واحدًا.

قالوا كالشأن في الصفات مع الذات، وفي الصفات بعضها مع بعض، يعني اقتران الصفات بالذات، هو اقتران قديم ليس فيه تعاقب، وكذلك اقتران الصفات بعضها ببعض، هو قديم ليس فيه تعاقب، يعني لا نستطيع أن نقول العلم قبل القدرة، والقدرة قبل الإرادة، إنما الله تعالى لم يزل بأسمائه وصفاته.

فجعلوا صفة الكلام وجعلوا الحروف والأصوات في صفة الكلام على نفس هذا النحو.

* **والجواب عن قولهم هذا: أنه معلوم الفساد بالضرورة:**

١. فإن الحروف المتعاقبة لا بد أن يَسبق بعضها بعضًا،وبناءً على ذلك فالمسبوق بغيره لا يكون قديمًا.

٢. والصوت المعيّن لا يبقى زمَانَين يعني له بداية ونهاية،فإذا انتهى، فكيف يكون قديمًا أزليًّا؟

إذن كلامهم هذا معلوم الفساد بالضرورة:

١. عندما يقولون الحروف مقترنة هذا لا يعقل ولا يتصور،لأن الحروف متعاقبة والكلام من شأنه التعاقب،فإذا أثبتم أن كلام الله تعالى بحرف وصوت، فيلزمكم أن تثبتوا مقتضى العقل، وهو أن الحروف متعاقبة يسبق بعضها بعضًا لا بد فيها من حدوث، لا بد فيها من تجدّد.فإذا جعلتم الحروف والأصوات شيئًا واحدًا، فهذا لا يُعقل ولا يُتصور.

فإذا أثبتنا أن الحروف لا بد فيها من تعاقب، فالمعقوب لا يكون أزليًّا، المسبوق بغيره لا يكون أزليًّا. الأزليّ: هو الذي لم يزل كذلك، الأزلي هو الذي لا يكون قبله شئ،فإذا كانت الحروف متعاقبة، يسبق بعضها بعضًا، ويأتي بعضها بعد بعض، فهذا لا يكون أزليًّا بضرورة العقل.

٢. كذلك الصوت المعيّن الله تبارك وتعالى عندما يتكلم، **فكلامه الفعليّ** له بداية ونهاية، كما سبق البيان، فهذا لا يكون أزليًّا، ليس هذا من صفة الشئ الأزليّ القديم.

هنا السؤال: هل هناك فرق بين السَالِميّة والأشاعرة؟

لأنك تلاحظ من مذهب السَالِميّة أنه قريب جدًّا من مذهب الأشاعرة،فهل هناك فرق بينهما أم لا؟

الجواب: نعم هناك فرق، لكنّ النهاية واحدة في الآخر، الأشاعرة أثبتوا كلامًا قائمًا بالذات ونفوا فيه التجدّد والحدوث.

والسَالِميّة كذلك، لكن السَالِميّة أثبتت حروفًا وأصواتا، بخلاف الأشاعرة، الأشاعرة لم تثبت أصلًا حروفًا ولا أصواتا، ويمتنع عندهم أن يكون قائمًا بالذات حروف وأصوات.

ثمّ إن السَالِميّة أثبتت التغاير في معاني الكلام الذي يقوم بذات الله عزّ وجلّ أثبتوا معاني متغايرة،خلافًا للأشاعرة، الأشاعرة قالوا: هو معنًا واحد لا تغاير فيه.

فهذا هو الفرق بين الطائفتين، لكن النهاية واحدة وهي نفي صفة الفعل عن الله تعالى، والقول بأن الكلام ليس فيه جانب فعليّ.

ومن شبهتهم أيضًا: أنهم لم يفرّقوا بين النوع والآحاد، وهذا سيأتي التأكيد عليه في مذهب الكراميّة، أنهم لم يفرقوا بين النوع والآحاد.

فنوع الكلام هو الذي لم يزل، لم يزل الله تعالى متكلمًا موصوفًا بالكلام.

وأمّا آحاد الكلام الفعليّة التي تقع في وقت دون وقت فهذه صفة فعل.

وصفة الفعل لا بد فيها من تجدّد حينًا بعد حين ووقتًا بعد وقت، لا يصح أن تكون أزليّة.

المذهب الخامس: مذهب الكرّاميّة

والكرّاميّة تقول:

١. **إن الله تعالى أحدث كلامًا في ذاته، ويُمتنع أن يكون لم يزل متكلمًا.**

فأثبتوا لله تعالى الكلام، ولكن جعلوه حادثًا بعد ألا لم يكن.

٢. **قالوا: يُمتنع أن يتصف الله تعالى بالكلام أزلًا.**

يُمتنع عندهم أن يقال كما قال السلف (لم يزل متكلّماً).فإذا قيل ذلك كما شرحناه من قبل؟فمعناه عندهم لم يزل، قادرًا على الكلام، وقد أوضحنا الفرق عندما تكلمنا عن هذه النقطة،

فرق بين أن تقول لم يزل متكلمًا، بين أن تقول قادرًا على الكلام.

لم يزل متكلمًا، يعني لم يزل موصوفًا بالكلام فهو موصوف به وهو قائم بذاته.

وأما **لم يزل قادرًا على الكلام**، فالكلام غير قائم به لم يأت بعد، لم يتصف به بعد، لم يقم بذاته بعد أصلًا، ثمّ بعد ذلك قام بذاته، هذا هو الفرق بين قولهم وبين وقول السلف.

إذن مذهب الكرّاميّة: أنهم جعلوا صفة الكلام حادثة بعد أن لم تكن، فالله تعالى لم يقم بذاته كلام أصلًا عند الكرّاميّة ثمّ بعد ذلك حدث له الكلام، أي قام بذاته الكلام.

يمكنك أن تعبر عن هذا فتقول: أنهم أثبتوا جانب الفعل دون جانب الذات.

يعني جعلوا صفة الكلام، صفة فعليّة محضّة، ليس فيها شئ ذاتي، ليس فيها شئ قديم أزليّ، إنما جعلوها صفة فعليّة من كل وجه.

والجواب عن قولهم هذا: هو ما سبق في مناقشة مذهبهم العام في الصفات، أنهم لم يفرّقوا أيضًا بين النوع والآحاد، هذه شبهة مشتركة بينهم وبين السَالِميّة لم يفرّقوا بين النوع والآحاد.

فالنوع لم يزل، لم يزل الله تعالى متكلمًا أي موصوفًا بالكلام.

فنوع الكلام نفس صفة الكلام، أزليّة ولا بد من ذلك.

وأمّا التكلم الذي هو فعل، يقع في وقت دون وقت، وحينًا بعد حين، فهذا يكون بمشيئة الله تعالى وقدرته، وهو الذي يكون حادثًا بعد أن لم يكن.

فهم لم يفرّقوا بين الأمرين، فجعلوا الكلام كلّه شيئًا واحدًا، وهو الجانب الفعليّ الذي يحدث بعد أن لم يكن.

*** هنا تنبيه في ذكر أصل واحد اشترك فيه الصّفاتيّة:**

من هم الصّفاتيّة؟ الأشاعرة الكلّابيّة السَالِميّة الكرّاميّة، هذه الفِرَق كلها اشتركت في أصل واحد: **وهو أن المخلوق يقابله القديم الملازم للذات.**

فظنوا أن مذهب الجهميّة، لا يمكن إبطاله إلا بإثبات بشئ قديم ملازمٍ للذات.

فاشتركوا جميعًا في هذا الأصل ثمّ افترقوا على حسب مذهب كل منهم.

يعني غاية الجميع: الرد على الجهميّة والمعتزلة، هذه غايتهم، الجهميّة ماذا قالت، والمعتزلة ماذا قالوا، القرآن مخلوق والكلام مخلوق.

فظنّوا أنك لا يمكن أن تبطل ذلك، إلا إذا جعلت الكلام قديمًا ملازمًا للذات ليس فيه تجدّد ولا حدوث فاشتركوا جميعًا في هذا الأمر، ثمّ تباينوا على حسب مذهب كل واحد فيهم.

وهذا أصل باطل، وهو في الحقيقة نصف الحقّ.

سبق أن ذكرنا، الأشاعرة أثبتوا نصف الكلام، فهم عندهم نصف الحقّ، الجهميّة والمعتزلة نفوا الصفة تمامًا، لمّا أرادت الصّفاتيّة أن تردّ عليهم، أثبت نصف صفة الكلام.

فعندما يقال مذهب الجهميّة والمعتزلة لا يتم إبطاله إلا بإثبات شئ قديم، فهذا نصف المطلوب،لا بد من إثبات شئ قديم، نعم لا بد من إثبات ذلك، ولا بد أيضًا من إثبات شئ متجدّد حادث، لا بد من إثبات صفة الكلام ذاتيّة وفعليّة.

لكن عندما يقال: لو أثبتنا صفة فعليّة، فهذا فيه موافقة الجهميّة والمعتزلة، فهذه نفس شبهتهم التي اشتركوا فيها مع الجهميّة والمعتزلة.

ابن كلّاب اتفق معهم في نفس الأصل، سلّم أنه لا يقوم بالله تعالى حوادث، ولا تقوم به أفعال، لكن خالف في الصفات القائمة بالذات. فعنده لا مانع أن يتصف الله بصفات ذاتيّة، فظن أن هذا فقط هو الذي يبطل مذهب الجهميّة والمعتزلة، فتمسك به وثبت عليه.

لكن هذا في الحقيقة لا يتم به المطلوب، لأنه كما سبق في الرد على مذهب الأشاعرة، تلزمهم من اللوازم ما يعودون به إلى قول مَن؟ الجهميّة والمعتزلة.

فهم في الحقيقة لم يردوا عليهم ولم يبطلوا قولهم وإنّما وافقوهم في نفس الشبهة واشتركوا معهم في نفس الأصل.

هذا آخر الكلام على مذاهب أهل البدع.

*** وهنا تتمّة نختم بها هذا المبحث: في بيان كفر القائل بخلق القرآن:**

هذا الأمر متواتر عن الأئمة، وقد حكاه اللالكائي رحمه الله عن أكثر من خمسمائة نفس من التابعين ومَن بعدهم.

والدليل عليه ما يلي:

أولًا: أن القول بخلق القرآن جحود للصفات، ففيه جحد لصفة الكلام، وجحد لما تضمّنه القرآن من أسماء الله وصفاته. هذا أول شئ.

إذن عندما يقال بخلق القرآن، عندما يقول القائل القرآن مخلوق فهذا كفر لماذا؟

أولًا لأنه جحد الصفة، ومن أنواع الكفر كما نعلم، كفر الجحود، فهو جحد الصفة، ولم يقتصر على جحد صفة واحدة ولكنه جحد في الحقيقة جميع الصفات.

لأننا ما عرفنا صفات الله تعالى إلا بكلامه، يعني من أي طريق عرفنا الصفات؟

الله هو الذي أخبرنا بذلك.

فإذا أنكر هذا الإخبار، إذا قيل هذا الخبر مخلوق، وإنه في حد ذاته ليس صفة لله تعالى، فكيف نثبت الصفات أصلًا، وكيف وصلنا أن الله تعالى يتصف بالصفات.

فأولًا: القول بخلق القرآن، جحد لصفات الله تعالى، فهذا يدل على أنه كفر أكبر.

ثانيًا: أنه نسبة للنقص إلى الله تعالى، من خلال تعطيل الصفات، صفة الكلام، وما يتضمّنه القرآن أيضًا من الأسماء والصفات.

وهذه قاعدة عقليّة سبق ذكرها غير مرّة: أن الله تبارك وتعالى حيّ، والحيّ لا بد أن يكون قابلًا للشئ أو لضده.

فإذا لم يكن قابلًا للكلام، كان قابلًا لضد الكلام، وهو الخَرَس أو البكم إلى آخره، وهذا نقص ينزّه عنه الله تعالى.

وكل ما أثبته الله تعالى لنفسه من الصفات فهو كمال، فمن نفى هذا الكمال، لزمه أن يثبت خلافه من النقص، ولزمه نفى الكمال عن الله تعالى أن الله ليس بكامل، ومعاذ الله من ذلك.

فهل هذا كفر أكبر أو ليس بأكبر؟ هذا كفر أكبر لا شكّ فيه.

ثالثًا: أنه جحود للرسالة نفسها، للدين نفسه .

لماذا؟ لأن الدين كله والرسالة كلها كلام الله، أصلها كذلك، أصل الدين كلام الله عزّ وجلّ، أصل الرسالة كلام الله عزّ وجلّ.

فإذا جُحد الكلام، جُحد الدين بالكليّة، جُحدت الرسالة بالكليّة التي بُعث بها محمد ﷺ.

إذن كيف يتم هذا؟ انتبه الآن بيّنا من قبل، أن الشئ لا يوصف إلا بما يقوم به صحيح؟

وأمّا الشئ لو قام بغيره فهو صفة لذلك الغير.

يعني الآن حتى يوصف المخلوق بالكلام لا بدّ أن يكون الكلام قائمًا به هو، لا يصح أن

يوصف بالكلام الذي قام بغيره.

طيب هذا الكلام الذي قام بغيره هو صفة لذلك الغير لا له.

بناءً على ذلك، من قال إن القرآن مخلوق، وإنه قائم بغير الله سبحانه وتعالى فمعنى هذا أن القرآن في الحقيقة كلام لذلك الغير لا لله عزّ وجلّ، يلزمه ذلك شعر أم لم يشعر.

إذن عندما يقولون القرآن مخلوق، خرج من غير الله صدر من غير الله بدأ من غير الله، إذن يلزمهم بمقتضى العقل واللغة أن يكون الكلام كلام ذلك الغير.

أنا الآن لو تكلمت كلام، يوصف الله تعالى بكلامي؟ لا يمكن إنما كلامي هذا صفة لي أنا، ليس صفة لله تعالى، وليس صفة لك أنت و لا لك أنت، إنما هو صفة للمتكلم.

ولا يسمّى الشئ متكلمًا حتى يقوم الكلام به هو، فلا يصح أن يوصف الله بأنه متكلم، إلا إذا كان الكلام قائمًا به هو. كما أن المتحرِّك،لا يوصف بأنه متحرِّك، إلا إذا كانت الحركة قائمة به هو لا بغيره.

فالآن عندما قالوا: الكلام بدأ من غير الله بدأ من الشجرة بدأ من الهواء بدأ من كذا...

إذن على قولهم هذا صار الكلام في الحقيقة كلامًا لهذه الأشياء ينسب إليهم هم، لا ينسب لله تعالى، ولا يضاف إلى الله تعالى منه شئ.

طيب إذا كان الدين صدر من غير الله تعالى وخرج من غير الله فهو إذن يضاف إلى ذلك الغير لا يضاف إلى الله تعالى.

فمثلًا: لو أن كلام الله تعالى خرج من محمد ﷺ، القرآن بدأ من محمد ﷺ، لو رجعنا مثلًا إلى مذهب الفلاسفة، لأننا قلنا مذاهب أهل البدع قائمة على مذهب الفلاسفة:

محمد ﷺ فرضت عليه أشياء تخيل أشياء، فبدأ منه القرآن لا من الله. إذن يصير القرآن كلامًا لمن؟ لمحمد لا لله عزّ وجلّ.

إذن عرفتم الآن كيف يصير هذا جُحودًا للرسالة، وعرفتم الآن لماذا ألزم الأئمة جميع النفاة بموافقة الوحيد الذي قال: ﴿إِنْ هَـذَا إِلَّا قَـوْلُ الْبَشَرِ﴾ القولان متشابهان لا نقول متطابقان، ولكن متشابهان.

لأن الوحيد ماذا قال؟ قال هذا تصنيف الرسول، هذا تصنيف محمد هذا كلامه هو، أتى به من عند نفسه تعلّمه من شخص آخر، المهم أنه لم يجعله كلامًا للرب سبحانه وتعالى.

فكذلك النفاة المعطلة من الجهميّة وغيرهم، عندما يقولون إن كلام الله تعالى قام بغير الله، إذن هو في الحقيقة كلام لذلك الغير لا لله تعالى.

إذن حقيقة قولهم في النهاية قول الوحيد، وقول المشركين المكذبين بالقرآن الذين جعلوا القرآن كلامًا لغير الله تعالى.

لأن المشركين كما نعلم جميعًا، هل كانوا معطلين للرب؟

الجواب: لا هم يؤمنون أن الله تعالى خالقهم ورازقهم ومدبّر أمرهم.....إلى آخره. إنّما نفوا أن يكون هذا الكلام الذي جاء به محمد كلامًا لله عزّ وجلّ. قالوا: هذا كلامك أنت، هذا افتراء منك أنت، وحاشاه من ذلك.

إذن هذه التصورات التي تصوّرها أهل البدع، عندما قالوا بل خلق الله كلامًا في غيره، وكان هذا كلامًا له، هذا لا يصح، لا في اللغة ولا في العقل.

لو كان كذلك للزم أن يكون الكلام، كلامًا أو صفة لذلك الغير، لا لله عزّ وجلّ.

أمر آخر: عندما يقولون الكلام مخلوق يقوم بغير الله عزّ وجلّ، ويُجوّزون أن يكون هذا الكلام كلامًا لله تعالى. إذن كل كلام في الوجود، هو كلام لله عزّ وجلّ صحيح؟

يعني الآن قالوا: الكلام القائم بالشجرة القائم بالبشر، القائم بكذا.....هو كلام لله تعالى.

أنا الآن تكلّمت بكلام، وكلامي هذا كلام لله عزّ وجلّ.

وهذا ما التزمه الحلوليّة، وأصحاب وحدة الوجود بعد ذلك، عندما قال ابن عربيّ ماذا؟

وَكُلُّ كَلَامٍ فِي الْوُجُودِ كَلَامُهُ سَوَاءٌ عَلَيْنَا نَثْرُهُ وَنِظَامُهُ

إذن التزموا هذا فعلًا، وأقروا به جعلوا كل كلام في الوجود كلامًا لله عزّ وجلّ.

طيب إذا كان الأمر كذلك _طبعًا هذا كفر مستقل _ وحدة الوجود وما إلى ذلك، هذا كفر مستقل.

لكن لو جعلنا كل كلام في الوجود كلامًا لله عزّ وجلّ، فمنِ أين لنا أن نميّز، ما هو الدين وما هو غير الدين؟

إذن هذا الكلام في الحقيقة كلام أهل البدع فيه أعظم التطريق للملاحدة على الإسلام.

الملاحدة الذين يُنكرون الإسلام، ويجحدون القرآن، ويقولون هذا كله هُراء لا قيمة له.

قول الجهميّة والمعتزلة وما يتفرّع عنه يخدمهم أعظم الخدمة.

يقولون أنظر أنتم تقولون ماذا! والمنتسبون إلى قبلتكم وإلى دينكم ماذا يقولون.

طيب لو كان هذا حقًّا، لو كان كلامهم هذا حقًّا، فنعم إذن الدين لا قيمة له لا أصلًا له، ليس هناك دين، إنّما هو كلام للناس كلام للبشر كلام للمخلوقات للطيور والحيوانات والجماد، جعلتموه كلامًا لله عزّ وجلّ.

فهذا القول في غاية الكفر، وفي غاية الخطورة.

عندما أطلق الأئمة وتواتر عنهم: أن القول بخلق القرآن كفر، فهذا لم يأت من فراغ.

إذن هذه هي الحجة على أن القول بخلق القرآن كفر، وكفر أكبر، ناقل عن الملّة.

وحكى السجزي رحمه الله تعالى، في رسالته في الحرف والصوت عن بعض الناس بدون تعين أنهم قالوا: (هو كفر دون كفر) ثمّ قطع رحمه الله تعالى بأنه كفر أكبر ولم يلتفت لهذا القول الذي حكاه.

هذا القول لا يُعلم قائله، يعني الله تعالى أعلم من الذي قال بهذا إن كان من أهل السنّة أو كان من علماء السنّة الله تعالى أعلم بذلك، إنّما السجزي أطلق القول وأبهم قائله، لم يعينه من هو.

لكن لو فرض أنه ثبت عن بعض العلماء في وقته أو قبل ذلك فهذا كلام مردود لا شكّ، ولا يجوز أن يعتمد عليه إطلاقًا، ولا يجوز أن يتبنّاه أحد، كما فعل بعض المعاصرين.

بعض المعاصرين ذهب إلى هذا واختاره وقال (لا ، هذا كفر دون كفر).

وهذا غلط عظيم للوجوه التي أوضحنا، فالوجوه التي أوضحناها تبين قطعًا أنه كفر أكبر ناقل عن الملّة.

والسلف صرّحوا بذلك، وسننقل عباراتهم إن شاء الله تعالى في موضع آخر بعد ذلك إن شاء الله تعالى ووفّق.

السلف صرّحوا بذلك وقالوا: هو كفر ملّة، كفر أكبر ناقل عن ملّة الإسلام.

هذا الحكم بارك الله فيكم في حقّ المخلوقيّة، من هم المخلوقيّة؟ يعني الذين صرّحوا بأن القرآن مخلوق، هؤلاء هم الجهميّة والمعتزلة.

وماحكم مَن دونهم من الكلّابية والأشاعرة ومَن سواهم؟

فالقول في ذلك ينبني على ما تقدّم شرحه في مجمل اعتقادهم، يعني عندما قلنا هل يصح القول بتكفير الأشاعرة أو الصفاتيّة؟

فقلنا هذا محل نظر لدى العلماء، ومنهم من جزم بكفر هذه الطوائف، بناءً على أن حقائق أقوالهم تعود إلى أقوال المعطلة النفاة.

لكن هذا خلاف ما استقر عليه الأمر، نظرًا للشبهة التي قامت عند هؤلاء، وأن لازم المذهب ليس بمذهب.

وقد صرّح شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله تعالى بهذا الأمر، فقال في كتابه التِّسْعِينِيّة معلّقًا على قول الكلّابيّة والأشاعرة، قال (هو كفر إذا فهمه الإنسان وأصرّ عليه).

إذن هناك شبهات، لا نستطيع أن نقول قول الأشاعرة هو هو قول الجهميّة والمعتزلة، فرّق وانتبه، فرّق بين أن تقول قولهم يعود إلى قول المعتزلة ويلزمه قول المعتزلة، وهو في حقيقته قول المعتزلة. فرّق بين هذا وبين أن قولهم في نفسه ليس هو نفس قول الجهميّة والمعتزلة.

فالجهميّة والمعتزلة عطّلوا تعطيلًا تامًّا لم يثبتوا لله تعالى صفة أصلًا لم يثبتوا لله تعالى كلامًا أصلًا.

لكن الكلّابية والأشاعرة أثبتوا بعض الصفات وأثبتوا لله تعالى كلامًا، وإن خالفوا وإن انحرفوا.

لهذا تجد في كلام العلماء، أن الأشاعرة خير من المعتزلة وأَولى من المعتزلة من هذا الوجه، وتجد في كلامهم أحيانًا أنهم شرّ من المعتزلة. **وليس هناك تعارض ولا تناقض**

لأن القضيّة تختلف باختلاف الاعتبار، فهم باعتبار معيّن خير من المعتزلة وباعتبار معيّن شرّ من المعتزلة.

إذن عندما نقول: القول بخلق القرآن كفر أكبر، هذا في حقّ الجهميّة والمعتزلة.

لكن في حقّ الكلّابيّة الأشاعرة ومَن دونهم وإن كان قولهم في حقيقته يعود إلى خلق القرآن، لكن لا نستطيع أن نكّفرهم لأجل هذه الشبهات والأصول التي قامت عندهم.

وشيخ الإسلام يقول العبارة الواضحة التي ذكرتها لكم.

إذا فهم الإنسان هذا الأمر، أُقيمت عليه الحجّة منهم، وفهم فعلًا حقيقة قوله هذا وأنه يلزمه قول المعطّلة النفاة ثمّ أصرّ على ذلك، فعند إذن يحكم بكفره.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله لأن مسألة اللفظ تحتاج إلى مجلس خاص.

❋ ❋ ❋

تفريغ الدرس الثامن عشر

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له هو يتولى الصالحين وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الرابع من الفصول المعقودة للكلام على مسألة الكلام والقرآن.

الفصل الرابع

مسألة اللفظ والوقف في القرآن

وتحت هذا الفصل مبحثان: مبحث في مسألة اللفظ ، ومبحث في مسألة الوقف.

*** المبحث الأول: مسألة اللفظ.**

وتحته مسائل:

*** المسألة الأولى معنى قول اللفظية:**

١. اللفظية يقولون (ألفاظنا بالقرآن مخلوقة) يريدون بذلك تلاوة القرآن وقراءته.

٢. ويُدخلون في ذلك نفس الكلام المسموع المقروء.

٣. فحقيقة قولهم أن القرآن مخلوق وأن هذا الذي نزل به جبريل على محمد ﷺ هو قرآن مخلوق لم يتكلم الله تعالى به أصلًا.

هذا هو قول اللفظية، اللفظية يقولون:

ألفاظنا بالقرآن مخلوقة يريدون بذلك القراءة والتلاوة التي هي من فعل العبد تلاوة القرآن قراءة القرآن هذا فعل للعبد فقالوا تلاوتنا مخلوقة وقراءتنا مخلوقة وألفاظنا بالقرآن مخلوقة.

لكنهم أدخلوا في ذلك نفس الكلام الذي يقرأ ويسمع ويتلى الذي هو كلام الله تعالى الذي هو القرآن أدخلوا القرآن نفسه في ذلك فقالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ومرادهم القرآن نفسه.

فحقيقة قولهم أن القرآن المنزل ليس كلامًا لله تعالى لم يتكلم الله تعالى به أصلًا وإنما هو مخلوق فالذي سمعه جبريل ونزل به على النبي ﷺ والذي سمعه النبي عليه الصلاة والسلام وبلغه للناس كل ذلك مخلوق ولا يقال فيه كلام الله تعالى .

هذا قول اللفظية الذين قالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة.

*** المسألة الثانية: كيف نشأ القول باللفظ؟**

انتبه معي جيدًا هنا لأن هذا جانب في غاية الدقة والأهمية وهذا شيء لم نتعرض له من قبل فانتبه الآن لأن هذ الجانب دقيق ومهم.

*** كيف نشأ القول باللفظ؟**

أول من قال باللفظ الحسين بن علي الكرابيسي بالعراق وتبعه داوود بن علي الأصبهاني الذي يقال له داوود الظاهري بنيسابور.

هذان هما أول من تكلم بمسألة اللفظ ومبدأ القول باللفظ لم يكن أصلًا على الطريقة التي شرحناها عرفتم قول اللفظية الذي ذكرناه هذا هو ما آل إليه قول اللفظية لكن أول القول باللفظ عندما نشأ وظهر عندما أظهره الكرابيسي والظاهري لم يكن هذا لم يكن قولهما هو هذا إنما كان قولهما شيئا آخر:

فقال الكرابيسي: القرآن كلام الله غير مخلوق من جميع الجهات إلا أن لفظي بالقرآن مخلوق. ففرق بين القرآن الذي هو كلام الله وبين ما يتلى ويسمع فقال هذا المتلو المسموع لا يقال فيه كلام الله.

فالكرابيسي قال القرآن كلام الله غير مخلوق بجميع الجهات هذا كلام السلف هذا اعتقاد السلف ولكنه فرق بين القرآن الذي هو كلام الله وبين ما يتلى ويسمع فقال هذا المتلو المسموع لا يقال فيه كلام الله.

يعني أنا الآن عندما اقرأ القرآن بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢**﴾ هذا كلام مسموع هذا الذي سمع مني الآن عند الكرابيسي ليس كلام الله لا يقال فيه كذلك وإنما هو مخلوق لأن لفظي مخلوق وتلاوتي مخلوقة وقراءتي مخلوقة فهذا الذي يتلى ويقرأ بقراءتي وتلاوتي مخلوق والذي هو مخلوق ليس كلامًا لله عز وجل.

فما الفرق بين هذا وبين قول اللفظية الذي ذكرناه؟

عند اللفظية الجهمية أن الله تعالى لم يتكلم أصلًا وأن هذا القرآن المنزل الذي سمعه جبريل وبلغه إلى النبي عليه الصلاة والسلام هو قرآن مخلوق. الكرابيسي لم يقل هذا، الكرابيسي عندما

أشهر مسألة اللفظ لم يقل هذا بل أثبت كلاما لله عز وجل وأثبت أن هناك كلامًا منزلًا غير مخلوق فباين الجهمية من هذا الوجه لكنه قال أنا أفرق بين القرآن الذي تكلم به الله تعالى وبين القرآن الذي نتلوه نحن الذي نقرأه نحن فقال هذا المتلو المقروء مخلوق ولا يصح أن يقال فيه كلام الله .

ويتضح هذا أكثر بقول داوود الظاهري ماذا قال داوود؟

قال:القرآن الذي قال فيه الله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾،غير مخلوق وأما ما بين أظهرنا يمسه الحائض والجنب فهو مخلوق.

قال: القرآن الذي هو عند الله لا يمسه إلا المطهرون غير مخلوق وأما القرآن الذي هو في مصاحفنا المكتوب هذا في المصاحف الذي يمسه المحدث والجنب والحائض فهذا مخلوق.

إذًا عند الكرابيسي والظاهري أنهم فرقوا بين ما هو موجود في الأرض وما هو موجود في السماء فنلخص هذا بهذه العبارة:

الكرابيسي والظاهري هما أول من قال باللفظ .

وقولهما في اللفظ يختلف عن قول اللفظية الذي نعرفه، الكرابيسي والظاهري فرقا بين القرآن الذي في الأرض مكتوبًا أو مسموعًا أو مقروءًا وبين القرآن الذي في السماء أي الذي تكلم به الله تعالى الذي هو صفة من صفاته.

فالرجلان أثبتا الصفة أثبتا كلامًا لله وأثبتا أن الله يتكلم إذًا باينا الجهمية في قضية التعطيل ليس الكرابيسي ولا الظاهري معطلين اثبتا الكلام لكن قالوا هذا الذي هو صفة لله تعالى هو الذي تكلم به الله عز وجل ليس هو الذي بأيدينا الذي هو في الأرض مكتوبًا أو مسموعًا أو مقروءًا ليس هذا كلامًا لله وهو مخلوق إذًا القضية عندهم في شيئين ،**القضية عند الكرابيسي والظاهري في شيئين:**

الشيء الأول: **أن القرآن المسموع المقروء لا يسمى كلامًا لله . هذا مهم جدًا القرآن المسموع المقروء لا يسمى كلامًا لله.**

الشيء الثاني: **أنه مخلوق صرحا بأنه مخلوق أن هذا القرآن الذي بين أيدينا مخلوق وبالتالي لما قال الكرابيسي لفظي بالقرآن مخلوق أراد هذا .**

فهكذا نشأ القول باللفظ ثم بعد ذلك لما ظهر تلقفه الجهمية الذين لا يثبتون لله تعالى كلامًا أصلًا ويقولون إن القرآن مخلوق بجميع الجهات وخصوصًا المنزل الذي نزل به جبريل على

النبي ﷺ فهذا عندهم خاصة مخلوق وهنا نتذكر قول الكلابية والأشاعرة عندما فرقوا بين القرآن أو الكلام الذي هو قائم بالذات والكلام الذي يسمع أو يقرأ أو يتلى إلخ.

إذًا هناك تشابه بين مذهب الكلابية والأشاعرة وبين قول اللفظية هذا مهم جدًا لأننا سنعرف أن اللفظية قد أنكر عليهم الأئمة ورفضوا قولهم فمن باب أولى أن يرفضوا قول الكلابية والأشاعرة.

إذًا مذهب اللفظية الذي يحكيه الأئمة كما ذكره الصابوني رحمه الله هنا عندما قال إن هذا صار ستارًا للجهمية يسترون به القول بخلق القرآن هذا الذي تطور إليه قول اللفظية لكن من أظهر القول باللفظ لم يكن على ذلك، الكرابيسي كان في أول أمره من أهل السنة والظاهري كذلك ثم لما وقعت الفتنة دخلت عليهما الشبهة في هذا القرآن الذي بين أيدينا فقالوا هذا القرآن مخلوق ولا يصح أن نقول هو كلام الله تعالى.

*** المسألة الثالثة: من قال (لفظي بالقرآن غير مخلوق):**

لما نشأت اللفظية الذين يقولون ألفاظنا مخلوقة قابلتهم طائفة من أهل السنة غلطًا فقالوا (بل ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة) وما الذي اعتمدواعليه في ذلك؟ قالوا:

١. **الذي نتلفظ به هو القرآن الذي نتلفظ به ونتلوه ونسمعه هو القرآن والقرآن غير مخلوق إذًا ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة.**

٢. **وتأولوا أيضًا إنكار الأئمة على من قال لفظي بالقرآن مخلوق** . يعني لما قال اللفظية ألفاظنا مخلوقة أنكر عليهم الأئمة ففهم من فهم أن هذا يستلزم أن الصواب ماذا؟ ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة .

وهذا القول الذي هو ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة هو الذي وقع فيه أبو طالب صاحب الإمام أحمد رحمه الله وقد ذكر الخلال قصته في كتاب السنة، وملخصها أنه قرأ على الإمام أحمد ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقال له أحمد هذا غير مخلوق فتأول أبو طالب أنه عنى القراءة والتلفظ فحكى عن أحمد أنه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق .

إذًا صارت اللفظية عندنا الآن على طائفتين من يقول لفظي بالقرآن مخلوق ومن يقول لفظي بالقرآن غير مخلوق.

وشيخ الإسلام يسمي الطائفة الأولى: اللفظية النافية، ويسمي الطائفة الثانية: اللفظية المثبتة.

انتبه يسمى الطائفة الأولى اللفظية النافية والثانية يسميها اللفظية المثبتة، كيف هذا؟

اللفظية الأولى هي التي قالت ألفاظنا بالقرآن مخلوقة سماهم نافية لأنهم ينفون الصفة ينفون أن القرآن كلام الله وأن القرآن غير مخلوق.

أما الذين قالوا ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة فهم في الأصل مثبتة يثبتون الكلام ويثبتون أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق فلهذا سماها اللفظية المثبتة التي تثبت أصل الصفة صفة الكلام وتثبت أن القرآن غير مخلوق.

*** المسألة الرابعة: كشف شبه الطائفتين.**

أصل الشبهة التي وقعت للطائفتين جميعًا أمران:

الأمر الأول: عدم التفريق بين فعل الرب وفعل العبد وبين إضافة الكلام لقائله وإضافته لمبلغه.

الأمر الثاني: الاشتراك في كلمة اللفظ والقراءة والتلاوة بين المصدر والمفعول.

هذان أمران انبنت عليهما الشبهة عند اللفظية عمومًا، من قال لفظي بالقرآن مخلوق ومن قال غير مخلوق فهذان الأمران لو فهمتهما جيدًا انحلت عندك المسألة.

الأمر الأول: عدم التفريق بين فعل الرب وفعل العبد لأن كلام الله تعالى من فعله كما عرفنا لابد أن تفرق بين كلام الله عز وجل الذي هو صفته وفعله الذي هو صفته وبين صفة العبد في تلفظه هو وقراءته هو وتلاوته هو وصوته هو لابد أن تفرق بين صفة الرب وصفة العبد.

الأمر الثاني: في قضية إضافة الكلام وهنا نركز خاصة على الكرابيسي والظاهري لأنهما قالا ماذا؟ هذا الذي نسمعه ونقرأه ليس كلام الله فهنا تأتي هذه الجزئية لابد أن تفرق بين إضافة الكلام إلى قائله وإضافته إلى مبلغه فالكلام يصدر أولًا من صاحبه ثم بعد ذلك يبلغه من شاء فمثلًا كلام النبي ﷺ يصدر منه يسمعه الصحابة يبلغونه للناس فالكلام يضاف إلى النبي ﷺ أصالة لأنه هو الذي قاله وأما من بلغ فليس له إلا التبليغ ليس له إلا الأداء هو يؤديه بصوته يؤديه بقراءته لكن ليس كلامًا له هو إنما هو كلام من؟ الرسول عليه الصلاة والسلام.

الأمر الثاني: أن كلمة اللفظ والقراءة والتلاوة مشتركة بين المصدر والمفعول، بعبارة أخرى بين الملفوظ والملفوظ به بين المقروء والقراءة نفسها بين المتلو والتلاوة نفسها.

فمثلًا عندما أقول محمد كلمة محمد هذه لفظ أنا أخرجته هذا اللفظ يدخل فيه فعلي أنا،

تلفظي أنا بكلمة محمد ويدخل فيه محمد نفسه هذا الاسم الذي هو علَم على المسمى فعندما أقول لفظي بمحمد يعني تلفظي بمحمد أو محمد نفسه هذه العين التي تسمى محمدًا فالاشتراك هنا لابد أن يفهم ، أن هذه الكلمات مشتركة بين أمور متعددة لابد أن تميز بينها.

فبناءً على ذلك ماذا نقول؟ القرآن كلام الله تعالى هو المتكلم به ابتداء وهو غير مخلوق وأما العبد فإنه مبلغ كلامه وصوته وتلاوته كل ذلك مخلوق ولا يمنع هذا أن يقال لما يقرأه أو يسمع منه أنه كلام الله لماذا؟ لأن الكلام يضاف إلى قائله المبتدئ به، هنا وقعت الشبهة عند الكرابيسي والظاهري لما نظر إلى فعل العبد وفعل العبد مخلوق بالإجماع كما نعلم حميعًا لم يفرق بين هذا وبين هذا القرآن الذي يتلوه العبد أو يسمعه العبد فقال بما أن فعل العبد مخلوق إذًا لا أستطيع أن أقول أن هذا القرآن كلام الله هذا القرآن الذي يتلى ويسمع لا أقول إنه كلام الله لأن فعل العبد مخلوق .

فنقول: لا، بل هو كلام الله نعم فعل العبد مخلوق وأداؤه مخلوق وصوته مخلوق وقراءته مخلوقة لكن هذا الكلام الذي صدر منه لا يُمنع أن يكون كلامًا لله عز وجل بل هو كلام الله لماذا لأن الإضافة هنا ليست إضافة إلى العبد المبلغ وإنما هي إضافة إلى لمن؟ إلى من تكلم بالكلام ابتداءً الذي هو الله سبحانه وتعالى.

وليس المراد بذلك أن صفة الله حلت في العبد هذه شبهة أخرى أيضًا طرأت عندهم يعني قالوا طيب هذا الذي يسمع لو كان كلامًا لله فكيف هذا؟ وهل صفة الله حلت في العبد؟ يعني هل هذا الذي نسمعه من العبد هو نفس كلام الله الذي هو صفة من صفاته؟ الجواب: لا إنما القضية قضية ماذا؟ إضافة هذا الذي تسمعه تقول فيه كلام من؟ القرآن عندما يسمع من القائل يقال فيه كلام من؟ يقال كلام الله على سبيل الإضافة لا على سبيل أن كلام الله الذي هو صفته حلت في العبد فصار الله يتكلم من خلال العبد والعياذ بالله.

فكشف الشبهة هكذا أنه لابد أن تفرق بين فعل الرب وفعل العبد ولابد أن تضيف الكلام إلى إلى قائله.

فالأئمة عندما قالوا القرآن كلام الله غير مخلوق إنما أرادوا الكلام المبلغ لم يريدوا ما وقع به التبليغ الذي وقع به التبليغ من الصوت والأداء والحركات لم يقصدوا ذلك إنما قصدوا أصل

الكلام الذي هو كلام الله عز وجل.

ونكرر المثال قول النبي ﷺ «**إنَّما الأعمالُ بالنِّيَّات**» أنا الآن أبلغه لكم تقولون هذا كلامك أنت بالإضافة لو أنك أردت أن تضيف الكلام تقول هذا كلام أبي حازم أو كلام النبي ﷺ طيب لو أنني قلت هذا كلامي بما أنني بلغته أنا الذي بلغته وأديته فهو كلامي، يصح؟لا يصح لأنني لو أردت أن أعبر بذلك فلابد أن أضيف الكلام إلى صاحبه الذي تكلم به ابتداءً طيب هل معنى أنني بلغت هذا الحديث أنه ليس كلاما للنبي ﷺ؟ بلى هو كلامه ﷺ ولكنني ماذا فعلت؟ بلغته أديته بصوتي أنا بحركتي أنا فكذلك القرآن عندما أقول: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. ﴿**قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ. اللَّـهُ الصَّمَدُ**﴾ إلى آخر السورة هذا كلام من؟ كلام الله أديته أنا بصوتي بقراءتي بألفاظي فأفعالي أنا مخلوقة وليس معنى هذا أن هذا الذي تلوته ليس كلامًا لله بل هو كلام الله ويقال فيه أيضًا إنه كلام الله تعالى.

مثال آخر: قول الشاعر لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

أنا الآن أديته لكم صحيح؟ طيب هو كلام من؟ كلام لبيد فأقول هذا كلام لبيد ولا أقول هو كلامي لأن الكلام يضاف إلى من؟ إلى قائله الذي تكلم به وليس معنى أنني أديته بصوتي أنه ليس كلامًا لمن؟ ليس كلامًا للبيد فبهذا الأمر تنحل الشبهة في هذا الموضع.

هنا قضية التفريق بين فعل الرب وفعل العبد وبين إضافة الكلام إلى قائله وإلى مبلغه.

* نأتي الآن إلى الأمر الثاني الذي انبنت عليه الشبهة: **الاشتراك في كلمة اللفظ والقراءة والتلاوة بين المصدر والمفعول .**

فـ(اللفظ) يدخل فيه:

أ- فعل العبد الذي هو التلفظ وما فيه من الحركة والصوت.

ب- ويدخل فيه فعل الرب الذي هو الملفوظ المسموع الذي هو نفس القرآن.

وكذلك لفظ (القراءة) يدخل فيها فعل العبد ويدخل فيها المقروء الذي هو القرآن نفسه.

والتلاوة يدخل فيها فعل العبد ويدخل فيها المتلو نفسه الذي هو القرآن.

بل لفظ القرآن نفسُه (كلمة القرآن نفسها) تطلق على هذا وعلى ذاك، فالقرآن:

أ- قد يأتي أحيانا يراد به كلام الله عز وجل .

ب- وقد يأتي ويراد به المقروء الذي يقرأه العباد.

فيأتي و يراد به المقروء الذي هو القرآن نفسه كما في قوله تعالى ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾ فإذا قرأت القرآن الذي هو كلام الله تعالى.

وتارة يأتي ويراد به القراءة كما في قوله تعالى ﴿**إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**﴾ طيب قرآن الفجر يعني القرآن المنزل الذي تكلم به الله تعالى أم قراءتنا نحن ؟ هذا القرآن الذي يقرأه الإمام فكلمة القرآن أريد بها هنا القراءة.

وبناءً على ذلك عندما يقال لفظي بالقرآن مخلوق، كلمة اللفظ مشتركة بين فعل الرب وفعل العبد.

فلو أنني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فهذا مجمل وموهم يحتمل معنى فاسدًا لأن اللفظ يراد به القرآن نفسه ويراد به فعل العبد أما فعل العبد فمخلوق وأما القرآن نفسه فغير مخلوق فعندما أقول لفظي بالقرآن مخلوق دخل في هذا القرآن نفسه الذي هو صفة الله عز وجل.

أيضا عندما أقول لفظي بالقرآن غير مخلوق يدخل في هذا فعل العبد وفعل العبد مخلوق.

إذًا العبارة موهمة إثباتًا ونفيًا لا يصح أن تقول هذا ولا ذاك لو أنك قلت لفظي بالقرآن مخلوق يدخل فيه القرآن لو أنك قلت لفظي بالقرآن غير مخلوق يدخل فيه فعل العبد إذًا امتنع الأئمة عن إطلاق هذا وذاك وأنكروا على من قال هذا وذاك كما سنعرف إن شاء الله.

إذا فهمنا هذا فهمنا الموضع الذي نقله المؤلف رحمه الله من كلام الإمام أحمد لما احتج بقوله تعالى ﴿**حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ**﴾ قال ممن يسمع؟ الآن نفهم معنى الكلام فربنا سبحانه وتعالى سمّى المسموع كلامه ممّن يسمع؟ تسمعه من الرسول تسمعه من المبلغ من القارئ صحيح؟ ومع ذلك سماه الله تعالى أنه كلام الله إذًا هذا المسموع هو كلام الله ردًا على الكرابيسي لما قال الكرابيسي أن هذا ليس كلامًا للّه احتج عليه الإمام بهذه الآية قال تعالى ﴿**حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ**﴾ فسمى المسموع كلامًا له سبحانه وتعالى وليس المراد أن صفة الله حلت في العبد إنما المراد أن

الكلام يضاف إلى قائله الذي تكلم به.

إذًا هذا هو كشف الشبهة التي وقعت للطائفتين جميعًا للفظية المثبتة وللفظية النافية لمن قال لفظي بالقرآن مخلوق ولمن قال غير مخلوق.

*** المسألة الخامسة: موقف الأئمة من اللفظية:**

أنكر الأئمة كما هو معروف ومتواتر على الطائفتين جميعًا على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق:

١) فأمّا الطائفة الأولى التي قالت (لفظي بالقرآن مخلوق) فإنكار الأئمة عليهم في غاية الشهرة والمعرفة:

قالوا:اللفظية جهمية.

وقالوا: افترقت الجهمية على ثلاث فرق:

١. فرقة قالت القرآن مخلوق .

٢. وفرقة قالت نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق .

٣. وفرقة قالت تلاوة القرآن واللفظ به مخلوق.

وتارة قالوا في اللفظية إنهم شر من الجهمية وذلك لِما في قولهم مِن الشبهة الدقيقة التي تدخل على كثير من الناس.

إذًا الأئمة تارة يقولون اللفظية جهمية وتارة يقولون هم شر من الجهمية ولا تعارض

إذًا هم من الجهمية باعتبار أصل كلامهم وأن كلامهم هو التجهم ويعود إلى التجهم وصار سِتارًا للتجهم .

وتارة يقولون هم شر من الجهمية باعتبار المفسدة لأن الجهمية الذين يقولون القرآن مخلوق يصرّحون قد عُرف أمرهم وعرف الناس الباطل الذي عندهم لكن من أتى وقال القرآن غير مخلوق لكن لفظي بالقرآن مخلوق هذا فيه تلبيس يدخل على كثير من الناس فلهذا كانوا شرا من الجهمية.

٢) وأمّا الطائفة الثانية التي قالت (ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة) فإنكار الإمام أحمد رحمه الله معروف على أبي طالب لمّا وقع منه ما سبق ذكره وقد ذكره الخلال أيضًا وكان أبو طالب قد كتب

إلى أهل نصيبين يخبرهم عن أحمد أنه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق، فأمره الإمام بتغيير ذلك فكتب إليهم لنهي أحمد عن هذه المقالة.

وهنا نقطة هل صح عن الإمام أحمد أنه أنكر الأمرين جميعًا لماذا؟ لأن بعض العلماء تكلم في ثبوت ذلك وقال هذا فيه نظر فنقول: لا، بل ثبت **قال عبد الله بن الإمام أحمد في كتاب السنة (وكان أبي يكره أن يتكلم في اللفظ بشيء أو يقال مخلوق أو غير مخلوق)** فالمقولة التي مرت معنا في اعتقاد الصابوني من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع هل ثبت هذا عن الإمام أحمد؟ نعم ثبت أخرجه الخلال في كتاب السنة عن أبي بكر بن زنجويه عن الإمام أحمد أنه قال من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع .

إذًا المستفاد من هذه المسالة أن كلا الطائفتين على خطأ الأئمة أنكروا على الطائفتين جميعًا لماذا؟ حتى لا يفهم أن الإمام أحمد خاصة فضلًا عن غيره من الأئمة كانوا على أحد هذين الأمرين وخصوصًا قضية لفظي بالقرآن غير مخلوق هذه المقولة بالذات نسبت إلى أحمد ولمّا وقعت الفتنة بين أهل السنة بعد ذلك صار هناك فريق ممّن يقول لفظي بالقرآن غير مخلوق ينتسب إلى أحمد فالفائدة معنا من هذه المسالة بيان أن الأمر على خلاف ذلك الأئمة أنكروا هذا وذاك وإنكارهم على اللفظية الذين قالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة أكثر وأشهر فمن هنا دخلت الشبهة وظنّ من ظنّ أن الأئمة كانوا يقولون ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة فنقول لا الأئمة أنكروا هذا وذاك.

* المسألة السادسة: هل يكفر اللفظية؟

هل اللفظية كفار؟ قال شيخ الإسلام رحمه الله [مجموع الفتاوى ١٢ / ٢٠٦] هنا ننقل نص كلامه لأهميته قال رحمه الله: «**الأئمة جعلوهم مِنْ الْجَهْمِيَّة فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ: أَيْ أَنَّهُم وَافَقُوا الْجَهْمِيَّة فِيهَا؛ لِيَتَبَيَّنَ ضَعْفُ قَوْلِهِم لَا أَنَّهُم مِثْلُ الْجَهْمِيَّة وَلَا أَنَّ حُكْمَهُم حُكْمُهُمْ؛ فَإِنَّ هَذَا لَا يَقُولُهُ مَنْ يَعْرِفُ مَا يَقُولُ. وَلِهَذَا عَامَّةُ كَلَامِ أَحْمَد إنَّمَا هُوَ يُجَهِّمُ اللَّفْظِيَّةَ لَا يَكَادُ يُطْلِقُ الْقَوْلَ بِتَكْفِيرِهِمْ كَمَا يُطْلِقُهُ بِتَكْفِيرِ المخلوقية**» **انتهى كلامه رحمه الله.**

هذا مهم جدًا أن يفهم لأنه ورد في كلام بعض الأئمة إطلاق التكفير على اللفظية بل عقد له اللالكائي بابًا قال: سياق ما روي في تكفير من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهذا لابد أن يفهم لماذا؟

لأنه لو فهم فهمًا خاطئًا أدى إلى مفسدة عظيمة وهى **تعليق التكفير بالعبارات المجملة** وهذا ليس من منهج أهل السنة في التكفير أنهم يكفرون بالعبارات المجملة التي تحتمل حقًا وباطلًا.

إذًا الآن عندنا إشكال كيف يحل هذا الإشكال؟ تكفير الأئمة للفظية كيف يفهم؟ شيخ الإسلام بين هذا إذًا ليس المقصود أن حكمهم حكم الجهمية عندما قالوا اللفظية جهمية لم يريدوا أنهم جهمية من كل وجه وأنهم كفار مثل الجهمية لأن الجهمية كفار ولأن من قال بخلق القرآن فهو كافر كما عرفنا كفرًا أكبر فليس المراد أن اللفظية كذلك إنما المراد أنهم ملحقون بالجهمية ؛لأن الشبهة واحدة هذا أولًا، ولأن الجهمية قد تلقفوا قولهم بعد ذلك فصاروا يسترون باللفظ كما ذكر المؤلف رحمه الله حتى يستروا بدعتهم عندما انقضت المحنة بفضل الله تعالى وظهرت السنة واندثرت الجهمية وخفي قولهم أرادوا بعد ذلك أن ينشروه فوجدوا في اللفظ ستارًا لهم فقالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة يريدون القرآن نفسه فهذا هو الذي يكون جهميًا من كل وجه فالذي قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد بذلك القرآن الذي هو كلام الله فهذا جهمي من كل وجه لكن من أطلق العبارة المجملة الموهمة ولم يقصد القرآن نفسه فإن هذا وإن ألحق بالجهمية للسبب الذي ذكرته لكنه ليس جهميًا وقد وقع التفصيل في كلام الإمام أحمد نفسه وقع في كلامه أنه قال من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن قال فهو جهمي هذا سبق معنا في رسالة الصابوني من كلام الإسماعيلي رحمه الله فهذا ورد عن الإمام أحمد نفسه أنه قال هذا الكلام فهذا مهم جدًا حتى يفهم الأمر على وجهه اللفظية جهمية متى يكون ذلك؟ إذا أرادوا القرآن إذا تبين هذا من شأنهم لكن من أطلق العبارة المجملة الموهمة فإن الأمر فيه يختلف على التفصيل الذي ذكرته إذًا **فمناط التكفير هو القصد** متى يكفر اللفظية؟ إذا قصدوا القرآن من صرّح منهم بذلك أو من علم منه ذلك لأن الأئمة كانوا مطلعين على واقعهم وكانوا على دراية بما فيه فتبين لهم من القرائن والأحوال هذا الأمر الذي نذكره فعندما أطلقوا تكفير اللفظية كان هذا مبنياّ على القرائن الموجودة في ذلك الوقت وليس المراد التكفير بالعبارات المجملة لئلا يأتي التكفيريون والغلاة ويقولون موقف الأئمة من اللفظية أنهم كفروهم إذًا من تكلم بكلام مجمل يحتمل كفر يعنى فيه إيهام بالكفر فهو كافر نقول هذا فهم فاسد لا يعول عليه.

*** المسألة السابعة: استقرار مذهب أهل السنة على التفصيل:**

هنا مرحلة تجاوزتها في المرحلة التي ندرسها الآن مرحلة الفتنة عندما وقعت الفتنة بين أهل السنة هذا أمر سنذكره فيما بعد وقعت الفتنة بين أهل السنة فصار طائفة يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة وصارت طائفة يقولون ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة لأن المسألة مشكلة القرآن كلام الله غير مخلوق هذا واضح هذا عرفناه إنما الإشكال الآن نريد أن نحل الأمر نريد أن نفهم المسألة فالألفاظ هذه مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فوقع الإشكال ووقعت فتن لأئمة كبار على رأسهم البخاري رحمه الله تعالى فهذه مرحلة وقعت ثمّ بعد ذلك استقر مذهب أهل السنة على التفصيل ماذا يقول أهل السنة؟

نص الكلام لشيخ الإسلام رحمه الله: «**القرآن الذي هو كلام الله القرآن هو كلام الله الذي بلغه رسوله والمسلمون يقرأونه ويسمع من القارئ كلام الله لكن يقرأونه بأفعالهم وأصواتهم ويسمعونه من القارئ الذي يقرأه بصوت نفسه فالكلام كلام البارئ والصوت صوت القارئ**» **انتهى كلامه رحمه الله.**

إذًا صرنا الآن نفصل عندما تريد أن تعرف الحق في مسألة اللفظ نقول فرّق بين القرآن نفسه الذي هو كلام الله تعالى وبين صوتك أنت وحركتك أنت فأصوات العباد مخلوقة وأفعالهم مخلوقة وحركاتهم مخلوقة لكن الكلام نفسه الذي تكلم به الله عز وجل غير مخلوق إذًا القضية ماذا صارت؟ الله تعالى تكلم بالقرآن فهو كلامه غير مخلوق سمعه جبريل، كلام الله يُسمع، القرآن يُسمع، سمعه جبريل ووعاه وبلغه إلى النبي عليه الصلاة والسلام بلغه بصوته وبحركته فجبريل مخلوق وصوته مخلوق وحركته مخلوقه سمعه النبي ﷺ وسمعُه مخلوق وبلغه وتبليغه مخلوق كل ذلك مخلوق وأمّا القرآن نفسه الذي سُمع والذي يُقرأ والذي يُتلى القرآن الذي هو الصفة الإلهية هذا غير مخلوق لابد أن نفصل هذا التفصيل.

هنا سؤال هل هذا إحداث ومخالفة لسبيل الأئمة؟ من الناس من قد يتصور ذلك، ربما وقع هذا في نفوس البعض لأن الأئمة ما فصّلوا هذا التفصيل إنما سدّوا الباب قالوا لا نتكلم في هذا ولا ذاك لا نقول ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا نتكلم في اللفظ أصلا وهذا مر معنا في رسالة الصابوني رحمه الله .

فهذا أيضا لابد أن يُفهم كما بين شيخ الإسلام رحمه الله الأئمة منعوا الإطلاق منعوا إطلاق العبارة إثباتًا ونفيًا لم يعترضوا على المعاني نفسها فلم يكن عندهم إشكال في أن القرآن غير مخلوق وفي أن فعل العبد مخلوق لم يكن عندهم إشكال في هذا والذي يبين لك هذا الأمر أنهم أنكروا على هذا وذاك فمن قال لفظي بالقرآن مخلوق أنكروا عليه ومن قال غير مخلوق أنكروا عليه فهذا يبين أنهم لم يكونوا يدّعون في أصوات العباد أنها غير مخلوقة ولم يكونوا يدّعون في أفعالهم وحركاتهم أنها غير مخلوقة إذًا حقيقة مذهب الأئمة أحمد وغيره التفصيل لكن لمّ يصرّحوا به سدًّا للباب وسدًّا للذريعة إنما منعوا الكلام في هذه المسألة جملة وهذا صحيح منعاً للفتن والخوض وللشبهات التي تدخل على الناس لكن بعد ذلك عندما ظهر التفصيل ــ وبالمناسبة أول من أظهره البخاري رحمه الله وصارت الأمة على قوله بعد ذلك مع أنه حدثت له محنة وفتنة في هذا الأمر لكن صار أهل السنة على قوله رحمه الله تعالى فهو الذي قرر التفصيل في خلق أفعال العباد ودلل عليه بالأدلة الواضحة وليس بينه وبين أحمد خلاف هذا التفصيل ليس بينه وبين أحمد والأئمة خلاف بل هو حقيقة مذهب أحمد والأئمة إنما الأئمة منعوا إطلاق العبارة أن تُطلق لفظي بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق لكن الحقائق نفسها ليس عندهم إشكال فيها.

بل نقول زيادة على ما تقدم النصوص نفسها تدل على التفصيل النصوص في الكتاب والسنة تدل على التفصيل نكتفى بالقرآن:

١ - ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي﴾ ففرق بين المداد والكلمات فالبحر مخلوق أم غير مخلوق؟ مخلوق والكلمات مخلوقة أم غير مخلوقة؟ غير مخلوقة.

٢ - ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾ وفي الآية الأخرى ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ﴾ ففرّق بين القرآن وبين ما يكتب فيه فاللوح المحفوظ مخلوق أم غير مخلوق؟ مخلوق . والقرآن؟غير مخلوق الصحف التي بأيدي الملائكة مخلوقة ولا غير مخلوقة؟مخلوقة والقرآن نفسه غير مخلوق.

٣- ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ اتل ما أوحى اليك من كتاب ربك فرّق بين التلاوة والمتلو.

٤ - ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ فرّق بين التبليغ وبين المنزّل المبلّغ.

فالنصوص نفسها تدل على هذا التفصيل هذا هو الكلام على مسألة اللفظ.

* نأتي الآن إلى:

المبحث الثاني: في مسألة الوقف:

والوقف في القرآن معناه: أن يقول القائل القرآن كلام الله ويقف ولا يصرّح بكلمة مخلوق أو غير مخلوق .

فهذا هو مذهب الواقفة هؤلاء هم الواقفة ، الذين قالوا القرآن كلام الله ونقف عند هذا لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق.

ومنهم من وقف كما وقف الأولون كما وقف الصحابة والتابعون لا على جهة الشك. قال هذا أمر لم يخض فيه من كان قبلنا ولم يتكلموا فيه فنحن نقف كما وقفوا، الصحابة كانوا يقولون القرآن كلام الله من أين جاء مخلوق أو غير مخلوق ؟ هذا الذي جاء بالفتن والمشاكل نتركه والقضية التي نتفق عليها جميعًا أن القرآن كلام الله فنقف عند هذا وينتهي الأمر.

* وموقف الأئمة منهم:**أنه قد استفاض عنهم وتواتر تبديع الواقفة وعدّهم من أصناف الجهمية كما تقدم وأحيانًا يقولون أيضا هم شر من الجهمية قال إسحاق رحمه الله: «لأنه يقتدى به غيره»، وقال أحمد رحمه الله: «الجهمية بان أمرهم وهؤلاء يستميلون الناس» فمن وقف كما وقف الأولون ماذا قال فيه الأئمة قال الإمام أحمد رحمه الله: «لولا ما وقع فيه الناس كان يسعه السكوت ولكن حيث تكلموا فيما تكلموا لأي شيء لا يتكلمون».**

فمن وقف تورعًا أو تركًا للفتن أو ابتعادًا عن المشاكل فهذا أيضا لم يسلم من الإنكار عليه وما هكذا يكون الحق لأن الحق إذا تبين في المسألة وظهر هذه مسألة اعتقادية من أصول الدين وقد عرفنا خطورتها فإذا تبين الحق فيها واتضح وكانت المسألة بهذه الصفة وبهذا الظهور والوضوح فلا يحل لأحد أن يقف فيها لابد أن يصرّح المرء بالحق ولابد أن يتكلم بالحق فالآن يقول كان يسعه السكوت قبل الفتنة قبل أن يتكلم الناس قبل أن تقع المحنة نعم كنا نسكت لأن الأمر واضح مفهوم عندما يقال القرآن كلام الله مفهوم معنى هذا لكن عندما وقعت الفتنة وصار عندنا الآن إشكال في مسألة عقدية وفي أصل من أصول الديانة فلماذا لا تتكلم؟

إذًا من وقف تورعًا أيضا ليس فعله صحيحًا ولا صوابًا لأنه لابد من التصريح بالحق إذا

ظهرت المسألة واشتهرت وتبينت الحجة فيها فلابد من هذا الأمر.

والسؤال بعد ذلك كما سبق في اللفظية هل يكفر الواقفة ما حكم الواقفة من جهة التكفير؟ والجواب عن ذلك هو التفصيل:

١. **فمن وقف على جهة الشك بعد تبين الحق وظهوره فهو كافر.**

٢. **وأمّا من وقف على غير هذه الجهة فإنه مبتدع.**

وهذا هو ملخص ما ورد فيه كلام الأئمة في هذا الباب لأن الأئمة تارة يطلقون القول بالتكفير وتارة يقيدون يقولون أن التكفير لمن شك من وقف على جهة الشك فهذا هو الذي يكفر فالتفصيل هو الذي تجتمع عليه العبارات فمثلًا يقول أبو حاتم وأبو زرعة رحمهما الله تعالى في اعتقادهم الذي رواه اللالكائي(**من وقف في القرآن جاهلًا بُدِّع وعُلِّم ولم يُكفر**) لأن التكفير يكون لمن شك لأن من أقسام الكفر كفر الشك فكفر الشك متى يتحقق؟ إذا تبين الحق إذا تبين الدليل إذا تبينت العقيدة الصحيحة فإذا تبين الأمر وشك فيه أحد فإنه يكفر فمن شك في وجود الله أو في رسالة محمد ﷺ أو في أن القرآن من عند الله عز وجل من شك في شيء من هذا فهو كافر فكذلك من فهم المسألة وتبينت له القضية واتضحت له الصورة وعرف معنى أن القرآن كلام الله وأنه لا يجوز أن تقول مخلوق وأن القول بخلق القرآن كفر لأن معناه كذا وكذا فمن تبين له هذا الأمر وشك في الحق الذي هو الاعتقاد الصحيح الفاصل بين الإسلام والكفر فهذا هو الذي يحكم بكفره بهذا ينتهي كلامنا والحمد لله على مسألة الكلام والقرآن وبعد ذلك ننتقل إلى باب آخر إن شاء الله.

* * *

تفريغ الدرس التاسع عشر

* قال الإمام الصابوني رحمه الله تعالى:

و يعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى فوق سبع سماوات على عرشه، كما نطق به كتابه في قوله عز وجل في (سورة يونس): ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ﴾، قوله في (سورة الرعد): ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ﴾ وقوله في (سورة الفرقان): ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ وقوله في (سورة السجدة): ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ﴾ وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ وقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ وأخبر سبحانه عن فرعون اللعين أنه قال لهامان: ﴿ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ۚ﴾ وإنما قال ذلك لأنه سمع موسى عليه السلام، ويذكر أن ربه في السماء ألا ترى الى قوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ۚ﴾ يعني في قوله إن في السماء إلها.

وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله تعالى لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سماواته، يثبتون له من ذلك ما أثبته الله تعالى، ويؤمنون به، ويصدقون الرب جل جلاله في خبره، ويطلقون ما أطلقه الله سبحانه وتعالى من استوئه على العرش، ويمرونة على ظاهره ويكلون علمه الى الله ويقولون: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝٧﴾ كما اخبر الله تعالى عن الراسخين في العلم أنهم يقولون ذلك، ورضيه منهم فأثني عليهم به.

* أخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن إبراهيم بن محمد بن يحيى المزكي: حدثنا محمد بن داود بن سليمان الزاهد: أخبرني علي بن محمد بن عبيد أبو الحسن الحافظ من اصله العتيق: حدثنا أبو يحيى بن بشر الوراق: حدثنا محمد بن الأشرس الوراق

أبو كنانة: حدثنا أبو المغيرة الحنفي: حدثنا قرة بن خالد عن الحسن عن امه عن أم سلمة في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر.

* وحدثنا أبو الحسن بن اسحاق المدني: حدثنا أحمد بن الخضر أبو الحسن الشافعي: حدثنا شاذان: حدثنا أبو مخلد بن يزيد القهستاني: حدثنا جعفر بن ميمون قال: سئل مالك بن أنس عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوي؟ قال: الاستواء غير مجهول، الكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلاضالا، وأُمِرَ به أن يخرج من مجلسه.

* أخبرنا أبو محمد المخلدي العدل: حدثنا أبو بكر عبد الله بن محمد بن مسلم الإسفرايني: حدثنا أبو الحسين علي بن الحسن بن الحسن: حدثنا سلمة بن شبيب: حدثنا مهدي بن جعفر بن ميمون الرملي: عن جعفر بن عبد الله قال: جاء رجل الى مالك بن أنس يعني يسأله عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ قال فما رأيته وجد من شيء كوجده من مقالته، وعلاه الرُحَضَاء، واطرق القوم فجعلواينتظرون الأمر به فيه، ثم سُري عن مالك، فقال الكيف غير معلوم، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني لأ أخاف أن تكون ضالا، ثم امربه فأخرج.

* أخبرنا به جدي أبو حامد أحمد بن إسماعيل عن جد والدي الشهيد أبو عبد الله محمد بن عدي بن حمدويه الصابوني.

* حدثنا محمد بن أحمد بن أبي عون النسوي: حدثنا سلمة بن شبيب: حدثنا مهدي بن جعفر الرملي: حدثنا جعفر بن عبد الله قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال يا ابا عبد الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال فما رأيت مالكًا وجد من شيء كوجده من مقالته وذكر بنحوه.

* سئل أبو علي الحسين بن الفضل البجلي عن الاستواء وقيل له كيف استوى على عرشه؟ فقال أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلا مقدار ما كشف لنا، وقد أعلمنا جل ذكره أنه استوى على عرشه، ولم يخبرنا كيف استوى.

* أخبرنا الحاكم أبو عبد الله الحافظ رحمه الله: قال أخبرنا أبو بكر محمد بن داود الزاهد: قال أخبرنا محمد بن عبد الرحمن السامي قال حدثني عبد الله بن أحمد بن شبويه المروزي قال: سمعت علي بن الحسن بن شقيق يقول: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش استوى، بائنا منه خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ها هنا، وأشار الى الارض.

* وسمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ في كتابه (التاريخ) الذي جمعه لأهل نيسابور وفي كتابه (معرفة الحديث) الذي جمعهما ولم يسبق إلى مثلهما يقول: سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: من لم يقر بأن الله عز وجل على العرش استوى فوق سبع سمواته، فهو كافر بربه، حلال الدم يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل حتى لا يتأذى به المسلمون، ولا المعاهدون بنتن رائحة جيفته، وكان ماله فيئا لا يرثه أحد من المسلمين، إذ المسلم لا يرث الكافر، كما قال النبي ﷺ (لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم) رواه البخاري.

وإمامنا أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه احتج في كتابه (المبسوط) في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة، وإن غير المؤمنة لا يصح التكفير بها، بخبر معاوية بن الحكم وأنه أراد أن يعتق الجارية السوداء لكفارة، وسأل رسول الله ﷺ عن إعتاقه إياها، فامتحنها رسول الله ﷺ فقال: «من أنا؟ » فأشارت إليه وإلى السماء يعني أنك رسول الله الذي في السماء فقال: «أعتقها؛ فإنها مؤمنة».

فحكم رسول الله ﷺ بإسلامها وإيمانها لما أقرت بأن ربها في السماء، وعرفت ربها بصفة العلو والفوقية، وإنما احتج الشافعي رحمه الله تعالى على المخالفين في قولهم بجواز إعتاق الرقبة الكافرة بهذا الخبر، لاعتقاده أن الله سبحانه فوق خلقه، وفوق سبع سمواته على عرشه، كما هو معتقد المسلمين أهل السنة والجماعة سلفهم وخلفهم، إذ كان رحمه الله لا يروي خبرًا صحيحًا لا يقول به.

* وقد أخبرنا الحاكم وأبو عبد الله رحمه الله قال: أنبأنا الإمام أبو الوليد حسان بن محمد الفقيه قال: حدثنا إبراهيم بن محمود قال: سمعت الربيع بن سليمان يقول:

سمعت الشافعي رحمه الله يقول: إذا رأيتموني أقول قولا وقد صح عن النبي ﷺ خلافه فاعلموا أن عقلي قد ذهب.

* قال الحاكم رحمه الله: سمعت أبا الوليد غير مرة يقول: حدثت عن الزعفراني أن الشافعي رحمه الله روى يوما حديثا فقال السائل: يا ابا عبد الله تقول به؟ قال: تراني في بيعة أو كنيسة؟ ! ترى على زِيّ الكفار؟ !هوذا تراني في مسجد المسلمين علي زي المسلمين، مستقبل قبلتهم، أروي حديثا عن النبي ﷺ، ثم لا اقول به؟ !

قال أبو عثمان: والفرق بين أهل السنة وبين أهل البدع أنهم إذا سمعوا خبرًا في صفات الرب ردوه أصلا، ولم يقبلوه او الظاهر، ثم تأولوه بتأويل يقصدون به رفع الخبر من أصله، وإبطال عقولهم وآرائهم فيه، ويعلمون حقا يقينا أن ما قاله رسول الله ﷺ فعلى ما قاله، إذ هو كان أعرف بالرب جل جلاله من غيره، ولم يقل فيه إلا حقا وصدقا وحيا، قال عز وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

* قال الزهري إمام الائمة وغيره من علماء الأمة رضي الله عنه، على الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم.

وروى يونس بن عبد الصمد بن معقل، عن أبيه أن الجعد بن درهم قدم على وهب بن منبه يسأله عن صفات الله تعالى؟ فقال ويلك يا جعد بعض المسالة! إني لأظنك من الهالكين، يا جعد، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدًا وعينًا ووجهًا لما قلت بذلك، فاتق الله، ثم لم يلبث جعد أن قتل وصلب.

* وخطب خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالبصرة، فقال في آخر خطبته: انصرفوا إلى منازلكم وضحوا، بارك الله لكم في ضحاياكم، فإني مضح اليوم بالجعد بن درهم، فإنه يقول لم يتخذ الله إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، سبحانه وتعالى عما يقول الجعد علوا كبيرا، ونزل عن المنبر فذبحه بيده وأمر بصلبه.

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، هو يتولى الصالحين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ﷺ وبارك عليه وعلى أله وصحبه أجمعين.

أما بعد؛

فهذا فصل عقده المؤلف رحمه الله تعالى للكلام عن صفة إلهية أخرى، وهي صفة العلو والاستواء على العرش، كما سبق التنبيه عليه من عادة الأئمة من إفراد بعض الصفات المهمة، التي يكثر الكلام عليها، وبعد ذلك تكلم المؤلف رحمه الله على أمور أخرى تتعلق بهذه الصفة تكلم عن صفة النزول والمجيء وفي ذلك أيضًا تطرق لبعض الأمور الأخري، وكله باب واحد، العلو، والاستواء، والمجيء، كله باب واحد، بعضه مرتبط ببعض، ولكن نتكلم الآن إن شاء الله تعالى، عن صفة العلو والاستواء، ونذكر أولًا المسائل التي اشتمل عليها كلام المؤلف رحمه الله تعالى.

*** المسألة الأولى: ذكر اعتقاد السلف في العلو والاستواء:**

وكلام المؤلف واضح في ذلك ذكر أن السلف رحمهم الله تعالى يثبتون أن الله عز وجل عال على خلقه وأنه فوقهم وأنه مستوى على عرشه فوق سبع سمواته، فهذا مجمل إعتقاد السلف في هذه المسألة وقد اشتمل كلامه رحمه الله في بعض المواضع على بعض الفوائد.

١. من ذلك أنه صرح بالإجماع، بإجماع السلف والأئمة على هذا الأمر، كما في قوله (وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه وعرشه فوق سماواته إلخ).

٢. ومن ذلك أيضًا أنه نبه على منهج السلف في الصفات مرة أخرى، مرة أخرى نبه على منهج السلف في الصفات عمومًا، والتطبيق هنا في صفة العلو والاستواء، كما في قوله المذكور فى تمامه (و يثبتون له من ذلك ما أثبته الله تعالى، ويؤمنون به، ويصدقون الرب جل جلاله في خبره، ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالى من استوئه على عرشه ويمرونة على ظاهره ويكلون علمه الى الله ويقولون: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝٧﴾ كما أخبر الله تعالى عن الراسخين في العلم أنهم يقولون ذلك، ورضيه منهم فأثني عليهم به.

إذن هذا هو منهج السلف في الصفات عمومًا يصرح به المؤلف هنا أيضا، إذن يمكننا أن نقول السلف يثبتون العلو والاستواء على العرش على حقيقته، وعلى الوجه اللائق به عز وجل، من غير

تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل.

*** المسألة الثانية: ذكر قول أم سلمة رضي الله عنها ومالك بن أنس رحمه الله في صفة الاستواء:**

وقبل ذكرذلك ننبه على أن هذا الأثر المشهور في صفة الاستواء لا يثبت عن أم سلمة، ولا غيرها من الصحابة فضلًا على أن يثبت مرفوعا الى النبي ﷺ، قد رفعه بعض الرواة وكل ذلك لا يثبت،إنما ثبت عن التابعين والأئمة، وثبت أيضًا عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن المعروف بـ (ربيعة الرأي) هو شيخ الإمام مالك، وثبت أيضا عن مالك رحمه الله، وثبوته عن ربيعة أقوى من جهة السند من ثبوته عن الإمام مالك، وثبت أيضًا عن غيرهم أيضًا كأبي جعفر الترمذي رحمه الله وهو في طبقة متأخرة بعد ذلك، فهذا الأثر المشهور إنما ثبت من قول التابعين والأئمة، ولا يثبت عن أحد من الصحابة، ولا عن النبي ﷺ، هذا الأثر ماذا فيه؟ عن أم سلمة في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قالت الاستواء غير مجهول، أي معلوم، معلوم معناه، فإذا قرأت هذه الآية وكنت من أهل العربية فإنك تعرف المقصود مباشرة، (قراءته تفسيره) كما سيأتي معنا من بعد ذلك إن شاء الله تعالى فإذا قرأت اللفظ، او سمعته فإن المعنى واضح بمجرد ذلك، قالت والكيف غير معقول، لا ندرك الكيفية، لا نعقلها، ولا نعرفها، وبالتالي لا نستطيع أن نتكلم فيها، ولا أن نسأل عنها، قالت والإقرار به إيمان، إذا لا يتوقف الإقرار على معرفة الكيف، لا يتوقف الإقرار على معرفة الكيف، وبما أننا نجهل الكيف إذا لا نؤمن بالصفة حتى نعرف الكيف! هذا لا يقوله مؤمن لأن الله تبارك وتعالى كلفنا بأمر معقول، ومفهوم، وما أخفاه عنا لا يتوقف عليه إيماننا، وهذا بصريح العقل والفطرة، كما تقدم من قبل في مجمل الإعتقاد، نحن نؤمن بأشياء كثيرة، ونصدق بأشياء كثيرة، حتى في هذه الحياة الدنيا دون أن نعلم كيفيتها، وجهلنا بكيفيتها لا يعني عدم التصديق بها، ولهذا قالت الجحود به كفر، فمن جحد هذا كفر، لأنه جحد كلام الله، جحد ما أثبته الله لنفسه، كذب القرءان، أو أنكره، أو جحده، في هذا كفر لا ريب فيه، ولا يحتاج في ذلك أيضا العلم بالكيف، فليس معنى جهلنا بالكيف، أن نجحد هذا الخبر، ليس هذا من شأن المؤمنين، إنما المؤمنون يصدقون، ويسلمون، وإن لم يعرفوا الكيفية، نفس الكلام أيضًا في أثر مالك بن أنس لما سئل عن هذه الآية، وسئل تحديدا على الكيف، هكذا صرح السائل فقال له كيف استوى؟ فقال

الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، هذا واضح، والإضافة هنا في قوله السؤال عنه بدعة، لماذا تسأل عنه؟ لأن الله تعالى لم يبينه لنا، وإذا سألت عنه فهذا من التنطع، ومن الخوض فيما لا علم للانسان به، ولا تقف ماليس لك به علم ونهى الله عن ذلك لأن السؤال عن ذلك يفضى الى التشكك، والحيرة في أمور الإيمان، ويفضى الى انقداح الشبهات في القلب، وإلى الإعراض عما جاء بكتاب الله وسنة النبي ﷺ، فلهذا كان السؤال عن هذه الأمور بدعة، إذا من سأل فقال كيف استوى؟ أحدث أمرا في دين الله تعالى، لم يسأل النبي ﷺ عن ذلك ما سأل جبريل عندما نزلت عليه هذه الآية كيف استوى ربنا؟ وما سأل أحد الصحابة النبي ﷺ عن ذلك فهذا أمر محدث جديد ليس هذا من شأن المؤمنين، فهو بدعة في الدين، والإضافة هنا أيضًا وما أراك إلا ضالا وأمر به أن يخرج من مجلسه، طبعا هذه المسألة تنبنى على القرائن هي التي أحاطت بالسؤال والواقعه، ولابد أن نفرق بين هذه الوقائع العينية التى تحتف بها قرائن، وبين عموم الأشياء، يعني مثلا: في أصول الفقه عندما نفرق بين مسائل الأعيان، وحكايات الأحوال، وبين الأمور العامة التي تتعلق بأمور المسلمين، وعموم المكلفين، نقول حكايات الأحوال لا عموم لها، لا يجوز لك أن تعممها، تمام، كذلك هذا الباب وهذا مهم جدًا، وفيه شبهة من شبهات الحدادية، فتبين، وتنبه، الإشكال عند الحدادية أنهم لم يضبطوا هذا الباب فجعلوه على عمومه ونزلوا هذه المواقف عن السلف منزلة النصوص العامة التي تنطبق على جميع أفرادها في كل حال، وفي كل مكان، ومع كل احد، فمثلا: تجدهم في هذا الباب لو أن رجلًا أي رجل جاء فسألهم عن شيء في أمور الاعتقاد، في أمور المنهج، وكان هذا السؤال يعني فيه نوع من الغرابه تجدهم يقولون طرد مالك السائل فيطردون ذلك الرجل، هذا أصل شبهاتهم، هذا أصل ضلالهم في هذا الباب، أنهم يجرون هذه النصوص على ظواهرها، وعلى عمومها، ويطبقون في كل موقف، ومع كل واحد.

نفس شبهة الخوارج في باب الإيمان، عندما اخذوا بالنصوص، ولا نقول بظواهر النصوص، إلا أن يقال ذلك على سبيل البيان أو في مقامات علمية كما يقول العلماء، لأن ظواهر النصوص لا تقتضي الكفر، الخوارج عندما أتت إلى النصوص فهمتها فهما فاسدا وطبقت هذا الفهم على الجميع، انطلقوا الى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في من؟ في المؤمنين، والمسألة عندهم عامة،

مطردة في كل أحد، ومع الجميع، نفس الشبهة في باب التبديع، في باب التعامل مع المبتدعة، في باب المنهج، قل ما تشاء، هي نفس شبهة الحدادية، فلابد أن نفهم هذه المواقف على ما يليق بها، ولا يجوز أن تحمل ما لا تحتمل، نحن الآن في موقف هذا، أمر جديد السنة فيه قائمة وظاهرة، الإمام مالك رحمه الله بين أصحابه، وفي داره، وقومه، عزيز، ممكن قوي، وهذا أمر جديد طارئ، إذا يحتاج الأمر إلى ماذا؟ يحتاج إلى حسم فلا يمكن أن ينزل هذا الأمر في واقعنا الآن، ومع كل أحد، فلو أن رجلًا عاميا سأل مثل هذا السؤال هل نطرده من المجلس؟ ! الكلام واضح، لو جاءني الآن رجل وأشكل عليه هذا الأمر، وأشكلت عليه الصفات، ولا يستطيع أن يفهم وقد حدت في قلبه شبهة، وسأل هذا السؤال نطرده؟ ! نقول ما أراك إلا ضالا!لا يصلح لأن الموقف الآن ليس كالموقف من قبل، والواقع الآن ليس كالواقع من قبل والظروف الآن ليست كالظروف من قبل، فالذي يعنينا الآن أن نفهم هذه المواقف على ما يليق بها، الموقف حكاية حال، واقعة عين والواقع كان كذلك على ما وصفت لكم والقرائن، واقعة، والظروف موجودة وحاضرة ولذلك تعامل الإمام بهذا، لا نستطيع ان نجعل هذا قانونا عاما هكذا على ظاهره في كل أحد، وفي كل زمان ومكان.

والفائدة من هذين الأثرين: بيان منهج السلف في الصفات أيضًا لأن الذي ذكره مالك رحمه الله في الاستواء هو الذي نذكره في جميع صفات، لماذا؟ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض فنفس هذا الكلام، وهو كلام جميل متين، يقال في كل صفة فإذا تكلمنا مثلا: على صفة اليدين نقول ماذا؟ اليدان معلومتان، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وهكذا في جميع الصفات إذا منهج السلف ما هو؟ الاستواء معلوم، الاستواء غير مجهول، إذا منهج السلف أن معاني الصفات معلومة ومعقولة، ليست مجهولة، والكيف مجهول، والكيف غير معقول، إذا منهج السلف أن الكيف ماذا؟ لا يعقل ولا يسأل عنه، ولا يطلب، والإيمان بذلك واجب، إذا منهج السلف الإيمان بالصفات والإقرار بها، وإثباتها، لا يتأولون شيئا منها، ولا يعطلون، والسؤال عنه بدعة، إذا من منهج السلف عدم السؤال عن الكيف، عن كيفية الأسماء والصفات.

المسألة الثالثة: ذكر قول الحسين بن الفضل البجلي رحمه الله في هذه المسألة:

والحسين هذا عالم كبير مشهور وخصوصا في التفسير وكان معاصرا للإمام أحمد رحمه الله وتوفي سنه اثنتين وثمانين ومائتين، وهذا القول ماذا فيه؟ سئل عن الاستواء وقيل له كيف استوى على عرشه؟ نفس السؤال الذي وجه لمالك فقال (إنا لا نعرف من أنباء الغيب أوكما في نسختي أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلا مقدار ما كشف لنا، وقد أعلمنا جل ذكره أنه استوى على عرشه ولم يخبرنا كيف استوى) وهذا أيضا من الكلام المهم الذي يحفظ، من الكلام المفيد في باب الصفات فائدته ماذا؟

أولًا: أن مبنى الصفات على التوقيف، أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلا مقدار ما كشف لنا، الصفات غيب، صحيح ولا لا، الغيب لا نستطيع أن تعرفه أو تتكلم فيه إلا بناء على الخبر من عالم الغيب والشهادة سبحانه وتعالى، إذا القضية مبناها على التوقيف، لا نعرف إلا مقدار ما كشف لنا وما الذي كشف لنا؟ الرحمن على العرش استوى هذا هو الذي كشف لنا لم يكشف لنا كيف استوى؟ وإنما كشف لنا ماذا؟ مجرد الإخبار أنه استوى على العرش فيجب علينا أن نصدق بذلك، ونؤمن به.

ثانيا: من فوائد هذا الأثر الفرق بين العلم، والكيف قال (وقد أعلمنا جل ذكره أنه استوى على عرشه ولم يخبرنا كيف استوى، إذا رجع الى قضية التوقيف أكدها، وبين الفرق بين العلم، والكيف، وبين المعنى والكيف، فالمعنى معلوم ومعقول، الله تعالى أعلمنا أنه استوى على عرش هذا مجهول؟ ما فائدة الإعلام بمجهول؟ وهذا ذكرناه من قبل فائدته في بيان إبطال التفويض، أي فائدة بالإعلام بما يجهل لو أن هذا الكلام يجهل معناه، ولا نستطيع فهم المراد منه، أي فائدة فيه أصلا ولماذا أنزله الله تعالى؟ العلم بمعنى، المعنى معلوم معقول ولم يخبرنا كيف استوى إذا الذي لم يخبرناه نعرفه أم نجهله؟ نجهله اذان فالكيف مجهول لماذا؟ لأن الله تعالى لم يخبرنا به.

ومن فوائد هذا الاثر أيضًا: أنه أيضًا قاعدة عامة في باب الصفات نقول مثل هذا الكلام في جميع الصفات، فإذا سأل سائل مثلا كيف يده؟ كيف ينزل؟ كيف يجئ يوم القيامة؟ كيف يضحك؟ قل مثل هذا الكلام (لا نعرف من أنباء الغيب إلا ما كشف لنا فقد أعلمنا جل ذكره أنه ينزل الى السماء الدنيا، أنه يضحك، أنه يجئ يوم القيامة، ولم يخبرنا كيف ينزل، ولا كيف يجئ، ولا كيف

يضحك، إذا القضية مبناها على ماذا؟ التوقيف.

*** المسألة الرابعة: ذكر قول بن المبارك رحمه الله في هذه المسألة:**

وقوله (نعرف ربنا فوق سبع سماوات من على العرش استوى بائنا منه خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ها هنا وأشار الى الارض.

من فوائد هذا الأثر: أن صفة العلو يعرف بها الله تعالى (نعرف ربنا) نعرفه أنه فوق سماواته على العرش استوى ما فائدة هذا؟ أن من لم يعرف هذا، لم يعرف الله، صحيح من لم يعرف هذا، لم يعرف الله، من لم يعرف أن ربه فوقه، وأنه في السماء، وأن له عرش استوى عليه، فإنه لم يعرف الله سبحانه وتعالى من الأمور التي ذكرها السلف هذا لم يتفرد به ابن المبارك رحمه الله ذكروا هذا في هذه الصفة تحديدا، وهذا من فقههم لحديث الجارية لماذا؟ لأن حديث الجارية كان معيار لمعرفة الله، كيف تبين النبي ﷺ أن الجارية عرفت الله سألها عن ماذا؟ فتأمل كيف لم يسألها عن الشهادة بالوحدانية يعني ما سألها عن لا إله إلا الله وما سألها عن الخلق، والتدبير، والرزق والإحياء، والإماتة، إنما سألها عن أي شيء؟ عن هذا الأمر، عن كون الله تعالى في السماء أين الله؟ قالت في السماء إذا كيف عرفت الله وكيف نعرف ربنا بأنه في السماء وبأنه فوقنا، وبأنه فوق المخلوقات، فمن لم يعرف هذا فإنه جهل الله عز وجل.

من فوائد هذا الأثر التصريح بلفظ (البينونة) بائن منه خلقه من الألفاظ السلفية المأثورة عن الائمة (البينونة) ونستعمل هذا في حق الله عز وجل بل كراه ولا حرج، ونقول إن الله تعالى بائن من خلقه والبينونة بمعنى ماذا؟ ا (الانفصال) أن الله عز وجل منفصل عن خلقه ليس محايزا له، ولا مداخل فيهم، ولا كائن فيهم، (ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيء من ذاته) وهذا من التوحيد الذي نص عليه المتقدمون من الصوفية الذين يقولون الآن بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود الذين جعلوا الله والمخلوقات شيئا واحدا، فالتوحيد عند المتقدمين كما قال الجنيد (إفراد القديم من المحدث) لابد أن تفرق بين الخالق والمخلوق لا يجوز أن تجعل شيئا واحدا إذا لفظ البينونة معناه ا (لانفصال) من الألفاظ السلفية الصحيحة التي لا حرج فيها، هذا سنحتاج إليه في أمور بعد ذلك، يعني بعض الألفاظ التي جاءت هل يصح أن يوصف الله بها أم لم يصح سنعود إلى هذا بعد ذلك.

من فوائد هذا الأثر أيضًا التصريح او حكاية مذهب الجهمية قال (ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ها هنا وأشار الى الارض) هذا مذهب الجهمية يقولون إن الله في الأرض هكذا ظاهر العبارة التي ذكرها ابن المبارك رحمه الله ومذهب الجهمية على التحقيق خلاف هذا، سنبين إن شاء الله وسنعود الى هذا الأثر بعد ذلك، لماذا حكى عنهم ابن المبارك أنهم يقولون ذلك؟ ما الذي تبين الأئمة من الجهمية حتى ينسبوا إليهم ذلك سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

*** المسألة الخامسة: ذكرُ قول ابن خزيمة رحمه الله تعالى في تكفير من أنكر العلو يقول ابن خُزيمة رحمه الله:**

من لم يُقر بأن الله عز وجل على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته فهو كَافر بربه، حَلال الدم، يُستتاب، فإن تاب وإلا ضُربت عُنُقُه، وأُلقي في المزابل؛حتى لا يتأذى منه المُسلمون ولا المُعاهدون، بنتن رائحة جيفَته، وكان ماله فيئًا، لايرثه أحدٌ من المُسلمين، إذ المسلم لا يرث الكافرَ كما قال النبيُ ﷺ: «**لا يرث المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلم**».

فائدة الأثر: بيان حُكم من أنكر العلو، وحكم إنكار العلو، ما حكم إنكار العلو عند السلف؟ كُفر، وأيُ النوعين من الكفر هو؟ كُفر أكبر، كيف عرفت هذا؟ كافِر بربه، حلال الدم، والذي يحل دمه هو ماذا؟ المُرتد الذي انتقل عن المِلة، يُستَتَاب وصاحِبُ الكفر الأصغر لا يُستَتَاب، فإن تاب وإلا ضُربتْ عُنقه؛أي يُقتلُ رِدةً، بِناءً على أنه حلال الدم، فيقتل على الردة لا على الإسلام والكلام الذي جاء بعد ذلك يَعني مُبالغةً، في التنفير، والمقصُود أنه لا يُدفن في مقابر المسلمين هذا الذي يَعنينا عندما قال: يُلقى على بعض المزابل إلى أخره.هذا لا يُراد به ظاهره بطبيعة الحال، لكنْ هو مُبالغة في التنفير والتغليظ من هذه المَقولة، وأنه لا يستحقُ أن يُدفن في مقابر المسلمن، بل ولا في مقابر الكِتَابيين، لماذا؟ لإن الكِتَابيين ليس هكذا مذهبهم، الكتابيون ليس مذهبهم هكذا، ليس عندهم إنكار العلو لله تبارك وتعالى فلا يستحقُ أن يُدفن في مقابر المسلمين؛لأنه كَفر وارتد عن الدين، ولايستحق أن يُدفن في مقابر المُعاهديين وأهل الذمة من الكتابين لأجل هذه العلة أيضًا، ليس المقصود أنه لا يُدفن أصلًا، وماذا أيضًا، قال: وكان ماله فيئًا، لا يرثه أحد من المسلين، وهذا حُكم من؟ المُرتد الذي خرج عن ملة الإسلام ثم استدل على ذلك بالحديث الثابت في الصحيح، لا يرث المسلمُ الكافرَ، ولا الكافرُ المسلمَ، ومعلومُ أن هذا في حق ماذا؟ في حق الكافر الذي هو

مُخالف لدين الإسلام مُباين لدين الإسلام.

*** المسألةُ السادسة: ذكرُ قول الإمام الشافعي رحمه الله في المسألة:**

يقولُ المؤلف رحمه الله: وإمامُنا أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعيُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ احتج في كتابه المبسوط في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة، وأن غير المؤمنة لايَصحُ التكفيرُ بها بخبر مُعاوية بن الحكم، وأنه أراد أن يُعتق الجارية السوداءالكفارة، وسئلَ رسولَ الله عن إعتاقه إياها، فامتحنها رسُولُ الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «**من أنا؟**» فأشارت إليه وإلى السماء يعني: أنك رسولُ الله الذي في السماء فقال ﷺ «**أعتقها، فإنها مؤمنة**».

إذن نتنبه جيدًا للمعنى الذي يريده المؤلِف هنا، من أين نسب المؤلف إلي الشافعي رحمه الله أنه يُثبتُ صفة العلو، أين في كلام الشافعي ذلك؟ انتبه لوجه الدِلالة من كلام السافعي أصل الكلام في ماذا؟ عندنا خلاف في مسألة فقهية، من توجب عليه أن يُعتقَ رقبة في الكفارة، تُجزئهُ الرقبة الكافرة أم لا؟ أو هل يُشترط أن تكون الرقبة مؤمنة أم لا؟ هذه مسألة.

فالشافعي رحمه الله احتج على أن الكافرة لا تجزيء وعلى أنه يُشترط الإيمان في الرقبة بهذا الحديث، ما وجه الدِلالة من الحديث؟ أن النبي ﷺ أمر مُعاوية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن يُعتقَ الرقبة المؤمنة، كان عليه الكفارة، وكان يُعتق رقبة، فلما علِمَ النبيُ ﷺ أنها مؤمنة، قال له ماذا؟ : أعتقها، فدل بالمفهوم، على أنه لو كانت تلك الجارية كافرة لما ماذا؟ لما أمره بإعتاقها.

ماوجه الدِلالة من هذا على مسألة العلو التي نتكلم فيها، أن النبي ﷺ شهدَ بالإيمان لتلك الجارية بناءً على إقرارها أن الله في السماء، عرفتم الان المقصود، إذن فالشافعي أثبت صفةَ العلو بناءً على فهمه لحديث من، لحديث مُعاوية بن الحكم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ .

قال المؤلف -رحمه الله -: فحكم رسولُ الله ﷺ بإسلامها وإيمانها لما أقرت بأن ربها في السماء، وعرفت ربَها بصفة العلو والفوقية، إنما احتج الشافعيُ رحمه الله تعالى على المُخالفين في قولهم بجواز إعتاق الرقبة الكافرة في الكفارة بهذا الخبر لاعتقاده، وهذا هو المقصود الان، لاعتقاده أن الله تعالى فوق خلقه وفوق سبع سماواته على عرشه، كما هو مُعتقد المسلمين أهل السنة والجماعة سلفهم وخلفهم إذ كان رحمه الله لايروي خبرًا صحيحًا لا يقول به وهذا استطراد من المؤلف لمنهج الشافعي رحمه الله في اتباع الأثر والأخذ بالحديث فهو يريد أن يقول لما ثبتَ

هذا الحديث عند الشافعي، أخذ به؛لأن منهجه الأخذ بالحديث، إذا صح الحديث فهو مذهبه لايتردد في ذلك، ثم ذكر عنه ما يفيد هذا الأمر، قال رحمه الله: إذا رأيتموني أقول قولًا وقد صح عن النبي ﷺ خلافه فاعلموا أن عقلي قد ذهب، وسأله سائل أو روى يومًا حديثًا، فقال له سائل يا أبا عبدالله تقول به؟ قال: تراني في بِيعة أوكَنيسة ترى عليّ زيّ الكفارهو ذا تراني في مسجد المسلمين عليّ زيّ المسلمين، مُستقبل قبلتهم، أروي حديثًا عن النبي ﷺ ثم لا أقول به، هكذا منهج الأئمة الشافعي، وغيره من الأئمة .

وهنا سؤال: لماذا اعتنى المؤلف رحمه الله بالنقل عن الشافعي خصوصًا.

الجواب: لأن المؤلف رحمه الله فيما يحضرُني الأن كان شافعي المذهب وعادة العلماء في تلك الفترة في ذلك الزمان، أنهم يعتنون دائمًا بنقل أقوال ائمة المذهب يعني من كان حنفي المذهب وأراد أن يتكلم في أي مسألةولا سيما إن كانت عقدية، فإنه يعتني بذكر أقوال أبي حنيفة رحمه الله خصوصًا؛لأنه هو الذي ينتمي إليه في الفروع، في الأمور الفقهية، في المذهب الفقهي، فإنه يُبين أيضًا أنه موافق له في الأصول، في الاعتقاد، وكذلك من كان مالكيًا، ومن كان حنبليًا، فكانت هذه عادة عند الأئمة؛ لانتشار المذهبية واستقرارها في ذلك الوقت فكانوا دائمًا يَحرصون على هذا الأمر، والمؤلف رحمه الله يريد بذلك أيضا أمرًا أخر، وهو الردُ على من ينتحل الشافعي رحمه الله من المُعطلة، والمؤلة لأن كثيرًا من الشافعية مع الأسف الشديد عندهم تعطيل وتأويل في صفة العلو، ينكرون العلو، وهذا الجويني مثلًا، وهو شافعي ومن أكابر الشافعية عنده هذا الأمر ينكر صفةً العلو لله تعالى وينكرُ أيضًا الإستواء على العرش، وسيأتي معنا إن شاء الله بيانُ مذهب الأشاعرة.

فالمؤلف يريد أن يقول: ليس إمامكم على ذلك، وهذه طريقة حسنة، يُبين المقصود بطريقة ليس فيها فتنة، حتى لا تقع فتنة وحتى لا يقوم عليه الناس ويقولوا أنت فعلت، وفعلت، وتحدث فتنًا ومشاكل، فأراد أن يبين المقصود ويوصل الحق بطريقة حسنة لاتؤدي إلى فتنه فكأنه يقول لهم: الشافعيُ لم يكن على ذلك، وهذا صحيح، الإمام الشافعي رحمه الله لم يكن على بدعة قط، في أي مسألة من مسائل الاعتقاد، هؤلاء الأشاعرة والكلابية والجهمية، قل ماتشاء، الذين ينتسبون إليه في الفروع هم أبعد مايكونون عنه في الأصول، وربما في الفروع أيضًا هذاأمر زائد ربما يحدث

هذا في الفروع، لكن دعنا نتكلم في الأصول، هم أبعد ما يكونون عنه في الأصول الإمام الشافعي رحمه الله لم يكن أبدًا معطلًا ولا نافيًا للصفات ولا مؤلًا لها وهذا مثال من الأمثلة الكثيرة على ذلك.

*** المسألة السابعة: كلام المؤلف رحمه الله في الفرق بين أهل السنة وأهل البدعة في هذا الباب:**

هذا كلام في الحقيقة مهم جدًا، وهو من فوائد هذه الرسالة، قال المؤلف رحمه الله: والفرق بين أهل السنة وبين أهل البدعة أنهم إذا سمعوا خبرًا في صفات الرب ردوه أصلًا ولم يقبلوه أو الظاهر في نُسختي، قال: ثم تأولوه بتأويلٍ، يَقصدون به رفعَ الخبر من أصله، وإبطال عقولهم، وأرآئهم فيه، هكذا كذلك في نُسختي.

إذن علامة أهل البدع أمران، والفرق بينهم وبين أهل السنة أمران، فإذا رأيت أحدَ هذين الأمرين في أحد فاعلم أنه مُبتدع.

الأمر الأول ماذا؟ القبول، فأهل السُنة يقبلون الخبرابتداءً، يتلقَوْنهُ بالقبول، والتسليم، والإثبات، لا يردون شيئًا، وأهل البدع، يردون الخبر ابتداءًلا يقبلونه أصلًا، ولم يقبلوه، يُنكرونه، يُكذبون به، يُضعفون الحديث، يُبطلون الحديث.

الأمرالثاني: الإمرار، بمعنى: أهل السنة يُمرون الحديث على ظاهره المعقول، المفهوم، ويثبتونه على ما يليق بالله جلّ وعلا فحديث الصفةعندما يأتي وكذلك الأياتُ أيضًا يُثبتونها على أنها صفات ويُثبتون هذه الصفات لله تعالى وأما أهل البدع، فيتأولون، لايُمرون الأحاديث على ظاهرها، لايُثبتون منها صفات لله سبحانه وتعالى ولكنْ يَقولون هذه ليست صفات وإنما المُراد بها كذا فيُعطلون الصفات، وتأويلهم هذا، كما قال المؤلف يقصدون به رفع الخبر من أصله، وهذا صحيح؛لأن تأويلهم في الحقيقةهو إبطالٌللخبر؛لأن الخبر إن كان قد جاء على تأويلهم لكان مُنكرًا من القول أصلًا لا يقوله العرب أساسًا، فانتبه لفقه الأئمة، فالأئمة عندما قالوا: إن هذه التأويلات مقصودها ردُّ الخبر، مع أن المبتدع لا يردُ الخبر، يقول نعم هذا خبر، ولكنْ مقصوده كذا، هذا ثابت ولكنْ تأويله كذا، تأويله هذا يُؤدي بالحديث إلى البُطلان، لماذا؟ لأن تأويله هذا لا يلتَئمُ مع الحديث أصلًا لوكان هذا هو المُراد بالحديث لكان قولًا مُنكرًا، ولَتكلمَ النبي ﷺ بما

لايتكلمُ به العرب، وبما لا تعرفْه العرب والأمثلة مرّت معنا، طبقْ هذا الكلام في كل مثالٍ مرّ َمعنا من أمثلة الصفات فلو كان الأمر على ما يقولون لكان النبيُ ﷺ تَكلم بخلاف لغة العرب، وبكلامٍ لا تفهمْه العرب وبكلامٍ ترُده العرب وتأنفُ منه، فأيُ طعن فوق هذا في أحاديث النبي ﷺ، إذن أمران: القبول، والإمرار، فإذا رأيتَ الرجلَ يردُ الحديث ابتداءً، فاعلم أنه مبتدع، هذه علامة المبتدع، والفرق بين المبتدعة وبين أهل السُنة، وإذا رأيتَ الرجلَ يَقبل الحديث في الظاهرويُثبته في الظاهر لكنْ يقول تأويله كذا وتفسيره كذا وليست هذه صفة، وإنما المُراد كذا فاعلم أيضًا أنه مبتدع، وهذا من الفرق بين المبتدعة وأهل السنة.

*** المسألة الثامنة: ذكرُ قول الأمام الزهري رحمه الله في الاتباع:**

وهذا أستطرادٌ من المؤلف رحمه الله وإن كان كلام الزهري المذكورقد قاله أيضًا في الصفات يعني هذه العبارة مأثورة ومشهورة عن الإمام الزهري رحمه الله (من الله البيان ومن الرسول البلاغ وعلينا التسليم).

هذه عبارة مشهورة قالها الزهري في الصفات تحديدًا لكنْ هي تشملُ الدينَ كلَه في جميع الأمور في جميع المسائل إعتقادًا وعملًا من الله البيان فالله تعالى يُبين ومن الرسول البلاغ، الرسول ﷺ يبلغ ما أوحى الله إليه وأما وظيفتنا نحن، التسليم، كما أن الله تعالى بَيَّنَ، وكما أن الرسول ﷺ أدى وظيفتَه فبلغ فوظيفتنا نحن ماذا؟ التسليم ليس وظيفتُنا لما وكيف، وليس وظيفتنا نوقفُ الخبر هكذا؛حتى نتبين يصح أو لا يصح يعني من جهة الكلام يعني يصح أن نصف الله بذلك أم لا، مثل هذه الشبُهات والتأويلات التي تجيء عند أهل البدع، ليس هذا من شأن المؤمن.

*** المسألة التاسعة: ذكرُ قول وهب بن مُنبه رحمه الله تعالى:**

وهذا القولُ فيه أن الجعد بن درهم، ومعلوم من هو الجعد، قَدِم على وهب بن مُنبه يسأله عن الصفات، فقال: (ويلك ياجعد بعض المسألة يعني أقْصِر عنك هذا النوعَ من السؤال هناك بعض المسائل لا يجوز لك أن تسأل فيه لا يجوز لك أن تطْرحَه، ويلك يا جعدُ بعض المسألة إني لأظنُك من الهالكين، ياجعدُ لولم يخبرنا الله في كتابه أن له يدًا، ووجهًا، وعينًا ما قلتُ ذلك، فاتقِ الله، قال: ثم لم يلبث جعد أن قتل، وصُلِبَ.

من فوائد الأثر: بيانُ أن الصفات مبناها على التوقيف، وعلى ترك البحث والتنقير: الصفات

مبناها على التوقيف لماذا؟ لو لم يُخبرْنا الله في كتابه أن له كذا وكذا لما قلنا به، لولا أن الله أخبرنا لما قلنا.

إذن، القضية هنا مُهمة في الحقيقة الذين يَعترضون على أهل السُنة ويَقولون: إنكم تقولون هل أهل السُنة هم الذين يقولون؟ الله هو الذي قال، والنبيُ ﷺ هو الذي قال، فأهل السنة مُبلغون وناقلون، فالله هو الذي قال، والذي وصف نفسه، والرسول ﷺ هو الذي وصف ربَه بوحي الله تعالى إليه.

إذن القضية ليست عندنا نحن، ليس اللوم علينا نحن، ولا يجوز لأح أن يتكلمَ معنا نحن، إنما الرد يكون على الله، وعلى رسوله ﷺ إذن الصفات مبناها على التوقيف، لايجوزُ لك أن تبحثَ، وتُنقر بعض المسألة، لا تبحث عن هذه الأشياء، لا تَنقر في أمرٍ لا تستطيع أن تَصِلَ إليه، لا تسأل عن شيءٍ لم يبينه الله تعالى لنا؛لأن الأمرَ مَبناه على التوقيف، والله لم يُبين لنا هذا فلا يجوز لنا أنسأل عنه.

من فوائد الأثر أيضًا: أن الصفات المُعينة التي ذكرها صفاتٌ خبرية ماذا يقول: لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدًا، وعينًا، ووجهًا لما قلتُ ذلك.

إذن هذه الصفات خبرية، لا تُعلم بالعقل ابتداءً، فهذا شاهد لما سبق بيانُهُ من قبل في تقسيم الصفات، وأن هناك صفات لا تُعلم بالعقل ابتداءً وإنما مبناها على السمع.

*** المسألة العاشرة وهي الأخيرة: ذكرُ المؤلف رحمه الله لما وقع للجعد بن درهم:**

وهذا ذَكرهُ في قصة خالد بن عبدالله القصري وكان قد أشار إليها في واقعة وهب بن مُنبه، ثم بينها بعد ذلك مُوضحًا.

قال: وخطبَ خالدُ بن عبدالله القصريُ يومَ الأضحى بالبصرة، قال في أخر خطبته: انصرفوا إلى منازلكم، وضحوا بارك الله لكم في ضَحَياكم فإني مضحٍ اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول: لم يتخذ الله إبراهيم خليلًا، ولم يكلم الله موسى تكليمًا، سبحانه وتعالى عما يقول الجعد علوًا كبيرًا قال: ونزل عن المنبر فذبحه بيده، وأمر بصلبه.

هذه قصة مشهورةجدًا متداولة، قد أراد المؤلف رحمه الله من خلالها أن يُبينَ ما وقع للجعد بن درهم.

وهذه القصة فيها فوائد منها:

بيان بُطلان قول الجعد، إذن الجعد كان على صواب، أو على خطأ كان على حقأ، أو على باطل، أنظر ماذا حدث له، ولماذا حدث له؟ هذا مهم، أنظر ماذا حدث ولماذا حدث، لأن الشخصَ قد يُقتل على حق، لكن لماذا قُتل الجعد، ماذا علل خالدٌالقصري: إنه زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يُكلم موسى تكليمًا، إذن هذا حق أوباطل؟ فانظر على أي شيءٍ قُتل، إذن بيان بطلان قول الجعد من خلال العاقبة؛لأن الذي يقول هذا الكلام يُفعلُ به ذلك، يستحقُ أن يُفعلَ به ذلك.

من فوائد القصة أيضًا: إستحسانُ ما وقع للجعد بن درهم، وأنه كان صوابًا، لم يكن خطئًا ولاباطلًا، وهذا بالإجماع، لم يَحكِ أحدٌ من الأئمة قط هذه الواقعة وأنكرها، لم يَقلْ لماذا، ولماذا يُقتلُ الجعد، وهذا أمرٌ لا يستحقُ، ما قال أحد هذا من الأئمة أبدًا، إنما هذه القصة مُتلقاةٌ بالقبول عند جميعهم يُقرونها ويفسرونها ويستحسنون ما صنع خالد رحمه الله تعالى، وعفا عنه يُحسنون ما صنع بالجعد بن درهم، إذن ما وقع للجعد كان صوابًا، وكان حقًا.

من فوائد القصة أيضًا وهذا متعلقٌ بما سبق: أن هذا لا يَختصُ بالجعد، هذه عقوبة شرعية للجعد ولأمثاله نصَّ العُلماء على ذلك: أن من دعا إلى بدعة وخصوصًا إن كانت البدعة مُكفرة مثل بدعة التعطيل فإنه عقوبته الشرعية أن يُقتل، سواءٌكان قتله ردة، يعني أنه يُقتل على الردة إذا كانت البدعةُكُفريةً مع استيفاء الشروط وانتفاء المُوانع في حق المُعين أو على أقل الأحوال يُقتل من باب دفع الصائل، هكذا قال أهل العلم، إذن قد يدعو الرجل إلى بدعة وليست مُكفرة، أو قد تكون البدعة مُكفرة ولكنْ لم يُحكم بكُفرذلك الرجُلِ عينًا، ومع ذلك يَستحقُ القتلَ، لماذا؟ من باب دفع الصائل، من باب دفع شره وأذاه عن الناس، لأن الصائل إذا كان يَصولُ على أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم؛فيستحقُ القتلَ على ذلك، فالصيانة على الدين أولى، فمن صال على دين المسلمين، وجعل يتكلم بكلامٍ يُبطلُ به دينَ المسلمين، ويُخالف كتاب الله وسنة نبيه ﷺ فإن هذه عُقوبتُه، لكنْ يقول العلماء: إذا لم يندفع شره إلا بذلك ورأى الأمامُ المصلحةَ في ذلك، هذا أيضًا من كلام العلماء في هذا الموضع إذ رأى الإمام المصلحة في ذلك لأن القضية لا تقتصرعلى مُجرد القتل، وعلى مُجرد كف الشر، هناك مصلحةُ الزجرِ، وهذا أمرٌ يخضع لاجتهاد الإمام؛ فإذا رأى

الإمام أن الزجر يتحققُ بالقتل، وأن ذلك أنكى وأردع للناس، ويؤدي إلى الأمر المطلوب فله عندئذٍ أن يقتل هذا المبتدع لكنْ إذا رأى الإمام المصلحة في غير ذلك ورأى أن مجرد حبسه مثلًا لو حُبس ذلك الرجل فانكف شره عن الناس، وحَصلت المصلحة بذلك فعندئذٍ يجوز هذا الأمر.

من فوائد القصة أيضًا: بيان المنهج الصحيح في التعامل مع ولاة الأمر، في قبول صوابهم إذا وقع منهم صواب أوعملٌ حسن، يحمدون عليه فإن ذلك يُقبل، ويُبين ولا مانع من تحسينه للناس، وليس هذا من قبيل التطبيل كما يقول القائلون؛لأن الأمرَ في حد ذاته حسن، موافقٌ للشرع، موافق للدين فليس بمانع أن يُحسن للناس ويُبين أن هذا الأمر صحيح موافق للشرع، لماذا؟ لأن خالدَبن عبدالله القصري ما كان على الجادة في إمارته، كان ناصبيًا، من الذين يُعادون عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكان يتكلم فيه بكلام سيء، وكانت له بعض المواقف التي لا تُحمد في إمارته عمومًا لكنْ لما وقع منه ذلك الصنيع، الأئمة أطبقوا على تحسينه، وعلى أنه فعلٌ صحيح، ولا حرج فيه وأظهروا ذلك وبينوه، إذن من الموقف الصحيح أن ولي الأمر إذا كان على غير الجادة عمومًا في سيرته وحكمه بين الناس وما أشبه ذلك، لكنْ صدر منه مَوقفٌ صحيح، صدر منه عملٌ صحيح، صدر منه كلامٌ صحيحٌ بَيَّنَ فيه الحق، أو نصرفيه الحق، أو ضحضَ الباطل، أو ما أشبه ذلك من الأمور الموافقة للشرع إذا رأينا بيانًا فيه الردُّ على الرافضة مثلًا فيه الردُّ على بعض الزنادقة والمُلْحدين الذين يُبدلون الدين أو ما أشبه ذلك فكل هذا كلام حسن يُقبل لا مانع ولا حرج في ذلك وحتى لو كان الأمر عمومًا في سيرة الأمير على خلاف ذلك.

هذه آخرُ المسائل التي أردتُ بيانَها من كلام المؤلف رحمه الله و من المجلس المقبل إن شاء الله نبدأُ في التفصيل.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس العشرين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له هو يتولى الصالحين، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله -صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين-، فقد انتهينا بحمد الله تعالى من الكلام على ما ذكره المؤلف رحمه الله في صفة العلو والاستواء على العرش، ونأتي الآن إلى التفصيل.

ونعقد إن شاء الله تعالى لكل من هاتين الصفتين فصلا وتحت كل فصل مباحث إن شاء الله.

الفصل الأول في صفة العلو

*** المبحث الأول: ذكر الأدلة على هذه الصفة:**

(نقل شيخ الاسلام رحمه الله عن بعض أكابر الشافعية أن أفراد الأدلة على هذه الصفة تبلغ ألف دليل وقيل ثلاث مائة)

ينتظمها أنواع، هناك أنواع من الأدلة تنتظم هذه الأفراد وتجمعها، نذكر منها ما يلي:

*** النوع الأول: التصريح بالعلو المطلق والأدلة في ذلك:**

١- تارة تجيء بذكر الاسم الذي يدل على صفة العلو وهذا هو الأكثر، وهناك ثلاثة أسماء لله تبارك وتعالى تدل على هذه الصفة وهي:

العلي والأعلى والمتعال

٢- وتارة تجيء الأدلة بذكر الفعل الذي فيه أن الله تعالى يتعالى عن كذا أو تعالى عن كذا.

ومن الأدلة في القرآن:

١-قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾.

٢-وقوله: ﴿هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾.

٣-وقوله: ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾.

٤-وقوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾.

٥-وقوله: ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾.

٦-وقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

ومن السنة:

١ - ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ في دعاء الكرب: «**لا إله إلا الله العلي العظيم**» هكذا ورد بهذا اللفظ برواية ابن ماجه وهو في الصحيح من دون ذلك فلينظر في صحته.

٢-وما رواه أحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما. قال قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية وهو علي المنبر: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ قال يقول الله عز وجل "أنا الجبار أنا المتكبر أنا الملك أنا المتعالي " يمجد نفسه.

كذا جاء أيضا بهذا اللفظ وهو في الصحيح بدونه فلينظر في ثبوته.

٣- ومن ذلك الأحاديث المتكاثرة في قول (سبحان ربي الأعلى في السجود).

* النوع الثاني من الأدلة: **التصريح بذكر الاستواء مقرونًا بأداة على مختصًا بالعرش الذي هو أعلى المخلوقات.**

فوجه الدلالة إذن: أن العرش أعلى المخلوقات، وإذا ذكر الله تعالى أنه مستو على العرش فهذا دليل على أنه فوق العرش، وبالتالي يكون العرش أعلى المخلوقات، وسيأتي الكلام على هذه الأدلة إن شاء الله تعالى في صفة الاستواء.

* النوع الثالث: **التصريح بفوقية الرب على الأشياء أو كون الأشياء تحت الرب:**

١ - كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾.

٢- وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾.

وفي هذه الآية تحديدًا روى البيهقي في كتابه " الأسماء والصفات "..عن الفراء -إمام اللغة المعروف- قال: كل شيء قهر شيئا فهو مستعل عليه.

٣- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.

ومن السنة:

١-ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ فذكر حديث فيه : «**أنت الظاهر فليس فوقك شيء**».

٢-وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ **قال**: «**قال لما قضى الله الخلق كتب في**

كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي».

٣-وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا في حديث الشفاعة قال ﷺ : «**فأسجد تحت العرش**».

وقد ورد التصريح بالفوقية في حديث الشفاعة أيضا من رواية أنس رضي الله عنه وفي ثبوته نظر.

* النوع الرابع: **التصريح بأن الله تعالى في السماء:**

كقوله تعالى: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ**﴾.

أدلة السنة:

١-ما رواه مسلم عن معاوية بن الحكم رضي الله عنه في الحديث المعروف الذي يعرف بحديث الجارية موطن الشاهد في قوله ﷺ لها: «**أين الله قالت في السماء**» فأقرها على ذلك وقال: «**اعتقها فإنها مؤمنة**».

٢-وروى الشيخان عن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء**».

٣-وأخرجا أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه وهذا لفظ مسلم عن النبي ﷺ قال : «**والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشه فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطا عليها حتى يرضى عنه**».

٤-وروى أبو داوود والترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعا: «**ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء**».

* ومعنى كونه تعالى في السماء يُفسر على أحد وجهين:

١. **الوجه الأول -وهو الأشهر- أن (في) بمعنى (على).**

فحرف الجر (في) المقصود به هنا الاستعلاء والفوقية لا الظرفية، وهكذا يجئ كثيرا في لغة العرب وفي كتاب الله تعالى.

ومنه:

أ- قوله عز وجل: ﴿**فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ**﴾ أي على الأرض.

ب- وقوله: ﴿يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾.

ت- وقوله: ﴿فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾

ث- وسبق معنا في الحديث: «**ارحموا من في الأرض**»، فكل هذا (في) بمعني (على).

٢. **الوجه الثاني: أن تكون (في) بمعنى الظرفية ويكون المراد بالسماء العلو لا السماء المخلوقة، والمراد: أن الله تعالى في جهة العلو -وسيأتي بيان معنى الجهة إن شاء الله-.**

ويلتحق بهذا النوع : ما ذكره المؤلف رحمه الله، المؤلف ذكر دليلا من الأدلة المهمة عند أهل السنة ذكره غير واحد من أئمة السنة:

ذكر شأن فرعون مع موسى عليه السلام لما قال فرعون ماذا: ﴿**يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا**﴾.

ما وجه الدلالة؟ لو كان موسى لم يدّع أن الله في السماء لما قال فرعون ما قال.

معنى قول فرعون هذا أن موسي عليه السلام لما دعا إلى الله ذكر أنه في السماء.

فهذا أيضا يلتحق بهذا النوع من الأدلة.

* **النوع الخامس: التصريح بالعروج أو الصعود أو الرفع إلى الله سبحانه وتعالى:**

١- كقوله تعالى: ﴿**مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ**﴾.

٢-وقوله: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾.

٣-وقوله: ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ**﴾.

ومن السنة:

١-حديث المعراج المعروف.

٢-وروى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا في ذكر الملائكة الذين يتعاقبون في الناس آناء الليل وأطراف النهار، موطن الشاهد في قوله: « **يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم**» وذكر الحديث.

٣-وفي الصحيحين أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه وهذا لفظ البخاري عن النبي ﷺ في ذكر الصدقة قال : «**ولا يصعد إلى الله إلا الطيب**».

٤-وفي صحيح مسلم عن أبي موسي الاشعري رضي الله عنه مرفوعا فذكر الحديث وفيه: «**يُرفع إليه**

عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل».

ووجه الدلالة من هذا النوع ظاهر إذا كانت الأشياء تُرفع، تَعرج، تصعد إلى الله تعالى فهذا دليل على أن الله في جهة العلو؛ لأن الرفع والصعود والعروج ما هو ؟ كله حركة من سفول إلى علو، فإذا كانت الأشياء تصعد إلى الله فالله تعالى فوق الأشياء مستعل عليها.

* النوع السادس: - **وبه نكتفي- التصريح بتنزيل الأشياء من عنده:**

١- كقوله تعالى: ﴿**تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾ وهذا كثير.

٢- وقوله ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ**﴾.

٣-وقوله: ﴿**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ**﴾.

٤-وقوله: ﴿**يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ**).

٥-وقوله: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ**﴾.

ووجه الدلالة من هذا النوع: عكس ما ذكرناه في النوع السابق أن الأشياء تنزل من الله، والنزول حركة من العلو إلى السفول ف(من) هنا لابتداء الغاية، ابتداء التنزيل من عند الله، فهذا دليل على أن الله في جهة العلو وأنه فوق الأشياء.

* المبحث الثاني: ذكر مذهب أهل السنة في صفة العلو:

وتحته مسائل:

* المسألة الأولي: **يثبت أهل السنة صفة العلو لله تبارك وتعالى -كالقاعدة في سائر الصفات- ويصرحون في ذلك بألفاظ وهي:**

العلو والفوقية والمباينة.

فيقولون: إن الله على الأشياء، على عرشه، أحيانا يخصون ذلك بالعرش وأحيانا يعممون.

وتارة يقولون: إنه فوق الأشياء.

وتارة يقولون: إنه مباين للأشياء.

فهذه ألفاظ ثلاثة مأثورة لا إشكال فيها ولا كلام.

وبعد ذلك تجيء بعض الألفاظ التي يستشكلها بعض أهل العلم، وعلى رأسها كلمة(بذاته)

عندما يقال: إنه على العرش بذاته، فوق العرش بذاته.

هل نعبر بهذا أم لا؟

الجواب: عبر بهذا غير واحد من الأئمة، ولم أقف على أحد أنكر ذلك إلا الحافظ الذهبي رحمه الله تعالى، وفي إنكاره نظر؛ لأن هذا الباب ليس من باب الصفات، وإنما هو من باب الخبر، والخبر يجوز التعبير فيه عن الله تعالى من غير توقيف مادام أنه ليس في التعبير نقص.

إذن يجوز أن تقول بذاته لا حرج في ذلك، استخدمها غير واحد من الأئمة لا بأس بذلك.

* المسألة الثانية: **العلو صفة عقلية؛ لأن ما ثبت أنه موجود وحي: فإما أن يكون فوق العالم أو تحته أو داخله أو خارجه أو مخالطا له أو منفصلا عنه، والكمال من ذلك كله: العلو والمباينة، وضدهما نقص محال على الله تعالى، وقد تقرر أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.**

العلو صفة عقلية أي من الصفات التي تعرف بالعقل ويستدل عليها بالعقل لماذا؟ لأن الكمال واجب لله تعالى عقلا، والنقص محال عليه عقلا، والقابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.

هذه كلها مقدمات عقلية معروفة -تكلمنا فيها من قبل- كيف نستخدمها هنا؟

نقول:

ما ثبت وجوده، ما ثبت أنه موجود وحي: فإما أن يكون فوق العالم أو تحته أو داخله أو خارجه أو مخالطا له أو منفصلا عنه.

لا بد من هذا، إذا ثبت أن هناك شيئا موجودا -أي شيء، تَكَلَّم على أي شيء موجود في هذه الدنيا-: فإما أن يكون فوق العالم أو تحته أو عن يمينه أو عن شماله أياما كان، المهم أنه لا بد أن يكون في أي جهة بالنسبة للعالم، إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، إما أن يكون مخالطا له -يعني هو من ضمن هذه المخلوقات-، أو محايث لهم أو مماس لهم، وإما أن يكون منفصلا لا يختلط بالمخلوقات بصفة من الصفات فلا يعقل إلا هذا.

فإذا تبين هذا فالكمال الثابت عقلا: أن يكون الله تعالى فوق العالم منفصلا عنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيء من ذاته وضد ذلك نقص.

يعني عندما يقال: أن الله في العالم أو محايث للعالم أو مخالط للعالم أو تحت العالم إلى آخره، فهذا كله نقص يتنزه عنه الله سبحانه وتعالى.

فالكمال من ذلك كله: العلو والمباينة، وضدهما نقص محال على الله تعالى، وقد تقرر أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.

إذن لا يصح أن يقال: لا فوق ولا تحت ولا يمين ...إلى آخره كما سنبين إن شاء الله.

وقد جاء السمع بتقرير هذا الطريق العقلي أيضا عندما ذكر أن السفول صفة نقص ومهانة:

كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾

وفي قوله تعالى: ﴿لِيَكُونًا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾.

فلما تقرر أن السفول نقص، فلا بد أن نثبت لله تعالى ضده الذي هو الكمال، وضد السفول هو العلو لا إشكال في ذلك.

* **المسألة الثالثة: العلو صفة فطرية:**

أي من الصفات التي يعرفها الإنسان بفطرته ضرورة لا يحتاج إلى نظر واستدلال.

والمقصود بذلك أن الإنسان إذا طلب ربه، إذا أراد أن يدعوه إذا أراد أن يقصده، فإنه لا بد أن يطلب جهة العلو، يجد في قلبه ضرورة لا يستطيع دفعها، ولا يبحث فيها ولا ينظر، لا بد أن يطلب جهة العلو.

* واقعة مشهورة بين الهمذاني وبين الجويني:

وهنا نذكر دائما الواقعة المشهورة التي جمعت بين أبي جعفر الهمذاني وبين أبي المعالي الجويني.

ونذكر الآن السياق الذي رواه الحافظ الذهبي رحمه الله في كتاب العلو بالإسناد، فذكر بإسناده إلى أبي جعفر الهمذاني -وهو أحد الحفاظ المعروفين واسمه محمد بن الحسن بن محمد توفي سنة إحدى وثلاثين وخمس مائة-

قال: سمعت أبا المعالي الجويني وقد سئل عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

فقال: كان الله ولا عرش، وجعل يتخبط في الكلام.

قال فقلت: قد علمنا ما أشرت إليه فهل عندك للضرورات من حيلة؟

فقال: ما تريد بهذا القول؟

وما تعني بهذه الإشارة؟

فقلت: ما قال عارف قط: يا رَبَّاه إلا قبل أن يتحرك لسانه قام من باطنه قَصْدٌ لا يلتفت يمنة ولا يسرة يَقْصِدُ الفوق، فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة؟ فنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟

قال: وبكيت وبكى الخلق، قال: فضرب الأستاذ بكمه على السرير -يعني أبا المعالي- وصاح يا للحيرة! وخَرَق ما كان عليه وانخلع، وصارت قيامة في المسجد، ونزل ولم يجبني إلا يا حبيبي الحيرة الحيرة والدهشة الدهشة قال: فسمعت بعد ذلك أصحابه يقولون: سمعناه يقول حيرني الهمذاني.

* المسألة الثالثة: العلو صفة ذاتية:

أي من الصفات التي لا تتعلق بالقدرة والمشيئة، لم يزل الله تعالى كذلك ولا يزال، فهي صفة ملازمة للذات ليست من الصفات الفعلية.

* المسألة الرابعة: العلو علي ثلاثة أقسام:

القسم الأول علو الذات:

والمراد به: ما سبق من فوقية الرب سبحانه على الأشياء.

القسم الثاني علو الشأن:

والمراد به: رفعة القدر والمنزلة، فالله تعالى لا يدانيه أحد في ذلك.

القسم الثالث علو القهر:

والمراد به: استعلاء الله تعالى على خلقه في أحكامه وسلطانه، يُنْفِذ فيهم ما يشاء لا يحول أحد بينه وبين ذلك.

*وهذه الأقسام الثلاثة ذكر بعض المفسرين: أن أسماء الله تعالى تدل على كل قسم منها فذكر بعضهم:

أن **العلي** يدل على علو الذات، **والأعلى** يدل علي الشأن، **والمتعال** يدل على علو القهر.

* المسألة الخامسة: هذه الصفة من أهم الصفات وللسلف فيها كلام عظيم لأنها من أهم الصفات التي يُعرف بها الله تعالى، فمن لم يعرف الله عز وجل بهذه الصفة، من لم يعرف أن الله فوق العرش وفوق العالم ومنفصل عن مخلوقاته فإنه لم يعرف الله عز وجل أصلا.

والدليل على ذلك: حديث الجارية وقد ذكرنا هذا بالأمس تعليقا على قول ابن المبارك رحمه الله.

ومن الفوائد التي تنبني على هذا الأمر: أن صفة العلو قد بعث بها كل الأنبياء، كل الأنبياء يثبتون لله تعالى صفة العلو، والمثال سبق معنا في شأن موسى عليه السلام، وهناك آثار عنهم بذلك، يعني تدخل من قبيل الإسرائيليات التي يستأنس بها كما ذكره ابن القيم رحمه الله في كتابه "اجتماع الجيوش الإسلامية " وفي هذا يقول عبد القادر الجيلاني رحمه الله: (علو الله على خلقه فوق سماواته في كل كتاب أُنزل على كل نبي أُرسل).

وهنا تنبيه: فرق بين الجيلاني والجيلانية، فالجيلاني عبد القادر كان على الجادة رحمه الله يثني عليه شيخ الإسلام كثيرا وله اعتقاد حسن، وأما الجيلانية هذه الطائفة التي تنتسب إليه فهي طائفة مبتدعة من قبيل الصوفية كما نعرف، فليس هؤلاء على ما كان عليه الجيلاني رحمه الله.

* المبحث الثالث ذكر مذاهب أهل البدع في صفة العلو:

*** المذهب الأول: مذهب الجهمية، ويلتحق بهم الحلولية وأصحاب وَحدة الوجود:**

مذهب الجهمية الذي حكاه غير واحد من الأئمة: أن الله تعالى في كل مكان، لا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، وهو تحت الأرضين السبع كما هو فوق العرش.

انتبه لهذا -ربما يكون جديدا- مذهب الجهمية الذي حكاه الأئمة: أن الله تعالى في جميع الأماكن لا يثبت له مكان دون مكان.

إذن مذهب الجهمية ليس نفي العلو بمعنى أنهم يُحَجِّمُون الله تعالى في المخلوقات، يقولون مثلا: هو في الارض فقط أو هو في كل مكان مخلوق وفقط؛ بل يجعلونه في كل مكان، فوق وتحت ويمين وشمال في جميع الأماكن، ويجعلونه فوق العرش، كما هو أيضا في الأرض أو تحتها بمعنى أنه لا يكون في مكان دون مكان.

وأول من قال بهذا

١) الجهم بن صفوان.

يعني هذا لا يُعرف عن الجعد إنما ذكر عن الجهم بن صفوان، وقد قال ذلك لما ناظره

السُّمنية كما ذكره الإمام أحمد رحمه الله في الرد على الزنادقة والجهمية -وقد ذكرنا هذا من قبل قلنا: نشأة مذهب الجهم فيها كلام لأهل العلم من أين تلقى الجهم هذا؟ فالقصة التي ناظر فيها السمنية ذكرها الإمام أحمد، وفيها هذا الأمر: أن السمنية لما ناظروه قال بهذا القول-.

٢) **وقال ابن القيم رحمه الله:(إن الجعد سبق الجهم إلى ذلك؛ لكن الجهم هو الذي دعا وقرر).**

هكذا قال ابن القيم رحمه الله في اجتماع الجيوش: إن الجعد سبق الجهم إلي ذلك؛ لكن الجهم هو الذي دعا إلي ذلك وقرر.

والله تعالى أعلم بثبوت ذلك.

إنما الذي أشهر ذلك على كل حال هو الجهم بن صفوان .

*هنا نقطة انتبه معي فيها الآن **مذهب الجهمية هو الذي سبق أن الله تعالى في كل مكان، وأحيانا يعزو الأئمة إلى الجهمية أن الله تعالى ليس في مكان.**

فمنهم مثلا حرب بن إسماعيل رحمه الله لما كتب يبين مذهب الجهمية قال في مذهبهم -هكذا-: إنه لا يُعرف لله مكان وليس على عرش وليس في أي مكان من الأماكن.

كيف نجمع الآن بين الأمرين؟

١) سيأتي معنا إن شاء الله أن **الجهمية عندما يتبينون شناعة قولهم يذهبون إلى هذا المذهب،** يعني الجهمية في بادئ الأمر يقولون: إن الله في كل مكان، فعندما يتبين لهم شناعة هذا الكلام وأنه لا يصح أن يقال في الله تعالى كذلك، يلجأون إلى هذا القول الثاني فيقولون: إنه ليس في أي مكان. إذن لا تعارض بين كلام الأئمة، أحيانا ينسبون إليهم هذا وأحيانا ينسبون إليهم هذا ولا تعارض، **فالجهمية في أول الأمر أطلقوا أن الله في كل مكان، ثم لما تبين لهم شناعة كلامهم قالوا: إن الله ليس في مكان.**

٢) **ويقع في كلام شيخ الإسلام رحمه الله (أنه يعزو هذا المذهب -الذي هو أن الله ليس في مكان- إلى متكلمة الجهمية ويعزو المذهب الأول إلى عُبّاد الجهمية وعوامهم).**

يعني عوامهم وجهالهم يطلقون: أن الله تعالى في كل مكان، وأما المتكلمة النّظّار الذين يعرفون ويعلمون لا يلتزمون؛ بل يقولون: ليس في مكان.

وهذا القول بأن الله ليس في مكان هو قول المعتزلة والذي صرح به المعتزلة وبعد ذلك متأخرو الأشاعرة كما سنعرف إن شاء الله.

نعود مرة أخرى إلى قول الجهمية: بأن الله في كل مكان هكذا أطلق الجهمية في أول أمرهم كما عرفت، ثم التزم هذا فعلا وحقيقة وتنظيرا الحلولية -أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود- وهؤلاء جاءوا بعد الجهم بكثير، وبعدما قال الجهم ما قال؛ لكن هذا القول لما أظهره الجهم في أول أمره ودعت إليه الجهمية في أول أمرهم كأنه انقرض سريعا يعني لم يعد له استقرار، وإنما ذكره الأئمة ليبينوا شناعته، ثم بعد ذلك صار أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود يقولون بهذا فعلا ويثبتون أن الله تعالى في كل مكان على الحقيقة وعلى الظاهر.

فماذا يقول هؤلاء؟

يقولون: إن الله في كل مكان بذاته، وإنه هو الوجود كله، وإنه جميع الموجودات.

هذا كلام أصحاب الحلول الاتحاد ووحدة الوجود على الفرق الدقيق بين هذه الطوائف، يعني الفرق بين حقيقة الحلول وحقيقة الاتحاد وحقيقة الوحدة هذا كلام نتعرض له فيما بعد إن شاء الله.

من أعلام القائلين بذلك كما نعرف ابن عربي صاحب الفتوحات ومنهم أيضا الصدر القَرْنَوي وابن سبعين وابن الفارض.

والحلول والاتحاد عند هذه الطائفة عام في جميع الموجودات، يعني لا يثبتون من ذلك شيئا من الموجودات.

بخلاف الحلول والاتحاد الخاص عند النصارى مثلا في المسيح، وعند غلاة الرافضة والإسماعيلية في آل البيت أو الحاكم بأمر الله أو غيره.

هذا تنبيه على أن مذهب الحلول والاتحاد عموما، الحلول والاتحاد ليس جديدا في هذه الأمة إنما هو سابق، فالنصارى عندهم حلول واتحاد يدّعون أن الله تعالى حل في المسيح، اتحد بالمسيح، طبعا هذا خلاف دقيق فيما عند النصارى، خلاف دقيق عندهم حلول أم اتحاد، المهم أن المسيح عندهم في النهاية فيه صفة الألوهية.

فهذا ليس جديدا في هذه الأمة إنما أصله عند النصارى، فالنصارى يعتقدون بهذا؛ لكن

أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في هذه الأمة فاقوا النصارى لماذا؟ لأن الحلول والاتحاد عند النصارى خاص لم يجعلوه في كل المخلوقات إنما هو في المسيح فقط، ولهذا كان من شؤم مذهب الحلولية أن النصارى استطالوا عليهم، قالوا يا جماعة يعني أنتم تنكرون علينا أننا جعلنا الرب في المسيح فقط وأنتم جعلتموه في كل شيء والله المستعان نعوذ بالله من الكفر.

إذن هذه قسمة بالنسبة للحلول والاتحاد، الحلول والاتحاد على قسمين:

١ - خاص. ٢- وعام.

***الأول: الخاص: هو الذي كان عند النصارى، وهو الذي يقول به أيضا من المنتسبين إلى هذه الأمة الرافضة وغلاة الإسماعيلية والباطنية**، وهذه الفرق عندما يدعون مثلا هذا في آل البيت أو في الحاكم بأمر الله (هؤلاء الفاطميون العبيديون) فهذا هو الحلول والاتحاد الخاص.

* **القسم الثاني: الحلول والاتحاد العام: وهو الذي عند أصحاب وحدة الوجود.**

إذن خلاصة القول: مذهب الجهمية ويلتحق بهم الحلولية: أن الله تعالى في كل مكان لا يكون في مكان دون مكان.

شبهة الجهمية في ذلك:

نأتي الآن إلى ذكر شبهتهم التي دعتهم إلى هذا القول.

طبعا كما نبهنا غير مرة الشبهة عند المخالفين لا بد أن تكون في الأساس شبهة عقلية، فالأصل عندهم هذا.

يعتمدون على عقولهم وتصوراتهم ثم بعد ذلك ينطلقون إلى المتشابه، يتبعون المتشابه الذي يظنون أنه حجة لهم.

وبناءً على ذلك، فأصل شبهة الجهمية أنهم **قالوا:**

إذا قلنا: إن الله تعالى في السماء أو في مكان بعينه عموما، فهذا يستلزم :

١ . التحديد .

٢ . أو التحيز.

٣. أو الجهة .

٤ . أو المكان .

٥. **أو أن تكون السماء محيطة به.**

كل هذه ألفاظ سنعتني بتفنيدها إن شاء الله واحدة واحدة.

إذن هذا أصل شبهتهم، قالوا يا جماعة إذا قلتم: إن الله في السماء فقط حددتموه أي جعلتم له حدا، أو قلتم أنه متحيز جعلتموه في حيز، أو قلتم هو في جهة أو في مكان، وكل هذه أمور في زعمهم ينزه عنها الله سبحانه وتعالى فهذا هو الأصل الذي قام عندهم.

بعد ذلك انطلقوا إلى النصوص التي في فهمهم تؤيد هذا الكلام فاحتجوا من المتشابه مثلا :

أ- بقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ**﴾.

ب- وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ**﴾ .

ت- واحتجوا بنصوص المعية -النصوص التي فيها أن الله تعالى مع خلقه: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ مثلا- ففهموا أن هذه النصوص تدل على ماذا؟ على هذا الذي ذهبوا إليه أن الله في كل مكان لا يكون في مكان دون مكان.

بناء على مذهبهم هذا كيف فسروا العلو الذي جاء في حق الله عز وجل؟ -لأن النصوص في ذلك واضحة-.

سلطوا عليها أيضا ماذا؟ معول التأويل والهدم، فقالوا: العلو كله هو علو الشأن والقهر.

لهذا نقول: العلو على ثلاثة أقسام والخلاف في القسم الأول فقط.

علو الشأن وعلو القهر لم يخالف فيه أحد إطلاقا، إنما الخلاف في علو الذات.

فالجهمية جعلوا العلو كله علو شأن وقهر وفسروا الفوقية بالخيرية، أي ما جاء في النصوص أن الله تعالى فوق الأشياء فقالوا: الفوقية هنا بمعنى الخيرية.

كقولك مثلا الأمير فوق الوزير، فوق الوزير يعني ماذا؟ يعني خير منه، فهذه شبهة الجهمية.

والجواب عن هذا كما يلي:

أولا: القول بأن الله تعالى في كل مكان:

يجاب عنه: بأنه لو كان كذلك:

١. **لكان محاطا به في كل مكان.**

٢. **ولكان في المستقذرات والأنجاس وأجواف المخلوقات.**

٣. ولكان في ذاته شيء من مخلوقاته، والعكس.

٤. ولَتَّصف بصفات المخلوقات ونقائصها.

٥. ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة وينقص بنقصانها.

٦. ولصح أن يُتوجه إليه في كل جهة.

كل هذه لوازم، يعني انظر الآن قالوا: لو جعلنا الرب سبحانه وتعالى في السماء فهذا يلزم منه، طيب يا جماعة قولكم ماذا يلزم منه؟ يلزم منه كذا وكذا وكذا، كله شنائع وفظائع والعياذ بالله!.

فانظر وقارن أي الفريقين أولى بالعقل الصريح وبتنزيه الرب عز وجل؟! يعني هم نزهوا الله تعالى عن جهة، فجعلوه في كل الجهات، نزهوه عن أن يكون في مكان -والمكان يليق به ليس فيه نقص لله تعالى-،فجعلوا لله تعالى النقص من كل جهة والعياذ بالله.

فكل هذه لوازم -كما ذكرت لكم- تلزم القول بأن الله تعالى في كل مكان.

هنا لما رد الأئمة على الجهمية بذلك -كما ذكره الإمام أحمد في الرد على الزنادقة- لما رد عليهم بذلك فكأن القوم كما يقال: أفاقوا! ما هذا الذي نقول؟! فذكر الإمام أحمد رحمه الله أن بعض من ناظره لما تبين لهم شناعة هذا القول، قال: هو في كل شيء غير مماس ولا مباين، يعني ليس منفصلا ولا متصلا.

هذا هو القول بأن الله ليس في مكان -فهذا هو تصديق ما ذكرته لكم- لما تبينت الجهمية شناعة هذا الكلام فرت منه، كيف فرت منه؟ لجأت إلى القول بأن الله ليس في مكان، وهذا هو قول المعتزلة الذي صرحوا به بعد ذلك.

هنا ننقل للفائدة نص كلام الإمام أحمد رحمه الله تعليقا على هذا الأمر **قال: (فقلنا: إذا كان غير مباين أليس هو مماسا؟)**

-يعني الجهمي ماذا يقول؟ غير مماس ولا مباين، فالإمام أحمد رحمه الله يقول: طيب إذا كان غير مباين، إذا كان غير منفصل ألا يكون مماسا محايثا أو متصلا-

(قال: لا، قال قلنا: فكيف يكون في كل شيء غير مماس ولا مباين؟).

يعني هذا كلام يا جماعة لا يعقل، عندما تقول في كل شيء غير مماس ولا مباين أي كلام هذا؟ **(قال الإمام رحمه الله: فلم يحسن الجواب، فقال: بلا كيف)** هذه عبارتهم هم أم عبارتنا

نحن؟ قال: بلا كيف.

(قال الإمام: فيخدع جهال الناس بهذه الكلمة وموه عليه) انتهي كلامه رحمه الله.

شيخ الإسلام هنا يقول شارحا لهذه الكلمة؛ لأنها مفيدة جدا يقول في نقض التأسيس: **(لأنه يقال بلا كيف فيما يعقل، وأما ما لا يعقل فلا يقال فيه بلا كيف)**.

لئلا يقول يعترض عليك -أنت- معترض، يقول: يا أخي أنت تقول: بلا كيف، فكيف تنكر علي أنني أقول بلا كيف؟ فنقول: نقول بلا كيف فيما يعقل، يعني نقول ذات معقولة بلا كيف. يصح أم لا؟ صفات معقوله بلا كيف، يصح أم لا؟.

والتصديق الشاهد كما ذكرت لكم كثيرا، هناك أشياء في واقعنا لها حقيقة وموجودة ونحن لا ندرك كيفيتها، فنقول: بلا كيف، أي: بلا كيف نعلمه، بلا كيف نعقله، بلا كيف نتوصل إليه.

فهذا يكون فيما يعقل فيما يتصور؛ لكن عندما يأتي ذلك الرجل بشيء لا يُعقل أصلا وليس موجودا ولا متصورا ويقول بلا كيف، فهذا كلام لا يصح!.

هذا مفيد جدا لئلا يُعترض على أهل السنة بأنهم يقولون بلا كيف، فنقول: بلا كيف فيما يُعقل، وكلامنا بحمد الله تعالى فيما يعقل.

إذن هذا الجواب في نقطة بعينها وهي مجرد القول بأن الله في كل مكان، هذا هو الجواب عنه وبقية الكلام يأتي في المجلس المقبل إن شاء الله.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الحادي والعشرين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أنْ لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمدًا عبده ورسوله صلّى الله وسلّم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لا يزال الكلام موْصولاً على صفة العلوّ لله تعالى. وقد ابتدأنا في الكلام على مذاهب أهل البدع، وذكرنا مذهب الجهمية، وما يلحق به من مذهب الحلولية، والوجودية: أصحاب وحدة الوجود، وذكرنا شبهتهم. وحتى يكون الكلام موصولاً بما سبق، قلنا: لهم شبهة أساسية وهي:

أنّ وصف الله تعالى بالعلوّ يستلزم تحديدا، أو تحييزًا، أو أن يكون الله في جهة، أو مكان، إلى غير ذلك.

هذه هي شبهتهم الأساسية التي يعتمدون عليها. وبناءًا على ذلك انطلقوا يتّبعون بعض المتشابه كمثل قوله تعالى: ﴿**وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله**﴾ إلى غير ذلك مما سبق ذكره.

فالجواب عن هذا الكلام سيكون في نقاط رئيسية:

- **النقطة الأولى:** القول بأن الله تعالى في كل مكان. وهذا هو ما تعرّضنا له في المجلس السابق، وذكرنا الرد عليهم بحول الله تعالى.
- **الكلام الآن على النقطة الثانية:** وهي أصل الشبهة التي قام عليها مذهب هؤلاء. عندما قالوا: إنّ وصف الله تعالى بأنه في السماء أو فوق المخلوقات يستلزم أنه محدّد، أو محيّز، أو في جهة، أو مكان، إلى غير ذلك.

فالجواب عن هذه النقطة من وجوه.

وقبل الكلام على هذه الوجوه لا بدّ أن ننبّه على ما سبق بيانه، من أنّ:

وصف الله تعالى بأنّه في السماء كما جاء في الكتاب والسنّة، لا يعني أنّ الله في داخل السّماء وإنّما يعني أنّ الله فوق السّماء.

إذاً، ابتداءًا، لا يلزمنا ظرفية، ولا إحاطة، ولا غير ذلك مما ذكره هؤلاء. إذًا، عندما يقال ابتداءًا: إنّ الله تعالى في السماء – وليس نحن الذين قلنا، الله هو الذي قال، والرسول – ﷺ – هو الذي قال – فعندما يقال هذا ابتداءًا، فهذا لا تلزمه ابتداءًا ظرفية، أن يكون الله تعالى في شيئ من

مخلوقاته. ولا تلزمه إحاطة، أن يكون الله محاطا بشيئ من مخلوقاته، ولا غير ذلك مما ذكروا.

إنّما هنا تأتي القضيّة المهمّة التي لا بدّ أن توضّح ، إذا كان الله تعالى فوق السّماء، فهل معنى هذا أنّه محدّد بحدّ؟ وهل معنى ذلك أنه يوصف بأنّه في جهة أو مكان؟ وهل معنى هذا أنّه متحيّز، موجود في حيّز معيّن؟ هذا هو الذي نتعرّض له في هذا المقام.

نتناول كل لفظ من الألفاظ التي ذكرها أوْلئك بالشرح والبيان والتفصيل، حتى نعرف موقف السلف والأئمة منه. وذلك في وجوه كما ذكرت لكم:

- **الوجه الأول: في الكلام على لفظ الحدّ:**
- **هل عندما يقال: إنّ الله تعالى في السّماء أو إنّه فوق المخلوقات، هل معنى ذلك أنّه بحدّ؟ وهل يذكر هذا في حق الله تعالى؟**

الواقع أنّ أهل السنة قد اختلفوا في إثبات هذا اللفظ وفي نفيه. ولهم في ذلك أقوال:

١. القول الأوّل: إثبات هذا اللفظ فيقال: إنّ الله تعالى فوق السماء بحدّ. أو إننا نعرف الله تعالى بأنه بحدّ بينه وبين المخلوقات. وهذا قول ابن المبارك، وإسحاق بن راهويه. ونقله حرب بن إسماعيل في اعتقاده المعروف عن الحميدي وسعيد بن منصور. وهذا القول هو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد. ولهذا؛ عزاه الشيخ الإسلام في (نقض التأسيس) إلى أكثر أهل السنة.

ومأخذهم: إثبات المباينة بين الله تعالى وبين الخلق.

فالمراد بالحدّ عندهم: الفاصل. وكما ذكرنا أنهم عبروا عنه بالبينونة، أن الله تعالى بائن من خلقه. فالمراد بالبينونة: الانفصال. أن الله تعالى ليس في ذاته شيئ من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيئ من ذاته. فلا بدّ أن يكون الله منفصلا عن المخلوقات. وهذا الفاصل هو الذي يعبّر عنه بالحدّ.

إذًا، عندما قالوا: إنّ الله تعالى له حدّ، فالمراد المباينة بينه وبين المخلوقات. ولم يقصدوا أنّ هذا الحدّ معلوم لدى المخلوقات. بل قالوا: له حدّ لا يعلمه سواه. فهذا الحدّ ما مبلغه؟ ما قدره؟ ما نهايته؟ لا يعلم ذلك إلاّ الله سبحانه وتعالى.

٢. القول الثاني: التصريح بنفي هذا اللفظ فيقال: بلا حدّ. وهذا القول هو الرواية الأخرى عن الإمام أحمد. وبه قال طائفة من المتأخرين.

ومأخذهم كما يلي:

أوّلاً: أن الله تعالى لا يحيط به شيء مخلوق.

فعندما قالوا: بلا حدّ. أي: بلا إحاطة. لا يحيط به مخلوق.

ثانيا: نفي الحدّ الذي يعلمه الخلق.

فقولهم بلا حدّ، أي: بلا حدّ يعلمه الخلق.

ثالثا: نفي كون الرّب محدودًا بحدود المخلوقين.

بمعنى: أنّ الحدّ هنا يراد به التعريف. فكيف تعرّف الله؟ كيف تصف الله؟ ليس الله تعالى موصوفا بصفات المخلوقين. ولا يدركه وصف المخلوقين. فمهما وصفت الله تعالى فإنّك لا بدّ أن تنتهي إلى التوقيف. لا تستطيع أن تصف الله عزّ وجلّ إلاّ بما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ.

القول الثالث: التوقف. **أي: لا يثبت هذا اللفظ ولا ينفى. وهذا قول طائفة من العلماء: منهم الحافظ الذّهبي - رحمه الله -. صرّح بذلك في كتاب (العلوّ) له.**

ومأخذهم: **أنّ التوقيف لم يأت بهذا اللفظ.**

إذًا، فالقاعدة في هذا الباب: أننا لا نثبت ولا ننفي. مادام أنه ليس هناك توقيف، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفى.

والراجح في هذه المسألة كما بيّن شيخ الإسلام - رحمه الله- مفصّلا، أنه لا تعارض بين كلام الأئمة الذين أثبتوا، وكلام الأئمة الذين نفوا؛ فالمأخذ مختلف:

١. من أثبت الحدّ عنى به المباينة. وهذا أمر متفق عليه لا شك فيه. ولم يقصد أن الحد معلوم. بل صرّح وقال: لا يعلمه إلا الله.

٢. والذي نفى الحدّ صرّح بمراده، وهو متفق عليه أيضا. أن يكون الحد معلوما لدى المخلوقات، أو أن يحيط بالله شيئ من المخلوقات، إلى آخره. وهذا أيضا متفق عليه.

إذاً، صار الخلاف لفظيًا من أثبت الحد ومن نفاه، الخلاف بين الفريقين لفظي، وهو في دائرة أهل السنة. وهكذا عامة الخلاف بحمد الله تعالى كما يتبّن لنا في جميع أبواب المعتقد إن شاء الله. فالخلاف لفظيّ، لا يترتّب عليه شيئ من الاعتقاد. وليس فيه فساد اعتقاد.

إذاً، يبقى النظر، هل هذا اللفظ ممّا يتوقف فيه فلا يثبت ولا ينفى؟

الجواب ـ كما بيّن شيخ الإسلام – رحمه الله– : ليس كذلك؛ لأنّ هذا لا يقال فيه: يحتاج إلى توقيف. والذي يحتاج إلى توقيف هو باب التسمية والوصف. أسماء الله تعالى وصفاته. لكن باب الإخبار عن الله عزّ وجلّ لا يلزم فيه توقيف. وإنما المعتبر أن يكون اللفظ صحيحًا، سليمًا، ليس فيه محظور، وليس فيه إيهام.

فمادام أن من عبّر بذلك عبّر بلفظ صحيح من ناحية اللغة لا يشتمل على إيهام وبيّن مراده في ذلك فإنه لا حرج فيه. ولهذا رأينا انّه صرّح به أكثر أهل السنة، وأكثر أئمة السلف. إذًا، لا حرج في هذا – إن شاء الله– عندما تقول: بحدّ. يعني: منفصل بائن عن الخلق. نعرف أنّ الله تعالى في السماء كما قيل لابن المبارك: بحدّ؟ قال: نعم، بحدّ. يعني: هناك فاصل بين الله تعالى وبين المخلوقات. ليس الله مختلطا بشيئ من مخلوقاته. هذه قضيّة البينونة. إذًا، عبّرنا بذلك. وكلمة الحدّ ليس فيها محظور من الناحية اللغوية، وليس فيها إيهام لمعنى فاسد.

وأيضًا، عند ما يقال– مثلا– في حدّ شيء من المخلوقات. يعني – مثلا– عندما يقال: حدّ الإنسان، حدّ كذا، حدّ كذا، فليس هذا من باب الوصف، وليس في شيء من المخلوقات صفة يقال لها: الحدّ. هذا لا يصحّ، وليس موجوداً عندما يقال: حدّ الإنسان. فحدّ الإنسان ليس صفة له. وليس له صفة تسمى الحدّ. وإنما المراد صفة الإنسان. حدّ الإنسان يعني: صفة الإنسان. ما يتصف به الإنسان، ما يتميّز به الإنسان عن غيره. فما دام أنّ الأمر كذلك فلا محظور إن شاء الله.

إذًا، نرجع إلى الجهمية، عند ما قالوا: إذا وصفتم الله بأنه في السماء يلزمكم أن يكون بحدّ. نقول: وما المشكلة؟ وماذا تريدون أنتم؟ يعني: عند ما تريدون أنّ الله ليس بحدّ – وهذا حقيقة قولهم– إذًا، فالله مختلط بالمخلوقات. إذاً، عندما نلتزم أن الله تعالى له حدّ ونصرّح بالمراد، نقول بائن من خلقه. إذًا، ليس عندنا إشكال، وليس في هذا محظور. ولازم الحق حق وهذا لا بد من التزامه. إذًان ليس عندنا إشكال وليس في هذا ما فيه شبهة للجهمية.

- **الوجه الثاني: في لفظ الجهة والمكان:**

اختلف أهل السنة أيضا في ذلك، ولهم في ذلك نفس الأقوال السابقة:

١ . فمنهم من أثبت هذه الألفاظ. منهم من أثبت الجهة والمكان. كالدّارمي رحمه الله. والمراد

بذلك: الفوقية.

عندما نقول الدّارمي في مسائل الاعتقاد يعني عثمان بن سعيد، ليس صاحب السّنن، عبد الله بن عبد الرّحمن - رحمه الله.

فالدّارمي أثبت الجهة والمكان.

والمراد بذلك: الفوقية.

يعني: جهة الفوق، وما وراء العالَم. طيّب، كيف يفهم هذا على أنّه جهة؟ نقول: تسمّى جهة باعتبار أنّ المخلوقات في جهة السفول. فنقول: إن الله تعالى في جهة العلوّ. في جهة الفوقية بالنّسبة لنا نحن. بالنسبة للمخلوقات. ليس المراد أنّ عند الله تعالى جهات مخلوقة. أنّ عند الله تعالى فوق وتحت ويمين وشمال. هذا لا وجود له عند الله تعالى. لماذا؟ لأنّ الله عزّ وجلّ كان ولا جهة. صحيح؟ الله تعالى لم يزل قبل المخلوقات. فالله تعالى كان ولا جهة. ثم خلق المخلوقات، واقتضى ذلك أن تكون لها جهات. إذاً، جهة الفوق، والتحت، واليمين والشمال، هذا كلّه باعتبار المخلوقات الحادثة بعد أن لم تكن. وأما باعتبار أزلية الربّ سبحانه وتعالى فليس هناك شيء من ذلك. فلما خلق الله الخلق، اقتضت الحكمة أن تكون في جهة التحت بالنسبة له سبحانه وتعالى؛ لأنّ هذا هو الكمال كما سبق البيان. إذّا، عندما يشار إلى الله بجهة الفوقية، هذا باعتبار ماذا؟ المخلوقات، باعتبار أنّه فوق المخلوقات.

٢. ومن أهل السنّة من يصرّح بنفي الجهة والمكان، كالسِّجزيّ - رحمه الله- صاحب رسالة «الردّ على من أنكر الحرف والصوت) كما سبق بيانه في مسألة الكلام. ومرادهم أيضًا: الجهة والمكان المخلوقة وكذلك نفي المكان الذي يفتقر إليه الشيء.

يعني: نفي الجهة المخلوقة، والمكان المخلوق. بحيث أن يكون الله تعالى في مكان مخلوق، أو في جهة مخلوقة. وكذلك المكان الذي يفتقر إليه الشيء. بمعنى: أنّني - مثلا- الآن في مكان، أنا أفتقر إلى هذا المكان. لو زال هذا المكان لوقعت. صحيح؟ فهذا محال على الله سبحانه وتعالى. ليس في جهة يفتقر إليها. ليس في جهة يحتاج إليها.

٣. ومن أهل السنة من يفصّل.

منهم من يفصّل يعني يقول: إثبات الجهة إن أريد به كذا فهو صحيح، فإن أريد به كذا فهو

باطل. تفصيل على حسب هذه الاعتبارات.

* وبناءًا على ذلك فمسألة الجهة والمكان مثل مسألة الحدّ تمامًا. إذًا، ليس عندنا إشكال، وليس عندنا محظور، عندما يقال: إنّ الله تعالى فوق السّماء، وإنّه في جهة العلوّ. فهذا قد عرفنا معناه. فليس فيه أيّ محظور، ولا إثبات نقص في حق الله سبحانه وتعالى.

- **الوجه الثالث: القول في لفظ الحيّز:**

الأمر هنا يختلف. لماذا؟ لأنّ:

كلمة الحيّز معناها في اللغة: أن يكون الشيئ بحيث يحيط به غيره. ومنه قوله تعالى: ﴿أو متحيِّزًا إلى فئة﴾ لهذا لم نجد للسلف كلاما في هذه اللفظة.

يعني: لم يأت أحد من السّلف يقول: حيّز، أو بدون حيّز. هذا لا وجود له في كلام السلف. لأنّ كلمة الحيّز؛ فيها من المحظور ما ليس في الحدّ ولا في المكان. لهذا لم يتكلم بها أحد من السلف.

ولا يصحّ أن تطلق القول بأنّ الله تعالى في حيّز، أو بأنّه متحيّز. إنّما جاء هذا من قبل أهل الكلام، لأنّ أهل الكلام؛ يطلقون الحيّز، أو يطلقون المتحيِّز على كل قائم بنفسه مباين لغيره. كل قائم بنفسه مباين لغيره يطلقون عليه أنه متحيّز؛ لهذا يجعلون الحيّز من لوازم الأجسام. إذًا، رجعنا إلى قضية الجسم.

فلمّا صار المتكلمون يستخدمون هذه الألفاظ ويريدون بها معنًى معيّنًا، ويتوصّلون بذلك إلى نفي الحقّ عن الله عزّ وجلّ، **قلنا:**

هذا لفظ مجمل، لا نثبته ولا ننفيه، بل نستفصل:

فإن أريد بالحيّز ما فيه إحاطة: أن يحيط بالله تعالى شيئ من المخلوقات، فهذا باطل.

وإن أريد بالحيّز القائم بنفسه، المباين لغيره، فالمعنى صحيح، لكننا لا نطلق اللفظ.

فإن أريد به ما أراده المتكلّمون، عندما يقولون: إن الله ليس بمتحيّز ويُدخِلون في ذلك أنّه ليس قائما بنفسه، وليس مباينا لغيره، ولا يُرى بالأعين، ولا كذا، ولا كذا. قلنا: لا!. هذه المعاني لا تنفى عن الله عزّ وجلّ. فإن أريد بالحيّز، القائم بنفسه، المباين لغيره، فالمعنى صحيح، لكننا لا نطلق اللفظ. إذًا، هناك فرق بين لفظ الحيّز، والجسم، وبين لفظ الحدّ مثلا، أو لفظ مباين، بائن من

خلقه، أو لفظ استوى بذاته، أو هو فوق المخلوقات بذاته. لماذا؟ من أين جاء التفريق؟ معنى اللفظ في اللغة. اللفظ في نفسه في اللغة هل يشتمل على معنًى فاسد في نفسه أم لا؟

لهذا فرّق السلف بين هذه الألفاظ. لم يقولوا في حقّ الله تعالى: إنّه جسم. مع أنهم استخدموا كلمة الحدّ. لماذا؟ لأن المحظور في كلمة الجسم ليس موجودًا في كلمة الحدّ. فانتبه لهذا حتى لا تشتبه عليك المسائل. هذا هو الكلام على النقطة الثانية في مذهب الجهميّة قضيّة التحديد والتحييز إلى آخره.

- النقطة الثالثة: تفسير الفوقيّة بالخيريّة.

عندما تأوّلوا العلوّ كلّه على أنه علوّ شأن وقهر. قالوا: العلوّ كلّه في حق الله تعالى هو علوّ شأن وقهر فقط. ليس فيه علوّ ذات. وتأوّلوا علوّ الذّات أو النصوص التي وردت في علوّ الذّات، قالوا: المراد بذلك: الخيريّة. كما تقول: الأمير فوق الوزير.

فالجواب عن هذ من وجهين:

الوجه الأول: **أنّ هذه النصوص لا تحتمل تأويلهم أصلاً.**

يعني: هم جعلوا النصوص كلّها كالعادة، عندما مرّ معنا هذا في الصفات. عندما جعلوا النصوص كلّها في معنًى واحد، وفي منزلة واحدة. نقول:لا!. النصوص التي وردت في علوّ الذّات لا تحتمل إلا علوّ الذّات. لا يصحّ أن تفسَّر بعلوّ شأن ولا علوّ قهر.

الوجه الثاني: **أنّ علوّ المنزلة والشّأن نفسه لا يتم إلا بعلوّ الذّات.**

وهذا صحيح. علوّ المنزلة وعلوّ الشّأن لا يتم إلا بعلوّ الذّات، لماذا؟ حتى يكون هذا العلوّ مطابقا في القلوب. يعني: تصوّر الآن، لو لم يكن الله تعالى فوقنا بذاته، كيف نتصوّر في القلوب علوّ الشّأن، والعلوّ المنزلة؟ يبعد هذا في القلب. لكن إذا تصوّرت أنه فوقك بذاته وأنه فوق المخلوقات. وهذه صفة كمال، تذكّر!، هذا هو الكمال الواجب. لا يعقل إلا هذا. فعندئذ يتمّ في القلب علوّ ماذا؟ علوّ الشأن وعلوّ القهر. إذًا، عندما يقولون: ليس لله علوّ ذات وإنّما هو علوّ شأن وقهر. فعلوّ الشّأن والقهر الذي أثبتوه وهو في الحقيقة نقص. وفي الحقيقة، غير تمام، غير مناسب لحقّ الله سبحانه وتعالى.

- النقطة الرابعة: ما استدلوا به من المتشابه في قوله تعالى: ﴿**هو الذى فى السّمآء إله وفى الأرض**

إله﴾ ﴿وهو الله فى السمآوات والأرض﴾ .فنقول:

تفسير هاتين الآيتين على وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الإله هنا بمعنى المعبود. وهذا قول قتادة رحمه الله.

وهذا لا تأويل فيه. هذا تأويل؟ تأوّلنا يا جماعة؟ الإله في اللغة معناه ماذا؟ المعبود. واسم الجلالة «الله» أصله ماذا؟ الإله. إذًا، ﴿**وهو الذى فى السمآء إله وفى الأرض إله**﴾ أي: وهو الذي في السماء معبود وفي الأرض معبود. ﴿**وهو الله فى السمآوات والأرض**﴾ وهو المعبود في السماوات والأرض. هذا هو الوجه الأول. وهذا هو قول قتادة رحمه الله.

الوجه الثاني: أن يكون في الكلام حذف، والتقدير: إله أهل السماء وإله أهل الأرض. كقولك: فلان أمير في الحجاز وأمير في الشّام.

يعني، صار في الحجاز وفي الشّام في وقت واحد؟ لا يمكن. هو في موضع واحد. صحيح؟ لكن أمير في الحجاز وأمير في الشّام يعني ماذا؟ يعني: أميرأهل الحجاز، وأمير أهل الشّام.

إذًا، ليس المراد بقولهم هنا المتشابه الذي جاءوا به. يعني ظنّوا أنّ الله تعالى بذاته في السماء وفي الأرض، وأنّه في جميع المواضع، وفي جميع الأماكن. فهذا سوء فهم. هذا ضلال عظيم. إنّما المراد كما ذكرنا.

ويلحق بذلك نصوص المعيّة التي استدلّوا بها، ﴿هو معكم أينما كنتم﴾ مثلا.

وهذا سيأتي الكلام عليه مفصّلا إن شاء الله تعالى. لن نتكلم فيه الآن. وسنبيّن أنّ المعيّة التي ثبتت في حق الله تعالى لا تستلزم حلولاً ولا مخالطة.

هذا آخر الجواب عن مذهب الجهميّة.

***يتبقّى لنا مذهب الوجودية**.الذين قالوا بوحدة الوجود.

والكلام عليه من وجوه:

الوجه الأول: أنه يكفي تصوّره لبيان بطلانه. ولم تسبق إليه أمّة من الأمم، إلاّ ما نقل عن أرسطو أنّه حكى عن بعض الفلاسفة أن الوجود واحد، ثم تكفّل بردّه.

يعني، حتى هذا القول مرذول عند الفلاسفة. عندما يقال: إنّ الله والمخلوقات شيئ واحد، وإن وجود هذا هو عين وجود ذاك. فهذا كلام لا يتصوّر ولم تقله أمة أصلا.

وتذكّر أنّ الجهميّة عندما تصوّرت هذا فرّت منه. هذا ذكرناه من قبل. الجهميّة عندما تصوّرت هذا لم تطقه، فرّت منه ونفته.

الوجه الثاني: **أنّه يلزم هذا القول ما سبق من لوازم مذهب الجهميّة تماما.**

يعني، نفس لوازم التي سبقت، عندما يقال: طيّب، إذًا، الله سبحانه وتعالى حال في جميع الأماكن، يتّصف بالنقائص، و، و، إلى آخره. نفس اللوازم تنطبق على قولهم هذا.

ويزاد عليها أمر عظيم، وهو عدم التفريق بين الخالق والمخلوق. بل إنكار خلق المخلوقات من الأساس.

يعني، عندما يقال: الوجود لم يزل واحدا. الوجود لم يزل واحدا يعني: لم يزل وجود الله هو وجود المخلوقات. إذًا، فرّقوا بين الخالق والمخلوق؟ فرّقوا أم لم يقرّقوا؟ لم يفرّقوا. وبما أنهم لم يفرّقوا، إذًا، فالله تعالى - عندهم- لم يخلق شيئًا أصلا. طيّب، أين المخلوقات إذًا؟ لأنه يستحيل أن يكون خالقا لوجود نفسه.

انتبه! يستحيل أن يكون خالقا لوجود نفسه. فإذا جعلت الوجود لم يزل. يعني: إذا جعلت الوجود قديما، وأن وجود الله هو نفس وجود المخلوقات. طيّب، الله خلق وجود نفسه!؟ لا يمكن!. إذًا، هذه المخلوقات كلّها قديمة عندهم. ففاقوا الفلاسفة؛ لأنّ الفلاسفة قالوا بقدم عالَم واحد، وهم جعلوا العوالم كلها - يعني ما نعلمه، وما لا نعلمه- جعلوا كل شيئ قديما. وقالوا: إنّ الله تعالى لم يخلق شيئا أصلا. فأنكروا خلق المخلوقات. فهذا لازم في غاية الكفر. والعياذ بالله.

الوجه الثالث: - **وهذا قد أشرت إليه من قبل- أنّ أصحاب وحدة الوجود ينتسبون إلى التصوّف. ويدّعون أنّهم متصوّفة.**

فنقول: متقدّمة الصّوفية لم يكونوا على ذلك. بل قال الجنيد – رحمه الله-: «التوحيد: إفراد القديم من المحدث)

يعني، لا بدّ أن تفرّق بين الله تعالى وبين المخلوقات. هذا هو التوحيد. وأمّا هم، فلم يفرّقوا. وعندما ينتسبون إلى المتصوّفة، فنقول: لم يكونوا على ذلك. وهذا كلام ابتدعتموه أنتم، لم يكن أسلافكم عليه.

ولهذا؛ لا عجب أن تجد هولاء الوجوديّة يذمّون المتقدّمين ويقولون: إنّهم ماتوا ولم يعرفوا

التوحيد. كالعادة. يعني: دائمًا عندما يعرفون أنّ فلانًا خالف مذهبهم، يقولون: جاهل، لا يدري. والسّلف عندهم كذلك. ومنهم من يصرّح. ومنهم من يصرّح ويقول. يعني، كانوا مشغولين عن هذا، لم يحقّقوا هذا الباب. إذًا، فالسلف - عندهم- لم يحقّقوا التوحيد، ولم يحقّقوا الصّفات، ولم يحققوا الإيمان. والله المستعان!.

ولهذا؛ كان الأمر كما قال شيخ الإسلام - رحمه الله- (هذا القول أكفر الأقوال مطلقًا.) يعني، أكفر من قول اليهود والنصارى ومشرك العرب. وأكفر من قول أصحاب الحلول والاتحاد الخاص. يعني، من جعل الحلول خاصا والاتحاد خاصا. لأنهم عمّموا الحلول والاتحاد في كل شيئ. بل، من قال بالحلول والاتحاد - يعني- بعضهم – هذه أمور دقيقة- بعضهم فرّق بين الخالق والمخلوق. يعني: جعل الخالق غير المخلوق. ثم حلّ الخالق في المخلوق. وأمّا الوجوديّة، فلم يقولوا ذلك. عندهم، الوجود لم يزل واحدا. فمع التعميم، تعميم الحلول والاتحاد في كل شيئ يكونون بذلك أكفر الخلق مطلقًا. والله المستعان.

بهذا ينتهي الكلام - بحمد الله تعالى- على مذهب الجهميّة. وننقل بعد ذلك إلى المذهب الثاني:

مذهب المعتزلة والأشاعرة

مذهب المعتزلة والأشاعرة: نفي الجهات عن الله عزّ وجلّ.

فيقولون: إنّ الله تعالى ليس في مكان، ولا يوصف بأنه في مكان، وليس له جهة أصلاً.

فيقولون: إنّه ليس فوق العالَم، ولا تحته، ولا عن يمينه، ولا عن شماله، ولا أمامه، ولا خلفه.

بل ينفون المباينة ونقيضها!. فيقولون: ليس مباينا ولا محايثًا. يعني: ليس منفصلاً عن المخلوقات، وفي نفس الوقت أيضا ليس متّصلاً بالمخلوقات.

وأصل هذا في قول الفلاسفة، الذين يجعلون وجود الله تعالى بشرط الإطلاق.

هذه النقطة، سنعرف معناها فيما بعد – إن شاء الله-. الفلاسفة يقولون: إنّ الله تعالى موجود بشرط الإطلاق. بشرط أن تطلق الوجود، لا تقيده بشيئ. فمعنى هذا: أنّه ينفي الجهة!. ينفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى؛ لأن الجهة عنده تقييد. فيقول: ليس له مكان. ليس له مكان، وليس له شيئ

يوصف به، ولا كذا، ولا كذا.

وهنا ننبه على أمر مهمّ! أن هذا المذهب الذي ذكر عن الأشاعرة هو مذهب متأخريهم. مذهب متأخري الأشاعرة.

وأمّا متقدّموا الأشاعرة، فإنهم كانوا يثبتون العلوّ والفوقية لله عزّ وجلّ. وهذا هو قول ابن كلاّب. وكان شديداً في ذلك. وكان ينكر على من نفى الجهة عن الله تعالى أشدّ الإنكار. وهذا هو الذي اعتمده البيهقي في كتاب «الأسماء والصّفات) وقد ذكرنا من قبل أنّ طريقته هي طريقة متقدمي الأشاعرة.

وأمّا شبهة المعتزلة والأشاعرة

هي نفس شبهة الجهميّة. نفس الكلام. إلاّ أنهم لمّا تصوّروا شناعة القول بأنّ الله في كل مكان، فرّوا منه إلى نفي المكان عن الله عزّ وجلّ. ولهذا قلنا: قد يُعزى هذا المذهب للجهميّة. هذا المذهب أنّ الله ليس في مكان، قد يُعزى للجهميّة أيضًا. فلا تعارض كما سبق بيانه من قبل.

والجواب عن هذا هو نفس الجواب الذي سبق ذكره عن الإمام أحمد – رحمه الله– عندما قلنا هذا كلام لا يعقل، لا يتصّور. **لا يعقل موجودان ليس أحدهما بائنا عن الآخر، ولا متّصلا به.**

أيّ كلام هذا؟ إذا أثبت موجودًا، فلا بدّ أن تثبت هل هو بائن من العالَم؟ أم هو متّصل به؟ ولا يعقل إلا هذا. فإذا أثبت أن الله تعالى موجود فإمّا أن يكون خارج العالَم أو داخله. إمّا أن يكون مباينا أو محايثًا. ولا بدّ أن تثبت أنّه في جهة بالنسبة للعالّم. وأمّا نفي هذه الأمور كلّها فهذه صفة العدم في الحقيقة. **لهذا يقال: إنهم وصفوا الله تعالى بصفة المعدوم أو الممتنع**. بصفة المعدوم الذي لا يوجد أصلا، أو بصفة الممتنع الذي لا يصحّ ولا يصلح أن يوجد أصلا.

ومذهبهم هذا، شعبة من القَرْمَطة. لأن القرمطة هي: نفي النقيضين.

فعندما يقولون: ليس مباينا ولا محايثا. نفوا النقيضين. فهذه قرمطة لا تعقل.

* ختام الكلام على مذاهب أهل البدع في هذه المسألة بالتنبيه **على حكم إنكار العلوّ.**

وقد سبق في كلام ابن خزيمة – رحمه الله– الذي أورده المؤلِّف.

فإنكار العلوّ كفر عند السلف، لا يختلفون في ذلك. يقول شيخ الإسلام في «نقض التأسيس) « **وهو أشدّ من بدعة الخوارج، والشّيعة، والقدريّة، والمرجئة).**

الفصل الثاني

صفة الاستواء على العرش

وتحت هذا الفصل مباحث، وتحت كل مبحث مسائل.

- **المحبث الأول: القول في العرش.**

المسألة الأولى: ذكر الأدلة على إثبات العرش:

أوّلًا: القرآن:

١. يقول الله تعالى: ﴿ **ذو العرش المجيد**﴾

٢. ويقول تعالى: ﴿**رفيع الدراجات ذو العرش**﴾

٣. ويقول تعالى: ﴿**ربّ العرش الكريم**﴾ ﴿**ربّ العرش العظيم**﴾

٤. ويقول تعالى: ﴿**الذين يحملون العرش ومن حوله يسبِّحون بحمد ربّهم**﴾ الآية.

٥. ويقول تعالى: ﴿**ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية**﴾

٦. ويقول عزّ وجلّ: ﴿**وكان عرشه على الماء**﴾ .

٧. وتأتي معنا في هذا الموضع آيات الاستواء على العرش؛ فإنّها أيضا دليل على إثبات العرش . وسيأتي ذكر هذه الآيات إن شاء الله.

ثانيا، الأدلة من السنة:

١. في الصحيحين عن ابن عبّاس – رضي الله عنهما– عن النبي – ﷺ – في دعاء الكرْب. قال: «**لا إله إلاّ الله العظيم الحليم. لا إله إلاّ الله ربّ العرش العظيم. لا إله إلاّ الله ربّ السماوات وربّ الأرض وربّ العرش الكريم**».

٢. وفي الصحيحين عن أبي هريرة – رضي الله عنه– مرفوعا. «**لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش إنّ رحمتي غلبت غضبي**»

٣. وفي الصحيحين عن جابر – رضي الله عنه– مرفوعا، «**اهتزّ عرش الرحمان بموت سعد بن معاذ**». وفيهما أيضا عن أبي هريرة – رضي الله عنه– عن النبيّ – ﷺ – في حديث الشّفاعة وقد سبق. «**فأسجد تحت العرش**»

٤. ومن ذلك الأحاديث التي فيها ذكر أن العرش على الماء :

أ- كما في الصحيحين عن عمران بن حصين – رضي الله عنه- مرفوعا. «**كان الله ولم يكن شيئ غيره، وكان عرشه على الماء**» الحديث.

ب- وفي الصحيحين عن أبي هريرة –رضي الله عنه- في حديث يمين الله ملأى، قال: « **وعرشه على الماء**»

ت- وكما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص- رضي الله عنهما- في حديث كتابة المقادير. قال: «**وعرشه على الماء**»

٥. ومن الأدلة أيضا، ما في الصحيحين عن أبي سعيد – رضي الله عنه- مرفوعا، « **لا تخيّروا بين الأنبياء، فإنّ الناس يُصعقون يوم القيامة فأكون أوّل من تنشقّ عنه الأرض فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري أكان فيمن صُعق أم حوسب بصعقة الأولى**»

٦. وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة – رضي الله عنه- عن النبي – صلى الله عبيه وسلم- قال: «**إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنّه أوسط الجنة، وأعلى الجنّة، وفوقه عرش الرحمن**»

٧. وفي صحيح مسلم عن جُويرية بنت الحارث – رضي الله عنها- عن النبيّ – ﷺ – «**سبحان الله وبحمده عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته**».

المسألة الثانية: مذهب أهل السنة في العرش

أهل السنة يثبتون العرش عرشا حقيقيا. والعرش في اللغة: السرير الذي يكون للملوك. وفي شعر أمية بن أبي الصّلت – الذي امتدحه النبي ﷺ -:

مجدوا الله فهو للمجد أهل ... ربنا في السماء أمسى كبيرا

بالبناء العالي الذي بهر النا ... س وسوّى فوق السّماء سريرا

فيقول العلماء: العرش: سرير عظيم. له قوائم تحمله الملائكة. وهو كالقبّة على العالَم. وهو سقف المخلوقات.

كل هذا مأخوذ من الأدلة الشّرعية كما سبق معنا.

المسألة الثالثة: ذكر مذهب أهل البدعة

أهل البدع عندهم أنّ العرش فلك مستدير، محيط بالعالم. فلا يثبتون عرشا حقيقيا. وإنّما

يقولون: هو فلك من جملة الأفلاك. ومنهم من يقول: هو الملك. ملك الله تعالى. وقريب من هذا ما حكاه الدّارميّ في الرّد على الجهميّة، عن أحد رؤوسهم أنّه قال: «العرش هو السّماوات والأرض، وما بينهما، وما فيهما).

والجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأوّل: أن هذه التّأويلات خلاف اللغة؛ فإنّ العرب لا تعرف عرشا إلاّ على المعنى الذي سبق ذكره. لا تعرف عرشا بمعنى الفلك، ولا المُلك، ولا غير ذلك.

الوجه الثاني: أنه خلاف النصوص المتقدِّمة في إثبات القوائم، وحمل الملائكة، وغير ذلك. فإنّ هذا لا يصحّ مع فلك ولا ملك.

يعني، يقولون: فلك له قوائم! وملك له قوائم! وتحمله الملائكة!، أيّ شيئ هذا!؟.

الوجه الثالث: أنه خلاف ما ثبت في النصوص أيضًا، من تقدُّم العرش على السّماوات والأرض، وأنّه سقف المخلوقات.

هذا أيضًا لا يصحّ مع فلك ولا ملك.

المبحث الثاني: - وهذا يذكر استطرادا على سبيل الفائدة- وهو القول في الكرسيّ.

المسألة الأولى: الأدلة على الكرسي.

أوّلا: الأدلة من القرآن

ورد هذا في موضع واحد فقط في قوله تعالى: ﴿وسع كرسيّه السماوات والأرض﴾

ثانيا، الأدلة من السنة:

روى النّسائي عن أبي أمامة –رضي الله عنه– مرفوعا، «من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة، لم يحل بينه وبين دخول الجنة إلا الموت»

وروى الحاكم عن ابن عباس – رضي الله عنهما– موقوفا، وله حكم الرفع. وقد روي مرفوعا تصريحا، ولا يثبت. قال: «الكرسيّ، موضع القدمين. والعرش لا يقدر قدره إلاّ الله».

المسألة الثانية: مذهب أهل السنّة في الكرسيّ

أهل السنة يثبتون الكرسيّ، ويقولون: إنه غير العرش. وإنه موضع قدمي الربّ سبحانه وتعالى. والمراد بذلك، أنّ الكرسيّ بين يديّ العرش كالمرقاة إليه.

يعني: كالشيئ الذي يرتقى به إلى الشيئ. يصعد به إلى شيئ آخر.

والعمدة في ذلك على الأحاديث، وخصوصا على قول ابن عبّاس السابق؛ لأنه واضح جدا في هذا الأمر. وقد رُوي نحوه عن غير واحد من السلف عن أبي موسى الأشعريّ – رضي الله عنه- وعن أبي مالك الأشجعي وغيره من السلف.

وهناك قول آخر يذكر عن بعض أهل السنة، وقد روي عن الحسن، ولا يصحّ عنه. أنّ الكرسيّ هو العرش.

لا فرق بينهما. لكن هذا قول ضعيف؛ لأنه مصادم للنّص كلام ابن عبّاس «**الكرسيّ موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله**» إذًا، الكرسيّ غير العرش. وهذا قول له حكم الرّفع. فهو حجّة. فهذا قول ضعيف. لكن هناك بعض النصوص التي ربّما يفهم منها أنّها تدلّ عليه. يعني مثلا: هناك بعض الأحاديث – هذا سيأتي معنا في صفة النزول- ورد في بعض الأحاديث أنّ الله تعالى عندما ينزل إلى سمآء الدنيا يعلو على كرسيّه. طيّب، الكرسيّ هنا ماذا؟ هو العرش صحيح؟ وكذلك أنّ الله تعالى يوم القيامة عندما يجيء لفصل القضاء يجلس على كرسيّه. أيضا ورد هذا في بعض الأحاديث. طبعا من ناحية الصحّة وغيرها،

هذا كلام طويل لا نخوض فيه الآن. لكن المقصود أنّه ورد في بعض النصوص ما يمكن أن يستدلّ به على أنّ العرش هو الكرسيّ.

طيّب، كيف نجيب عن هذه الأحاديث؟

الجواب، أنّ الكرسيّ يطلق في اللغة على الموضع، أو على الشيئ الذي يسمى عرشا. يعني، يصحّ في الكرسيّ لغة أن يطلق على العرش. ويصحّ أن يسمى العرش في اللغة كرسيًّا. فهذا من باب إطلاق أحدهما على الآخر. ليس المراد أن العرش هو نفس الكرسيّ. وأنّ الكرسيّ هو نفس العرش. إنّما الله تعالى خلق عرشا وخلق كرسيًّا. أحدهما غير الآخر. وكرسيّ الله غير عرش الله. قد يسمّى العرش كرسيًّا، هذا من باب التسمية. من باب التسمية، أنّه يسمى كرسيًّا في بعض الأحيان. هذا لا حرج فيه. لكن ليس معنى هذا أنّ العرش هو ماذا؟ هو الكرسيّ. لأن حديث ابن عباس واضح جدّا. نصّ في التفرقة بين الأمرين.

المسألة الثالثة: مذهب أهل البدع في الكرسي:

أهل البدع ينفون الكرسيّ. ويقولون هو العلم. هو علم الله عزّ وجلّ. ﴿وسع كرسيّه﴾ أي: وسع علمه.

وحجّتهم، أنه قد روي عن ابن عباس أنه قال: «كرسيّه علمه».

قالوا: وأصل مادّة كَرَسَ، تدل على الجمع. ولهذا يقال فيما يجمع العلم، أو الأوراق: كرّاسة.

كرّاسة تعني ماذا؟ يعني: جمعت، جمعت أوراقا، جمعت علما. وجاءوا بشطر بيت هكذا من عندهم. قالوا:

ولا يكرسيء علم الله مخلوق. لا يكرسيء، يعني: لا يجمع.

والجواب عن ذلك كما يلي:

الوجه الأوّل: أنّ الأدلة التي وردت في الكرسيّ تأبى أن يكون المراد به العلم.

فتأويلهم أيضًا لا تحتمله النصوص.

الوجه الثاني: أنّ الرّواية المذكورة عن ابن عبّاس رواية شاذّة. لا تصحّ.

وإنّما المحفوظ عنه ما تقدّم، أنّه قال: « الكرسيّ موضع القدمين».

الوجه الثالث: أنما ما جاءوا به من شطر البيت، قال ابن قتيبة – رحمه الله- في كتاب «الاختلاف في اللفظ) «لا يعرف ما هو، ولا يدرى من قائله. والكرسي غير مهموز بإجماع الناس جميعًا)

يعني: لا يصحّ أن تقول في الكرسيّ، لايصحّ أن تهمزه، أن تجعل فيه همزة. قالوا: لا يكرسيء. هذا كلام لا تعرفه العرب. وهذا يدلك أن البيت مصنوع، لا قائل به من العرب أصلا.

وأمّا قضية أن مادّة الكرسيّ تدلّ على الجمع، فليس عندنا مشكلة. لماذا؟ ﴿وسع كرسيّه السّمآوات والأرض﴾ يعني: دلّ على معنى الجمع أم لم يدلّ؟ ليس عندنا مشكلة. إذًا، قضيّة أن الكرسيّ في أصله، أو أنّ المادّة اللغوية في أصلها تدلّ على الجمع، فهذا لا ينفي الكرسيّ الحقيقي لله عزّ وجلّ.

* * *

تفريغ الدرس الثاني والعشرين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى أله وسلم.

لا يزال الكلام موصولًا في صفة العلو والاستواء على العرش. وكنا قد انتهينا إلى صفة الاستواء على العرش وتكلمنا على العرش والكرسي، والكلام الآن -إن شاء الله تعالى- على صفة الاستواء. هذا هو المبحث الثالث على حسب الترتيب الذي سلكناه.

المبحث الثالث: القول في الاستواء على العرش

المسألة الأولى: ذكر الأدلة على صفة الاستواء:

* **العمدة في ذلك على آيات القرآن الكريم.**

فقد ورد ذكر هذه الصفة في سبعة مواضع من القرآن، ستة منها بلفظ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾؛ في الأعراف ويونس والرعد والفرقان والسجدة والحديد. والموضع السابع بلفظ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ في سورة طه.

فالاعتماد إذن في إثبات هذه الصفة على كتاب الله عز وجل.

* وأما السنة: فقد وردت هذه الصفة في بعض الأحاديث ولكنها لا تخلو من مقال. أشهرها حديث أبي رزين العقيلي رضي الله عنه أخرجه أحمد وابن ماجة وهو حديث طويل، موطن الشاهد منه الآن في قول النبي ﷺ: «**كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش ثم استوى عليه**». والحديث عند أبي داوود والترمذي بدون موضع الشاهد، وهذا حديث مشهور والكلام فيه يطول وإسناده ضعيف.

المسألة الثانية ذكر مذهب أهل السنة في هذه الصفة:

* **أولًا: أهل السنة يثبتون هذه الصفة كالشأن في سائِر الصفات؛ فيثبتون أن الله تعالى استوى على عرشه استواءً حقيقيًا هو صفة من صفاته على الوجه اللائق بكماله سبحانه وتعالى وعلى المعنى المعقول في لغة العرب من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكييف ولا تعطيل.**

* **ثانيًا: الاستواء من الصفات الخبرية النقلية السمعية التي لا تعرف ابتداءًا إلا بالخبر.**

* **ثالثًا: الاستواء صفة فعلية**؛ من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة. الدليل الظاهر على ذلك أن الله –عز وجل– عبر عنه بالتعبير الذي يدل على التراخي والتعقيب ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ فهو لم يكن مستويًا ثم استوى. فهذا دليل على أن الاستواء صفة فعل. هذا لا يقال في الصفات الذاتية وإنما يقال في صفات الفعل.

* **رابعًا: – وهذا نخصه بالذكر لأهميته– : معنى الاستواء معلوم،كما سبق معنا في قول الإمام مالك –رحمه الله– وكما قال الإمام يزيد بن هارون –رحمه الله– من مشايخ الإمام أحمد: «من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما يَقِر في قلوب العامة فهو جهمي».**

هذه مقولة مهمة تبين حقيقة مذهب السلف في الصفات وأنهم كانوا أبعد ما يكونون عن التفويض. هذه المقولة هي مقولة الإمام يزيد بن هارون –رحمة الله– من مشايخ الإمام أحمد: «**من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما يَقِرُ في قلوب العامة فهو جهمي**». فهل الذي يقر في قلوب العامة معلوم أم مجهول؟

ما يقر في قلوب العامة: يعني ما تفهمه أنت بمجرد استماعك للنص أو اطلاعك علية يقر في قلبك معنى معين، صحيح؟ فهل هذا المعنى مجهول؟ لا، فكيف ينسب إلى السلف أنهم كانوا يفوضون المعاني. فهذا كلام مهم جدًا، احفظه جيدًا.

«من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما يَقِر في قلوب العامة فهو جهمي»

فهذا الذي يقر في قلوب العامة واضح كما سيأتي معنا (**قراءته تفسيره**): أي المعنى واضح وبَيِّن، ومع ذلك فقد اعتنى العلماء أيضًا بإيضاحه وبيانه؛ **فورد عن السلف والعلماء تفسير الاستواء بمعانٍ متعددة، أشهرها أربعة:**

* **المعنى الأول: العلو**؛ استوى على العرش أي علا عليه. وهذا القول علقه البخاري في صحيحه عن مجاهد –رحمه الله–.

* **المعنى الثاني: الارتفاع**؛ استوى على العرش: ارتفع على العرش. رواه اللالكائي في شرح أصول الإعتقاد عن بشر بن عمر قال سمعت غير واحد من المفسرين يقوله، وهو الذي ذكره الإمام الدارمي –رحمه الله– في الرد على الجهمية.

* المعنى الثالث: **الصعود**؛ استوى على العرش: صَعِد على العرش. عزاه الفراء لابن عباس.

* المعنى الرابع: **الاستقرار**؛ استوي على العرش: استقر على العرش. نقله البغوي في تفسيره عن الكلبي ومقاتل وأخرجه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات من رواية الكلبي عن ابن عباس، ونقله الطلمكي –العلم المعروف من علماء أهل السنة من رؤوسهم– عن ابن المبارك وعن كثير من أهل العلم.

فهذه أربعة معانٍ: العلو والارتفاع والصعود والاستقرار.

هذه المعاني هي التي فسر بها السلف استواء الرب جل وعلا على عرشه وهو الذي يدركه كل عربي؛ كل إنسان يفهم العربية بمجرد وقوفه على النص الذي فيه استواء الله على العرش.

* وعلى سبيل إتمام الفائدة نتعرض لمعنى فعل الاستواء في اللغة. ما معنى فعل الاستواء في اللغة؟

الكلام هنا مختصر من كلام ابن القيم رحمه الله كما في مختصر الصواعق مع زيادة في التمثيل.

* **فعل الاستواء في اللغة يأتي لازمًا ويأتي متعديًا:**

١) فاللازم يأتي بمعنى كمل وتم. ومنه قوله تعالى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾، ومنه أيضًا قولك استوى النبات، استوى الطعام، استوى فلانٌ قائما أو قاعدًا.

استوى هنا لازم أم متعدي؟ لازم؛ لم يتعد إلى مفعول.

﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ استوى هنا ما معناه؟ كمل وتم.

(ومنه أيضًا قولك استوى النبات، استوى الطعام، استوى فلانٌ قائما أو قاعدًا)، وهذا موجود في صفة الصلاة –صفة صلاة النبي ﷺ– استوى قائمًا استوى قاعدًا. استوى هنا بمعنى كمل وتم.

٢) وأما المتعدي فإنه يكون على ثلاثة أنواع:

١. النوع الأول: **المتعدي بالواو: وهو بمعنى المساواة، كقولك استوى زيد وعمرو.** أي تساويا –في شيء معين، في صفة معينة–.

٢. النوع الثاني: **المتعدي بعلى. يقول ابن القيم رحمه الله: «هو بمعنى العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة».** ومنه :

أ- قوله تعالى ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾.

ب- ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾.

ت- ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾.

ث- وكما تقول مثلًا استويت على السطح أو استوت الشمس على رأسي.

كل هذا بمعنى العلو والارتفاع والاعتدال. وهذا هو الذي جاء منه فعل الاستواء في حق الرب -سبحانه وتعالى-. الاستواء ذكر مع الله -عز وجل- متعديًا بعلى، فدل على هذا المعنى.

٣. النوع الثالث: **وهو المتعدي بإلى: كقوله تعالى﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾، فهذا قد اختُلف فيه. فقال جماعة من السلف معناه ارتفع. وقال جماعة من أهل اللغة معناه قصد وعمد.**

وشيخ الإسلام -رحمه الله- يشدد في إنكار هذا القول: الذي هو قصد وعمد ويقول هو بدعة؛ يعتبره من التأويلات المبتدعة.

لكن هذا في الحقيقة موضع نظر، لماذا؟

لأنه ورد عن أهل اللغة العارفين بها والذين نستدل بهم في الاستواء على العرش. فإذا قلنا ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ علا وارتفع، نأتي بكلام أهل اللغة، فنفس هؤلاء- كما رواه الأئمة في كتب الاعتقاد- هم الذين قالوا استوى إلى السماء: قصد وعمد إلى السماء.

فالقضية لا علاقة لها اطلاقًا بتأويل الجهمية؛ لأن التركيبة اختلفت، استوى إلى، غير استوى على. فحتى لو سلمنا بأن (استوى إلى) معناها قصد وعمد، فلا يلزم تأويل الاستواء على العرش، واضح! لأن التركيبة مختلفة؛ الاستواء المتعدي بعلى معناه العلو والارتفاع بلا إشكال، وأما الاستواء المتعدي بإلى، فحتى لو كان الصواب أنه بمعنى قصد وعمد فليس عندنا محظور في ذلك إطلاقًا. مثلًا كما أن استوى المتعدي بالواو لا يلزم منه تأويل الاستواء المتعدي بعلى. فلو جاء المبتدع الذي يتأول استواء الله على العرش وقال استوى إذا تعدى بالواو يكون معناه كذا؛ يكون معناه المساواة، نقول لا يلزم من هذا تأويل الاستواء على العرش؛ لأن هذا غير هذا. إذًا تأويل استوى إلى السماء بقصد وعمد لا يلزم منه تأويل الاستواء على العرش. إذًا ليس عندنا اشكال -إن شاء الله تعالى-، من رجح هذا من أهل العلم ومن قاله من أهل اللغة فالأمر فيه يسير -إن شاء الله تعالى- ولا يستدعي التشديد في الانكار. والله تعالى أعلم.

المسألة الثالثة: ذكر مذهب أهل البدع في الاستواء على العرش:

* المذهب الأول مذهب الجهمية والمعتزلة:

وهؤلاء ينكرون الاستواء على العرش ويقولون المراد به: الاستيلاء والغلبة.

فعندهم استولى على العرش أي استولى على العرش.

ورووا في ذلك آثارًا مكذوبة على ابن عباس، كما ذكره الدارمي في النقض وابن عبدالبر في التمهيد. واحتجوا أن هذا جائز في اللغة -زعموا- لقول القائل:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف أو دمٍ مهراق

فاستوى هنا: استوى على العراق يعنى استولى على العراق وغلب عليها.

* **وأصل شبهتهم -كما نعلم دائمًا في باب الصفات- أنهم لا يعقلون من صفات الله إلا ما هو موجودٌ في المخلوقات، فشبهوا ثم عطلوا؛ فقالوا لو قلنا أن الله تعالى يستوي على العرش استواءً حقيقيًا، فهذا يلزم أن يكون كاستواء المخلوقين على عروشهم، ويلزم أن يكون الله مماسًا للعرش، ويلزم أن يكون محتاجًا إليه ليحمله.**

والجواب عن ذلك كما يلي:

* الوجه الأول: **لا يعرف في اللغة استوى بمعنى استولى إطلاقًا، وأئمة اللغة ينكرون هذا وأقوالهم موجودة ومأثورة في كتب الاعتقاد.**

وقد ذكرنا معنى الفعل استوى في لغة العرب لازمًا ومتعديًا، فليس في كلام العرب إطلاقًا استوى بمعنى استولى.

* الوجه الثاني: **أن البيت الذي ذكروه «قد استوى بشر على العراق» لم يثبت نقلٌ صحيح أنه شعرٌ عربي. وقال غير واحد من أئمة اللغة أنه بيت مصنوع؛ لا يعرف في اللغة.** ونحن نطالبهم بقائله، من قائل هذا؟ وفي أي مكان قاله؟ وفي أي ديوانٍ ذكره؟ لن يجدوا إلى ذلك سبيلًا.

* الوجه الثالث: **أنه لا يقال استولى إلا عند حدوث مغالبة ومنازعة. هذا معنى الاستيلاء في لغة العرب.**

عندما يقال فلان استولى على كذا، إذًا لابد من منازعة؛ لابد أن يكون قد نازعه أحد ثم غلبه في نهاية الأمر، فمن كان ينازع الله تعالى على العرش؟ من الذى كان ينازع الله تعالى على العرش ثم

قهره الله –سبحانه وتعالى–، فهذا كلام باطل.

وهذا فيه فائدة عظيمة في الحقيقة؛ هذا الوجه فيه فائدة عظيمة في باب الصفات: **أن الله سبحانه وتعالى لم يصف نفسه إلا بالأكمل والأحسن حتى في التعبير عن المعاني الصحيحة**. فاستولى أليس فيه الدلالة على القهر والمغالبة؟ بلى، لكن هل وصف الله نفسه بأنه استولى على الملك مثلًا، استولى على السماء، استولى على الأرض؟ ما جاء هذا إطلاقًا.

إنما إذا أراد سبحانه وتعالى أن يصف نفسه بالقهر أو بالغلبة ذكر أمورًا أخرى ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾ ﴿**وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ**﴾، لا يقول إطلاقًا استولى ولا يأتي بهذا الفعل، لأن هذا الفعل في لغة العرب لا يعقل منه إلا هذا المعنى الذي هو المغالبة والمنازعة.

إذًا حتى المعاني الصحيحة لا يمكن أن يعبر عنها بألفاظ تحتمل معاني فاسدة أو تدل على معانٍ فاسدة أخرى. فالله تعالى ما وصف نفسه إلا بالأكمل والأحسن، وكل لفظ لم يأت في صفات الله تعالى فاعلم أنه لخلل فيه وأنه لو كان فاضلًا، لو كان حسنًا لوصف الله تعالى به نفسه ولابد. وفيه الدلالة أيضًا على أنه لابد من النظر في لغة العرب.

وعندما نقول النصوص جاءت على اللغة ولابد من تفسيرها على ما هو موجود في اللغة، فهذا مثال واضح فيه فائدة عظيمة. الله تعالى ما وصف نفسه بأنه استولى على شيء، لأن الاستيلاء في لغة العرب لا يكون إلا عن منازعة ومغالبة، وهذا غير موجود بطبيعة الحال. إذًا هذا يدل على أن كل الألفاظ التي جاءت في الشرع –سواءٌ في الصفات أو في غيرها– فلابد أن تجيء على ما تعقله العرب وعلى ما تفهمه العرب. إذًا الذي يقول الاستواء على العرش معناه الاستيلاء، معناه الغلبة، معناه كذا، هذا كلام باطل، لأن العرب ما تعقل من الاستواء إلا هذا؛ ما تعقل من الاستواء إلا علوًا أو ارتفاعًا...ألخ.

فلابد أن يفهم النص على ما تعقله العرب، لا يجوز أن يتأول أو يصرف عن المعنى التي تعقله العرب.

* الوجه الرابع: **أن الله تعالى مستولٍ على كل شيء، فأي معنىً لتخصيص العرش.**

أي هم يقولون استوى على العرش استولى على العرش، والاستيلاء بمعنى القهر والغلبة، وهذا موجود مع كل الأشياء؛ على السماوات والأرض والملك، وكل شيء فلماذا يخصص العرش؟

ويلتحق بهذا أن نقول: لو كان استوى بمعنى استولى لجاز أن يستعمل الاستواء مع كل الموجودات، لأن الله مستولٍ على كل الموجودات.

إذًا يصح أن تقول الله استوى على الأرض، واستوى على الجبال، واستوى على السماء، واستوى على الأنهار، يصح أو لا يصح؟ فبناءًا على هذا-إن كان هذا صحيحًا- لو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لصح أن يقال استوى على كل الموجودات.

فلما عُلم بالضرورة أنه لا يصح هذا؛ لا يصح أن تقول استوى على السماء ولا على الأرض ولا على كذا ولا كذا، علمنا بالضرورة أن استوى ليس بمعنى استولى، وأنه لما استُعمل مع العرش لم يكن معناه الاستيلاء. لابد من معنىً آخر؛ لابد من شيء آخر يختص به العرش ليس موجودًا في أي مخلوق آخر.

* الوجه الخامس: **في الكلام على المماسة.**

البحث هنا كالبحث السابق تمامًا في مسألة الحد والحيز وما أشبه ذلك.

هل يلزم من إثبات استواء على العرش أن يكون الله تعالى مماسًا للعرش؟

هذا مبحث تكلم فيه أهل السنة والخلاف فيه أيضًا بين أهل السنة أنفسهم تمامًا كمسألة الحد.

وشيخ الإسلام -رحمة الله تعالى- كما في نقض التأسيس نقل ثلاثة أقوالٍ في هذه المسألة:

١. **منهم من أثبت المماسة.**

٢. **ومنهم من نفاها.**

٣. **ومنهم من توقف فلم يثبتها ولم ينفها.**

وشيخ الإسلام -رحمه الله- عزا القول الأول إلى الجمهور، وقال كلامًا معناه :

أن الأمر لا يخلو - الآن عندنا أحد أحتمالين ليس هناك احتمال ثالث- **إما أن تكون المماسة لازمة للاستواء وإما أن تكون غير ملازمة.**

أي إذا أثبتنا استواءً على العرش يلزمنا ولابد أن نثبت مماسة من الله تعالى للعرش أو لا يلزمنا ذلك؟ فأما على الاحتمال الأول فلازم الحق حق. فالآن لابد أن نتكلم أولًا في الاستواء على العرش، هل الاستواء على العرش حق أم لا؟ حق، ولازم الحق حق.

ولا يستشنعن أحد شيئًا من ذلك، لأن المشكلة في باب الصفات الاستشناع هذا هو الذي دفع

المبتدعة إلى تأويل ما أولوه وتعطيل ما عطلوه؛ عندهم في نفوسهم شناعة، لا يصح أن يوصف الله بكذا؛ يثقل على نفوسهم. لهذا قال الإمام أحمد: «ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت» أي لا ينبغي إطلاقًا أن يكون في صدرك شيء، وفي أصول السنة قال: «مهما نبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع». القضية ليست لذوق أحد ولا لوجد أحد، القضية لله سبحانه وتعالى؛ الله -تعالى- هو الذي قال؛ هو الذي وصف نفسه، ما مشكلتك أنت؟

فنحن الآن بين احتمالين:

١. إما أن تكون المماسة ملازمة للعرش ولازم الحق حق، ليس عندنا إشكال في هذا.

وهل في إثبات المماسة للعرش محظور؟

الجوب لا. يقول شيخ الإسلام -رحمه الله-: «**ليس في مماسته للعرش ونحوه محظور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك، فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعد هذه الأشياء عنه ولكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه. وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه كما روي في مس آدم وغيره**».

فمعنى هذا الكلام أن المماسة نفسها ليس فيها نقص؛ ليس فيها محال في إضافتها لله تعالى.

إنما نحن نقول لا تجوز المماسة لعموم المخلوقات، لأن عموم المخلوقات فيها ما هو نجس، فيها ما هو ملعون مطرود، فيها ما هو محقر،لا يصح أن يكون فيها تلامس بين الله تعالى وهذه الأشياء، ليس لأن المماسة محظورة على الله؛ ليس لأن المماسة نفسها فيها نقص يستحيل إضافته إلى الله -عز وجل-.

إذًا، فلو سلمنا أن المماسة لازمة للاستواء وأن الله مماس للعرش، ليس عندنا مشكلة في هذا.

لماذا؟

لأنه قد روي في الآثار أن الله -تبارك وتعالى- لم يمس بيده-هكذا، النص في الآثار- لم يمس بيده إلا كذا وكذا وكذا[(١)].

---

(١) قد جاء ذلك عن غير واحد، ومنهم عكرمة كما رواه عبدالله بن الإمام أحمد في السنة فقال: «قَرَأْتُ عَلَى أَبِي، نا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَكَمِ بْنِ أَبَانَ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَمَسَّ بِيَدِهِ شَيْئًا إِلَّا ثَلَاثًا: خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ، وَغَرَسَ الْجَنَّةَ بِيَدِهِ، وَكَتَبَ التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ».

إذًا ليس عندنا مشكلة. ونحن عندما نقول خلق آدم بيده، هل تعقل هذا من غير مماسة؟ كيف يصح أن يكون الله تعالى خلق آدم بيده من غير أن يباشر ذلك مباشرة حقيقة، وإلا فأي معنىً لتشريف آدم عليه السلام؟

إذًا شيخ الإسلام الآن يقول دعنا من الاستواء على العرش، هناك أمور أخرى كما في خلق آدم عليه السلام أو في الأشياء التي خلقها الله بيده –الآثار معروفة في ذلك– الأشياء التي خلقها الله بيده هذا أمر لا إشكال فيه، ولا تعقل هذه المسألة إلا بحدوث مماسة، وليس في هذا محظور وليس في هذا أمر فيه نقص أو إحالة بالنسبة للرب –سبحانه وتعالى– فضلًا عن أنه روي بالنص هكذا، أي: جاء منصوصًا عليه في الأثر؛ أن الله تعالى لم يمس بيده إلا كذا وكذا وكذا. فهذا مأثور منقول في الآثار عن السلف. فحتى لو لم يكن مأثورًا إلا أنه معقول تمامًا كقضية بائن من خلقه. فهل بائن هذه منصوص عليها؟ جاءت في القرآن؟ جاءت في السنة؟ لكنها معقولة، لابد من هذا. إذا أثبت علوًا وفوقية لابد أن تثبت مباينة. فإذا أثبت استواءً على العرش، لابد أن تثبت مماسة، وليس في هذا محظور إطلاقًا.

٢. وأما على الاحتمال الآخر لو سلمنا أن المماسة ليست ملازمة لمعنى الاستواء، فعندئذ يندفع الإشكال تمامًا ولا يكون عندنا أي محظور ولا إشكال في هذه المسألة.

إذًا ليس في هذا حجة لأهل البدع، لأن المماسة لو كانت ملازمة للاستواء فهذا حق لا محظور فيه، وليس فيه نقص ولا إحالة في حق الرب–سبحانه وتعالى–، وإن لم تكن ملازمة له فعند إذٍ يندفع إشكالهم تمامًا ولا نتكلم معهم فيه.

***إذًا سر المسألة– تذكر هذا دائمًا– ما الشيء الذي يلزمنا أن نثبته وما الشيء الذي لا يلزمنا أن نثبته؟**

سر المسألة –كما قلت لكم– في أن نفرق بين المعنى وبين الكيف.

وصفة الاستواء في الحقيقة من خير الأمثلة على ذلك.

فمن أثبت استواء بلا استقرار واعتبر أن الاستقرار من الكيف هذا خطأ، لماذا؟ لأن الاستواء ملازم لمعنى الاستواء، لأصل المعنى في لغة العرب في جميع استعمالات هذا الفعل. ارجع للكلام الذي ذكرناه للفعل استوى لازمًا ومتعديًا بأي حرف من الحروف التي ذكرناها، لابد أن

يشتمل على معنى الاستقرار، ولا يعقل استواء إلا باستقرار. إذنً إثبات الاستقرار يلزمنا، لأنه من معنى الكلمة، من معنى الفعل، من أصل معنى الفعل في لغة العرب. فكل ما كان كذلك يلزمنا إثباته وليس في ذلك أي محظور ولا يكن في قلبك شيء، عليك بقوة السنة وقوة الاتباع، لا يكن في قلبك شيء.

إنما الذي لا يلزمنا هو الخارج عن أصل المعنى؛ أي شيء خارج عن أصل المعنى لا يلزمنا أن نثبته، كما قالوا في الكلام؛ الكلام لا يكون إلا بفم وشفتين وهواء. هل هذا هو معنى الكلام في لغة العرب؟ الجواب لا، إنما الذي هو من معنى الكلام هو الحرف والصوت. إذًا لزمنا أن نثبت الحرف والصوت لأنه من معنى الكلام؛ من نفس المعنى لا يعقل سواه. ولم يلزمنا أن نثبت فمًا ولا حنجرة ولا ولا.. لماذا؟ لأنه ليس من معنى الكلمة؛ ليس من معنى كلمة الكلام في لغة العرب.

وهكذا الأمر تمامًا هنا، فإذا تصورنا أن المماسة، وتأمل في التركيبة اللغوية نفسها- ﴿**اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ الاستواء هنا مستعمل مع شيء معين وهو العرش. فهذا المعنى المعقول في لغة العرب، وعندما تقول مثلًا فلانٌ استوى على عرشه فهذا المعنى في لغة العرب إذا كان لا يعقل إلا بمماسة فهو من أصل المعنى ويلزمنا أن نثبته وليس عندنا أي محظور في ذلك اطلاقًا، تمامًا كالاستقرار.

إنما يأتي الكلام في أمور أخرى لن نتناولها الآن؛ البحث في هذا يطول، في مرحلة متقدمة -إن شاء الله- تعالى يكون هناك كلامٌ في أمورٍ أخرى، هل هي فعلًا لازمة للاستواء أم لا؟

وعلى كل تقدير القاعدة التى تعرفها وتحفظها وتؤمن بها إيمانًا جازمًا: **أن كل ما دخل في معنى الكلمة بحيث صار من معناها ومما لا تعقل هذه الكلمة إلا به فعليك أن تثبته**. وليس في هذا إطلاقًا -نتحدي- في جميع الصفات وفي جميع مسائل الصفات، كل شيء يتنازع فيه ويكون ملازمًا للمعنى؛ لمعنى الصفة، ليس فيه أي نقص على الإطلاق، لأن الله تعالى يستحيل أن يصف نفسه بالنقص، لا يمكن وليس في صفات الله تعالى ما فيه نقص.

فكل مسأله ترد عليك من هذه المسائل اعرضها على هذا القانون لابد أن تجد الأمر فيها مستوٍ بحمد الله تعالى وليس فيها أي إشكال، تمامًا كما تحدثنا في حديث الصورة -هذا لم يكن في هذا

الكتاب كان قبل ذلك- عندما تكلمنا على حديث الصورة، وحتى على إعادة الضمير إلى الله – سبحانه وتعالى- ليس هناك أي مشكلة ولا أي محظور. لأن الأمر ـ بحمد الله ـ واضح، الكمال ضابطه واضح والنقص ضابطه واضح، وكل ما يشتبه فيه الأمرفلابد أن تجد النزاع فيه بين أهل السنة، ليس نزاعا بين أهل البدع وليس فيه شبهة لأهل البدع، فمثلا :من أثبت المماسة لا نقول مبتدع ولا نقول خرج عن قواعد أهل السنة في باب الصفات. وكذلك من نفى المماسة بناءً على هذا الاحتمال الذي ذكرت، أيضًا نقول لم يخرج عن قواعد أهل السنة في هذا. فإما أن يكون الخلاف سائغًا وإما أن تجد أن الخلاف فيه من قبيل الزلة والفلتة؛ من قبيل زلات العلماء التي يبين الخطأ فيها وينتهي الأمر عند ذلك وليس فيه بحمد الله تعالى شبهة ولا مجال لأهل البدع حتى يشنعوا فيه على هذا. هذا كلام مهم جدًا أرجوا أن تستوعبوه جدًا لأننا سنحتاج إليه كثيرًا فيما بعد. يبقى معنا وجه أخير وهو الوجه السادس.

* الوجه السادس: **في دعوى أن العرش يُقِلُّ الرب بحيث يحتاج إليه. كلام الأئمة في هذا يمكن أن نختصره فنقول:**

يلزم على هذه الشبهة إنكار خلق المخلوقات كلها. لماذا؟ لأن الله تعالى على -شبهتهم هم، على كلامهم هم- خلق الخلق لاحتياجه إلى عبادتهم؛ لأنه ينتفع بذلك.

إذًا لو طردنا هذا الكلام سننكر خلق المخلوقات من الأساس، وهذا سيقودنا والعياذ بالله إلى الإلحاد وإلى تعطيل الصانع وتعطيل خلق المخلوقات.

من الذي قال إن خلق الله للأشياء يستلزم الإحتياج إليها؟ فالأمر في العرش كالأمر في الملائكة. الملائكة يدبرون الأمر بإذن الله تعالى ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا**﴾، يدبرون الأمر بإذن الله تعالى، فهل الله يحتاج اليهم؟ وهل خلقهم لهذا الفعل عن حاجة إليهم في هذا الفعل؟ ﴿**وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ**﴾.

إذًا القضية ليست قضية احتياج، هذه قضية كمال. الله تعالى من كمال ملكه أن يكون له جنود ﴿**وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾، فالقول في العرش، كالقول في الملائكة، كالقول في السماوات والأرض، كالقول في اللوح المحفوظ والقلم، كالقول في البشر والجن وكل المخلوقات. كما أن الله تعالى لم يخلق الناس عن حاجة إليهم فإنه أيضا خلق العرش عن غير حاجة إليه. ولا يلزم

إطلاقًا أنه إذا استوي على العرش كان محتاجًا إليه كاحتياج المخلوقين إلى عروشهم بحيث لو نُزع العرش يقع المخلوق. هذا كلام باطلٌ لا يصح أن يتصور في حق الله -عز وجل- إنما شبهة هؤلاء أنهم لم يعقلوا من صفات الرب إلا ما يعقلون في صفات المخلوقين، وهذه شبهة فاسدة، شبهوا ثم عطلوا. فلابد أن نتخلص ابتداءً من التشبيه، لابد أن تفهم الصفات على ما يليق بالله سبحانه وتعالى من الكمال، لا يجوز أن يفترض فيها شيء من النقص.

ننتقل الآن الى المذهب الثاني.

*** المذهب الثاني: مذهب الأشاعرة:**

وسنتعرض للقسمين المعروفين فيهم؛ المتقدمين والمتأخرين:

*** فأما المتأخرون - من أمثال الجويني والغزالي ـ : فقد وافقوا الجهمية والمعتزلة؛ فقالوا الاستواء معناه: الاستيلاء.**

صرحوا بموافقة الجهمية والمعتزلة في هذا، وخالفوا أسلافهم مخالفة واضحة؛ فأسلافهم كانوا يردون على الجهمية والمعتزلة في هذا التأويل، فإذا بهم يتلقون نفس تأويل الجهمية والمعتزلة.

* المتقدمون ماذا فعلوا؟ لابد أن تتذكر دائمًا أن مذهب الأشاعرة قائمٌ على أصل وهو: نفي الصفات الفعلية، والاستواء صفة فعل. إذًا لابد أن يعطلوه، لابد أن يتأولوه بما يتفق مع أصلهم في نفي الصفات الفعلية.

وبناءً على ذلك فلهم في الاستواء قولان - الكلام على المتقدمين الآن ـ لهم في الاستواء قولان:

١. **القول الأول: أن الاستواء هو العلو الذى هو صفة الذات.**

فكما ردوا الغضب والمحبة إلى الإرادة، تذكرون هذا أم لا؟ الصفات التي ينفونها يردونها إلى الصفات التي يثبتونها؛ فالغضب عندهم: إرادة العقاب، والمحبة: إرادة الثواب وهكذا. فقالوا الاستواء هو العلو، ردوه إلى صفة الذات التي يثبتونها.

٢. **القول الثاني: أن الاستواء فعلٌ فعله الله في العرش وسماه استواءً، على أصلهم في الفعل والمفعول.**

فقالوا الاستواء هنا فعل، فنحن نسلم أنه فعل ليس صفة ذات، لكنه ليس صفه لله تعالى،

الفعل هنا ليس فعلًا لله عز وجل، وإنما الفعل مفعول منفصلٌ عن الله عز وجل؛ فعل فعله الله منفصلًا عنه كما خلق العرش مثلًا، العرش منفصل عن الله أم لا؟ قالوا فكذلك الاستواء منفصلًا عن الله ليس فعلًا له؛ شيئ أحدثه الله في العرش، مخلوقًا منفصلًا وسماه استواءً ونسبه إلى نفسه.

فهذان هما القولان لمتقدمي الأشاعرة في هذا الباب بنًاءًعلى شبهتهم المتقدمة في الصفات الفعلية، وهم مع هذا ينكرون على الجهمية والمعتزلة أشد الإنكار في تأويل الاستواء بالاستيلاء، لأنه على القولين؛ من قال الاستواء هو العلو ومن قال هو فعلٌ منفصل لم يقولوا هو الاستيلاء ولم يفسروه بالقهر والغلبة، وأنكروا على الجهمية هذا -ابن كلاب وغيره- أنكروا على الجهمية هذا، وهذا شائِع، حتى أنهم وافقوا أهل السنة في بعض الردود السابقة، الردود التي تقدمت معنا من القوم من قالها بنصوصها ردًا على الجهمية والمعتزلة، ثم إذا بالمتأخرين يخالفون هذا مخالفة واضحة بينة ويأتون بنفس تأويلات الجهمية والمعتزلة كما فعلوا في صفة العلو، هذا تقدم معنا.

متقدموا الأشاعرة يثبتون العلو وهم موافقون لأهل السنة في هذا الباب.

أما المتأخرون فضربوا بذلك عرض الحائط، ولم يلتفتوا له ووافقوا الهجمية والمعتزلة موافقة واضحة ونفوا العلو الفوقية عن الله سبحانه وتعالى.

فهذا المذهب لا يحتاج إلى جواب. الجواب سبق معنا؛ فالمتقدمون جوابهم في إبطال شبهتهم في الصفات الفعلية، لأن الذي دفعهم إلى هذا هو نفي صفات الفعل. إذًا ما تقدم في الجواب عنهم هو الموجود معنا الآن.

وأما المتأخرون فجوابهم كما تقدم في جواب الجهمية، لأنهم وافقوا الجهمية، إذًا نفس الردود ونفس الجواب.

ونكتفي بهذا القدر.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الثالث والعشرين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ أما بعد،،،

قبل الدخول فى صفة النزول والمجىء فى تمام كلام المؤلف رحمه الله نتعرَّض لبعض الصفات المهمة التى تتعلق بما سبق، عندما تحدثنا عن صفة العلو والاستواء هناك بعض الصفات المهمة التى تتعلق بهاتين الصفتين، وخصوصًا أننا ذكرنا ذلك فى سياق شبهات أهل البدع أنهم احتجوا بالنصوص التى فيها ذكر المعية لله عز وجل، فمن المناسب إذن أن نتكلم على هذه الصفات قبل الانتقال إلى كلام المؤلف رحمه الله.

فعلى الترتيب الذى سبق معنا فى الكلام نأتي الآن إلى:

الفصل الثالث: صفة المعيّة

* المبحث الأول: ذكر الأدلة على هذه الصفة:

أولًا: الأدلة من القرآن

١. يقول تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾.

٢. ويقول تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ۖ﴾.

٣. ويقول تعالى ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ ۚ﴾.

٤. ويقول تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾.

٥. ويقول تعالى ﴿واللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

روى الشيخان عن أبى موسى الأشعرى – رضى الله عنه– عن النبى عليه الصلاة والسلام فى الحديث وفيه «... **إنكم لا تدعون أصمَّ ولاغائبًا إنه معكم إنه سميع قريب**».

*** المبحث الثانى: ذكر مذهب أهل السنة:**

أهل السنة يثبتون المعية صفةً لله عز وجل على الحقيقة، فيقولون: إن الله تعالى مع خلقه حقيقةً، ومعيته هذه صفة من صفاته من غير تحريف ولاتمثيل ومن غير تكييف ولاتعطيل.

ويقولون إن معية الله تعالى على قسمين:

١) القسم الأول: **معية عامة وهى التى تكون بالعلم والسمع والبصر ونحو ذلك، وهذه المعية تكون مع عموم الخلق فالله تعالى مع الخلق كلهم بسمعه وبصره وعلمه وهذه المعية هى التى تجىء فى النصوص متعلقةً بعموم الخلق. والمعية بهذا المعنى من الصفات الذاتية.**

فكيف تعرف هذه المعية؟ إذا رأيت النص فيه أن الله تعالى مع خلقه عمومًا كما تقدم معنا فى قوله تعالى ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ وقوله ﴿**وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ**﴾ إذا رأيت المعية فى هذا السياق فهذه معية بالسمع والبصر والعلم.

والمعية بهذا المعنى من الصفات الذاتية، فمعية الله العامة لخلقه كلهم صفة ذاتية لا تتعلق بالمشيئة، لأنها تكون بالعلم والسمع والبصر وهذه كلها صفات ذاتية.

٢) القسم الثانى: **معية خاصة وهى التى تكون بالتوفيق والهداية والنصرة ونحو ذلك. فالله تعالى مع بعض خلقه يوفقهم، يسددهم، يهديهم، ينصرهم فالمعية هنا معية خاصة بالتأييد وهى التى تجىء متعلقةً بالمؤمنين فقط. والمعية بهذا المعنى صفة فعلية متعلقة بالمشيئة.**

فعلامتها فى النص إذا رأيت النص فيه ذكر المعية مع المؤمنين فقط مع الصابرين، مع المحسنين، مع المتقين...الخ فإذا رأيت المعية مع المؤمنين فقط فهذه معية خاصة أى بالتوفيق يوفقهم، وينصرهم، ويهديهم...الخ.

وعلى ذلك: فالمعية بهذا المعنى صفة فعلية متعلقة بالمشيئة.

ويُنَبَّهُ هنا على أن: تفسير المعية العامة بالعلم ونحوه قد رُوى عن غير واحد من السلف وحكاه ابن عبد البر وغيره إجماعًا وهو المقرر لدى كافة الأئمة.

فهذا اعتقاد محفوظ عن السلف متوارث إلى أئمة أهل السنة دائما يفسرون المعية العامة بأنها معية بالسمع والبصر...الخ ليست معية بالذات، **ودائما ما نذكر هنا الأثر الصحيح الشهير الجامع عن الامام مالك رحمه الله قال «الله فى السماء وعلمه فى كل مكان لا يخلو من علمه مكان».**

*** المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع:**

والمراد هنا مذهب الجهمية والحلولية، ولا بد أن ترجع معى الآن إلى ما ذكرناه فى صفة العلو،عندما قلنا إن الجهمية والحلولية يقولون إن الله فى كل مكان و لا يكون فى مكان دون مكان، وأنهم استدلوا بالنصوص التى فيها ذكر المعية. إذن فمذهبهم فى المعية أنهم يعتبرونها معية بالذات – أن الله تعالى مع خلقه بذاته – ويحملونها على الحلول والمخالطة وما أشبه ذلك من المعانى.. لماذا؟ لأنهم يقولون إن الله فى كل مكان بذاته، لا يكون فى مكان دون مكان، إذن المعية التى وُصِفَ بها الله تعالى هى معية بالذات، فالله مع خلقه بذاته يحل فيهم.. يختلط بهم... عياذًا بالله من ذلك.

والجواب عن ذلك بالنسبة لقضية أنَّ الله فى كل مكان هذا سبق الجواب عنه مفصلًا، إنما الكلام الآن على قضية المعية، هل المعية التى ثبتت لله تعالى ووُصِف بها عز وجل تقتضى هذه المعنى أصلًا؟ وهل صُرِفتْ عن ظاهرها؟ لمّا فسرها السلف بأنها معية بالعلم والسمع والبصر فهل هذا تأويل أوصرْفٌ للنص عن ظاهره؟

هذا هو الذى نعتنى به الآن، فنقول:

المعية المطلقة لا تستلزم إلا مقارنةً مُطلقةً من غير وجوب مُمَاسَّةٍ أو مُحاذاة أو ما أشبه ذلك...

إذن المعية عندما تطلق فيقال فلان مع فلان (هكذا بالإطلاق) هذا فى حدّ ذاته فى اللغة لا يستلزم أن يكون مختلطاَ به أو مُماسّا له أو مجاورًا له بذاته لا يستلزم ذلك، إنما المعية المطلقة فى لغة العرب لاتدل إلا على مقارنة فقط مجرد مقارنة... مجرد اجتماع... وهذه المقارنة وهذا الاجتماع يُحمل على أىّ معنى؟

لا بد أن ننظر بعد ذلك فى سياق النص الذى جاءت فيه المعية:

فالمعية المطلقة لاتدلُّ إلا على مقارنة مطلقة.

وأما إذا قُيدت فإنها تدل على المقارنة فى هذا المعنى الذى قيدت فيه.

يعنى إذا جاء ذكر المعية مقيدًا فى النص فإنها تدل على المقارنة فى هذا المعنى المقيد.

كمثل ما تقول **سرت والقمر معى أو سرت والنجم معي**. فهل المراد أن القمر نزل إلى الأرض

وجاورك وأنت تسير؟!! الجواب لا، فليس المراد أن القمر معك بذاته – يعنى صار مجاورًا لك فى نفس المكان الذى تسير فيه – وإنما المراد المقارنة بمعنى أنك إذا سرت تنظر إلى القمر ليس غائبًا عنك.. هذا المراد. إذن هذه مقارنة بمعنى الرؤية أنك ترى القمر أو أنّ القمر موجود فى السماء فى أى مكان تحلُّ فيه تستطيع أن ترى القمر، فالمقارنة بهذا المعنى ليست مقارنة ذاتية.

وأما عندما يقال مثلًا **فلان معى فى المقعد** إذن هو معك بذاته إذن دلَّ السياق على ذلك.

لكن عندما تطلق المعية لا تدل على اقتران بالذات.

وعلى ذلك **فالله مع خلقه حقيقةً كما أنه على عرشه حقيقة**[(١)]..

يعنى ليس هناك تأويل.. فالله تعالى فوق السماء على العرش حقيقة وهو أيضًا مع خلقه حقيقة، كما أن القمر معك حين تسير حقيقة، وكما يقول القائل مثلًا إذا كان أحد إخوانك أوإذا كان مدرّسٌ لك أو ما أشبه ذلك يقول: امض إلى الطريق الفلانى وأنا معك، يعنى بذلك أنا معك سأوجِّهك وأرشدك، وليس المراد أنه معك بذاته بل هو فى مكان وأنت فى مكان.

إذن الله على عرشه حقيقة وهو مع خلقه حقيقة فلا تنافى بين المعية والعلو، فالمعية لا تتعارض مع علو الله تعالى على خلقه، إذا فُهِمَ هذا فمذهب السلف ليس فيه تأويل، فلمَّا فسَّر السلف المعية العامة ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ عندما فسروها بالعلم والسمع والبصر هل تأولوا؟!!

---

(١) هذا أصله كلام لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أراد به ما ذكره الشارح: أن تفسير المعية العامة بالعلم هو ظاهر النص وليس تأويلا له، ولم يرد به أن معية الله لخلقه تكون بذاته، فتنبه واحذر من المخلطين. وللفائدة ارجع إلى كتاب الصفات الإلهية للعلامة محمد أمان الجامي رحمه الله. فقد بين هذا المعنى. علما بأن مراد شيخ الإسلام واضح -بنفسه- لكل طالب علم وهاهو كلامه من الفتوى الحموية الكبرى وهو في الفتاوى (٥/ ١٠٣) «وَذَلِكَ أَنَّ كَلِمَةَ (مَعَ) فِي اللُّغَةِ إذَا أُطْلِقَتْ فَلَيْسَ ظَاهِرُهَا فِي اللُّغَةِ إلَّا الْمُقَارَنَةَ الْمُطْلَقَةَ؛ مِنْ غَيْرِ وُجُوبِ مُمَاسَّةٍ أَوْ مُحَاذَاةٍ عَنْ يَمِينٍ أَوْ شِمَالٍ؛ فَإِذَا قُيِّدَتْ بِمَعْنًى مِنْ الْمَعَانِي دَلَّتْ عَلَى الْمُقَارَنَةِ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى. فَإِنَّهُ يُقَالُ: مَا زِلْنَا نَسِيرُ وَالْقَمَرَ مَعَنَا أَوْ وَالنَّجْمَ مَعَنَا. وَيُقَالُ: هَذَا الْمَتَاعُ مَعِي لِمُجَامَعَتِهِ لَك؛ وَإِنْ كَانَ فَوْقَ رَأْسِك. فَاللَّهُ مَعَ خَلْقِهِ حَقِيقَةً وَهُوَ فَوْقَ عَرْشِهِ حَقِيقَةً.

ثُمَّ هَذِهِ (الْمَعِيَّةُ) تَخْتَلِفُ أَحْكَامُهَا بِحَسَبِ الْمَوَارِدِ فَلَمَّا قَالَ: ﴿**يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا**﴾ إلَى قَوْلِهِ: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾. دَلَّ ظَاهِرُ الْخِطَابِ عَلَى أَنَّ حُكْمَ هَذِهِ الْمَعِيَّةِ وَمُقْتَضَاهَا أَنَّهُ مُطَّلِعٌ عَلَيْكُمْ؛ شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ وَمُهَيْمِنٌ عَالِمٌ بِكُمْ. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ السَّلَفِ: إنَّهُ مَعَهُمْ بِعِلْمِهِ وَهَذَا ظَاهِرُ الْخِطَابِ وَحَقِيقَتُهُ».

الجواب: لم يتأولوا، ودائمًا استحضر القاعدة التى ذُكرت كيف تدرك ظاهر النص؟ عندما تقول ظاهر النص كذا وهو مصروفٌ عن ظاهره كيف نحدد الظاهر أصلًا؟ هذا نبهنا عليه قبل ذلك حتى لا نعيد الكلام، فالظاهر يُدرك بالسياق لايدرك بمجرد فهمك أنت لكلمة واحدة فى النص.

فيمكننا أن نلخص الأمر فى هذه الوجوه – احفظها جيدا –:

العمدة فى تفسير المعية العامة بالعلم أو السمع والبصر ـ هذه ثلاثة وجوه احفظها جيدًا ـ:

١) الوجه الأول: **دِلالة السياق نفسه.**

يعنى مثلا فى قوله ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا**﴾ فالآية بدأت بالعلم وخُتمت بالعلم، فالسياق نفسه دلَّ على ذلك.

أيضا قوله تعالى ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ السياق نفسه فى ذكر سمع الله تعالى وبصره وعلمه.

إذن السياق نفسه هو الذى دلَّ على تفسير المعية، وقد بيّنا أن **السياق إذا دلّ على تفسير النص إذن ليس عندنا تأويل**، التأويل إنما هو إذا دل السياق دلالة ظاهرة على معنى معين ونحن انتقلنا عن هذا المعنى... تمام يعنى كيف يكون التأويل هنا؟ لو كانت المعية فى هذا السياق نكون فسرناها بمعية ذاتية إذن نكون قد تأولنا، لأن السياق دل على أن المعية هنا معية بالعلم والسمع والبصر، فإذا قلنا المعية هنا معية ذاتية فهذا هو التأويل أو إذا قلنا المعية هنا هى المعية الخاصة بالتوفيق والهداية...الخ فهذا هو التأويل..لماذا؟ لأنك خالفت ظاهر النصّ، لكن عندما تقول المعية هنا معية بالعلم والسمع والبصر..الخ هذا ليس تأويلًا لأن السياق نفسه هو الذى دل على ذلك.

٢) الوجه الثانى: **دلالة النصوص الصريحة فى إثبات الفوقية والعلو والمُباينة.**

النصوص التى دلت على أن الله تعالى فوق المخلوقات وأنه على عرشه وأنه فى السماء إذن هذا يفسِّر لك المعية التى جاءت فى هذه الآيات أنها ليست معية بالذات.

٣) الوجه الثالث: **فهم السلف.**

كثيرًا ما قلنا قبل ذلك هذه هى القاعدة التى تُريحك دائما، سلَّمنا أن السلف تأولوا فنحن نتأول فيما تأول فيه السلف ولا نتأول فيما لم يتأول فيه السلف.

الفصل الرابع: صفة القرب

* المبحث الأول: ذكر الأدلة عليها:

أولا: الأدلة من القرآن:

١. يقول تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

٢. ويقول تعالى ﴿إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾.

٣. ويقول تعالى ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾.

وأما قوله تعالى ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ وقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ فسيأتى الكلام عليه.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١. حديث أبى موسى الأشعرى – رضى الله عنه- فى الصحيحين عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال «**يأيها الناس ارْبَعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم إنه سميع قريب**» وفى رواية لمسلم «**والذى تدونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم**».

٢. وفى الصحيحين أيضا عن أبى هريرة – رضى الله عنه- عن النبى عليه الصلاة والسلام عن الله تبارك وتعالى فى الحديث القدسى قال – موطن الشاهد فى قوله – «....**وإن تقرب إلى بشبر تقربت إليه ذراعًا وإن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعًا**....»

٣. ويدل على صفة القرب أيضا نوعٌ من الأدلة يقال فيه الأدلة على أنّ الله يُقرِّب مَنْ شاء مِن خلقه، **فكل دليل فيه أن الله يقرِّب إليه من شاء هو دليلٌ على إثبات القرب لله سبحانه وتعالى**

أ- كقوله تعالى ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾.

ب- وقوله تعالى «لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ».

ت- وقوله تعالى ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾.

ث- وما رواه مسلم عن أبى هريرة –رضى الله عنه- عن النبى عليه الصلاة والسلام قال «**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**».

طيب... هذه الأدلة فيها أن الله يقرب من شاء من خلقه إليه، فكيف يكون هذا دالًا على إثبات القرب لله تعالى؟

يقول شيخ الإسلام رحمه الله[١]: «**وَمَتَى قَرُبَ أَحَدُ الشَّيْئَيْنِ مِنْ الْآخَرِ صَارَ الْآخَرُ إلَيْهِ قَرِيبًا بِالضَّرُورَةِ. وَإِنْ قُدِّرَ أَنَّهُ لَمْ يَصْدُرْ مِنْ الْآخَرِ تَحَرُّكٌ بِذَاتِهِ كَمَا أَنَّ مَنْ قَرُبَ مِنْ مَكَّةَ قَرُبَتْ مَكَّةُ مِنْهُ**».

وهذا صحيح، يعنى أنت عندما تقترب من مكة تقترب من الكعبة هل تحركت الكعبة؟ لم تتحرك لكن فى نفس الوقت صارت هى قريبة منك فإذا قرَّب الرب من شاء إليه فهذا دليل على أن الرب أيضًا صار قريبا إليه وإن كان الرب سبحانه وتعالى لم يصدر منه فعل بمعنى الحركة.

*** المبحث الثانى: ذكر مذهب أهل السنة:**

أهل السنة يثبتون القرب صفة لله عز وجل ويقولون هو على قسمين:

قُرْبٌ بالذات.

وقرب بالصفات.

١) فالقسم الأول «قرب بالذات» وهو على نوعين:

النوع الأول: **الفعل الاختيارى الصادر عن الرب سبحانه كالنزول والمجىء والاتيان، وهو الذى قال فيه السلف «هو على عرشه ويقرب من خلقه كيف شاء».**

واضح هذا؟ إذن صفة المجىء والاتيان والنزول كلها تدل على قرب بالذات، على أن الله تعالى صار قريبًا من خلقه بذاته.

النوع الثانى: **صعود الأشياء إلى الله.**

فالمراد أنها تتقرب من الله نفسه، وإن كان لم يصْدر من الرب حركة، كما ذكرنا منذ قليل، يعنى مثلا فى قوله تعالى ﴿**تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ**﴾ فالملائكة عرجت إلى الله يعنى اقتربت من الله، فهذا دليل على أن الرب بذاته صارأيضًا قريبًا من هذه المخلوقات، كما ذكرنا فى مثال مكة والكعبة وإنْ كان الرب نفسه لم يصدر منه فعل.

---

(١) كما في الفتاوى ٥/ ٥٠٩.

القسم الثانى: القرب بالصفات:

وقد اختلف فى هذا القسم – اختلف أهل السنة فى هذا القسم –:

١. فقيل هو كالمعية يعنى ينقسم إلى عام وخاص.

٢. وقيل بل هو خاص فقط ليس كالمعية.

١. فالقول الأول قالوا هو كالمعية أى ينقسم إلى عام وخاص:

فالقرب العام هو الذى يكون بالعلم والسمع والبصر وغير ذلك.

والخاص هو الذى يكون بالإجابة ونحوها، يعنى صفة القرب، القرب هنا من الصفات جعلوه كالمعية تماما فقالوا منه قرب عام وهو كالمعية العامة ومنه قرب خاص وهو كالمعية الخاصة وعليه تأوّلوا قوله تعالى ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ وقوله تعالى ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ**﴾ فقالوا هذا قربٌ بالعلم يعنى جعلوا القرب هنا قربًا لله سبحانه وتعالى يعنى جعلوا ضمير الجمع «ونحن» عائدا لله تبارك وتعالى، وقالوا هذا قربٌ بالعلم لأن السياق هنا ليس سياقاَ يدل على القرب الخاص، فقوله ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ هذا مع عموم البشر، وكذلك قوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ عند الاحتضار هذا مع جميع البشر، طيب نحن قلنا فى المعية إذا كانت مع عموم الناس فهى معية عامة، فكذلك القرب عندما يكون مع عموم الناس فهو قرب عام بالعلم والسمع والبصر... الخ.

٢. وأما القول الثانى فقد قالوا فيه القرب لا يكون إلا خاصًا يعنى لا ينقسم ليس هناك قرب عام، بل القرب الذى يتصف به الله سبحانه وتعالى هو قرب خاص فقط يكون بالإجابة ونحوها، وعلى هذا فليس عندهم قربٌ عام من جميع المخلوقات، هذا لازمٌ لقولهم وصرّحوا به، قالوا ليس هناك قرب عام من جميع المخلوقات.

وهذا القول مبنىٌّ على أن القرب فى الآيتين هو قرب الملائكة يعنى قالوا فى قوله ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ المراد هنا الملكان الحافظان، وكذلك فى قوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ المراد الملائكة التى تقوم على قبض روح الميت، طيب الله تعالى يقول

﴿ونحن﴾ وهذا ضمير متكلم والله تعالى أسنده إلى نفسه، قالوا ليس هناك مشكلة **لأن الله تعالى يباشر هذه الأعمال من خلال الملائكة فالله تعالى أذن للملائكة أن تقوم بهذه الأعمال فينسب ذلك إلى نفسه من هذا الوجه**، وهذه عادة العرب فى لغتها يعنى مثلا المَلِك الذى له جنود، لا يباشر الشىء بنفسه ولكن الجنود هم الذين يباشرونه ويُنسب هذا إلى الملك ويعبر عنه بصفة الجمع يقال «نحن» فيستخدم هذا مع الفرد الذى له جنود، ليس المراد أنه فعله بنفسه وإنما الجنود هم الذين فعلوه».

وهذا القول هو الذى انتصر له شيخ الاسلام ابن تيمية- رحمه الله - وتكلم عليه كلاما مطوّلًا واحتج له بحجج كثيرة.

والذى يظهر والله تعالى أعلم أن القرب كالمعية ينقسم أيضا إلى عام وخاص وهذا قول غير واحد من أئمة السلف كالإمام أحمد أو هوعلى رأسهم رحمه الله تعالى فى تأويلهم لقوله تعالى ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ وكذلك فى تفسير اسم الله «الباطن» وهذه مباحث لا نريد أن نطول فيها الان، ومناقشة الحجج التى أوردها شيخ الاسلام رحمه الله لها موطن آخر بإذن الله تعالى.

إذن القول بأن القرب عام وخاص هذا قول معروف ومشهور عن أئمة السلف، وليس فيه مشكلة فالخلاف هنا ليس خلافًا فى صفة أو فى أمر هو محظور لله سبحانه وتعالى يجوز أو لا يجوز على الله ليس عندنا مشكلة وإنما القضية فقط فى مجىء القرب، القرب عندما جاء فى نصوص الكتاب والسنة هل هناك قرب عام أم لا؟ هذا موضع الخلاف فقط، إذن المعية ليس فيها مشكلة أن تنقسم إلى عام وخاص ليس فيها مشكلة، إنما القرب هل ينقسم إلى هذه القسمة أم لا؟ هل القرب عندما ورد فى نصوص الكتاب والسنة كان مرادًا به قربا عاما أم لا؟ هذا محل الخلاف يعنى الخلاف فقط فى فهم الآيات وبناء عليه فى تفسير الصفة التى يتصف الله تعالى بها.

* المبحث الثالث: ذكر مذاهب أهل البدع:

أما الجهمية والحلولية فإنهم حملوا معنى القرب على الحلول كما سبق فى المعية تماماً.

وأما الكلابية والأشاعرة فإنهم ينكرون قرب الذات بناءً على إنكار الأفعال الاختيارية.

أوعلى إنكار صفات الفعل يعنى قد قلنا إن القرب بالذات كمثل النزول والمجىء فهل الكلابية والأشاعرة تثبت هذه الصفات؟ الجواب لا تثبتها إذن بالضرورة لا بد أن تنكر قربا بالذات، وكذلك أيضا فى صعود الأشياء إلى الله أو فى تقرب الأشياء إلى الله، فهم يقولون إنها لا تتقرب إلى الله حقيقة، لا تتقرب إلى الله نفسه، فليس عندهم قرب بالذات وإنما يجعلون القرب كله قرب الرحمة، الإجابة، النصرة فيجعلونه كله بالصفات.

إذن أهل السنة يثبتون قربًا بالذات وقربا بالصفات، أما الأشاعرة والكلابية يثبتون الثانى دون الأول، لا يثبتون قربًا بالذات.

والجواب عن جميع هذا قد سبق بحمد الله تعالى، طبعًا بالنسبة لقضية المجىء والإتيان والنزول هذا سيأتى مفصلًا إن شاء الله تعالى. يبقى معنا:

الفصل الخامس

صفة الإحاطة

*** المبحث الأول: ذكر الأدلة عليها:**

١. يقول الله تعالى ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾.

٢. ويقول تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾.

٣. ويقول ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾.

٤. ويقول ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾.

* المبحث الثانى: ذكر مذهب أهل السنة:

أهل السنة يثبتون إحاطةَ الله تعالى بخلقه كصفةٍ من صفاته.

ويقولون إن الإحاطة على قسمين:

١. القسم الأول: إحاطة بالعلم والسمع والبصر وهذا هو المذكور فى تفسير الآيات السابقة.

الآيات التى سبق ذكرها، المذكور فى تفسيرها والمعروف أن الإحاطة هنا إحاطة بالعلم والسمع والبصر.

٢. القسم الثانى إحاطة بالذات. والمراد الفوقية والعظمة وأن كل شىء فى قبضة الرب سبحانه وتعالى.

هذا مهم جدا، وشيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يؤكد عليه وكذلك أيضًا شيخ الاسلام ابن القيم رحمه الله له كلام فيه كثير وخصوصا فى تفسير اسم الله الباطن، فالمراد بالإحاطة على هذا المعنى الإحاطة بمعنى العظمة.

ليس المراد أن الذات محيطة بجميع العالم وأن الله تعالى تحتنا كما أنه فوقنا، هذا قول الجهمية، فإحاطة الذات عند أهل السنة ليست كذلك وإنما المراد بالإحاطة أن كل شىء فى قبضة الرب عز وجل وأنه أعظم من كل شىء وأنه فوق كل شىء، فالإحاطة بالذات تفسر على هذا المعنى.

وكما يقول شيخ الاسلام رحمه الله «هذا سيتحقق ظاهرًا يوم القيامة» يعنى هذا سيتصور بشكل أظهر يوم القيامة كيف هذا؟! كما فى قوله ﴿**وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ إذن هذا بعض الذات، ـ ولا تنفر من لفظ «البعض» فإنه مأثور، وفيه كلام معروف، فهذه إحاطة ببعض الذات، الله سبحانه يقبض الأرض يوم القيامة ويطوى السموات بيمينه فهذه إحاطة بالذات وهذا صحيح، إذن إثبات الإحاطة بالذات على هذا المعنى كما يقول شيخ الاسلام رحمه الله ليس المراد أن الذات فوقنا وتحتنا وعن يميننا وعن شمالنا، هذا كلام الجهمية، ونحن نعرف أن الله تعالى فوق المخلوقات ولا يجوز خلاف هذا، فليست الإحاطة الذاتية منافية لهذا المعنى، تماما كالمعية فكما أن المعية لا تتنافى مع العلو فكذلك الإحاطة بالذات لا تتنافى مع العلو.

قال المصنف رحمه الله:

«ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ وينتهون فيه إليه ويُمِرّون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله وكذلك يثبتون ما أنزله الله عز اسمه في كتابه من ذكر المجيء والإتيان المذكورين في قوله عز وجل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة:٢١٠] وقوله عز اسمه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾. قرأت في رسالة الشيخ: أبي بكر الإسماعيلي إلى أهل جِيْلان: أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا على ما صحَّ به الخبر عن رسول الله ﷺ، وقد قال عز وجل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة:٢١٠]، وقال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢]، ونؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف، فلو شاء الله سبحانه أن يبين لنا كيفية ذلك فعل فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه، إذ كنا قد أُمِرْنا به في قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ أخبرنا أبو بكر بن زكريا الشيباني سمعت: أبا حامد بن شرقي يقول: سمعت حماد السلمي وأبا داود الخفاف يقولان: «سمعنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: قال ليَ الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا».

كيف ينزل؟ قال: قلت: أعز الله الأمير، لا يقال لأمر الرب: كيف؟ إنما ينزل بلا كيف».

حدثنا أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم العدل حدثنا محبوب بن عبد الرحمن القاضي حدثني جدي أبو بكر محمد بن أحمد بن محبوب حدثنا أحمد بن حمويه حدثنا أبو عبد الرحمن العتكى حدثنا محمد بن سلام قال: سألت عبد الله بن المبارك عن نزول

ليلة النصف من شعبان، فقال عبد الله: يا ضعيف! ليلة النصف؟! في كل ليلة ينزل، فقال له الرجل: يا أبا عبد الرحمن كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان منه؟ فقال عبد الله: ينزل كيف شاء.

وفي رواية أخرى لهذه الحكاية: أن عبد الله بن المبارك قال للرجل: إذا جاءك الحديث عن رسول الله ﷺ فاخضع له. سمعت الحاكم أبا عبدالله الحافظ: يقول سمعت أبا زكريا يحيى بن محمد العنبرى يقول: سمعت إبراهيم بن أبى طالب يقول: سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبد الله الرباطى يقول: حضرت مجلس الأمير عبدالله بن طاهر – ذات يوم – وحضر إسحاق بن إبراهيم – يعنى ابن راهوية – فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ قال: نعم فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم قال: كيف ينزل؟ فقال له إسحاق: أثبته فوق حتى أصف لك النزول، فقال الرجل: أثبتُّه فوق، فقال إسحاق: قال الله عز وجل ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ فقال الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق أعز الله الأمير! ومن يجيء يوم القيامة، من يمنعه اليوم؟ وخبر نزول الرب كل ليلة إلى السماء الدنيا خبر متفق على صحته مخرّج في الصحيحين من طريق مالك بن أنس عن الزهري عن الأغر وأبي سلمة عن أبي هريرة.

أخبرنا على زاهر بن أحمد، ثنا أبواسحاق إبراهيم بن عبدالصمد، ثنا مصعب، ثنا مالك «ح» حدثنا أبوبكر بن زكريا، ثنا أبوحاتم مكى بن عبدان، ثنا محمد بن يحيى، قال: وفيما قرأت على بن نافع، وحدثنى مطرف عن مالك. «ح» وحدثنا أبو بكر بن زكريا، نا أبو القاسم عبيد الله بن إبراهيم بن باكويه، ثنا يحيى بن محمد، ثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك عن ابن شهاب الزهرى، عن أبى عبد الله الأغر، وأبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ ومن يسألني فأعطيه؟ ومن يستغفرني فأغفر له؟».

ولهذا الحديث طرق إلى أبي هريرة، رواه الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي

سلمة عن أبي هريرة، «ح» ورواه يزيد بن هارون وغيره من الأئمة عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة، ومالك عن الزهرى عن الأعرج عن أبى هريرة، ومالك عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة، وعبيد الله بن عمر عن أبى سعيد المقبرى، عن أبى هريرة. وعبد الأعلى بن أبى المساور، وبشير بن أبى سليمان عن أبى حازم عن أبى هريرة. ورُوى هذا الخبر من غير طريق أبى هريرة. رواه نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه. وموسى بن عقبة، عن إسحاق بن يحيى، عن عبادة بن الصامت. وعبدالرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله، وعبيد الله بن رافع عن على بن أبى طالب. وشريك، عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص، عن عبدالله بن مسعود. ومحمد بن كعب عن فضالة بن عبيد عن أبى الدرداء. وأبو الزبير عن جابر. وسعيد بن جبير عن ابن عباس، وعن أم المؤمنين عائشة، وأم سلمة رضى الله عنهما، كلهم عن رسول الله ﷺ أنه قال «ينزل الله إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول من يسألنى فأعطيه؟ من يدعونى فأستجيب له؟ من يستغفرنى فأغفر له؟ ولذلك كانوا يفضلون صلاة آخر الليل على أوله» وهذه الطرق كلها مخرجة بأسانيدها فى كتابنا الكبير، المعروف بالانتصار، هذا لفظ أبى سلمة والأغر عن أبى هريرة، وفى رواية يزيد بن هارون عن محمد بن عون عن أبى سلمة عن أبى هريرة وفى رواية الأوزاعى، عن يحيى بن أبى كثير، عن أبى سلمة عن أبى هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ: «إذا مضى نصف الليل أو ثلثاه ينزل الله إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل فيعطى؟ هل من داعٍ فيستجاب له؟ هل من مستغفر فيغفر له؟ حتى ينفجر الصبح»، وفي رواية سعيد بن مرجانة عن أبي هريرة زيادة في آخره وهي: «ثم يبسط يديه فيقول: من يقرض غير عدوم ولا ظلوم».

وفي رواية أبي حازم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الأخير فينادي: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ فلا يبقى شيء فيه الروح إلا علم به، إلا الثقلان: الجن والإنس، قال: وذلك حين تصيح الديوك، وتنهق الحمير، وتنبح الكلاب»، وفي رواية موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى عن عبادة بن الصامت زيادات حسنة وهي التي أخبرنا بها أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز

المهلبي قال: أنبانا عبد الله بن محمد الرازي قال: أنبأنا أبو عثمان محمد بن عثمان بن أبي سويد قال: حدثنا عبد الرحمن -يعني: ابن المبارك - قال: حدثنا فضيل بن سليمان عن موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى عن عبادة بن الصامت ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ينزل الله تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: ألا عبدٌ من عبادي يدعوني فأستجيب له؟ ألا ظالم لنفسه يدعوني فأغفر له؟ ألا مقتر عليه رزقه فيدعوني فأرزقه؟ ألا مظلوم يذكرني فأنصره؟ ألا عانٍ يدعوني فأفكه؟ قال: فيكون كذلك إلى أن يطلع الصبح ويعلو على كرسيه» وفي رواية أبي الزبير عن جابر من طريق مرزوق أبي بكر الذي خرجه محمد بن إسحاق بن خزيمة مختصرة.

ومن طريق أيوب عن أبي الزبير عن جابر الذي أخرجه الحسن بن سفيان في مسنده.

ومن طريق هشام الدستوائي عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «إن عشية عرفة ينزل الله فيه إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء ويقول: انظروا إلى عبادي شعثًا غبرًا ضاحين جاءوا من كل فج عميق؛ يرجون رحمتي ولم يروا عذابي، فلم يُر يوم أكثر عتيقًا من النار من يوم عرفة».

وروى هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن رفاعة الجهني حدث أن رسول الله ﷺ قال: «إذا مضى ثلث الليل أو شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله إلى السماء الدنيا فيقول: لا أسأل عن عبادي غيري، من يستغفرني فأغفر له؟ من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ حتى ينفجر الصبح. أخبرنا أبو محمد المخلدى، أنا أبو العباس السراج، ثنا محمد بن يحيى، ثنا عبيد الله بن موسى عن إسرائيل، عن أبى إسحاق عن أبي مسلم الأغر قال: أشهد على أبي سعيد وأبي هريرة أنهما شهدا على رسول الله ﷺ وأنا أشهد عليهما أنهما سمعا رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من مذنب؟ هل من مستغفر؟ هل من سائل؟ هل من داع؟ حتى تطلع الشمس».

أخبرنا أبو محمد المخلدى، ثنا أبو العباس الثقفى، ثنت الحسن بن صباح، ثنا شبابة بن

سوار، عن يونس بن أبى إسحاق عن أبى مسلم الأغر أنه شهد على أبي هريرة وأبي سعيد ﷺ أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى هذه السماء ثم أمر بأبواب السماء ففتحت فقال: هل من سائل فأعطيه؟ هل من داع فأجيبه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من مضطر فأكشف عنه ضره؟ هل من مستغيث أغيثه؟ فلا يزال ذلك مكانه حتى يطلع الفجر فى كل ليلة من الدنيا».

أخبرنا أبو محمد المخلدى، ثنا أبو العباس -يعنى الثقفى-، ثنا مجاهد بن موسى، والفضل بن سهل قالا: ثنا يزيد بن هارون، ثنا شريك عن أبى إسحاق عن الأغر أنه شهد على أبى هريرة وأبى سعيد أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال «إذا كان ثلث الليل نزل تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فقال: ألا هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يعطى سؤله؟ ألا هل من تائب يتاب عليه؟» حدثنا الأستاذ أبو منصور بن حمشاذ، ثنا أبو على إسماعيل بن محمد الصفار ببغداد، ثنا أحمد بن منصور الرمادى، ثنا عبدالرزاق، أنا معمر عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، ثلاثًا، من يسألني فأعطيه؟ من يدعوني فأستجيب له؟ من يستغفرني فأغفر له؟ فلا يزال كذلك حتى يطلع الفجر».

سمعت الأستاذ أبا منصور على إثر هذا الحديث الذي أملاه علينا يقول: سئل أبو حنيفة عنه فقال: ينزل بلا كيف، وقال بعضهم: ينزل نزولا يليق بالربوبية بلا كيف، من غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق، بالتخلي والتملي لأنه جل جلاله منزه عن أن تكون صفاته مثل صفات الخلق، كما كان منزهًا أن تكون ذاته مثل ذوات الخلق، فمجيئه وإتيانه ونزوله على حسب ما يليق بصفاته، من غير تشبيه وكيف، وقال الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتاب «التوحيد» الذي صنفه وسمعته من حافده أبي طاهر رحمه الله تعالى باب ذكر أخبار ثابتة السند رواها علماء الحجاز والعراق في نزول الرب إلى السماء الدنيا كل ليلة، من غير صفة كيفية النزول مع إثبات النزول.

فنشهد شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر النزول من غير أن نصف الكيفية؛ لأن نبينا ﷺ لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى السماء الدنيا، وأعلمنا أنه ينزل، والله عز وجل ولّى نبيه ﷺ بيان ما بالمسلمين إليه الحاجة من أمر دينهم، فنحن مصدقون بما في هذه الأخبار من ذلك النزول، غير متكلفين للنزول بصفة الكيفية، إذ النبي ﷺ لم يصف كيفية النزول. أخبرنا الحاكم أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو محمد الصيدلانى، ثنا على بن الحسين بن الجنيد، ثنا أحمد بن صالح المصرى، ثنا ابن وهب، نا مخرمة بن بكير، عن أبيه. «ح» وأخبرنا الحاكم، ثنا محمد بن يعقوب الأصم – واللفظ له –، ثنا إبراهيم بن منقذ، ثنا ابن وهب عن مخرمة بن بكير، عن أبيه قال سمعت محمد بن المنكدر يزعم أنه سمع أم سلمة زوج النبي ﷺ تقول: «نعم اليوم يوم ينزل الله تعالى فيه إلى السماء الدنيا، قالوا: وأي يوم؟ قالت: يوم عرفة.

وروت عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «ينزل الله تعالى في النصف من شعبان إلى السماء الدنيا ليلًا إلى آخر النهار من الغد، فيعتق من النار بعدد شعر معز بني كلب، ويكتب الحاج، وينزّل أرزاق السنة، ولا يترك أحدًا إلا غفر له إلا مشركًا أو قاطع رحم أو عاقًا أو مشاحنًا» أخبرنا أبو طاهر بن خزيمة، انبأ جدى الامام، ثنا محمد بن الحسن الزعفرانى، ثنا إسماعيل بن علية، عن هشام الدستوائى. «ح» قال الإمام: وحدثنا الزعفرانى، ثنا عبدالله بن بكر السهمى، ثنا هشام الدستوائى. وحدثنا الزعفرانى، ثنا يزيد – يعنى ابن هارون – أنا الدستوائى. «ح» وحدثنا محمد بن عبد الله بن ميمون بالإسكندرية، ثنا الوليد عن الأوزاعى، جميعًا عن يحيى ابن أبى كثير، عن عطاء بن يسار قال: حدثني رفاعة بن عرابة الجهني، «ح» قال الإمام: وحدثنا أبو هاشم زياد بن أيوب، ثنا مبشر بن إسماعيل الحلبى، عن الأوزاعى، ثنا يحيى بن أبى كثير، حدثنى هلال بن ميمونة عن عطاء بن يسار قال: حدثني رفاعة بن عُرابة الجهني قال: «صدرنا مع رسول الله ﷺ من مكة، فجعلوا يستأذنون النبي ﷺ فجعل يأذن لهم، فقال النبي ﷺ: ما بال شق الشجرة الذي يلي رسول الله ﷺ أبغض إليكم من الشق الآخر؟ فلايرى من

القوم إلا باكيًا، قال: يقول أبو بكر الصديق: إن الذي يستأذنك بعدها لسفيه، فقام النبي ﷺ، فحمد الله وأثنى عليه، وكان إذا حلف قال: والذي نفسي بيده أشهد عند الله ما منكم من أحد يؤمن بالله واليوم الآخر، ثم يسدد إلا سلك به في الجنة، ولقد وعدني ربي عز وجل أن يدخل من أمتي الجنة سبعين ألفًا بغير حساب ولا عذاب، وإني لأرجو ألا تدخلوها حتى تتبوءوا ومن صلح من أزواجكم وذرياتكم مساكنكم في الجنة، ثم قال ﷺ: إذا مضى شطر الليل -أو قال: ثلثاه- ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا، ثم يقول: لا أسأل عن عبادي غيري، من ذا الذي يسألني فأعطيه؟ من ذا الذي يدعوني فأجيبه؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له؟ حتى ينفجر الصبح» هذا لفظ حديث الوليد.

قال شيخ الإسلام: قلت: فلما صح خبر النزول عن الرسول ﷺ أقر به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيهًا له بنزول خلقه، ولم يبحثوا عن كيفيته؛ إذ لا سبيل إليها بحال، وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ولعنهم لعنا كبيرًا» وقرأت لأبي عبدالله بن أبي حفص البخاري وكان شيخ بخارى في عصره بلا مدافعة، وأبو حفص هذا كان من كبار أصحاب محمد بن الحسن الشيباني قال أبو عبد الله -أعني: ابن أبي حفص-: هذا عبد الله بن عثمان -وهو عبدان شيخ مرو- يقول: سمعت محمد بن الحسن الشيباني يقول: قال حماد بن أبي حنيفة: قلنا لهؤلاء: أرأيتم قول الله عز وجل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢] وقوله عز وجل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ فهل يجيء ربنا كما قال؟ وهل يجيء الملك صفًا صفًا؟ قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفًا صفًا، وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذلك، ولا ندري كيفية جيئته.

فقلنا لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته، ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، أرأيتم من أنكر أن الملك لا يجيء صفًا صفًا ما هو عندكم؟ قالوا: كافر مكذب، قلنا:

فكذلك من أنكر أن الله سبحانه لا يجيء فهو كافر مكذب، قال أبو عبدالله بن أبى حفص البخارى أيضًا فى كتابه: ذكر إبراهيم بن الأشعث قال: سمعت الفضيل بن عياض يقول: «إذا قال لك الجهمى أنا لا أؤمن بربٍ يزول عن مكانه فقل أنت أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء».

هذا آخر كلام المؤلف رحمه الله ونتوقف عند هذا الموضع حتى نستقبل الشرح من المجلس المقبل إن شاء الله.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الرابع والعشرين

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

فقد استمعنا بالأمس إلى كلام المؤلف رحمه الله، على صفة النزول والمجيء والإتيان، لله عز وجل، ونذكر الآن إن شاء الله تعالى، المسائل التي اشتمل عليها ذلك الكلام:

*** المسألة الأولى: ذكر اعتقاد السلف في النزول والمجيء والإتيان:**

فأثبت المؤلف رحمه الله تعالى، اعتقاد السلف في هذه الصفات، وأنهم يثبتونها ويؤمنون بها.

وقد اشتمل الكلام أيضًا، كما مرّ معنا من قبل، على **بيان منهج السلف في الصفات عمومًا**.

واشتمل أيضًا على **أن الكيف من المتشابه**، عندما ذكر كلام الإسماعيلي رحمه الله تعالى، وأننا نقف عند ما بيّن الله عز وجل، ولا نتعدّاه إلى المتشابه، وذكر أن الكيف من المتشابه، وهذا فيه تأكيدٌ لما سبق من معنى المتشابه.

واشتمل الكلام أيضًا على ذكر القاعدة المهمّة، التي سبق بيانها أن **القول في الصفات كالقول في الذات**. قال المؤلف رحمه الله: «لأنه جلّ جلاله مُنزه أن تكون صفاته مثل صفات الخلق، كما كان مُنزّهًا أن تكون ذاته مثل ذوات الخلق». وقال أيضًا: «وعلموا وتحقّقوا واعتقدوا، أن صفات الله سبحانه وتعالى، لا تُشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تُشبه ذوات الخلق».فهذا كلام صريحٌ من المؤلف رحمه الله، في تأصيل هذه القاعدة، فيعتني طالبُ العلم بذلك، حتى يعرف كلام أهل العلم الذي فيه تأصيل وبيان لقواعد منهج السلف.

* المسألة الثانية: ذكر قول الإمام اسحاق بن راهويه رحمه الله، في صفة النزول:

روى المؤلف رحمه الله، الواقعة المعروفة التي جمعت بين اسحاق وبين الأمير عبد الله بن طاهر، فقال الأمير: «يا أبا يعقوب هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ: «**ينزل ربنا كل ليلةٍ إلى سماء الدنيا**» كيف ينزل؟، قال قلت، أعزّ الله الأمير، لا يُقال لأمر الربّ كيف، إنما ينزل بلا كيف».

فاشتمل كلام إسحاق على إثبات الصفة على منهج السلف، وأيضًا من تفويض الكيف إلى الله سبحانه وتعالى، فالكيف لا يُتعرّضُ له، ولا يُسأل عنه، ولا يُقال لأمر الرب كيف، إنما علينا الإيمان، ولا يجوز لنا أن نتكلّم في شيءٍ لا نعلمه.

*** المسألة الثالثة: ذكر قول الإمام ابن المبارك رحمه الله:**

روى المؤلف رحمه الله ، أن ابن المبارك رحمه الله: «سُئل عن النزول ليلة النصف من شعبان، فقال عبد الله: يا ضعيف ليلة النصف؟، ينزل في كل ليلة».

يعني النزول لا يختصّ بليلة مُعيّنة، من دون العام وإنما هو في جميع الليالي، كما ثبتت الأحاديث، فقال الرجل يا أبا عبد الرحمن: «كيف ينزل؟، أليس يخلو ذلك المكان منه، فقال عبد الله، ينزل كيف يشاء».

هذه شُبهة سنتعرّض لها إن شاء الله، بعد ذلك، القول بأن النزول يستلزم خلوَّ العرش من الله سبحانه وتعالى، لكن يُنبّه هنا على أن ابن المبارك في الحقيقة، لم يُثبت ولم ينف، إنما قال ينزل كيف يشاء، لم يقل يخلو منه العرش، ولم يقل لا يخلو منه العرش مع أنه سُئل سؤالًا صريحا، بل نصّ كلامه أنه جعل ذلك من الكيف: «ينزل كيف يشاء» فجعل هذه المسألة داخلةً في الكيف، الذي لا يُخاض فيه، ولا يُتكلّم فيه أصلًا، فهذا ظاهرٌ جدًا من كلام ابن المبارك رحمه الله، فانتبه لذلك حتى نرجع إلى هذه المسألة.

*** المسألة الرابعة: ذكر قول الإمام اسحاق رحمه الله في صفة المجيء:**

كان هذا أيضاً في مجلس الأمير عبد الله بن طاهر، سُئل اسحاق عن حديث النزول أصحيحٌ هو؟ «قال نعم، فقال له بعض قُوّاد عبد الله، يا أبا يعقوب أتزعمُ أن الله ينزلُ كل ليلة؟، قال نعم، قال كيف ينزل؟، فقال له اسحاق، أثبته فوق حتى أصِفَ لك النزول، فقال له الرجل، أثبَتُه فَوق، فقال له اسحاق، قال الله عزّ وجل: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾، فقال الأمير عبد الله بن طاهر، يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال اسحاق أعزّ الله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم».

*** هذا الأثر اشتمل على فوائد منها:**

١ - **أن إثبات هذه الصفات التي هي النزول والمجيء، ونحو ذلك، مَبنيٌ على إثبات العلو**، هذا مأخوذٌ من قوله: «أثبته فَوق، حتى أصفَ لك النزول»، يعني لابدّ أن نتفقَ أولًا على أن الله تعالى

فوق المخلوقات، قبل أن نتكلّم في النزول، لأنك إذا تكلّمت في النزول، فضلًا عما يتعلّقُ به من الكيفيّة والصفة، دون أن تُثبت الفوقيّة لله عزّ وجل، فهذا عَبث، لأن الذي ينزل إذا لم يكن فوق المخلوقات، فكيف يُتصوّرُ منه النزول، إذن هذه الصفات لا يتم إثباتها إلا بناءًا على إثبات العلو، لابد من إثبات العلو أولًا، فمن نفى العلو، لم يستقم منه إثبات شيء من هذه الصفات.

٢- **من فوائد هذا الأثر أيضًا، أن هذه الصفات من جنسٍ واحد، فيصحّ الاستدلال ببعضها على بعض**، كيف هذا؟

لمّا سُئل اسحاق عن النزول إلى سماء الدنيا كل ليلة، وهذا يكون في الدنيا قبل الآخرة، لمّا سُئل عن ذلك، استدل عليه بصفة المجيء، ذلك يكون متى؟، يوم القيامة، وهكذا قال عبد الله بن طاهر، قال يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، كيف تستدلّ بهذا على ذاك؟، فأجاب قال ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم، لأن هذه الصفات من جِنسٍ واحد، هي التي يُعبّرُ عنها بالحركة، كما سيأتي الكلام عنها إن شاء الله، إذن يصحّ الاستدلال بالمجيء على النزول، مع أن المجيء يكون يوم القيامة، لكن يصحّ الاستدلالُ به على النزول، من جِهة أن هذه الصفات من جِنسٍ واحد، وسيأتي مَزيدُ بيانٍ إن شاء الله.

*** المسألة الخامسة: ذكر قول الإمام ابن خزيمة رحمه الله:**

نقل المؤلف رحمه الله، كلام ابن خزيمة في كتاب التوحيد له، قال: «بابُ: ذكر أخبارٍ ثابتةِ السند رواها علماء الحجاز والعراق في نزول الربّ إلى السماء الدنيا كل ليلة من غير صفة كيفيّة النزول، مع إثبات النزول، إذن نحن نُثبت الصفة ولا نخوض في الكيف، قال نشهد شهادةَ مُقِرٍ بلسانه، مُصدّقٍ بقلبه، مُتيقّنٍ بما في هذه الأخبار، من ذكر النزول من غير أن نصفَ الكيفيّة، لأن نبيّنا ﷺ، لم يصف لنا كيفيّة نزول خالقنا إلى السماء الدنيا، وأعلمنا أنه ينزل»، إذن **جاء الخبر بمجرد إثبات الصفة ولم يأتِ بذكر كيفيتها، فنحن نقف عند ما ورد به الخبر**، ولهذا قال: «والله عزّ وجل وَلّى نبيّه ﷺ، بيان ما للمسلمين إليه الحاجة من أمر دينهم، فنحن قائلون مُصدّقون، بما في هذه الأخبار من ذلك النزول، غير مُتكلفين بالنزول بصفة الكيفيّة، إذ النبي ﷺ لم يصف كيفيّة النزول».

*** المسألة السادسة: ذِكر قول حمّاد بن أبي حنيفة رحمه الله:**

روى المؤلّف رحمه الله عن حمّاد بن أبي حنيفة قال: «قلنا لهؤلاء أرأيتم قول الله عز وجل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، قالوا أما الملائكة فيجيئون صفًا صفًا، وأما الربّ تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذلك، ولا ندري كيفيّة مَجيئه، قال فقلت لهم، إنا لم نُكلّفكم أن تعلموا كيف جِيئته، ولكنّا نُكلّفكم أن تُؤمنوا بمَجيئه، أرأيتم من ينكر أن المَلَك يَجيء صفًا صفا، ما هو عندكم؟، قالوا كافرٌ مُكذّب، قال قلت فكذلك إن أنكر أن الله سبحانه لا يَجيء فهو كافرٌ مُكذّب».

هذا الكلام أيضًا فيه فوائد منها:

١ - **التصريح بالفرق بين المعنى والكيف، وأن المجهول هو الكيف**، هذا أيضًا أمرٌ آخر، يدلّك على منهج السلف في الصفات، وأنهم لم يكونوا يُفَوّضون المعنى، إنما كانوا يُفوّضون الكيف، تأمّل في الكلام، يقول حِكايةً عن المعترض يعني: «أما الملائكة فيجيئون صفًا صفا» يعني هذا معقول معروفٌ هذا، وأما الربُّ فإنا لا ندري المعنى بذلك، ولا ندري كيفيّة مَجيئه، يعني هذا يُسمّى تفويضًا في المعنى، يعني معنى مَجيء الملائكة واضح، لكن معنى مَجيء الربّ لا نعرفه، ولا نعرف كيفيته، كيف ردّ عليهم؟، قال إنا لم نُكلّفكم أن تعلموا كيف جِيئته، ولكنّا نُكلّفكم أن تُؤمنوا بمَجيئه، إذن لو كان المعنى مَجهولًا أيضًا لما فرّق بينه وبين الكيف، لكنه فرّق بين المعنى وبين الكيف، وقال إنا لم نُكلفكم أن تَصفوا الكيفيّة لأنها مَجهولة، لكننا كلّفناكم أن تُؤمنوا بالمجيء، ولا يُمكن الإيمان بشيءٍ مجهول، لا يمكن الإيمان بشيءٍ لا يُعرف معناه، فهذا كلامٌ مفيد يدُلّك على منهج السلف وأنه كان بَعيدًا عن تَفويض المعنى.

٢ - **من فوائد هذا الكلام أيضًا، أن إنكار الصفات كُفرٌ وتكذيب**، وقد عَبّر عن ذلك بصورة حَسنة: «قال أرأيتم من أنك أن المَلَك يجيء صفًا صفا»، يعني لو قال واحد المّلك لا يجيء صفًا صفا وأنكر هذا، ماحُكمه؟، هذا كافر، لأنه ردّ النص، كذّب بالنص، فكذلك من قال إن الله لا يَجيء، لأن النص واحد، فمن أنكر الصفة التي وصف الله تعالى بها نفسه، فكأنه قد أنكر كلام الله عزّ وجل، الذي وصف فيه بعض مَخلوقاته بصفةٍ أخرى، الكلام واحد، فكما أن إنكار مَجيء الملك كُفر، فكذلك إنكار مَجيء الربّ.

٣- **من فوائد الكلام أيضًا الردّ على من انتحل أبا حنيفة من المُخالفين**، تمامًا كما سبق معنا في الإمام الشافعي رحمه الله، فإنه اعتنى بذكر كلامه، حتى يُبيّن ما كان عليه، وأن المُخالفين الذين ينتحلونه هم في الحقيقة ليسوا مُوافقين له، ولا لما كان عليه، وقد سَبق قول أبا حنيفة نفسه، مرّ هذا في الكتاب قبل ذلك، أنه قال: «ينزل بلا كيف»، فأثبت الصفة كعادة السلف، وعلى منهج السلف.

ويُنبّه هنا على أن حَمّادًا، حمّاد بن أبي حنيفة، إنما تكلّموا في حِفظه، لم يذكروه بشيءٍ في اعتقاده.

*** المسألة السابعة: ذِكرُ قول الفُضيل بن عِياض رحمه الله:**

«إذا قال لك الجهمي أنا لا أُؤمن بربٍ ينزل عن مكانه؟، أو يَزولُ عن مكانه؟، كما في بعض النُسخ، قال فقل أنت أن أُؤمنُ بربٍ يفعل ما يشاء».

هذا الكلام وارد عن غير الفضيل من السلف رحمهم الله تعالى، وفيه فائدةٌ عظيمة، وهي الرد على شُبهة الحركة، وسيأتي الكلام على ذلك أيضًا.

شُبهة الجهمي هي ماذا؟، أنا أكفرُ بربٍ يَزول عن مكانه، (**يَزول**) يعني يتحرّك، ليس المراد بالزوال الفناء، إنما المراد بالزوال الحركة، فأصلُ شُبهة الجهمي، أن هذه الصفات حركة، والحركة يُنَزّه عنها الله سبحانه تعالى.

فتأمّل كيف ردّ السلف على هذه الشُبهة؟ قالوا **نُؤمن بربٍ يفعل مايشاء**، لم يردّوا على شُبهة الجهمي أن الربّ لايتحرّك، ويستحيل عليه الحركة، ويستحيل عليه الفعل، لكن أثبتوا الفعل، وجعلوا هذا المجيء أو النزول إلى آخره، فعلًا لله عزّ وجل، يفعل ما يشاء، يجيء، ينزل، يَستوي على عَرشه، يفعل ما يشاء.

فالردّ على شُبهة الجهميّة لا يكون بنفي الحركة كمعنى، اللفظ سيأتي الكلامُ فيه، لكن لا يكون بنفي الحركة كمعنى، لأن الحركة فعل، وأهل السُنة يُثبتون الأفعال، لا يختلفون في ذلك، إذن لا يُمتنع اتصاف الرب سبحانه وتعالى بالفعل، نُؤمن بربٍ يفعلُ ما يَشاء، فهذه الصفات الفعليّة التي فيها فِعل، يحدثُ من الرب سبحانه وتعالى، نؤمن بها ولا يستحيل ذلك على الله عزّ وجل.

نأتي بعد ذلك على تفصيل الكلام على صفة النزول وصفة المجيء والإتيان.

الفصل الأول: صفة النزول

* المبحث الأول: ذِكرُ الأدلة عليها.

صفة النزول من الصفات الثابتة بالسُنّة، والأحاديث بذلك مُتواترة.

قال اللالكائي رحمه الله: «رواها عن النبي ﷺ عشرون نَفسا».

وقال ابن القيّم رحمه الله، كما في مُختصر الصواعق، نحو ثمانيةٍ وعشرين نَفسا».

وهذه الأحاديث ليست كُلّها صحيحة في ذاتها، يعني منها ما هو صحيح في ذاته، ومنها ما هو ضَعيف، لكن يُذكر في الباب على سبيل الاستئناس والتعضيد.

فنذكرُ أولًا ما صحَّ في ذلك:

١- روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول من يَدعوني فأستجيب له، من يَسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له**».

وله طُرقٌ وألفاظ منها ما يتعلّقُ بوقت النزول، والصحيح أنه في الثلث الأخير.

٢- وأخرج مسلمٌ عن أبي سعيد رضي الله عنه، مَقرونًا بأبي هريرة رضي الله عنه، فذكر نحو الحديث السابق.

فهذا هو أصحُّ ما جاء في صفة النزول، هذا الذي جاء في حديث أبي هريرة وأبي سعيد هو أصحُّ ما جاء في الباب.

٣- ومن ذلك أيضًا حديث جُبير بن مُطعِم رضي الله عنه، أخرجه أحمد والدارمي والنسائي في اليوم والليلة، وهو حديثٌ صحيح.

٤- ومن ذلك حديث رِفاعة بن عَرابة الجُهني رضي الله عنه، أخرجه أحمد والدارمي والنسائي وابن ماجه، وهو حديث صحيح. وقد وقع فيه زيادةٌ مُهمّة: «**لا أسأل عن عبادي أحدًا غيري**».

٥- ومن ذلك أيضًا، حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أخرجه أحمد والدارمي والبزّار، وهو حديث حسن. وقد وقع فيه: «**هبط الله عزّ وجل إلى السماء الدنيا فلم يَزل هُناك حتى يَطلع الفجر**»، ووقع في رواية فيه: «**فيأمرُ مَلَكًا يُنادي**»، أخرجه بهذا اللفظ، الدارَقطني في كتاب النزول، وهو بهذا اللفظ ضَعيفٌ جدًا، في غاية النكارة.

٦- ومن ذلك حديث عائشة رضي الله عنها، أخرجه مسلمٌ في صحيحه في ذِكر الدُنوِّ يوم عرفة، نصُّ الحديث: «**ما من يومٍ أكثر من أن يُعتق الله فيه عبدًا من النار من يوم عرفة، وإنه ليدنو ثم يُباهي بهم الملائكة، فيقول ما أراد هؤلاء**».

٧- ومن ذلك حديث أم سَلمة موقوفًا وله حُكمُ الرفع، أخرج الدارمي في الردِّ على الجهميّة، والداقطني في كتاب النزول، واللالكائي، وهو حديث صحيح.

وفيه ذِكر النزول يوم عرفة أيضًا.

٨- ومن ذلك حديث ابن عباس موقوفًا، وله حُكمُ الرفعِ كذلك أيضًا، أخرجه الدارمي في الردِّ على الجهميّة، وابن أبي عاصم في السنة، واللالكائي، وهو حديث صحيح.

وفيه تقييدُ النزول بشهر رمضان، وبذهاب الثلثِ الأوّل. وفيه ورد التعبيرُ بقوله: «**هَبطَ إلى السماء الدنيا**».

وأما الأحاديث الضَعيفة التي وردت في هذا الباب فهي كثيرة:

نقتصر على ما رواه المؤلف رحمه الله.

١- فمنها حديث جابر رضي الله عنه، أخرجه الدارقطني في النزول، واللالكائي.

وفيه: «**فيكون ذلك مكانه حتى يُصلّى الفجر، ثم يَعلو ربنا عزّ وجل إلى السماء العُليا على كُرسيّه**». ووقع في بعض رواياته تخصيص النزول بيوم عرفة.

٢- ومن ذلك حديث عُبادة بن الصامت رضي الله عنه، أخرجه الآجري في الشريعة والمؤلف الصابوني رحمه الله، وفيه نحو ما تقدّم من حديث جابر، من الارتفاع على الكُرسي.

٣- ومن ذلك حديث ابن مَسعودٍ رضي الله عنه، أخرجه أحمد وأبو يعلى والدارقطني في النزول.

وفيه: «**إن الله عزّ وجل يفتح أبواب السماء ثم يهبط إلى السماء الدنيا ثم يبسط يده، فيقول ألا عبدٌ يسألني فأعطيه حتى يطلع الفجر**».

٤- ومن ذلك حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، أخرجه الدارمي في الرد على الجهميّة، والبزّار وابن خُزيمة في كتاب التوحيد والدارقطني في النزول.

وهوحديث مُنكر وقعت فيه أحرفٌ مُنكرة.

وأما أحاديث النزول ليلة النصف من شعبان:

فقد أخرجها الدارقطني في كتاب النزول، وغيره ومن حديث غير واحد من الصحابة، ومن حديث غير واحدٍ من التابعين مُرسلة، وفي ثُبوتها خِلافٌ معروفٌ بين أهل العلم، والله تعالى أعلم.

إذن هذه هي الأحاديث التي تُثبتُ صفة النزول لله عزّ وجل.

وفي خِتام هذا المبحث، نُنَبّه على ما سبق ذِكره، **من استدلال بعض أهل العلم على صفة النزول بصفة المجيء والإتيان.**

رأينا هذا في كلام اسحاق رحمه الله، وممن ذكره أيضًا الإمام الدارمي رحمه الله:

١. من جِهة أن الذي ينزل في الآخرة قادر على أن ينزل اليوم، كما ورد في كلام اسحاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

٢. ومن المراد أيضًا كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، بيان أن القرآن يُصدّق معنى الحديث، يعني من فائدة هذا الاستدلال النزول جاء في الحديث، والمجيء جاء في القرآن، فالمراد أن القرآن يُصدّق معنى الحديث، لأن المعنى واحد النزول والمجيء صفات من جِنسٍ واحد، من معنى واحد فالمراد الاستدلال للحديث بما جاء في القرآن، وأن القرآن نفسه يُصدِّق معنى الحديث من جِهة إثبات هذا الفعل الاختياري لله سبحانه وتعالى.

*** المبحث الثاني:ذِكرُ اعتقاد أهل السنة:**

يُثبتُ أهلُ السنة النزول لله تبارك وتعالى صفةً حقيقيّةً له، على الوجه اللائق بجلاله سبحانه وتعالى، من غير تحريفٍ ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل.

والنزول من الصفات الفعليّة، الخبريّة.

الصفات الفعلية المتعلّقة بالمشيئة، ومن الصفات الخبرية التي تُعلمُ بالنص.

*** المبحث الثالث: ذِكرُ مذهب أهل البدع:**

أهلُ البدع يُنكرون النزول، الوارد في حق الله سبحانه وتعالى، ينكرونه كصفة من صفات الله عزّ وجل، فيقولون إن الله تعالى، لا ينزل ولا يتصفُ بالنزول.

ويتأوّلون هذا النزول الذي ورد في النصوص على أنه نزول الرحمة، المراد نزولُ رحمة الله، أو الأمر يتنزّلُ أمرُ الله، أو مَلَكٍ من الملائكة، قالوا هذه الأشياء هي التي تتنزّل، وأمّا الربُّ فإنه لا يتنزّل.

قالوا : كما يُقال، نادى السلطان أي أمر مُناديًا أن يُنادي عنه، وقد ورد هذا في الحديثِ صريحًا: «فيأمرُ مَلَكًا يُنادي».

وأصلُ شُبهتهم كما سبق ذكره في الكلام، أن النزول حركةٌ يُنَزّه عنها الربّ، وأنه لو كان كذلك لخلا منه العرش.

وحَكوْا التأويل عن أبي مُعاوية الضرير صاحب الأعمش أحد الأعلام، وحَكَوْه أيضًا عن الإمام مالك، حَكَوْ عن مالك أنه قال: «يَتَنَزّلُ ربنا تبارك وتعالى أي أمرهُ، أمّا هو فدائمٌ لا يَزول».

والجوابُ عن ذلك كما يلي:

الوجهُ الجامع للجواب عن هذا الكلام: أن كل هذه التأويلات يأبها نصُّ الحديث.

النصوص واضحة في إثبات نزولٍ حقيقيٍ لله عزّ وجل، وأن هذا النزول هو نزول الربِّ نفسه، أن الربَّ نفسه هو الذي ينزل، لا تحتملُ النصوص غير هذا المعنى، كل هذه التأويلات التي ذكروها تأبها النصوص، لا تلتئم عليها.

والتفصيلُ كما يلي:

* الوجه الأوّل: **أن الأشياء التي ذَكروها الرحمة، والأمر، والملائكة، تتنَزّلُ في كل وقت، فلا يصحُّ أن تُوصف بأنها تتنزّل في وقتٍ مُعَيّن.**

يعني لا يصحُّ أن يُقال في الرحمة، أنها تنزل في الثُلثُ الأخير من الليل، أو الأمر ينزل في الثُلثُ الأخير من الليل، أو مَلَك من الملائكة ينزلُ في الثُلثُ الأخير من الليل، لا يصحُّ هذا، لأن هذه الأشياء تتنزّل في كل وقت، انظر إلى الأمر مثلًا: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾.

هذا يكون في كل وقت، لا يَختصُّ بساعةٍ بعينها.

* الوجه الثاني: **أنه لو كان المراد شيئًا من هذه الأشياء، لوقع التصريحُ به في الحديث كما جاء صَريحًا حيثُما أُريد.**

يعني لو كان المراد أن الذي يتنزّلُ هو الرحمة أو الأمر إلى آخره، لوقع التنصيصُ عليه في الحديث، وأي مانعٍ من ذلك، يعني ما المانعُ أن يُقال تنزلُ رحمةُ الله، ينزلُ أمرُ الله، يَنزلُ مَلَكٌ من الملائكة؟، أي مانعٍ من ذلك؟

وقد جاء هذا صَريحًا حيثُما أُريد، يعني حيثُما كان ذلك مُرادًا، كان يُصرّحُ به، وضوحًا في النصّ، كما في قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ**﴾.

وسنعود إلى هذا في صفة الإتيان، إذن عندما يُراد أن الذي يأتي مَلَك أو رحمة أو آية إلى آخره، يُصَرّحُ به ليس هناك مانعٌ من ذلك، فلو كان هذا هو المراد، فلماذا نُسِبَ النزولُ إلى الربّ؟ لماذا قِيل يتنزّلُ ربُنا؟ ولماذا سُلِكَ هذا المسلك في التعيمة والتشبيه على الناس؟ أن يُقال يتنزّلُ ربُنا مع أن الذي يتنزّل رحمة أو أمر أو كذا أو كذا.

* الوجه الثالث: **أن الرحمة إنما تتنزّلُ إلى الأرض لا إلى السماء الدنيا ؛لينتفع بها العباد.**

صحيح، يعني الرحمة هل يصحُّ أن يُقال تنزل إلى السماء الدنيا فقط، أين الناس؟، الناس في السماء أم في الأرض؟، الناسُ في الأرض، فالرحمة تنزلُ إلى الأرض، حتى ينتفع بها الناس، لا يصحُّ أن يُقال تتنزّلُ إلى السماء الدنيا، والرحمة أيضًا لا تصعد بعد نزولها، وقد جاء في بعض روايات الحديث كما عرفت، نِسبة الارتفاع أو العلو إلى الله سبحانه وتعالى: «**حتى إذا بَرقَ الفجرُ عاد الربُّ سبحانه وتعالى على عرشه**»، هذا لا يصحُّ أن يُقال في الرحمة، الرحمة تنزل لا تصعد مرة أخرى، فهذا النصّ يُبيّن أنه ليس مُرادًا الرحمة.

* الوجه الرابع: **أن الكلامَ المذكور في الحديث: «من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له، إلى آخره»، لا يصحُّ أن يكون مما ذكروا وخصوصًا مع رواية: «لا أسألُ عن عِبادي غيري»**.

هل الرحمة تقول هذا؟، هل الأمر يقول هذا؟، هل المَلَكُ يقول هذا؟، وخصوصًا مع رواية: «**لا أسألُ عن عِبادي غيري**»، من الذي يقول هذا إلا الله سبحانه وتعالى، وفي الحديث الأخر: «**فإنه ليُباهي بهم الملائكة**»، من الذي يُباهي؟، مَلَك؟ مَلَك يُباهي الملائكة؟!! هذا كلامٌ لا يصح.

* الوجه الخامس: **أن المناديَ عن غيره ـ كمنادي السلطان ـ يقول أمر السلطان بكذا، ولا يقول أمرتُ بكذا.**

يعني هم قالوا نادى السلطان، أي أمر مناديًا يُنادي، طيّب السلطان عندما يَبعثُ المُنادي ينادي، ماذا يقول المُنادي؟، يقول أمر السلطان بكذا، لا يَنسبُ الكلام إلى نفسه، طيّب الذي وقع في الحديث: «**من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفرَ له**»، لو كان الذي نزل مَلَكا من الملائكة لقال

ماذا؟، من الذي يسألُ الله فيُعطيَه، من الذي يستغفره فيغفرله، كما في حديث جبريل عليه السلام، الذي مرّ بنا في صفة المحبّة: «**إن الله إذا أحبَّ عبدًا نادى يا جبريل إني أُحبُّ فلانًا فأَحِبّه، فيحبّه جبريل، ثم يُنادي في أهل السماء (ماذا يقولُ ؟)**: «**يقولُ إني أحببتُ فلانًا**»؟! **لا بل يقول : إن الله يحبُّ فلانًا فأحبّوه**»، إذن المُنادي عن الله سبحانه وتعالى، لابد أن يَنسِبَ الكلام إلى الله، لا يَنسُبه إلى نفسه، والكلامُ الذي وقع في الحديث جاء منسوبًا إلى الربِّ عزّ وجل، فدلّ على أن الربَّ نفسه هو الذي يَتَنَزّل وهو الذي يقول هذا الكلام.

* **الوجه السادس: أن رواية: «يأمرُ مُناديًا أو مَلَكًا»، رواية ضَعيفةٌ جدًا.**

كما نَبّهت عليه في الكلام. لا تصحُّ من جِهة الإسناد، وهي مُخالفة لجميع الروايات وردت في هذا الباب صحيحها وضعيفها، أن الله تبارك وتعالى هو الذي يُنادي وهو الذي يتكلّم.

تبقى بعض الأمور المُهمّة تحتاج إلى شرحٍ مُستفيض، نتناولها في المجلس المُقبل إن شاء الله.

* * *

تفريغ الدرس الخامس والعشرين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

نستكمل الكلام إن شاء الله تعالى على صفة النزول لله تبارك وتعالى، وكنا قد ذكرنا مذهب أهل البدع في هذه الصفة من إنكارها وتأويلها على معنى نزول الأمر أو الرحمة أو غير ذلك، وشرعنا بحمد الله تعالى في الرد على الشبهات والإشكالات التي أتوا بها.

والكلام الآن على:

* الوجه السابع من الوجوه التي يجاب بها عن مذهب أولئك المبتدعة **وهذا الوجه يختص بمسألة الحركة.**

ذكرنا من شبهات أهل البدع وهو أصل شبهتهم في الحقيقة، **أنهم قالوا:**

إن النزول حركة والله تعالى منزَّه عن الحركة.

ففي هذا الوجه نتناول هذه المسألة بالشرح والبيان.

سبق معنا قول الفضيل بن عياض -رحمه الله تعالى- وهو قول غير واحد من أئمة السلف **(إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء).**

فهذه شبهة الجهمية، وهي شبهة قديمة ليست أمرًا جديدًا فهكذا كان يقول الجهمية قبل ذلك: أنا أكفر برب يزول عن مكانه.

والزوال هنا بمعنى الحركة، ليس المراد بالزوال الفناء والانقضاء، زال عن مكانه أي: تحرك عن مكانه، فهذا أصل شبهتهم **قالوا:** النزول حركة، فإذا جوزتم على الرب أن يتحرك عن مكانه، أو أن يتحرك عمومًا فإن هذا أمر لا يليق، وهذا أمر لا يصح أن يُثبت لله تعالى.

فكيف أجاب الأئمة عن هذه الشبهة جوابًا إجماليًا؟

قالوا: أؤمن برب يفعل ما يشاء.

المفهوم من هذا الجواب: أنهم لم ينكروا معنى الحركة، وإنما أعادوها إلى الفعل أي: لا يستحيل على الله تعالى أن يفعل ما يشاء، فإذا نزل سبحانه وتعالى إلى السماء الدنيا أو استوى على

عرشه، وإذا كان يجيء أو يأتي يوم القيامة، فهذه كلها أفعال لله سبحانه وتعالى وهو يفعل ما يشاء، فليس في هذا الجواب أنهم نفوا الحركة.

إذًا التفصيل في مسألة الحركة كما يلي:

لا بد أن نفرِّق بين المعنى واللفظ، فالمعنى مجمع عليه وهو مذهب السلف وإنكار المعنى إنكار لمذهب السلف في الصفات الفعلية.

فمذهب السلف في الصفات الفعلية، أن الله تبارك وتعالى يفعل ما يشاء، **ومن أفعاله ما يكون بذاته، أنه يفعل أفعالًا بذاته**، فالاستواء والنزول والمجيء والإتيان كل هذه أفعال بالذات، كذلك ما ورد معنا في بعض الصفات الذاتية كصفة اليدين أن الله تبارك وتعالى يقبض ويبسط، وأنه يوم القيامة يطوي السموات ويقبض الأرض وأنه يطوي السماء ثم يهزُّهن ويقول: أنا الملك، فهذه كلها أفعال بالذات لا بد أن تشتمل على معنى الحركة ولا يعقل خلاف هذا.

إذًا في دراستك وتناولك لمسألة الحركة لا بد أن تفرق بين المعنى واللفظ.

المعنى ثابت جزمًا لا يعقل سواه، هذه الصفات الفعلية كمثل النزول ونحوه لا تكون إلا بحركة أي بالمعنى لا يعقل إلا هذا.

إذًا مَن نفى الحركة كمعنى فهذه شبهة أهل البدع، وهذه هي حقيقة قولهم: أنا أكفر برب يزول عن مكانه.

إنما الذي اختلف فيه أهل السُّنة هو لفظ الحركة، هل نعبر عن هذا المعنى بلفظ الحركة وما يشبهه كالانتقال؟ يعني هل نقول إن الرب يتحرك أو ينتقل؟

هذا الذي فيه الكلام، فالخلاف في اللفظ لا في المعنى، عليك أن تفهم هذا جيدًا، الخلاف في اللفظ، هل نعبر بلفظ الحركة والانتقال أو لا نعبر؟

الخلاف في هذه المسألة كالخلاف في الأمور المتقدمة كمسألة المماسة مثلًا.

١) فمن أهل السُّنة مَن صرَّح بإثبات لفظ الحركة وهو قديم عن أئمة السلف، منهم عثمان الدارمي -رحمه الله- وحرْب الكرماني -رحمه الله- وقد عزياه إلى أهل السُّنة عمومًا.

يعني ذكرَا أن هذا اللفظ يعبر به أهل السُّنة، وأن هذا هو مذهب أهل السُّنة.

وقد اشتد الدارمي -رحمه الله- في ذلك خاصة حتى قال: إن الحركة من لوازم الحياة فكل حي متحرك.

يعني إذا أثبتنا أن الله حي أو موجود فلازم ذلك إثبات الحركة له.

ومما قاله أيضًا: أن العرب تفصل بين الحي والميت بالحركة، فعلامة الحي أنه متحرك، وعلامة الميت أنه ساكن لا يتحرك.

فكان الدارمي -رحمه الله- يشتد في ذلك ويبين أن هذا اللفظ هو مذهب أهل السُّنة لا خلاف في ذلك.

٢) ومن أهل السُّنة مَن لا يصرِّح بهذا اللفظ، وهذا حكاه شيخ الإسلام -رحمه الله- عن الإمام البخاري وغيره من الأئمة.

٣) وأما شيخ الإسلام نفسه فقد اختار أن لفظ الحركة من الألفاظ المجملة التي لا تثبت ولا تُنفى،

١. فقد يراد بلفظ الحركة -وهذا اصطلاح المتكلمين-:انتقال الجسم أو العرَض من مكان يحتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه.

يعني المتكلمون يطلقون لفظ الحركة ويريدون به انتقال الجسم أو العرَض من موضع إلى موضع، بحيث يكون هذا الجسم أو العرض محتاجًا إلى هذه المواضع التي يتحرك أو ينتقل إليها.

٢. وقد يراد بلفظ الحركة -وهذا اصطلاح الفلاسفة-:ما فيه تحول من حال إلى حال. وهذا التحول قد يراد به معنى صحيح وقد يراد به معنى فاسد في حق الرب -سبحانه وتعالى-.

٣. وقد يراد بالحركة - وهذا اصطلاح أهل اللغة وهو مراد الأئمة الذين عبَّروا بلفظ الحركة -: جنسُ الفعل. فكل من فعل فعلًا فقد تحرك، حتى إن أهل اللغة يسمون أحوال النفس حركة، فيقولون: تحركت فيه المحبة، وتحركت فيه الحمية.

فإطلاق الحركة على جنس الفعل بمعنى أن كل من فعل فعلًا فقد تحرك حتى وإن لم يكن الفعل انتقالًا بالذات كما ذكرنا من كلام أهل اللغة.

وهذا الأمر بشقيه ثابت في حق الرب -سبحانه وتعالى-. فالرب -عز وجل- يفعل أفعالًا بذاته ويفعل أفعالًا بمشيئته واختياره من غير فعل بالذات، يعني مثلًا صفة المحبة، قلنا هي صفة

فعلية، فهل فيها فعل بالذات أم فعل بالصفات؟ بالصفات، فالرب -سبحانه وتعالى- يتصف بصفات الفعل سواء كانت أفعالاً بالذات أو أفعالًا بالصفات، وكل هذا يسمى عند أهل اللغة حركة.

وهذا هو مراد الأئمة الذين عبّروا بلفظ الحركة، حتى في كلام الدارمي عندما قال: إن الحركة من لوازم الحياة، فالمراد بذلك الفعل سواء كان بالذات أو بغيرها.

*** والذي يظهر -والله أعلم- أن لفظ الحركة كلفظ الحد تمامًا مع ضرورة التفريق بين باب الصفات وباب الإخبار.**

فحيث ساغ أن نعبِّر بالحركة، فهي في باب الخبر، وفي باب التعبير عن لوازم الصفات حتى يفهم المعنى ويثبت، بمعنى أننا عندما نتكلم على النزول مثلًا، نقول: النزول صفة فعلية، بمعنى أن الله تعالى هو الذي يَنزِل، ليس الذي نزل أمره أو رحمته أو غير ذلك، فإذا عبّرنا عن ذلك بلفظ الحركة على سبيل ترجمة المعنى وتقرير المعنى نفسه دفعًا لكلام أهل البدع، فهذا لا حرج فيه.

لكن أن يقال: الحركة من الصفات،فباب الصفات ماذا؟ توقيفي، تمامًا كمسألة الحد، فالحد حيث جاز التعبير به إنما يجوز في باب الخبر، لا يقال من صفات الله الحد، وهذا سبق بيانه .**وشيخ الإسلام نفسه رجّح ذلك، فقال: إن الحد ليس من الصفات**. والمراد به ليس صفة لله -تعالى- .

فكذلك الحركة تمامًا، المراد بذلك ترجمة معاني الصفات الفعلية التي تكون بالذات ودفعًا لشبهة أهل البدع.

وتأمل في كلام السلف، قالوا: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء.

فالتعبير بلفظ الفعل ما دام أن المعنى واضح ومفهوم هو الأولى بلا شك، لكن إذا احتجنا إلى لفظ الحركة للتقرير والتأكيد وبيان المعنى المراد فلازم الحق حق، وخصوصًا مع البيان، إذا عبر بهذا اللفظ مع البيان والإيضاح عندئذ لا يكون هناك إشكال إن شاء الله.

*** نأتي بعد ذلك إلى الوجه الثامن:**

وهو يتعلق بمسألة الخلو عن العرش:

ذكرنا أيضًا من إشكال أهل البدع وهو أصل شبهتهم أنهم **قالوا: النزول يستلزم خلو العرش من الرب -سبحانه وتعالى-** .

طيب، كيف نتعرض لهذه المسألة؟

أهل السُّنة لهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال ـ أيضًا الخلاف في هذا من جنس الخلاف فيما سبق :ـ

١) فمن أهل السُّنة مَن قال: ينزل ولا يخلو منه العرش، يعني صرح بأنه لا يخلو منه العرش - . وهذا هو الذي نصره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله-، وحمل عليه المنقول عن السلف.

المنقول عن السلف عن غير واحد من الأئمة أنهم

ـ قالوا:هو في مكانه ويقرب من خلقه كيف شاء.

ـ وقال بعضهم: هو على عرشه ويقرب من خلقه كيف شاء.

فشيخ الإسلام حمل هذا على أن المراد به عدم الخلو، هكذا فهم شيخ الإسلام -رحمه الله-.

٢) القول الثاني: أنه يخلو منه العرش، ينزل ويخلو منه العرش هكذا صرّحوا.

وهذا قول طائفة قليلة جدًّا من أهل السُّنة. ومنهم مَن صنّف في ذلك مصنفًا وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن أبي عبد الرحمن بن أبي عبد الله بن منده.

هذا ابن الإمام ابن عبد الله بن منده صاحب كتاب الإيمان والتوحيد.

٣) القول الثالث: أننا لا نثبت ولا ننفي، لا نتكلم بهذا ولا ذاك.

وهذا القول عزاه شيخ الإسلام إلى كثير من أهل الحديث، وهو الذي جزم به الحافظ عبد الغني المقدسي -رحمه الله-. ومما يؤيده من كلام السلف:

أ- قول ابن المبارك الذي مرّ معنا لما قال رحمه الله: لما سُئل عن النزول ليلة النصف من شعبان؟ قال: يا ضعيف، ليلة النصف؟! ينزل في كل ليلة، فقال الرجل: يا أبا عبد الرحمن، كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان منه؟ فقال عبد الله: ينزل كيف شاء.

يعني لم يتعرض لهذه المسألة إثباتًا ولا نفيًا، إنما جعلها من الكيف وفوّضه إلى الله -سبحانه وتعالى- .

ب- وقول أبي جعفر الترمذي -رحمه الله تعالى- من أعلام السلف والأئمة، سأله رجل عن حديث النزول: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا، قال: فالنزول كيف يكون؟ يبقى فوقه علوًا؟

فقال أبو جعفر: النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وهذا أيضًا من كلام الأئمة المعروفين، أئمة الحديث وأيضًا لم يتعرض لهذه المسألة بنفي ولا إثبات، بل جعلها من الكيف .

وظاهر كلام ابن القيم -رحمه الله- كما في مختصر الصواعق يدل على ذلك. هذا الذي يظهر، والله تعالى أعلم.

كيف نفصّل في مثل هذه المسألة؟

طبعًا هذه المسألة فيها مناقشة طويلة جدًّا، حتى إن هناك مناظرة طويلة ذكرها ابن عبد الهادي في كتاب الصارم المسلول، لمن شاء أن يتوسع في ذلك.

الذي يناسب المقام الآن هذه القاعدة مع الاختصار الذي سنذكره -إن شاء الله-.

هناك قاعدة نبَّهت عليها من قبل، **وهي:**

التفريق بين الأمور التي تدخل في نفس المعنى اللغوي للصفة الذي لا يعقل المعنى إلا به، وبين الأمور الأخرى الخارجة عن المعنى اللغوي.

هذه القاعدة في غاية الأهمية، هي التي تضبط لك هذا الباب، استعملها في جميع هذه المسائل التي وردت علينا والتي سترد علينا بعد ذلك -إن شاء الله-.

لا بد أن نفرّق بين الأمور التي هي من نفس المعنى اللغوي بحيث لا يعقل المعنى ولا يثبت إلا بها، وبين الأمور الأخرى التي هي خارجة عن ذلك، فما الذي يلزمنا أن نثبته؟

الذي يلزمنا أن نثبته هو **ما لا يعقل المعنى إلا به**، المعنى نفسه الذي تدل عليه الكلمة، وأما الأمور الأخرى التي ليست من المعنى اللغوي فهذه لا يلزمنا أن نثبتها وإنما نقول: لا نثبتها ولا ننفيها، وما كان منها من نقص فهو محال على الله تعالى.

مثال١: عندما تكلمنا في صفة الكلام، قلنا: معنى الكلام الذي لا يعقل إلا به، هو ماذا؟

الحرف والصوت، إذًا مَن أثبت كلامًا بلا حرف وبلا صوت فهذا لم يثبت كلامًا في الحقيقة ولم يثبت المعنى اللغوي الذي تعقله العرب من لفظ الكلام.

لكن الأمور الأخرى التي هي المخارج واللهوات و.. و.. إلى آخره، هذه أمور خارجة عن الحقيقة اللغوية، فلهذا لا يلزمنا أن نثبتها، ولما كان فيها معنى النقص والاحتياج فقد جزمنا بنفيها عن الله تعالى .

مثال آخر ٢:الاستواء مر معنا قريبًا، لا يعقل إلا بعلو وارتفاع واستقرار، لا يتصور إلا بهذا، فلا يصح أن نقول: استوى بغير استقرار، أو استوى بغير علو، لا يصح لأن هذه المعاني من نفس معنى الاستواءفي لغة العرب، لا يصح إلا بها.

لكن عندما نتكلم في أمور أخرى استوى بمماسة أو بغير مماسة أو كذا، هذه مسائل أجنبية عن هذا البحث، فمن نفاها وسعه ذلك.

إذًا، لا بد أن نفرّق بين هذه الأمور وتلك الأمور.

الكلام الذي نتكلم فيه الآن **الخلو من العرش**، سر المسألة هو: هل هذا (الخلو) من نفس معنى النزول ؟ لا يعقل إلا به؟ أو هو أمر خارج عن معنى النزول؟ يمكن أن يعقل النزول بدون خلو؟ هذا هو سر المسألة وسبب الاختلاف.

١. **فمن جعل الخلو من نفس النزول** ـ وهذا قول الفريق الثاني ـ قال: ينزل ويخلو منه العرش، لأنه قال: الله تعالى مستو على العرش، وأخبر أنه ينزل إلى سماء الدنيا، فلا يعقل هذا إلا إذا خلا منه العرش، فجعل الخلو من نفس معنى النزول.

٢. الفريق الأول قال: لا، لا يلزم لأنه ينزل وهو مستوٍ على عرشه، ليس المراد بالنزول إلا حركة من علو إلى سفول فقط، فيمكن أن يعقل هذا مع كون الرب -سبحانه وتعالى- مستويًا على العرش، والأصل أنه مستوٍ على العرش، فنحن على الأصل.

هذا سر الاختلاف، هذا سر المسألة.

٣. القول الثالث وهو الذي أميل إليه -والله تعالى أعلم- أن هذه القضية أقرب إلى الكيف عند من تأمل فيها، وهذه المسألة مسألة اجتهاد، الذي يتأمل فيها يجد أن هذا أقرب إلى الكيف، يمكننا أن نتصور نزولًا بخلو وبدون خلو.

مع ضرورة التنبيه على أنه ليس المراد من الخلو أو عدم الخلو أن يكون شيء فوق الرب، هذا مجزوم به حتى عند الفريق الثاني الذي قال: ينزل ويخلو منه العرش، هذا مقطوع به، لأن الرب -سبحانه وتعالى- علوه ذاتي، لا يمكن أن يتخلف، وعندما لم يكن مستويًا على العرش كان بالضرورة فوق العرش لا يمكن أن يكون شيء فوق الرب -سبحانه وتعالى-.

إذًا ليس المراد هكذا، إنما المراد عند الفريق الثاني أنه لا يعقل نزول إلا إذا خلا منه العرش لم

يقصد إطلاقًا أن العرش يبقى فوق الرب -سبحانه وتعالى-.

إذًا، هذا لا بد أن يفصل فيه أيضًا:

إن أريد بهذه المسألة إثباتًا أو نفيًا أن العرش يكون فوق الرب -عز وجل- فهذا محال، وهذا ليس مقصودًا على الإطلاق.

طبعًا، الفريق الأول لا يلتزم هذا، هذا واضح أنه قال: ينزل ولا يخلو منه العرش فهذا لا يَرِدُ عليه أصلًا.

لكن الفريق الثاني الذي قال: ينزل ويخلو منه العرش قد صرّح بأنه لم يقصد ذلك، إذًا هذا مفروغ منه.

* يبقى الكلام في معنى النزول:

نقول: النزول في اللغة لا يفيد **أكثر من حركة بالذات من علو إلى سفول**، فقط، هذا هو الذي يلزمنا، لو أثبتنا شيئًا بخلاف هذا فهذا تأويل للنزول، ونحن بهذا لم نثبت النزول الحقيقي لله -سبحانه وتعالى-.

فهذا لا يثبت أكثر من حركة ذاتية من علو إلى سفول.

يعقل هذا مع كون الرب مستويًا على العرش؟ نعم.

ويعقل هذا مع كون الرب غير مستوٍ على العرش؟ نعم.

لهذا لا نثبت ولا ننفي، جعلناه من الكيف الذي نفوّضه إلى الله تعالى، مع القطع بأنه على تقدير خلو العرش من الله -سبحانه وتعالى- فإنه لا يلزم أن يكون فوق الرب -عز وجل- وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى كلام.

طيب أثبتنا هذا أو ذاك، لم نثبت ولم ننف، يقدح هذا في النزول؟

تأمل الآن . شبهة أهل البدع أنهم يأتون بهذا حتى يقدحوا في معنى النزول، طيب على جميع الأقوال، على كافة الأقوال: هل هذا يقدح في النزول؟

لا، لأنه لو نزل وخلا منه العرش وليس فوقه أو إذا نزل ولم يخل منه العرش فالنزول ثابت، وإذا لم نتعرض لهذا بإثبات ولا نفي فلا يلزمنا شيء أصلًا.

واضح، نتخلص من جميع الإلزامات التي تَرِد في هذا الباب، لكن حتى على القول الأول ليس

عندنا مشكلة، النزول ثابت، وحتى على القول الثاني النزول ثابت، هذا ليس بقادحٍ في النزول، وليس في هذا نقص على الله تبارك وتعالى.إنما يلزم النقص لو تصورنا أن النزول يستلزم أن يكون العرش فوق الرب،؛ وهذا لا يلزم أصلًا، إنما النزول مجرد حركة.

حتى نتصور هذا، في النصوص التي جاءت بلفظ القرب أو الدنو يعني على القول الأول ـ هذا من جملة المباحث في هذه المسألة ـ أنهم فسّروا النزول بالقُرب والدنو لأنه جاء هذا في الأحاديث، جاء هذا في النصوص كما عرفنا.

فقالوا: نزول الرب إلى سماء الدنيا ليس إلَّا قُربًا أو دنوًا كيف شاء الله عز وجل، فيمكن أن يكون هذا وهو مستوي على العرش لم يخلو منه العرش.

إذن على كل تقدير على كل حال ليس هذا بقادح في صفة النزول لله تبارك وتعالى.

هذا يفيدك فوائد عظيمة، هذه الأمور التي تكلمنا فيها قضية الاختلاف في الحد، في المماسة، في الخلو، في كذا في كذا، دائمًا ما تجد أن الاختلاف يكون بين أهل السُّنة في هذا، ولا يقدح في الصفات نفسها، يعني لا يؤدي إلى تأويل الصفات نفسها ولا يؤدي إلى إنكار الصفات نفسها، وإنما القضية قضية اجتهاد، هل نجعل هذا من الأمور التي لا تتم الصفة إلا بها، أو هي أمور أجنبية عن هذا.

ولا يمكن –احفظ هذه القاعدة واعتصم بها جيدًا– **لا يمكن أن تجد الخلاف في أمر يكون فيه نقص**. مستحيل.

فمثلًا: قضية الكلام، لما قلنا بلهوات و هواء وكذا قلنا فيها أقوال أهل السُّنة؟ يعني هل من أهل السُّنة مَن أثبت هذا أو قال: لا أثبت ولا أنفي؟

إذن الكمال واضح والنقص واضح –إفهم هذا جيدًا– الكمال واضح والنقص واضح.

فالكمال الواضح لا يمكن أن يختلف فيه السلف في إثباته.

والنقص الواضح لا يمكن أن يختلف أهل السُّنة في نفيه.

إنما ما يمكن أن يكون مع الكمال أو لا يمكن هذا هو الذي يكون فيه النظر، وليس هذا بقادح في مذهب أهل السُّنة ولا في طريقة السَّلف، واضح هذا؟

* **نأتي الآن إلى الوجه التاسع**، وهو الجواب عن نسبة التأويل إلى بعض السلف:

نسب المبتدعة تأويل صفة النزول إلى أبي معاوية الضرير صاحب الأعمش وإلى الإمام مالك رحمه الله تعالى، وهذا مكذوب عليهما.

١. فأما أبو معاوية فقد قال الدارمي في النقض: (لعله مكذوب عليه) يعني لم نقف له على إسناد أصلًا حتى ننظر فيه.

٢. وأما الإمام مالك، فقد أخرجه ابن عدي في كتاب الكامل من رواية حبيب بن أبي حبيب عن مالك، وحبيب هذا كذَّاب، ورويت من طريق أخرى ذكرها ابن عبد البر، وفي إسنادها مَن لا يُعرف.

* **الوجه العاشر، وهو الأخير معنا في هذا الباب:**

أن الذي يتأول النزول لا بد أن يكون مقرًّا بالعلو.

وهذا سبق معنا في قول إسحاق أثبته فوق حتى أصف لك النزول، لماذا ؟ طبعًا هذا يختص بمتأخري الأشاعرة ـ أو بمن نفى العلو عمومًا ـ لكن من أثبت العلو وهم متقدمو الأشاعرة مع نفي النزول فهذا لا يَرِد عليه، هذا الوجه لا يَرِد عليه، لكن المقصود به بيان تناقض وغباوة متأخري الأشاعرة، لأنهم قالوا في النزول ينزل، لماذا؟ أمره، ينزل رحمته، تنزل رحمته إلى آخره.

طيب تنزل مِنْ مَن؟ أليس النزول من علو إلى سفول، والنزول لا بد أن يكون من الله، وعندهم ليس في العلو شيء، أن الله تعالى ليس في جهة العلو، فكيف يقال ينزل أمره وهو ليس في جهة العلو؟ مِنْ مَن ينزل؟

فهذا يبين غباوتهم، هم الذين يدَّعون يعني أنهم أهل التحقيق والعرفان، ومذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم.، انظر مذهب الخلف إلى أي شيء يصير ؟

وهنا القصة التي ذكرها شيخ الإسلام، قال: **سُئِل بعض أئمة نُفاة العلو عن النزول؟ فقال: ينزل أمره، فقال له السائل: مِنْ مَن ينزل؟ ما عندك فوق العالم شيء فمِن مَن ينزل الأمر؟ من العدم المحض؟ ! فبُهت.**

إذن هؤلاء المتأخرون الذين هم على قول الجهمية الذين نفوا العلو عن الله تبارك وتعالى لا يصح منهم أصلًا أن يتأولوا النزول حتى على هذا التأويل.

هذا آخر الكلام على صفة النزول، والحمد لله تعالى.

* ننتقل بعد ذلك إلى:

الفصل الثاني
صفة المجيء والإتيان يوم القيامة

المبحث الأول: ذكر الأدلة على هذه الصفة:

* أولًا: الأدلة من القرآن

١. يقول تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾ ﴾ [البقرة].

٢. ويقول تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾ [الأنعام].

٣. ويقول تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الفجر].

* ثانيًا: الأدلة من السُّنة

روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه في حديث الشفاعة يقول النبي ﷺ: «**فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم**... وذكر الحديث».

هذا موطن الشاهد.

المبحث الثاني: ذكر مذهب أهل السُّنة

أهل السُّنة يثبتون المجيء والإتيان صفة حقيقية لله تعالى، وأن الله هو الذي يجيء ويأتي على الجادة المعروفة من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل.

وصفة المجيء أو الإتيان من الصفات الفعلية الخبرية.

من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، ومن الصفات الخبرية التي تُعلم بالنص.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدع

أهل البدع ينكرون المجيء والإتيان، يقولون إن هذا ليس صفة لله تعالى، فليس الله هو الذي يجيء ولا يأتي، وإنما المراد بذلك أمره.

* **وأصل شبهتهم هي نفس الشبهة السابقة في النزول:**

أن المجيء والإتيان حركة، والله منزَّه عن الحركة بزعمهم.

ثم انطلقوا يتبعون المتشابه، فجاءوا بـ:

١. قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ [النحل].

٢. وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْ﴾.

فجعلوا نصوص المجيء والإتيان كهاتين الآيتين، لأن طبعًا هاتين الآيتين ليس المجيء فيهما مجيء الرب عز وجل نفسه، قالوا: فكذلك النصوص الأخرى.

ثم نسبوا تأويل هذه الصفة إلى الإمام أحمد في الحكاية التي حكاها عنه حنبل بن إسحاق في المحنة، في ذكر محنة الإمام أحمد في مسألة القرآن، أنه قال في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ قال: إنما يأتي أمره.

والجواب عن ذلك كما يلي:

* الوجه الأول: أن النصوص الواردة في صفة المجيء والإتيان تأبى هذا التأويل، فمثلًا: المغايرة بين إتيان الرب وإتيان آياته في سياق واحد. ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾

فغاير بين إتيانه وبين إتيان آياته في نفس السياق، فدل على أن إتيانه ليس إتيان آياته أو أمره، وأيضًا في صفة المجيء ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ ومجيء المَلَك حقيقي، صحيح؟ مجيء الملك أن الملك نفسه هو الذي يجيء حقيقة، فكذلك مجيء الرب عز وجل، وهذا يعود بنا إلى كلام حماد بن أبي حنيفة عندما قال: طيب هل تكفرون بمجيء المَلَك؟ هذا كله في سياق واحد، ارجع إلى الكلام يفيدك هنا، هذا كله في سياق واحد، فمَن أنكر مجيء المَلَك فهو ماذا؟ فهو كافر، فكذلك مَن أنكر مجيء الرب عز وجل.

وأيضًا في الحديث: «فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم... » الأمر، الأمر هو الذي يقول هذا؟

وهل يصح أن يكون الكلام أو تقدير الكلام: فيأتيهم أمر الله فيقول الله: أنا ربكم!

هذا كلام لا يستقيم على لغة العرب.

* الوجه الثاني: في بيان الفرق بين هذه النصوص والنصوص التي احتجوا بها ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْ﴾، ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾.

أولًا: لأن الرب نفسه لا يأتي في الدنيا لمعاقبة أحد، فعلمنا بالضرورة وبالقرينة الواضحة أنه

ليس المراد الرب نفسه.

ثانيًا: أن المجيء والإتيان في هاتين الآيتين مقيد ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ﴾، ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾.

وكما قلنا ونكرر دائمًا لا تقف عند مجرد الكلمة، انظر إلى السياق، السياق كله، التركيب كله، هذا هو الذي يفسر المعنى، ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ﴾، في الآية الآخرى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ ﴾ هكذا وقف الكلام؟

انتهى الكلام هنا؟ ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾.

فبهذا التركيب كله يتبين المعنى، وأما المجيء والإتيان الذي وصف به الرب فمجيء وإتيان مطلق لم يقيد بشيء ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾، ﴿ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ ﴾ ليس فيه تقييد.

إذن، هذا أيضًا من جهلهم باللغة.

أضف هذا إلى الأمثلة التي جاءت معنا، من جهلهم باللغة أنهم جعلوا هذا كله شيئا واحدا، إنما المجيء الذي وصف به الرب تعالى مجيء مطلق، وأما الذي جاء في الآية فمجيء مقيد.

ثالثًا: السياق نفسه في الآيتين، ففي الآية الأولى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ فدل السياق كله على أن المراد الأمر.

وهل الرب نفسه يأتي من أساس الحيطان؟ يعني يمكن هذا يعقل؟ لا يتصور.

وفي الآية الأخرى ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ ﴾ فتبين المراد.

إذن السياق نفسه يدل على المراد، هذا فيه تأويل؟ تأولنا شيئًا؟

إذن أضف هذا إلى الأمثلة التي يُدعى فيها التأويل على السلف، وإننا مضطرون إلى التأويل و... و... إلخ.

هل هذا الكلام تأولنا فيه شيء؟ هذا السياق نفسه والقرينة نفسها والتركيب اللغوي نفسه، كل هذا واضح ليس فيه شيء من التأويل.

* **الوجه الثالث: بالنسبة للمنقول عن الإمام أحمد -رحمه الله-**، عندنا طريقتان، يعني هي في الحقيقة ثلاث طرق، لكن دعك من الطريقة الثالثة، عندنا الآن طريقتان في التعامل مع هذا النقل

الذي ورد، هذا هو الذي ذكره شيخ الإسلام -رحمه الله-:

الطريقة الأولى: أن قصة المحنة التي نُقلت عن الإمام أحمد لم ينقلها حنبل وحده، إنما نقلها غير واحد عن الإمام أحمد، وهي قصة شهيرة معروفة، وحنبل انفرد بهذا السياق، ومعروف عند علماء الحنابلة أن حنبلًا له غلطات.

هذا معروف، معروف عند الحنابلة وعند الناقلين لمذهب الإمام أحمد أن حنبلًا له غلطات، يتفرد بأشياء ويخالف في أشياء.

إذن الطريقة الأولى في التعامل مع الإمام أحمد أننا نرد هذا الكلام من أصله، نقول: لم يثبت عن الإمام أحمد لأنه لم ينقله إلا حنبل، وخالف بذلك أو تفرد بهذا السياق عن سائر أصحاب الإمام أحمد.

الطريقة الثانية: أننا نقول: بل قال هذا الإمام أحمد، وهذا ثابت عنه، ولكن قاله على سبيل الإلزام.

الإلزام لمَن؟ المحنة كان يناظر فيها مَن؟ كان يناظر فيها الجهمية، والمحنة كانت في أي مسألة؟ في مسألة القرآن.

طيب تذكرون في مسألة القرآن عندما قلنا: مِن شبهات الجهمية أنهم جاءوا بقوله ﷺ: «**تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيايتان**» .

أرادوا أن القرآن نفسه هو الذي يجيء فقال الإمام أحمد، أو ردَّ عليهم ما يقولون هُم به، ليس الذي يقول الإمام به، فخاطبهم بهذا على سبيل الإلزام.

قال: أنتم تقولون في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ أنه مجيء أمره، فقولوا في الحديث: «**تجيء البقرة وآل عمران** ...» أن الذي يجيء هو الثواب، مفهوم هذا أم لا؟

يعني الإمام الآن يُلزِم لا يُخبر عن معتقده هو، إنما يلزم الجهمية.

الجهمية ماذا فعلت؟ جاءت بالحديث «**تجيء البقرة وآل عمران** ...» يعني القرآن، يعني السورة نفسها، مع أنهم يقولون في المجيء والإتيان

يجيء أمر الرب ولا يجيء الرب. فالإمام ألزمهم بناءًا على كلامهم هُم، على طريقتهم هُم في التأويل.

إنكم إذا تأولتم النص الواضح البيِّن في مجيء الرب سبحانه وتعالى، فيلزمكم أن تتأولوا

الحديث بل هو ألزم، لأن الحديث نفسه كما عرفنا لا يفيد أصلًا أن القرآن هو الذي يجيء، فكيف تتأولون الواضح ولا تتأولون النص الآخر ؟

إذن فالطريقة الثانية أننا نقول: الإمام يلزم لا يخبر عن معتقده.

وهذا معلوم بالضرورة لأن الإمام أحمد كيف يتأول؟ يعني الإمام أحمد بالذات لا يمكن أن ينسب إليه ماذا؟ التأويل، مستحيل، لأن أحمد كلامه في الصفات من أشهر ما يكون ومن أعظم ما يكون، وهم أنفسهم يدعون عنه أنه مُشبِّه، مجسِّم، فمِن أين يجيء أنه يتأول صفة من الصفات، كيف يلتئم هذا؟

كمثل مَن يدّعي على سيبويه أنه جهل اللغة، أو لم يكن عارفًا باللغة، يصح؟

أو مَن يدّعي على الشافعي أنه لا يأخذ بالحديث، وكان على مدرسة الرأي، لو ادَّعى أحد على الشافعي أنه كان من أهل الرأي، يقبل هذا؟

الشافعي نفسه هو أعدى أعداء أهل الرأي، فالإمام أحمد لا يمكن أن ينسب إليه شيء من التأويل هذا واضح جدًّا، مجرد نسبة هذا إلى الإمام أحمد يدل على أنه كذب.

طيب، فرغنا من هذا كله، إليكم ما يأتي:

روى ابن بطة في الإبانة عن حنبل نفسه الذي جاء بهذا السياق، قال: قلتُ لأبي عبد الله: ينزل الله تعالى إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم، قال: قلت: نزوله بعلمه أم ماذا؟ قال: فقال لي: اسكت عن هذا، وغضب غضبًا شديدًا. وقال: ما لكَ ولهذا، أمض الحديث كما رُوي بلا كيف.

حنبل نفسه الذي جاء من قبله هذا الكلام، ينقل نفسه عن الإمام أحمد أنه لم يتأول النزول، والنزول والمجيء من باب واحد، حتى لا يقول قائل: طيب هذا غير ذاك، هذا كله من باب واحد، كيف يُثبِت النزول ويتأول المجيء؟ لا يُعقل هذا ولا يتصور، فبهذا يتم الجواب ــ والحمد لله ــ على كلام أهل البدع.

وهذا آخر الكلام بحمد الله تعالى على صفة المجيء والإتيان.

ويبقى معنا الفصل الذي عقده المؤلف في ذكر بعض الآثار عن السَّلف، نتناوله في المجلس المقبل إن شاء الله.

* * *

تفريغ الدرس السادس والعشرين

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

وروى يزيد بن هارون في مجلسه حديث إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حاتم عن جرير بن عبد الله في الرؤية وقول رسول الله ﷺ: «إنكم تنظرون إلى ربكم كما تنظرون إلى القمر ليلة البدر»، فقال له رجل في مجلسه: يا أبا خالد ما معنى هذا الحديث؟ فغضِب وحَرِد، وقال: ما أشبهك بـ صبيغ وأحوجك إلى مثل ما فُعِل به، ويلك! ومن يدري كيف هذا؟ ومن يجوز له أن يجاوز هذا القول الذي جاء به الحديث، أو يتكلم فيه بشيءٍ من تلقاء نفسه إلا من سفه نفسه واستخف بدينه؟ إذا سمعتم الحديث عن رسول الله ﷺ فاتبعوه ولا تبتدعوا فيه؛ فإنكم إن اتبعتموه ولم تماروا فيه سلمتم، وإن لم تفعلوا هلكتم.

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

هذا فصل عقده المؤلف ـ رحمه الله ـ بعد كلامه على الأصل العظيم المتعلق بالصفات الإلهية.

والمقصود من هذا الفصل تأكيد ما سبق في باب الصفات من **ضرورة الاتباع والتسليم**.

وقد بين فيه المؤلف ـ رحمه الله ـ شيئا مما كان عليه السلف في هذا الباب وذكر قول بعض الأئمة في ترسيخ المنهج في الأسماء والصفات من جهة التلقي بالقبول والتسليم وإمرار الأخبار وعدم التعرض للكيفية إلى غير ذلك من أمور بيّنها ـ رحمه الله ـ.

فهذا باب المقصود منه ترسيخ قضية الاتباع.

وهذا وإن كان ضروريا في باب الاعتقاد كله إلا أنه في أبواب الصفات أشد تأكيدا لأن باب الصفات من الأبواب التي تعتمد على الخبر المحض ومن الأبواب التي تكثر فيها الشبهات وخصوصا أنها تتعلق بالرب ـ سبحانه وتعالى ـ نفسه فالأمر فيه يتأكد لابد من تلقي هذا الباب بالقبول والتسليم ولا يجوز التعرض له بالكيف ولا ضرب الأمثال ولا الشبهات.

فالمؤلف ـ رحمه الله ـ يؤكد هذا المعنى من خلال هذا الفصل الذي ذكر فيه شيئا من مواقف السلف وكلامهم في هذا الباب.

ذكر أولا موقفا ليزيد بن هارون وقد مر معنا وهو أحد الأئمة المعروفين الأعلام روى في مجلسه حديثا وهو حديث الرؤية حديث رؤية الله ـ تبارك وتعالى ـ في الآخرة ـ وسيأتي الكلام على هذه المسألة ـ فقال له رجل في مجلسه يا أبا خالد: ما معنى هذا الحديث؟

المقصود ليس مجرد التفسير ـ وهذا أمر سنعود إليه بعد ذلك إن شاء الله ـ ليس المقصود مجرد التفسير وإنما المقصود التعرض للكيف أو التعرض لأمور يقصد بها عدم التسليم.

يتبين هذا من خلال القرائن التي تحيط بالسؤال فالسؤال إذا كان فيه قرينة تدل على عدم التسليم وضرب الأمثال فهذا هو المراد ـ كما سيأتي معنا في قصة صبيغ الذي تحدث عنه الإمام رحمه الله ـ.

(قال: فغضب وحرِد) (وحرد) أي: غضب يعني هناك تقارب في المعنى بين الغضب والحرد.

(وقال: ما أشبهك بصبيغ وأحوجك إلى مثل ما فعل به ويلك ومن يدري كيف هذا؟).

إذن القرينة هنا دلت على أن المقصود ليس مجرد التفسير وإنما هو التعرض للكيف وإلا فالمعنى واضح «**إنكم ترون ربكم**» هذا واضح جدا لا يحتاج إلى بيان.

إذن فالمقصود هنا الكيف لهذا قال (ومن يدري كيف هذا؟) من الذي يقف على هذا أو يحيط به علما؟ من أين لنا أن نقف على كيفية هذا الباب؟

(قال: ومن يجوز له أن يجاوز هذا القول الذي جاء به الحديث أو يتكلم فيه بشئ من تلقاء نفسه إلا من سفه نفسه واستخف بدينه؟).

هذا واضح الذي يتجاوز الحديث يكون قد سفه نفسه يعني: وضع نفسه في موضع سفاهة واستخفاف ليس هذا من شأن العقلاء الراشدين، العاقل دائما يقف عند ما يعلم. صحيح؟

﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ العاقل دائما يقف عند ما يعلم فإذا تكلم في شئ لا يعلمه ولم يحط به فإن هذا يدل على قلة عقله.

وهذا هو معنى قول السلف: (إن الذي يُفتي في كل ما يُسأل عنه لمجنون).

ربما استُشكل هذا كيف يكون مجنونا؟ من أين يأتيه الجنون؟ لأنه إذا أجاب في كل ما يسأل

عنه فلابد أن يتكلم فيما لا يعلم، لأنه إذا عرضت عليه مسائل فمنها ما يعلم ومنها ما لا يعلم فإذا تكلم في شئ لا يعلمه فهذا دليل على قلة عقله.

إذن فالعاقل دائما يقف عند ما يعلم وما يدري فإذا تجاوز هذا وتكلم في أمر لا دراية له به كان هذا دليلا على قلة عقله وهذا أمر واضح فكيف إذا كان هذا الأمر في صفات الله ـ عز وجل ـ؟ وفي أمور الغيب بشكل عام؟ إذا تكلم الإنسان في صفات الله ـ عز وجل ـ بما لا يعلم وصف الله بصفة لم يأت بها الخبر أو تكلم في كيفية الأسماء والصفات كل هذه أشياء لم نقف عليها لم نحط بها علما.

فالذي يتجاوز الأخبار ويتكلم في هذه الأشياء يكون قد سفه نفسه وضع نفسه موضع سفاهة وقلة عقل ويكون أيضا قد استخف بدينه لأنه لم يقدره حق قدره أو لأنه عرض نفسه للخطر والعقاب الأمر ليس باليسير إذا تكلم الإنسان في الله ـ تبارك وتعالى ـ بما لا يعلم فحسبك بهذا.

إذا كان الله ـ عز وجل ـ قد حرم القول في الدين بغير علم في مسائل الحلال والحرام فكيف بالقول في الله ـ سبحانه وتعالى ـ وأسمائه وصفاته وهذا داخل في الإلحاد في أسماء الله، والله ـ تعالى ـ توعد على ذلك بوعيد شديد.

إذن فالذي يفعل هذا الأمر يستخف بدينه يعرض نفسه للوعيد يعرض نفسه للعقاب يستهين بالمسألة يستهين بهذا الباب لا يقدره حق قدره.

ولهذا قال: (إذا سمعتم الحديث عن رسول الله ـ ﷺ ـ فاتبعوه ولا تبتدعوا فيه فإنكم إن اتبعتموه ولم تماروا فيه سلمتم وإن لم تفعلوا هلكتم).

قاعدة الدين قاعدة الإسلام والسنة التسليم ـ كما سيأتي معنا لا تثبت قدم الإسلام إلا على قنطرة التسليم ـ.

إذا سمعت الحديث عن النبي ـ ﷺ ـ فقف عنده وتمسك به واتبعه ولا تزد عليه.

(ولا تبتدعوا فيه) أي: لا تدخلوا في أمور لم يتعرض لها الحديث، الحديث لم يتعرض للكيف ـ مثلا ـ في الأسماء والصفات إذن لا تدخلوا في هذا الأمر ولا تخوضوا فيه ولا تتعرضوا له فالسلامة في الاتباع وترك المراء والجدال، والهلكة في خلاف ذلك إن لم تفعلوا هذا الأمر إذا تكلفتم وخضتم فيما لا دراية لكم به فإن هذه هي الهلكة ـ والعياذ بالله ـ.

قال:

وقصة صبيغ الذي قال يزيد بن هارون للسائل: ما أشبهك بـ صبيغ، وأحوجك إلى مثل ما فعل به: هي ما رواه يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيّب: أن صبيغاً التميمي أتى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين! أخبرني عن: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾ [الذاريات:١]، قال: هي الرياح، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته، قال: فأخبرني عن: ﴿فَالْحَامِلاتِ وِقْرًا﴾ [الذاريات:٢] قال: هي السحاب، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته، قال: فأخبرني عن: ﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات:٤] قال: الملائكة، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته، قال: فأخبرني عن: ﴿فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا﴾ [الذاريات:٣] قال: هي السفن، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته، قال: ثم أُمر به فضُرب مائة سوط، ثم جعله في بيت حتى إذا بَرَأ دعا به ثم ضربه مائة سوط أخرى، ثم حمله على قتب، وكتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن حرم عليه مجالسة الناس، فلم يزل كذلك حتى أتى أبا موسى الأشعري رضي الله عنه فحلف بالأيمان المغلظة ما يجد في نفسه مما كان يجده شيئاً، فكتب إلى عمر يخبره، فكتب إليه: ما أخاله إلا قد صدق، خلِّ بينه وبين مجالسة الناس.

وروى حماد بن زيد عن قَطَن بن كعب قال: سمعت رجلاً من بني عِجْلٍ يقال له: خالد بن زرعة يحدث عن أبيه قال: رأيت صبيغ بن عسل بالبصرة كأنه بعير أجرب، يجيء إلى الحلق، فكلما جلس إلى قوم لا يعرفونه ناداهم أهل الحلقة الأخرى: عزمة أمير المؤمنين.

وروى حماد بن زيد أيضاً عن يزيد بن حازم ـ وفي بعض النسخ: ابن أبي حازم ـ عن سليمان بن يسار: أن رجلاً من بني تميم يقال له: صبيغ، قدم المدينة فكانت عنده كتب، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فبلغ ذلك عمر فبعث إليه وقد أعد له عراجين النخل فلما دخل عليه جلس، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، قال: وأنا عبد الله عمر، ثم أهوى إليه فجعل يضربه بتلك العراجين، فما زال يضربه حتى شجه، فجعل الدم يسيل على وجهه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، فقد والله ذهب الذي كنت أجد في رأسي).

هذه قصة صبيغ التي وردت في حكاية يزيد بن هارون وهو صَبِيغ بن عِسْل (صبيغ) بوزن عظيم.

(ابن عِسل): بكسر العين المهملة وإسكان السين المهملة.

هذا رجل من بني تميم له قصة شهيرة مع عمر ابن الخطاب ـ رضي الله تعالى عنه ـ قصة في غاية الشهرة لدى أهل العلم تغني شهرتها عن النظر في إسنادها ـ كما يقول العلماء في مثل هذه المواقف.

القصة لها روايات متعددة وسياقات مختلفة على حسب التفاصيل التي وقعت فيها.

* **فالرواية الأولى معنا** أن هذا الرجل لما أتى عمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ سأله عن ﴿**وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۝٢**﴾ إلى آخره؟ ففسرها عمر بن الخطاب على حسب ما سمعنا وقال في كل منها: (لولا أني سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقوله ما قلته).

يعني: المسألة مبناها على الاتباع لا أستطيع أن أتكلم في كتاب الله بغير علم.

وقد قال الصديق أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ: (أيّ سماء تظلني وأيّ أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم).

فهو يقول له: أنا لا أفسر هذا من تلقاء نفسي وإنما سمعته من النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.إذن لا يجوز لك أن تسأل عن شئ لم يتعرض له النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

هو يريد أن يرسخ عنده هذا المعنى،الاتباع، ما تكلم فيه الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ تكلمنا فيه وتعلمناه وتعرضنا له وما لم يتكلم فيه فلا نسأل عنه ولا نتعرض له بشئ.

ومع ذلك فقد عزّره فعل به أمر هو من قبيل التعزير والعقوبة الشرعية التي يقصد بها الزجر يقصد بها الزجر سواء زجره هو في نفسه أو زجر الناس عن فعله حتى لا يفعل أحد مثل ما فعل ذلك الرجل.

وهذه مقاصد العقوبات الشرعية عموما سواء كانت حدا أو تعزيرا مقاصد العقوبات الشرعية هي هذا الباب.

ففي هذه الرواية أنه ضُرب مائة سوط على مرتين يعني: في كل مرة مائة سوط ومع ذلك أيضا نُهي الناس عن مجالسته لما أُرسل إلى قومه كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنهما ـ ألا

يُجالسه من الناس أحد.

فهذا فيه الدلالة أيضا على هجر أهل البدع هذا مما يُستدل به على هجر أهل البدع وأن هذا كان أمرا واضحا لدى السلف.

حتى أثرت العقوبة في الرجل أتى أبا موسى ـ رضي الله عنه ـ وحلف بالأيمان المُغلظة ما يجد في نفسه مما كان يجده شيئا يعني: ذهب عنه هذا الذي كان فيه.

وهذا الذي كان فيه لم يكن مجرد سؤال ـ كما سنعرف ـ وإنما هو سؤال مخصوص.

فلما عرف عمر ـ رضي الله عنه ـ بذلك خلّى بينه وبين مجالسة الناس.

إذن : من تاب وظهرت منه أمارات الصدق قُبل منه وإذا كان قد زُجر وعوقب بالهجر فإنه يُؤمر بمجالسته ومخالطته وهذا باب فيه تفصيل.

وقضية قبول التوبة من المبتدع هذا أمر فيه تفصيل يعني: هو أجنبي عن مقامنا هذا لكن أُشير إليه باختصار.

قضية هجر المبتدع إذا تاب المبتدع هل تُقبل توبته فورا أم لا؟

هذا فيه تفصيل على حسب نوع البدعة وعلى حسب حال المبتدع وعلى حسب الشر الذي نشأ عن بدعته كل هذا لابد من النظر فيه.

وقضية إرجاء المبتدع عاما قضية أيضا تخضع لهذا التفصيل ليست قاعدة توقيفية أننا في كل مبتدع وفي كل بدعة وفي كل مقام نُرجئه عاما.

والدليل موقف عمر مع صبيغ هل أرجأه عاما؟

الجواب: لا، إذن القضية فيها تفصيل وشيخ الإسلام له فيها كلام ولا أريد أن أخوض في المسألة أكثر من هذا.

* **في الرواية الثانية** قال: (رأيت صبيغ بن عسل بالبصرة كأنه بعير أجرب يجئ إلى الحلق فكلما جلس إلى قوم لا يعرفونه ناداهم أهل الحلقة الأخرى عزمة أمير المؤمنين).

يبين لك كيف كان الحال وكيف بلغ الهجر بالرجل وكيف اتبع الناس ما قاله عمر ـ رضي الله عنه ـ وهو أمير المؤمنين خليفة حاكم أمير اجتمع في المسألة أكثر من جانب.

يعني: جانب هجر المبتدع الذي هو جانب شرعي وجانب طاعة ولي الأمر أنه أمر بهجر ذلك

الرجل فتجب طاعته في ذلك اجتمع في المسألة أكثر من أمر، وعمر ـ رضي الله عنه ـ هو عمر ومكانته من الناس محفوظة.

إذن عندما يأمر الناس أن يهجروا فلانا انظر كيف كان الحال.

إذا جلس الرجل إلى حلقة لايعرفه أهلها أهل الحلقة الأخرى يقولون:(عزمة أمير المؤمنين).

يعني: وصفوها بأنها أمر أكيد (عزمة) يعني: عزيمة، يعني: أمرا أكيدا لابد أن يُؤخذ به.

فهكذا كان الناس وهكذا كان الحال فيما مضى وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان فأهل السنة في قوتهم ليسوا كأهل السنة في ضعفهم وقضية الهجر لابد أن تخضع لهذا التفصيل ـ كما عليه أهل العلم ـ.

وفيه الدلالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هذا كان أمرا شائعا بين الناس.

يعني: أهل الحلقة الأخرى لم يقولوا: طيب يعني هؤلاء لايعرفونه ونتغاضى عن الأمر.

لا، وإنما قالوا: (عزمة أمير المؤمنين).أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر لم يتساهلوا في هذا الباب.

* **في الرواية الثالثة** بيّن أن هذا الرجل كان يسأل عن متشابه القرآن وهذا لابد أن تقف عنده لأنه يوضح لك المسألة كان يسأل عن متشابه القرآن. إذن : فسؤال الرجل لم يكن مجرد سؤال وإنما كان سؤالا معينا مخصوصا بقرينة معينة.

(فلما بلغ ذلك عمر بعث إليه وأعد له عراجين النخل).

(العراجين): جمع عرجون وهو معروف هذا العود الأصفر الذي يكون في النخل فدار بينهما الحوار كما رأينا فجعل عمر ـ رضي الله عنه ـ يضربه حتى سال الدم على وجهه فقال: (حسبك فقد ذهب ما كنت أجد في رأسي).

قصة شهيرة فيها فوائد كثيرة يضيق عنها المقام لكن الذي أحب أن أقف عنده جيدا قضية السؤال وقضية العقوبة وهذا نبهت عليه من قبل.

سؤال صبيغ كسؤال الرجل الذي قال لمالك: كيف استوى؟ الباب واحد.

لابد أن تُفرق بين مجرد السؤال وبين السؤال الذي يُقصد منه شيء ما. والقرينة تتحكم في هذا الأمر وتبينه، قرائن الحال التي تظهر للأئمة والتي كانت موجودة في ذلك الواقع كل هذه أمور لابد

أن يُنتبه لها.

الخطورة في هذا الأمر وهذه مسألة عظيمة جدا ـ نسأل الله تعالى أن يُوفق حتى نتعرض لها بالتفصيل لأنها في غاية الأهمية ـ.

الخطورة أن يُتعامل مع هذه المواقف ـ كما نبهت عليه من قبل ـ معاملة ظاهرية حرفية كما يُتعامل مع النصوص الشرعية . كيف هذا؟

يعني ـ مثلا ـ عندما نقول: الحدود الشرعية حد الزنا وحد السرقة وحد شرب الخمر. إلخ.

هل هذه أمور تختلف باختلاف الزمان والمكان؟

الجواب: لا، يعني: السارق الآن يُقام عليه الحد كما أُقيم عليه منذ أكثر من ألف عام . هذا حكم ثابت لايتغير لايختلف باختلاف الزمان والمكان ولايُقال: مواطن القوة ومواطن الضعف وهذه الأشياء، هذا لايخضع لمثل هذا، هذه أحكام ثابتة لاتتغير إنما قضية الهجر ـ هجر المبتدع ـ والتعزيرات الشرعية والتعامل المباشرمع المبتدع بمثل ما كان يتعامل به السلف هذه القضية لايجوز ـ الكلام واضح ـ لايجوز أن يُتعامل معها على أنها قضية حرفية واضحة لاتقبل التغير وأنها قضية ثابتة يُتعامل بها في كل حال ومع كل أحد وفي كل زمان هذه شبهة الحدادية.

أصل شبهة الحدادية في هذا الباب أنهم نظروا ـ كما قال بعض أهل العلم ـ إلى الآثار السلفية فعاملوها معاملة النصوص الشرعية.

يعني: غلوا في الأثر حتى جعلوه كالآية القرآنية وكالحديث النبوي هذا غلط عظيم لابد أن يُفرق بين مواطن القوة ومواطن الاستضعاف بين واقع انتشار العلم وظهور السنة وأن أهلها لهم الكلمة المسموعة ولهم الأثر في الناس لابد أن يُفرق بين هذا الواقع وبين غيره من الوقائع.

هذا في أمور كثيرة جدا في التعامل مع المبتدع وفي نشر بعض الأمور وفي إثارة بعض المسائل وفي التعامل مع بعض الدقائق في باب الجرح والتعديل وفي باب كذا وفي باب كذا مسائل عظيمة لابد أن تُفهم جيدا لأن الخلل كله يأتي من اطراد هذه الأمور أن تنظر إلى هذه الأمور على أنها أمور مُطردة ثابتة لاتقبل تغيرا وليس لها ضوابط ولا فقه في التنزيل وفي التعامل.

كل قاعدة ـ بارك الله فيكم ـ لابد لها من ضوابط صحيح؟

مرت عليكم قاعدة من قبل في أي باب في الفقه في الحديث في أي شئ ليس لها ضوابط؟

لا يمكن، هذه الصياغة العامة التي يصوغ بها العلماء القاعدة ليست صياغة تتعامل معها بتعامل ظاهري.

يعني ـ مثلا ـ درء المفاسد أولى من جلب المصالح هكذا النص هل هذه آية؟ هل هذا حديث؟ ما المقصود بهذا الكلام؟

يعني لا يجوز لك أن تجمُد على هذا الظاهر بدون ضوابط ولا فقه ولا نظر ولا فهم ولا أي شئ .

يعني من قال درء المفاسد أولى من جلب المصالح وعمل بهذا النص حرفيا وظاهريا إذا كانت المصلحة أعظم من المفسدة يصح؟ يقول: أنا معي القاعدة أنا أُطبق القاعدة يصح؟

نفس طريقة الخوارج الباب واحد ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

بدون فهم بدون تلقي بدون رجوع إلى أهل العلم بدون نظر بدون جمع لأطراف المسائل وما يتعلق بها.

هذا الباب في غاية الأهمية عدم ضبط هذه القواعد هو الذي وقع فيه الخوارج فأدى إلى بدعة تواترت الأحاديث عن النبي ـ ﷺ ـ في التحذير منها عدم ضبط هذا الباب هو الذي أدى إلى باب الغلو في التبديع هذه الذي نسميه الآن بطريقة الحدادية أو مذهب الحدادية الذي ظهر في هذه الأوقات فالمسألة دقيقة ولابد من ضبطها.

فالذي لابد أن ينبه عليه هذه القضية عندما يُقال: موقف عمر مع صبيغ لابد أن يُنظر كيف كان هذا الأمر؟ وكيف يُفهم؟ وكيف يُتعامل معه؟

أولا: السؤال، الرجل لم يسأل مجرد سؤال وهكذا فسر أهل العلم هذا الموقف ـ كما في كتاب الشريعة للإمام الآجري رحمه الله ـ حتى لايفهم أحد فهما خاطئا.

يعني: انظر كيف اعتنى الأئمة من قديم بتوضيح هذه المسائل وهذه المواقف التي وقعت حتى لايأتي ـ كما فعلت الحدادية الآن ـ حتى لايأتي أحد ويقول: طيب انظر عمر فعل هذا مع صبيغ إذن من سأل أي سؤال عن أي شئ من أمور المعتقد مبتدع . عرفتم هذا؟

فالأئمة من قديم اعتنوا بهذا دفعا لسوء الفهم الرجل لم يسأل مجرد سؤال إنما كان سؤاله في واقع معين بقرينة معينة في ظروف معينة.

نحن الآن ـ يعني: حتى أُقرب لك المسألة ـ في هذا الواقع الذي نعيشه الآن حتى في هذا الواقع المتأخر الذي قل فيه العلم وضعفت فيه السنة٠٠إلخ لو جاءنا رجل وجعل يخوض في عدد الصلوات، الصلوات خمسة أم أربعة أم ستة أم عشرة ؟ ماذا نفعل به؟ فهمتم؟

إذن الواقع يختلف المسألة التي تُطرح تختلف طريقة الطرح تختلف.

فالآن هذا الذي فعله صبيغ كان في صدر الإسلام وفي عزه ومجده وقوة السنة ورسوخها وظهورها ما جاء الكلام ولا جاءت البدع ولا جاءت هذه الأشياء ما كان لها وجود فالرجل مُحدث هو الذي يبتدئ هذا فإذا بدأت البدعة من أولها قصمناها مباشرة الفرق واضح بين هذا الموقف وبين أن تصير البدعة هي الأصل بحيث تصير السنة هي الغريبة كما يقول ابن مسعود ـ رضي الله تعالى عنه ـ: حتى إذا أردت أن تُغير قيل غيرت السنة.

فهكذا كان الأمر الرجل الذي سأل مالكا كيف استوى؟

ما هذا؟ هذا أول شئ يُقال أول مرة يُقال هذا الشئ ما سمعنا هذا أبدا والرجل ضعيف فرد في مجتمع موجود وقوي فيه العزة والقوة والمكانة و. و.إلخ. (اطردوه) مباشرة هذا هو التعامل الصحيح.

لو تعاملوا بالرفق في ذلك الموطن لكان هذا غلطا لو تعاملوا بالرفق في ذلك الموضع لكان هذا غلطا ليس هذا هو المناسب في هذا الموقف.

فلا يجوز أن تنظر إلى هذه المواقف بحرفية وتظن أنها من قبيل الحد المقدر شرعا الذي لا يتغير ولا يتبدل.

يعني: حد السارق قطع اليد فيه تغيير ولا تبديل؟ نقول: طيب أحيانا نقطع أصبعا مثلا وأحيانا نقطع ثلاثة أصابع يصح؟ لا يصح، هذا حد مُقدّر لا يتغير.

فطريقة الحدادية أنهم يجعلون هذا الباب على طريقة واحدة وشاكلة واحدة لا ينظرون في واقع لا ينظرون في مصالح ولا مفاسد ولا كذا ولا كذا.

هذا أمر، فلابد أن تنظر إلى السؤال، السؤال كان ـ كما في الرواية ـ عن مُتشابه القرآن.

هذا رجل ماذا يفعل؟ يتبع المتشابه لم يسأل مجرد سؤال عن معنى ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١﴾ ما معناها؟ هل هذا مذموم؟ لا يمكن، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ومعلوم أن دلالة

القرآن قد تخفى على بعض الناس وأن الصحابة أنفسهم سألوا النبي ـ ﷺ ـ عن هذا واشتبه عليهم بعض معاني القرآن.

يعني: عديّ بن حاتم ـ رضي الله تعالى عنه ـ لما سمع قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ ماذا فعل؟ عمد إلى خيطين ـ أي: من الخيوط التي يُحاك بها ـ ووضعهما تحت وسادته وجعل ينظر في الليل فلا يتبين له شئ. إذن تخفى دلالة القرآن حتى على بعض الصحابة.

فالإشكال ليس هنا إنما الرجل يسأل عن ماذا؟ يتبع المتشابه، يسأل سؤالا فيه فضول فيه تكلّف فيه تنطع فيه بحث عن أمور لا يصح أن تبحث عنها . فالقرينة تختلف. كالسؤال الذي يُطرح من طلبة العلم.

يعني: في آداب السؤال ـ مرّ هذا معنا ـ أدب السؤال كيف يسأل الطالب؟ كيف يسأل المتعلم؟ وكيف يتعامل العالم مع السؤال الذي يُوجّه إليه؟

كله على حسب القرينة فهناك أسئلة يتبين منها أن الرجل مسترشد مستفهم يريد أن يرفع الجهل عن نفسه أو يريد أن يستفيد وهناك أسئلة يتبين منها أن السائل متكلف متنطع وأن له غرضا فاسدا من السؤال فلابد أن يُفهم هذا الأمر جيدا ـ بارك الله فيكم ـ.

فسؤال الرجل لم يكن مجرد سؤال عادي وإنما كان اتباعا للمتشابه وتكلفا وتنطعا وهذه صفة أهل البدع ـ كما ذكر الله تعالى في كتابه ـ.

والعقوبة نفسها، العقوبة ليست عقوبة مُقدرة محددة لا يُزاد فيها ولا يُنقص منها إنما هذا باب اجتهادي ولا يكون لكل أحد ولا يكون في كل واقع وفي كل زمان وفي كل مكان لا نتعامل الآن مع أهل البدع بهذه الطريقة نأتي بعراجين النخل وإذا دخل علينا الرجل ضربناه لا يمكن أبدا في مثل هذا الواقع.

إذن لابد أن يُفهم هذا جيدا ـ بارك الله فيكم ـ القضية ـ كما قلت وأُكرر ـ أكبر من هذا أنا اعتنيت بهذا وأطلت النَّفَس فيه شيئا لأنه في غاية الأهمية المسألة أكبر من هذا بكثير المسألة أكبر من قضية هجر المبتدع أو عقوبة المبتدع المسألة تحتاج حتى في نفس قواعد الجرح والتعديل وفي نفس التعامل مع المبتدعة كل هذه أمور نسأل الله تعالى أن يُعيننا على إيضاحها وتفصيلها.

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرنا أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى السلمي أخبرنا محمد بن محمود الفقيه المروزي ـ بها ـ قال: حدثنا محمد بن عمير الرازي حدثنا أبو زكريا يحيى بن أيوب العلاف التجيبي بمصر قال: حدثنا يونس بن عبد الأعلى حدثنا أشهب بن عبد العزيز قال: سمعت مالك بن أنس يقول: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون.

هذا أثر مهم يُوضح لك حقيقة البدع إذا أردت أن تعرف حقيقة البدعة أو تعريف البدعة بطريقة سلفية سهلة فعليك بهذا الأثر.

(يقول الإمام مالك ـ رحمه الله ـ: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبدالله وما البدع؟).

طيب هذا ـ يعني ـ يعود بنا إلى ما سبق، لما قيل له: وما البدع؟ ضربهم؟ طردهم؟

لماذا؟ لأن هذا سؤال مُستفهم مُسترشد (وما البدع؟) يعني: ما هي الأشياء التي نحذرها والتي تُحذرنا منها حتى نعرفها فنتجنبها.

(قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون).

هذا تعريف البدعة في الحقيقة تعريف البدعة الذي نعرفه هو هذا عبر عنه مالك ـ رحمه الله ـ بعبارة سهلة ميسرة وواضحة.

أهل البدع الذين يزيدون في الأمور يُحدثون أمورا يتكلمون في أشياء جديدة لم يتكلم فيها أحد من سلف هذه الأمة لا يسكتون عما سكت عنه السلف.

فهذه حقيقة البدعة كل بدعة لابد أن تجد فيها هذا الأمر سواء في الاعتقاد أو في العمل لابد من هذا هذه خاصّية البدعة.

خاصية البدعة أنها تعمّق وتكلّف وزيادة في النص أو زيادة في الدين لماذا تشتمل على هذا؟ لأن البدعة طريقة مُحدثة مخترعة يعني: جديدة.هناك أمر جديد هناك زيادة في الدين هناك تكلف وتنطع في الدين.

لهذا تجد العلماء دائما يستدلون على ذم البدع بالآيات التي فيها إكمال الدين ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ طيب ما علاقة هذا بالنهي عن البدع أو بذم البدع؟

لأن البدعة خاصيتها زيادةٌ في الدين لابد من هذا هذه حقيقة مُلازمة للبدعة صفة مُلازمة للبدعة لا تنفك عنها أبدا. فأهل البدع الذين لا يسكتون عما سكت عنه السلف. إذا رجعت إلى باب الصفات وجدت أن الأمر كذلك إذا رجعت إلى باب الإيمان إلى باب القدر إلى باب الرؤية إلى باب اليوم الآخر أيّا ما كان لابد أن تجد أن أهل البدع لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون.

إذن أهل البدع في الصفات ـ مثلا ـ من هم؟ الذين لم يسكتوا عما سكت عنه الصحابة والتابعون.وما الذي سكت عنه الصحابة والتابعون؟ الكيف.

والتعرض للكيف هو أصل شبهة أهل البدع كلهم في الحقيقة.

يعني: هذه فائدة مهمة أهل البدع يشتركون في أصل واحد وهو ماذا؟

أن الإثبات يستلزم التمثيل أو التشبيه هذا تعرض للكيف في الحقيقة إذا تأملت فيه وجدت أن الأمر كذلك.

لهذا كان الإمام البربهاري ـ رحمه الله ـ كما مرّ معنا في رسالته دائما ما يُنبه على ماذا وماذا؟ (لم؟) و (كيف؟) هذا هو الأصل الذي دعاهم إلى كل هذا أنهم لم يتلقوا النصوص بالتسليم لم يقفوا عندها وإنما أطلقوا فيها الشبهات كيف يصح هذا؟ وكيف يصح هذا؟ وكيف يُوصف الله بأنه كذا؟ كيف ينزل؟ كيف يستوي على العرش؟ كيف؟ كيف؟

لما تعرضوا لهذا الباب بهذه الطريقة تشعبت الأمور فأهل البدع الذين لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون.

في صفة الكلام تذكرون مناظرة الأذرمي ـ مرت معنا في لمعة الاعتقاد ـ تذكرونها كيف رد هذا الرجل ـ رحمه الله ـ على المبتدع ـ ابن أبي دؤاد أو بشر ـ المهم كيف رد عليه؟

قال: هذا شئ وسع السلف أن يسكتوا عنه أم لم يسعهم قال: وسعهم ـ في نهاية الأمر يعني في نهاية الكلام ـ وسعهم أن يسكتوا عنه أم لم يسعهم، قال: وسعهم، قال: فمن لم يسعه ما وسع السلف فلا وسع الله عليه.

إذن هذا الرجل مبتدع في باب الصفات لماذا؟

لأنه لم يسكت عما سكت عنه السلف، القرآن كلام الله، ما لك ولقضية غير مخلوق والجسم والعرض و.؟ ما لك ولهذا؟ لماذا ندخل في هذه الأشياء؟

القرآن كلام الله ليس بمخلوق أو كما كان الأمر أولا واضحا جليّا القرآن كلام الله وهذا مفهوم لماذا تخوض أنت في كذا وكذا وكذا وتمتحن الناس بأنه مخلوق و. و. إلخ؟

إذن هذا الأثر مهم جدا في الحقيقة أهل البدع هم الذين لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون.

إذن إذا أردت تعريفا سلفيا للبدعة فهو هذا وإذا أردت تعريفا سلفيا لأهل البدع فهو هذا ينطبق على كل بدعة وعلى كل مبتدع.

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرنا أبو الحسين أحمد بن محمد بن عمر الزاهد الخفاف قال: أخبرنا أبو نعيم عبد الملك بن محمد بن عدي الفقية حدثنا الربيع بن سليمان سمعت الشافعي رحمه الله يقول: لأن يلقى الله العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك أحب إليّ من أن يلقاه بشيء من الأهواء.

هذا أثر مشهور جدا عن الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ وهو من أهم الآثار في بيان خطورة البدع وفي بيان المفاضلة بينها وبين المعاصي.

يقول: (لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك) لماذا؟

لأن الشرك هو أعظم الذنوب فما دون الشرك من الذنوب قتل سرقة شربٌ للخمر عقوق للأمهات قذف للمحصنات تولٍّ يوم الزحف.إلخ كبائر أو صغائر أيًّا ما كان (لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك) وإن كان من كبائر الذنوب.

(خير له من أن يلقاه ـ أو قال: أحب إليّ من أن يلقاه ـ بشئ من الأهواء).

(من الأهواء) يعني: البدع . إذن : كل ذنب وإن كان كبيرة من الكبائر وإن وصف بأنه أكبر الكبائر فهو أخف وطأة وأخف ضررا وخطرا وإثما من هذه الأهواء من البدع.

والكلام هنا طبعا يحتاج إلى توضيح وهذه مسألة المفاضلة بين المعصية و البدعة حتى لا نخرج عن المقام المراد هنا ابتداءً هذه الأهواء.

الألف واللام هنا للعهد، المراد الأهواء هذه التي نتكلم عليها، البدع الكبرى ـ كما يسميها بعض العلماء ـ.

فكل بدعة وإن كانت من كبائر الذنوب أخف ضررا وإثما من هذه الأهواء لدرجة أن العبد إذا لقي الله ـ تعالى ـ بكل هذه المعاصي وبكل هذه الذنوب خير وأخف ضررا من أن يلقاه ببدعة واحدة من هذه البدع الكبرى.

يعني: لو كان الرجل فاسقا فاجرا زانيا شاربا للخمر قاتلا للنفس.إلخ هذا خير من الذي يُعطل الصفات إذا لقي الله تعالى ولا يُثبت صفة من الصفات يتكلم في ذات الله ـ تعالى ـ وفي أسمائه وصفاته، إذا كان ينفي القدر يقول: لا قدر، إذا كان يسب الصحابة ويطعن فيهم ويكفّرهم، إذا كان يقول: إن الإيمان قول بلا عمل، إذا كان يقول كذا أو كذا كل هذه الأهواء أهواء عظيمة جدا، وضررها عظيم.

إذن البدعة عند السلف أخطر من المعصية لأن البدعة طريقة مخترعة في الدين يُتدين بها يُتقرب بها إلى الله المعصية يُتاب منها والبدعة لا يُتاب منها مهما كان العاصي في معصيته فإنه يُقر على نفسه بالخطأ وأما المبتدع فلا، وإنما يتخذ بدعته دينا لدرجة أنه يُقاتل عليها ويستحل دماء من خالفه فيها العاصي لا يفعل شيئا من ذلك فكانت البدعة ضررها حتى من جهة التعدي ـ يعني: حتى من جهة الضرر المتعدي ـ كانت أخطر وأكبر من ضرر المعصية.

إذن هذه البدع كلها ـ هذا مراد المؤلف رحمه الله ـ احذر هذه البدع، هذه البدع كلها خطيرة وعظيمة لأنها تتعلق بأصول الدين تتعلق بأمور اعتقادية تفصل بين الإسلام والكفر منها بدع مكفّرة تخرج بالعبد عن دائرة الإسلام وأما المعاصي فإنها ليست مكفرة ولا تُخرج عن ملة الإسلام فاحذر هذه البدع حتى وإن أصيب الإنسان بكل ذنب فإن هذا خير له من أن يتلوث بشيء من هذه البدع.

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرني أبو طاهر محمد بن الفضل حدثنا أبو عمرو الحيري حدثنا أبو الأزهر حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن جعفر بن برقان قال: سأل رجل عمر بن عبد العزيز عن شيء من الأهواء، فقال: الزم دين الصبي في الكتاب والأعرابي، والْهُ عما سوى ذلك.

هذا أثر معروف عن غير واحد من السلف في الأمر بلزوم دين الصبيان والعجائز.

(الزم دين الصبي في الكتّاب والأعرابي).وبعضهم يقول: (والعجائز).

ما المراد بهذا؟

المراد: الفطرة التي لم تتلوث الدين الذي ينشأ عليه الإنسان ولا يعرف سواه لم يتلوث ببدعة لم يتلوث بتغيير.

الصبي في الكتاب ماذا يتلقى؟ ماذا يتعلم؟ يتعلم التوحيد معنى لا إله إلا الله معنى السنة يعرف أن القرآن كلام الله وأن الله تعالى يسمع ويرى ويعلم وأن الله تعالى سميع بصير عليم قادر، هل الصبي عنده إشكال في هذا؟ هل يقول: لم ؟ وكيف؟ هل يسأل حتى عن معنى ذلك؟ يعني هل يسأل حتى عن معنى ذلك إذا علم أن الله ـ تعالى ـ عليم سميع بصير؟

مجرد المعنى الذي ينقدح في ذهنه واضح لا يقول: ما معنى عليم؟ ما معنى سميع؟ ما معنى بصير؟ لا يقول هذا. هذه الفطرة الدينية التي لم تتلوث.

كذلك الأعراب الذين لم يتعرضوا لهذه البدع ولم يرد عليهم هذا الكلام ولا يعرفون الجسم ولا العرض ولا المنطق ولا الفلسفة ولا هذه الأشياء.إذا شب المسلم على هذا وشاب عليه فهنيئا له في الحقيقة حتى وإن لم يتعرض لشئ من تفاصيل مسائل الدين هذا الإيمان المجمل يكفيه ويُنجّيه بإذن الله ـ تعالى ـ وهو على خير عظيم.

لهذا كان العوام إذا كانوا على فطرتهم وعلى دينهم الحق لم يتغيروا ولم يتلوّثوا بشئ من البدع كان العوام لهم فضل ولهم مزية عظيمة جدا يحرصون عليها، وطالب العلم يعرفهم ويقدرهم لماذا؟

لأن الذي يتلوث بهذه البدع ويتعرض لها لا شك أنه يكون على خطر وأما الذي لم يتلوث ولم يعرف شيئا فإنه يكون على نجاة.

وكلما ابتعد الإنسان عن هذه البدع والمُحدثات كلما كان على خير وسلامة السلامة لا يعدلها شئ حتى إذا رددت البدعة وعرفت أنها خطأ وباطل وأنت ترد عليها من ستين وجها ومن مائة وجه الذي لم يتعرض لها بالكلية أقرب للسلامة.

لهذا كان السلف يسدّون آذانهم حتى عن سماع البدع أقرأ عليك آية؟ لا، أقول لك كلمة؟ ولا نصف كلمة ؛ حتى يعصم نفسه، لا يأمن ربما يُلقي شيئا من شبهته ربما يُلقي شيئا من بدعته فيتأثر بها فلا تَخرج من قلبه فالسلامة لا يعدلها شئ.

فالمراد بذلك الفطرة الزم دين الصبي والأعرابي دين العجائز يعني الفطرة، الفطرة الأولى التي لم تتلوث ولم تتغيّر ببدعة فمن فعل ذلك فهو على السلامة ـ إن شاء الله ـ.

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ حدثنا محمد بن يزيد سمعت أبا يحيى البزار يقول سمعت العباس بن حمزة يقول: سمعت أحمد بن أبي الحواري يقول: سمعت سفيان بن عيينة يقول: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.

هذا مهم جدا هنا الكلام على منهج السلف كيف كان السلف في باب الأسماء والصفات؟

انظر إلى هذا، قاعدة (**كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه**).يعني: من أراد أن يسأل: ما معنى كذا؟ أو ما المراد بكذا؟ أو كيف نفهم كذا؟

التفسير التلاوة، ما معنى (التفسير التلاوة)؟

هذا أوضحناه من قبل مُفصّلا المراد المعنى واضح يُدرك بمجرد القراءة، بمجرّد التلاوة المعنى واضح ومفهوم، لا إله إلا الله ـ مثلا ـ ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ واضح، صحيح؟ هل تحتاج إلى شرح؟ هل تحتاج إلى إيضاح؟

هذا غير التفصيل أنا لا أعني هذا لكن المعنى الإجمالي الذي هو مطلوب لفهم المراد واضح أم يحتاج إلى شرح؟ الجواب: واضح تماما.

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ واضح، ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، فكذلك عندما يجئ أن الله ـ تعالى ـ سميع بصير أو أنه قد سمع كذا أو أنه يرى كذا أو أنه استوى على العرش أو أنه يجئ يوم القيامة أو. أو. إلخ واضح تماما ليس فيه إشكال فتفسيره تلاوته.

(والسكوت عنه) هذا من تمام المراد السكوت عنه يعني ماذا؟

أنك لا تتعرّض له بالمبالغة والزيادة والتكلف وطلب الكيفية وما أشبه ذلك من الأمور التي تجر إلى البدع لكن تُدرك المعنى وتفهمه وهذا يكون بمجرد التلاوة وتقف عند ذلك لا تخوض فيما وراء ذلك فهذا هو منهج السلف في الصفات.

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرنا أبو الحسين الخفاف حدثنا أبو العباس محمد بن إسحاق السراج حدثنا إسماعيل بن أبي الحارث حدثنا الهيثم بن خارجة سمعت الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي وسفيان ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث في الصفات والرؤية فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف.

قال الإمام الزهري -إمام الأئمة في عصره، وعين علماء الأئمة في وقته- على الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم.

وعن بعض السلف: قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم.

هذا كله سبق معنا (أمرّوها كما جاءت بلا كيف) هذا هو منهج السلف الإمام هنا يذكر الآثار التي تبين منهج السلف الآثار التي تؤصل منهج السلف كيف كان منهج السلف في هذا الباب؟

(أمرّوها كما جاءت بلا كيف)

(أمروها كما جاءت) يعني: على ظاهرها المعقول المفهوم الذي يُدرك بمجرّد القراءة والاستماع إذن هذا ينفي التعطيل وينفي التأويل وينفي التفويض ينفي كل هذا كما سبق شرحه.

(بلا كيف) نفَى الكيف إذن لا تقولوا كيف هذا؟، لا تتعرضوا لهذه الأشياء.

ومن باب أولى التمثيل إذا كنت لا تخوض في الكيفية فمن باب أولى أنك لا تمثل الله ـ تعالى ـ بخلقه لأن التمثيل يستلزم التكييف ـ كما سبق معنا ـ إذا مثّل أحد الله ـ تعالى ـ بخلقه فهذا خوض في الكيف وتعرض للكيف فإذا ترك الكيف فمن باب أولى أنه يترك التمثيل.

إذن هذا إجمال لما سبق تفصيله نؤمن بما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله ـ ﷺ ـ من غير تحريف ولا تمثيل ومن غير تكييف ولا تعطيل.

يقول الإمام الزهري ـ رحمه الله ـ: (على الله البيان وعلى الرسول البلاغ وعلينا التسليم).

هذا يبين الأمر الذي يجب عليك، عليك وظيفة كما أن الرسول ـ ﷺ ـ عليه وظيفة،.

البيان من الله ـ تبارك وتعالى ـ هذا ابتداءً، ربنا ـ سبحانه وتعالى ـ بيّن لنا أوضح لنا الحُجّة أرسل إلينا الرسل وأنزل علينا الكتب فوظيفة الرسول ـ ﷺ ـ أنه بلّغ ذلك فكما أن الرسول أدّى وظيفته فعليك أنت أيضا أن تُؤدّي وظيفتك، وظيفتك ماذا؟ الاعتراض؟ لم وكيف؟ أن تُخضع هذه الأمور لعقلك وما قبله أخذته العقل وما لم يقبله رددته؟

ليست وظيفتنا وظيفة قيّم وحاكم على الشرع هذه طريقة المعتزلة وطريقة أهل البدع عموما يعني تظهر عند بعضهم ولا تظهر عند البعض الآخر طريقة أنه نصّب نفسه حاكما على الشرع.

فما أعجبه قبِله وما لم يُعجبه ردّه ليس هذا وظيفة المسلم إنما وظيفة المسلم أن يقبل ويُسلم هذا أمر جاءك من الله ـ تعالى ـ هذا خبر جاءك من الله ـ تعالى ـ لابد أن تتلقّاه بالقبول ولابد أن تتلقّاه بالعمل إمّا تأويلا مباشرا للأمر و إما عملا بمقتضى الخبر هذه وظيفة العبد.

وظيفة العبد أن يمتثل ويُنفذ ويقبل ويصدق ويؤمن ويسلم ليست وظيفته أن يعترض.

إذن هذا الكلام العظيم نعمل به في باب الصفات كما بلّغنا الرسول ـ ﷺ ـ أن الله صفته كذا وصفته كذا وصفته كذا سواء كان هذا في القرآن أو في السنة فعلينا التسليم علينا أن نقبل ونسلم ونثبت هذه الصفات ليس من شأننا أن نعترض ونقول لم وكيف؟

ولهذا قال بعض السلف ـ كما أشرت منذ قليل ـ: قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم.

هذه حقيقة العبودية أصلا يعني: كونك عبدا لله، كون الإنسان عبدا لله هذا الأمر نفسه لا يتحقق إلا بالتسليم، كيف يكون عبدا وهو لا يُسلّم؟ كيف يكون عبدا وهو يعترض؟ !!!.

هذا يتنافى مع الفطرة العبد المملوك الذي يملكه أحدنا الذي يملكه أحد الناس لو جعل كلما أمره سيده بأمر يقول لم وكيف؟ صار مملوكا؟ هذا في الحقيقة صار ماذا؟ مالكا.

لا يصح هذا في الفطرة ولا يقبله العقل السليم الصريح فإذا جعل العبد يعترض ويضرب الأمثال ويقول: لم وكيف؟ ويقول: هذا يصلح وهذا لا يصلح فقد جعل نفسه حاكما على الشرع فوظيفة العبد دائما أنه يُسلم لا يثبت الإسلام إلا على قدم التسليم وأما الاعتراض والرد فهذا رد للدين هذا لا يتحقق معه إسلام من الأساس بل هذه حقيقة الكفر ـ والعياذ بالله ـ.

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرنا أبو طاهر بن خزيمة حدثنا جدي الإمام حدثنا أحمد بن نصر حدثنا أبو يعقوب الحنيني حدثنا كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا الدين بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»، قيل: يا رسول الله! ومن الغرباء؟ قال: «الذين يحيون سنتي من بعدي، ويعلمونها عباد الله».

الحديث بهذا التمام لا يثبت وأصله في الصحيح ثابت بغير هذا السياق في ذكر غربة الإسلام وأنه سيعود غريبا كما بدأ هذا أصله في الصحيح معروف.

وأما الرواية المذكورة فهي وإن لم تصح إسنادا لكنها صحيحة متنا ـ أعني: من جهة المعنى ـ فلا شك أن الغرباء هم الذين يُحيون سنة النبي ـ ﷺ ـ ويُعلمونها الناس وهذا معنى الغُربة ؛ لأنه لا يكون غريبا إلا إذا كان متمسكا بأمر غير موجود إذا كان متمسكا بأمر ليس عليه عامّة الناس فإذا أحيا هذا الأمر بعدما كان مدفونا أو مفقودا أو غائبا إذا أحياه مرة أخرى وعلمه الناس فهذه حقيقة الغربة.

قال ـ رحمه الله تعالى ـ:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: سمعت أبا الحسن الكارزي يقول: سمعت علي بن عبد العزيز يقول: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام يقول: المتبع للسنة كالقابض على الجمر، وهو اليوم عندي أفضل من ضرب السيف في سبيل الله.

يقول ـ رحمه الله ـ: (المتبع للسنة كالقابض على الجمر) تدري هذا؟ تدري كم يكون هذا صعبا شديدا مؤلما؟

فكذلك المتبع للسنة كأنه قابض على جمر من صعوبة ما هو فيه ؛ لأنه مخالفٌ للناس مخالف لما عليه الناس مخالف لعادة الناس واعتقاد الناس هذا في غاية الشدّة على الإنسان لا يسلم من الأذى لا يسلم من الضرر لا يسلم من تنفير الناس عنه وكلامهم فيه لا يسلم من رميه بأنه كذا أو كذا فضلا عن الأذى الحسيّ فهذا شديد جدا فالمتبع للسنة كالقابض على الجمر من شدة ما هو فيه والذي يقبض على الجمر لو أراد أن يستمر فإنه يحتاج إلى صبر حتى يتحمل الألم فكذلك

المتبع للسنة لابد أن يصبر حتى يستمر، إذا أراد أن يستمر، وأما إذا لم يُرد فهذا شئ آخر إذا لم يرد فإنه لا يصبر وإذا لم يصبر ترك السنة والدين .

فإذا أردت أن تثبت على ما أنت فيه فعليك بالصبر كالقابض على الجمر يحتاج إلى صبر حتى يثبت على ما هو فيه.

ثم يقول ـ وهذا مهم جدا ـ: (وهو عندي اليوم أفضل من ضرب السيف في سبيل الله).

هذا صحيح وفيه كلام لغير واحد من الأئمة هذا لم يتفرد به أبو عبيد ـ رحمه الله ـ بل هو مستقر معروف عند الأئمة أن اتباع السنة أو الرد على أهل البدع جهاد في سبيل الله وهو أفضل من أحد أنواع الجهاد لأن الجهاد له أنواع، مفهوم الجهاد في سبيل الله له أنواع وصور لا يقتصر على الجهاد باليد ولا يقتصر على جهاد الكفار في القتال، له صور متعددة فهذه الصورة التي هي اتباع السنة أو نشرها أو الرد على أهل البدع هي من صور الجهاد وهي أفضل من صورة أخري والتي هي صورة جهاد الكفار باليد هذا أفضل من ذلك، طيب أفضل من أي وجه؟

هذا يحتاج إلى بيان، من وجه أن الكفار ضررهم واضح وخطرهم واضح وهم معروفون لا يستريب فيهم أحد.

يعني: من أراد أن يخرج لقتال الكفار يجد الآلاف الذين يُحسّينون صنيعه ويُشجّعونه عليه ولو أنه مات في هذا الذي فعله فإنه يُحمد أكثر والناس تقول فيه كذا وكذا، وهو عند الله ـ تبارك وتعالى ـ إن صدق من الشهداء، يعني أمر واضح لا يحتاج إلى كلام.

لكن الذي يثبت على السنة ويرد على أهل البدع لا يُحسّن صنيعه كثير من الناس بل غالب الناس على البدعة التي يرد هو عليها غالب الناس لا يتبع السنة التي يدعو هو إليها.

فضرر المبتدعة أعظم وخطرهم أكبر ؛ لأنهم يهدمون الإسلام من داخله يُشوّهون الإسلام نفسه يشوهون أصول الإسلام أصول السنة وكلامهم مسموع لأنهم من جلدتنا يتكلمون بألسنتنا فليسوا كالكفار الكفار خطرهم واضح وبيّن أما هؤلاء فخطرهم خفيّ لهذا كان أعظم.

إذن فالرّادّ على المبتدع مجاهد وناشر السنة مجاهد، هو مجاهد في سبيل الله لا شك في ذلك وهو أفضل من الذي يجاهد الكفار الواضحين بيده أو بالسلاح في ميادين المعركة من هذا الوجه الذي ذكرته.

قال ـ رحمه الله ـ:

وروي عن الأعمش عن أبي الضحى عن مسروق قال: دخلنا على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال: يا أيها الناس! من علم شيئاً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من العلم أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم قال الله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص:٨٦].

هذا أيضا فائدته ترك التنطع والتكلف لما لا يعلمه الإنسان.

(من علم شيئا فليقل به ومن لم يعلم فليقل الله أعلم) يرد العلم إلى الله.

(فإن من العلم أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم).

يعني: هذا من العلم ليس من الجهل وإن كان في ظاهر أمره جهلا صحيح؟

يعني: هو لا يدري هو لا يعلم هذا جهل بسيط ـ كما نعرف ـ فهو في ظاهر صورته جهل لكنه في الحقيقة علم، من العلم أن ترد الأمر إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ أن ترد الأمر إلى عالمه أن ترد الشئ عموما إلى من هو أدرى به إلى أهله فهذا من العلم.

(قال الله ـ عز وجل ـ لنبيه ـ ﷺ ـ: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾) فليس من شأن الرسول ـ أيّ رسول ـ أنه يطلب أجرا على دعوته ولا يتكلف في دعوته لا يتزيد ولا يبحث ولا ينقر ولا يُشدد على عباد الله ـ تعالى ـ.

هذا ليس من شأن الأنبياء إذن من أراد أن يتبع الأنبياء فلابد أن يكون كذلك لا يتكلف.

وإنّ من التكلف في الأسماء والصفات أن يقال لم وكيف؟

قال ـ رحمه الله ـ:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ حدثنا أبو العباس المعقلي حدثنا أحمد بن عبد الجبار العطاردي حدثني أبي حدثني عبد الرحمن الضبي عن القاسم بن عروة عن محمد بن كعب القرظي قال: دخلت على عمر بن عبد العزيز فجعلت أنظر إليه نظراً شديداً، فقال: إنك لتنظر إلي نظراً ما كنت تنظره إلي وأنا بالمدينة، فقلت: لتعجبي، فقال: ومم تعجبت؟ قال: قلت: لما حال من لونك، ونحل من جسمك، ونفى من شعرك، قال: كيف لو رأيتني بعد ثلاثة في قبري، وقد سالت حدقتاي على وجنتي، وسال منخراي في فمي صديداً، كنت لي أشد نكرة.

حدِّثني حديثاً كنت حدثتنيه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قلت: حدثني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما يرفع الحديث إلى رسول الله ﷺ قال: «إن لكل شيء شرفاً، وأشرف المجالس ما استقبل به القبلة، لا تصلوا خلف نائم ولا متحدث، واقتلوا الحية والعقرب وإن كنتم في صلاتكم، ولا تستروا الجدر بالثياب، ومن نظر في كتاب أخيه بغير إذنه، فإنما ينظر في النار.

ألا أنبئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: الذي يجلد عبده، ويمنع رِفْده، وينزل وحده.

أفلا أنبئكم بشر من ذلك؟ الذي يبغض الناس ويبغضونه.

أفلا أنبئكم بشر من ذلك؟ الذي لا يقيل عثرة، ولا يقبل معذرة، ولا يغفر ذنباً.

أفلا أنبئكم بشر من ذلك؟ الذي لا يرجى خيره، ولا يؤمن شره.

من أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يد غيره، ومن أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله.

إن عيسى عليه السلام قام في قومه فقال: يا بني إسرائيل! لا تكلموا بالحكمة عند الجهال فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم، ولا تظلموا ولا تكافئوا ظالماً بظلمه فيبطل فضلكم عند ربكم، الأمر ثلاثة: أمر بيّن رشده فاتبعوه، وأمر بين غيه فاجتنبوه، وأمر اختُلف فيه فكلوه إلى الله عز وجل».

هذا الحديث لا يصح عن النبي ـ ﷺ ـ ولكن فقراته صحيحة المعنى ولها شواهد معروفة في الأحاديث الصحيحة ومعانيه عظيمة جدا يطول التعليق عليها وقد دهمنا الوقت والله المستعان لهذا سنكتفي بالتنبيه فقط على موطن الشاهد وهو آخر الحديث.

قال: (الأمور ثلاثة **أمر بيِّن رشده فاتبعوه، وأمر بين غيه فاجتنبوه، وأمر اختُلف فيه فكلوه إلى الله عز وجل**).

الأمور عموما لا تخلو عن هذه الثلاثة:

١. (إما أمر قد تبين رشده) يعني تبين أنه صواب وهدى.

٢. (وإما أمر تبين غيّه) أي: تبين أنه خطأ وضلال.

٣. (وإما أمر وقع فيه الاختلاف والاشتباه).

يذكرك هذا بأي حديث؟

بحديث النعمان بن بشير (الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس).

طيب الأمر الذي تبين رشده قال: (فاتبعوه) واضح، إذا تبين في أمر أنه رشد صواب هدى فإنه يتّبع مباشرة.

وإذا تبين في الأمر أنه ضلال أو خطأ قال (فاجتنبوه) يُترك لا يُدخل فيه.

وأما الأمر الثالث الذي يقع فيه الاشتباه والنظر فهذا قال: (كلوه لله ـ عز وجل ـ) فوّضوه إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ.

ما موطن الشاهد من هذا في باب الصفات الذي تحدّثنا فيه؟

باب الصفات ـ في الحقيقة ـ كله لا يخرج عن هذه الأمور الثلاثة.

١. إما جانب تبين أنه حق وهو الصفات ما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله ـ ﷺ ـ معناه معقول وواضح والله ـ تعالى ـ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ إذن أمر أثبته الله لنفسه ألا يكون حقا؟ أمر وصف الله به نفسه ألا يكون كمالا؟

إذن موقفنا من هذا واضح أننا نتبعه بمعنى نتلقاه بالقبول والتسليم.

٢. الأمر الثاني في باب الصفات ما فيه نقص واضح بيّن أمر محال على الله ـ تبارك وتعالى ـ إما أن يُصرّح الله ـ عز وجل ـ بنفيه عن نفسه كما نفى عن نفسه الظلم والنوم والطعام وما أشبه ذلك، وإما أنه يُدرك بالعقل وبالفطرة السوية أنه نقص وأنه محال على الله ـ تبارك وتعالى ـ كمثل الافتقار ـ مثلا ـ إلى الجوارح وهذه الأشياء ووجود المخارج واللهوات وهذه الأمور هذا أمر واضح.

إذن الكمال والنقص أمر بيّن رشده أمر بيّن غيّه.

فالكمال يُتّبع يُثبت والنقص يُحتنب ويُنفى.

طيب ما بين هذين وهو الأمر الثالث :

٣. أمر وقع فيه الاختلاف والاشتباه هو ماذا؟ الكيف، هذا هو الذي فيه الاختلاف والاشتباه، وهذا هو الذي أوقع الناس فيما وقعوا فيه، من تأول ومن عطّل ومن فوّض و. و. إلخ كل هؤلاء إنما اعتمدوا على أصل واحد وهو الخوض في الكيف والنظر في الكيف.

طيب الذي اشتبه علينا والذي أوقع فينا كل هذه البدع والضلالات نكله إلى الله ـ عز وجل ـ نستريح، صحيح أم لا؟

يعني: إ ذا فعلنا هذا نُفيت البدع كلها، كلها من أولها إلى آخرها من التجهم ـ يعني: من أول الفساد ومن أصل الفساد ـ إلى أدق بدعة أوأخف بدعة في باب الأسماء والصفات.

إذا فعلنا هذا الأمر ـ بارك الله فيكم ـ ما فيه كمال واضح أثبتناه لله ـ تعالى ـ وهو نفس الصفات.

يعني: ليس كمالا بعقولنا لسنا نحن الذين نُثبت لله ـ عز وجل ـ ولسنا نحن الذين نقول الكمال كذا والكمال كذا إنما الصفات نفسها النصوص نفسها فهذا نُثبته والمعنى واضح ومعروف.

والنقص واضح ننفيه عن الله ـ تبارك وتعالى ـ.

والكيف نفوضه إلى الله ـ عز وجل ـ انتهت المسألة صحيح؟ هل هناك بعد ذلك هل بقي مجال لجهمي أو أشعري أو غير ذلك؟

خلاص انتهت المسألة.

فهذا الأمر في الحقيقة مفيد جدا ونافع إذا تأملت فيه، الأصل السلامة ـ بارك الله فيكم ـ.

يعني: هذه التفصيلات والمسائل الكثيرة التي نتعرض لها هي من طلب العلم ومن باب التفصيل من باب الإيمان المفصل لكن الأصل النجاة الأصل السلامة هذا هو الذي يعتصم به المسلم ويثبت عليه إذا ثبت عليه لم يضرّه أن يجهل شيئا بعد ذلك كل هذا الذي تعرضنا له والذي لم نتعرض له لا يضرك أن تجهل منه شيئا إذا كنت على السلامة إذا كنت على الأصل فاعتصم بهذا الأصل .

وهذه خاتمة طيبة جدا في الحقيقة لباب الأسماء والصفات اعتصم بهذا الأصل قف عند النصوص الشرعية أثبت الصفات تلقّها بالقبول والتسليم وفوض الكيف إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ هذا هو ما تحصل به النجاة ويسلم به المسلم من كل بدعة ومن كل سوء بفضل الله ـ تعالى ـ.

نكتفي بهذا القدر والحمد لله رب العالمين.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس السابع والعشرين

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

ويؤمن أهل الدين والسنة بالبعث بعد الموت يوم القيامة، وبكل ما أخبر الله سبحانه من أهوال ذلك اليوم الحق، واختلاف أحوال العباد فيه والخلق فيما يرونه ويلقونه هنالك في ذلك اليوم الهائل، من أخذ الكتب بالأيمان و الشمائل، والإجابة عن المسائل، إلي سائر الزلازل والبلابل الموعودة في ذلك اليوم العظيم والمقام الهائل، من الصراط والميزان ونشر الصحف التي فيها مثاقيل الذر من الخير والشر وغيرها.

الحمد لله ربِّ العالمين، وأشهد ألاَّ إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، هو يتولي الصالحين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلي آله وصحبه أجمعين.

شرع المؤلف رحمه الله تعالي في الكلام علي اليوم الآخر وهو من أصول السنة العظيمة ومن أركان الإيمان.

واعلم بارك الله فيك أن الكلام علي اليوم الآخر له أربعة أفرع رئيسية:

(١) أشراط الساعة.

(٢) وفتنة القبر.

(٣) والقيامة بما فيها.

(٤) والجنة والنار.

هذه أربعة أفرع رئيسية ينتظم فيها الكلام علي الإيمان باليوم الآخر.

والملاحَظ علي المؤلف رحمه الله تعالي أنه لم يتكلم في الفرعين الأولين إطلاقًا، لم يتطرق إلي أشراط الساعة ولا إلي فتنة القبر، لم يتحدث عنهما في كتابه هذا. ونحن إن شاء الله تعالي نذكر الفرع الثاني للحاجة إليه لأنه من الأهمية بمكان ولأننا سنحتاج إليه بعد ذلك إن شاء الله تعالي في تقرير المعاد.

إذن بداية الكلام إن شاء الله تعالي من فتنة القبر وهي المبحث الأول معنا في هذا شرح هذه القطعة من كلام المؤلف رحمه الله:

المبحث الأول: فتنة القبر

وتحت هذا المبحث مسائل:

*** المسألة الأولي: ذكر الأدلة علي فتنة القبر:**

أولاً: الأدلة من القرآن:

والأدلة من القرآن علي قسمين:

القسم الأول: آيات صريحة إما بنفسها و إما بتفسير السنة لها.

فالمراد بهذا القسم إذن: ما فيه دلالة صريحة بيِّنة لا خلاف في ذلك بين أهل العلم.

ما فيه دلالة صريحة علي فتنة القبر سواءٌ كان ذلك بنص الآية القرآنية أن تكون الآية بنصها وسياقها دالة علي ذلك صراحة أو من خلال تفسير السنة لها.

فمن هذا القسم:

١. **قوله تعالي: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ فهذه آية صريحة بنفسها في الدلالة علي فتنة القبر، لأنها فرقت بين عرضٍ علي النار في الدنيا، وبين العذاب الذي يكون يوم القيامة.**

﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ فهذا في الدنيا ثم قال: **﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾** فهذا الذي يكون يوم القيامة، فدل علي أن العرض علي النار الذي ذكر في أول الآية ليس في القيامة، ليس في اليوم الآخر إنما هو متقدم عليه.

٢. **وقوله تعالي: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ وهذه الآية دالة علي فتنة القبر بتفسير السنة** كما سيأتي إن شاء الله.

٣. **ومن هذا القسم قوله تعالي: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾** وفي الآية الأخرى: **﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ الآيات، فهذه آيات دالة بنفسها وبتفسير السنة لها لأنها بنصها أثبتت الحياة للشهداء ونهت عن نعتهم بالأموات وفسرتها السنة تفسيرًا واضحًا بيِّنًا وبيَّنت نوع الحياة الذي يكون للشهداء** كما سيأتي إن شاء الله.

القسم الثاني من الأدلة من القرآن: آيات غير صريحة.

والمراد بها: ما وقع فيه خلاف بين العلماء ففهمها بعض العلماء علي أنها تدل علي فتنة القبر وخالفهم فيها علماء آخرون فقالوا إنها لا تدل علي ذلك.

وهذا القسم: إما أن يترجح فيه أنه دالٌ علي فتنة القبر وإما ألاَّ يترجح فيه ذلك.

إذن الفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الذي قبله لا خلاف في دلالته، هو نص بنفسه أو بتفسير السنة، وأما هذا القسم فإنه محتمل وقع فيه النزاع بين العلماء هل هو دالٌ علي المطلوب أم لا ؟

١. فمن هذا القسم: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ فقوله تعالي: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ اختلف فيه السلف والعلماء، فمنهم من قال المراد عذاب الدنيا وعذاب القبر: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ أيّ في الدنيا وفي القبر، في الدنيا قبل موتهم وبعد موتهم في القبر، وقيل غير ذلك.

فالآية ليست صريحة تمامًا في الدلالة علي المطلوب، وإن كان يمكن أن يرجح أنها دالة علي عذاب القبر من خلال المغايرة بين قوله تعالي: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى ذَابٍ عَظِيمٍ﴾ فغاير بين المرتين وبين العذاب العظيم الذي سيردون إليه بعد ذلك، فهذا مما يقوي نوعًا ما قول مَن فسر المراد بالآية على أنه عذاب القبر وإلاّ فالآية ليست صريحة من كل وجه.

٢. ومن هذا القسم قوله تعالي: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ قال السُدِّي رحمه الله في قوله: ﴿وَأَحْيَيْتَنَااثْنَتَيْنِ﴾ قال (الحياة الثانية في القبر) وعامة السلف علي خلاف ذلك وأن المراد بالحياة الثانية ما يكون عند البعث يوم القيامة.

٣. ومن هذا القسم قوله تعالي: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾.

هذه الآية مرَّت معنا في اعتقاد الإسماعيلي، فهذه الآية من هذا القسم لأنه:

أ- قال بعض السلف ـ وهذا ما ذكره الإسماعيلي في اعتقاده ـ: إن المراد بالمعيشة الضنك ما يكون في القبر، وهكذا أخرجه الآجري في كتاب الشريعة مرفوعا ولا يصح.

ب- وجمهور أهل العلم علي خلاف ذلك، علي أن هذه المعيشة الضنك إما في الدنيا أو في الآخرة، المعيشة الضنك في الدنيا بنوع كذا وكذا وفي الآخرة بالعذاب الأليم فتفسير الآية علي فتنة القبر غير مسلَّم به عند الجمهور.

إذن طالب العلم يحتاج إلي الانتباه لأنواع الأدلة التي تدل علي المسائل، فمن الأدلة مايستدل به بعض أهل العلم ولا يكون صريحًا في المسألة فهذا أيضًا مما يعتني به طالب العلم حتى يتأصل وترسخ قدمه إن شاء الله.

نأتي الآن إلي الكلام علي أدلة السنة:

والأحاديث في ذلك أيضًا علي قسمين:

القسم الأول: أحاديث تصريحية: أي صرحت بفتنة القبر وما يحدث فيها تصريحًا بيِّنًا واضحًا.

وتحت هذا القسم يعتني العلماء بذكر الأدلة وهي متواترة عن النَّبِّي ﷺ تواترت الأحاديث عنه ﷺ تدل دلالة قطعية علي فتنة القبر ونكتفي في مقامنا هذا بأحاديث عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ و رضي الله عنهم.

واعلم بارك الله فيك أن الحديث الواحد عن الصحابي الواحد له ألفاظ وسياقات فسنقتصر من حديث كل صاحب علي سياق واحد ولفظ واحد إلاَّ بعضهم سنذكر أكثر من سياق للحاجة و الفائدة.

الحديث الأول: حديث أنس رضي الله عنه أخرجه الشيخان ولفظه «**العبد إذا وُضِعَ في قبره وتولى وذهب أصحابه حتى أنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمدٍ ﷺ؟ فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال انظر إلي مقعدك من النار أبدلك الله به مقعدًا من الجنة قال ﷺ فيراهما جميعا، وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيقال له لا دريت ولا تليت ثمَّ يُضرب بمطرقة من حديد ضربةً بين أُذنيه فيصيح صيحةً يسمعها من يليه إلا الثقلين**».

الحديث الثاني: حديث ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه الشيخان أيضًا ولفظه «**مرَّ ﷺ علي قبرين فقال إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير ثمَّ قال بلى أما أحدهما كان يسعى بالنميمة وأما الأخر فكان لا يستتر من بوله ثمَّ أخذ عودًا رطْبًا فكسره باثنتين ثمَّ غرز كل واحدةٍ منهما علي قبر ثمَّ قال لعله يخفِّف عنهما لم ييبسا**».

الحديث الثالث: البراء بن عازب رضي الله عنه وسنذكرهنا سياقين:

السياق الأول: أخرجه الشيخان بلفظ «**إذا أُقعد المؤمن في قبره أُتي ثمَّ شهد ألاَّ إله إلاَّ الله وأن محمد رسول الله فذلك قوله «يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ»**».

السياق الثاني: أخرجه أحمد وأبو داود و النسائي وابن ماجه عن البراء قال **خرجنا مع**

رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار... فذكر حديثًا طويلًا في صفة الاحتضار وقبض الروح وما يتبع ذلك مما يحدث للروح وفتنة القبر في حديثٍ طويلٍ يرجع إلي سياقه من شاء ويمكن أن ترجعوا إليه في كتاب أحكام الجنائز للعلامة الألباني.

الحديث الرابع: حديث عائشة رضي الله عنها أخرجه الشيخان بلفظ (**أن يهودية جاءت تسألها ـ أي عائشة ـ فقالت لها: أعاذكِ الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ أيُعذب الناس في قبورهم ؟ فقال رسول الله ﷺ عائِذًا بالله من ذلك، ثمَّ ذكر حديث الكسوف بطوله وفيه: «ثمَّ أمرهم أن يتعوذوا من عذاب القبر»**.

الحديث الخامس: حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أخرجه الشيخان بلفظ «**إنكم تفتنون في قبوركم مثلَ ـ أو قريبًا من ـ فتنة الدجال**».

الحديث السادس: حديث أبي أيوب رضي الله عنه أخرجه الشيخان بلفظ «**خرج النَّبيُّ ﷺ وقد وجبت الشمس فسمع صوتًا فقال: «يهودُ تُعذب في قبورها»**.

الحديث السابع: حديث ابن عمر رضي الله عنهما أخرجه البخاري بلفظ «**إن أحدكم إذا مات عُرض عليه مقعده بالغداة والعشيِّ، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة**».

الحديث الثامن: حديث أبي هريرة رضي الله عنه وله سياقان:

السياق الأول: أخرجه الشيخان بلفظ «**اللهمَّ إنِّي أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال**».

السياق الثاني: أخرجه الترمذي بلفظ «**إذا قُبر الميت أوقال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل ؟**» وذكر الحديث.

الحديث التاسع: حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه أخرجه مسلم بلفظ (**بينما النبي ﷺ في حائط لبني النجار علي بغلةٍ له ونحن معه إذ حادت به فكادت تلقيه، وإذا أقبُرُ ستةٍ أو خمسة أو أربعة فقال: من يعرف أصحاب هذه الأقبر؟ فقال رجل أنا، قال فمتى مات هؤلاء ؟ قال ماتوا في الإشراك، فقال: إنَّ هذه الأُمةَ تُبتلى في قبورها، فلولا ألاَّ تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه. ثمَّ أقبل علينا بوجهه، فقال: تعوذوا بالله من عذاب النار، قالوا نعوذ بالله من عذاب النار فقال: تعوذوا بالله من عذاب القبر، قالوا نعوذ بالله من عذاب القبر**».

الحديث العاشر: حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه أخرجه البخاري في ذكر رؤيا النبي ﷺ في حديث طويل. **موطن الشاهد منه أن النبي ﷺ رأى أصنافًا تعذَّب بعد موتها**، رأى رجلًا وعلي رأسه رجلًا آخر قائم عليه بكلُّوبٍ يُشَرشِر شقه إلي قفاه ومنخره إلي قفاه، وعينه إلي قفاه، ورأى الرجل الذي يسبح في نهرٍ من الدم وراء الزناة في تنُّور الزناة إلي غير ذلك من الحديث المعروف. فهذا هو القسم الأول.

القسم الثاني: **أحاديث ضمنية، أي: تدل علي فتنة القبر ضمنًا من جهة أنها نصَّت علي وجود حياة مثلًا للشخص بعد موته، أو علي أن هناك ما ينفعه بعد موته.**

فمن هذا القسم:

١. **الحديث الذي رواه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الرجل الذي قال قبل موته «إذا أنا متُّ فاحرقوني ثمَّ ذروني في الرياح» الحديث المعروف**، فموطن الشاهد منه أن الله تعالي لمَّا جمعه كان هذا قبل يوم القيامة، فسأله فقال كذا ورد عليه كذا إذن هذا كان بعد موته قبل الآخرة قبل يوم القيامة.

٢. ويدخل تحت هذا القسم **الأحاديث التي فيها ما ينفع العبد بعد موته** وهي أحاديث متعددة، منها الحديث المعروف في صحيح مسلم «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاث» فهذا يدل علي أن العبد بعد موته ينتفع بأشياء، فلولا أنه بعد موته عنده نوع حياة لما صح أن يقال هذا الكلام.

*** المسألة الثانية: ذكر مذهب أهل السنة في هذه المسألة:**

يؤمن أهل السنة بـ:

١. **فتنة القبر وما فيها من السؤال والنعيم والعذاب علي الصفة المذكورة في الأدلة.**

٢. **وأن الله تعالي يحيي العبد في قبره حياة حقيقة، وهي حياة خاصة لها تفاصيل لا يعلمها إلَّا الله.**

٣. **والميت في حياته هذه يعقل السؤال والجواب كيفما شاء الله، ويشعر بالنعيم والعذاب.**

ويُطلق علي هذه الحياة حياة البرزخ أخذًا من قوله تعالي: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾

قيل البرزخ: ما بين الدنيا والآخرة.

وقيل: هو الحاجز عن الرجوع إلي الدنيا.

وينبه أيضًا علي أن (فتنة القبر) إنما تسمى كذلك تغليبًا أيّ إن غالب الموتى يقبرون يدفنون في قبورهم وإلاَّ فهي شاملة لكل ميِّت حتى وإن لم يقبر، حتى وإن حُرِّق، أو أكلته السباع، أو صُلب فكل هؤلاء تشملهم فتنة القبر ويشملهم سؤاله ونعيمه أو عذابه.

هذا جامع مذهب أهل السنة في هذه المسألة، وتحت ذلك فروع في أمور مهمة تتعلق بهذا الأمر:

الفرع الأول: يتعلق بالملكين في القبر:

أ- فأما عِدَّتُهُما فهما ملكان اثنان لا أقلّ ولا أكثر، هذا هو ما ثبت في أكثر الأحاديث صحيحها وضعيفها.

وما جاء علي خلاف ذلك فإنه لا يثبت منه شيء.

ب- وأما اسمهما: فقد تواتر عن الأئمة أنهما منكر ونكير، هذا متواتر عن الأئمة مشهور، والعمدة علي حديث أبي هريرة السابق من رواية الترمذي، وهو وإن كان في إسناده مقال يسير لكن هكذا جاءت تسمية الملكين في آثار كثيرة موقوفة ومقطوعة ـ أي من كلام الصحابة، ومن كلام التابعين ـ وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يقال بالرأي، فدل علي أن هذه التسمية لها أصل.

الفرع الثاني: هل يختص عذاب القبر بالكافر ؟ بمعنى:هل عذاب القبر يشمل عصاة الموحدين أيضًا ؟ أم هو مخصوص بالكفار فقط ؟

الجواب: أن العلماء متفقون علي أن عذاب القبر لا يختص بالكافر وأصل ذلك في الأحاديث التي ذكرناها، فمنها:

أ- في حديث ابن عباس ذكر سبب العذاب وهو النميمة وعدم التنزُّه من البول وهذا ليس بكفر ولا يختص بالكفار.

ب- ومنها حديث سمرة بن جندب في ذكر أصناف من هذه الأُمة من أهل الذنوب تعذَّب في قبورها.

فالنص واضح بيِّن وعليه اتفاق العلماء أن عذاب القبر لا يختص بالكفار.

فإن قيل: ولِمَ تكلم العلماء في هذه المسألة ؟

فالجواب: أنه إنما تكلم العلماء في هذه المسألة لأن أكثر الأحاديث قد وردت بذكر الكفار أي أن الكافر عندما يُسأل فلا يجيب أو يقول لا أدري يعذَّب، هكذا جاء في أكثر الأحاديث، لكن هذا ليس له مفهوم إطلاقًا لأن أكثر الأحاديث الأخرى ثابتة وبيِّنة في أن العذاب يقع علي عصاة الموحدين أيضًا، وهذا محل اتفاق بين أهل العلم.

الفرع الثالث: هل يختص السؤال بالمؤمن والمنافق؟

الكلام هنا علي السؤال، انتبه، ليس الكلام علي العذاب، الكلام علي السؤال، من ربك؟ وما دينك؟ وما تقول في الرجل الذي بُعث فيك؟

هذه المسألة صرَّح فيها ابن عبد البر (رحمه الله تعالي) بأن السؤال يختص بالمؤمن والمنافق دون الكافر الجاحد، وهذا قول ضعيف وهو من قبيل الزلات التي لا يعوَّل عليها وهكذا تعقبه أهل العلم:

١. لأن الأحاديث مصرحة بذكر الكفار.

كما ذكرت لكم منذ قليل أن التصريح بالكفار موجود في أكثر الأحاديث.

٢. ومن الحجج أيضًا علي هذا الأمر كما يقول ابن القيم في كتاب الروح: أن الكفار يسألون في يوم القيامة: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ فمن باب أولى أن يُسألوا في قبورهم.

الفرع الرابع: هل العذاب يكون علي الروح أم البدن؟

أهل السنة متفقون علي أنه يكون عليهما جميعًا، تنعم النفس أو تعذب متصلةً بالبدن ومنفصلة عنه.

وأحيانًا يقول العلماء كابن القيم رحمه الله تعالي (أحكام البرزخ علي الروح والبدنُ تبعٌ لها، كما أن أحكام الدنيا علي البدن والروح تبعٌ له).

أي: الأمر في الدنيا يختلف عن الأمر في البرزخ، في الدنيا الأحكام علي البدن والروح تبع، وفي البرزخ العكس، الأحكام علي الروح والبدن تبع.

والسبب في التنصيص علي هذا الأمر تحديدًا: الاحترازُ من الموتى الذين لا يقبرون أو الذين تتحلل أبدانهم لا يبقى من أبدانهم شيء وحتى الميت الذي يقبر فإن بدنه يتحلل كما نعرف جيِّدًا مع أن عذابه قد يستمر أو نعيمه قد يستمر، إذن الروح أصالة والبدن تبع، هكذا يقول العلماء أحيانًا احترازًا من هذا الأمر، وأحيانًا يقولون علي الروح والبدن جميعًا ولا تعارض بين الأمرين.

ومما يدل علي أن العذاب يقع البدن، لأن الروح بطبيعة الحال ليس فيها مشكلة، عندما يقال (النعيم والعذاب علي الروح) هذا ليس فيه مشكلة لأن الروح هي التي تتعرض لهذا أصالةً هذا واضح، لكن الإشكال يأتي في البدن لأنه قد لا يوجد أو يتحلل.

فمما يدل أن العذاب يكون علي البدن أو يتعرض له البدن: ما ثبت في النصوص ـ وهذا ضمن

حديث أبي هريرة الذي ذكرته لكم ـ أن القبر يضيق علي الميت حتى تختلف أضلاعه، هكذا جاء في الأحاديث صراحة فهذا دليل علي أن البدن يتأثر.

مع التنبيه ـ كما ينبه العلماء في هذا الموضع ـ على **أن هناك أجسادًا لا تأكلها الأرض** يجب الإيمان بذلك فمنها:

١. **أجساد الأنبياء** كما أخرج أبو داود وابن ماجه عن أوس بن أوس رضي الله عنه مرفوعا «**إن الله حرم علي الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء**».

٢. ومنها: **أجساد الشهداء** وهذا فيه بعض الآثار والوقائع.

أي آثار عن السلف ووقائع محسوسة مروية.

وقد ذكر شارح الطحاوية أن جسد الشهيد يحتمل بقاؤه كذلك ويحتمل أنه يبلى مع طول المدة، والله تعالي أعلم.

الفرع الخامس: **هل يدوم عذاب القبر أم ينقطع ؟**

الجواب: **منه ما يدوم ومنه ما ينقطع. والمراد بذلك**: أن منه ما يدوم أي إلي يوم القيامة، ومنه ما ينقطع أي قبل يوم القيامة، هذا المقصود هنا، وإن كان عُرضةً إلي الانقطاع في فترة دون فترة.

فمن القسم الأول: ما دل عليه قوله تعالي: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾.

فهذا عرض مستمر إلي يوم القيامة، هذا عذاب دائم إلي يوم القيامة، وإن كان يتقطع في اليوم نفسه لأنه قيِّده بغدوٍّ وعشيا لكن هو من حيث وجوده في نفسه موجود إلي يوم القيامة، وكذلك ما جاء في الأحاديث كحديث البراء وحديث سمرة.

ومن القسم الثاني: أي الذي ينقطع قبل يوم القيامة:عذاب بعض العصاة بقدر ذنوبهم، وقد يكون انقطاع العذاب عنهم بسبب ما يصلهم من أعمال الأحياء.

أي قد يكون العذاب بقدر الذنب فإذا نتهت العقوبة انتهى العذاب وقد ينقطع العذاب بسبب ما يصل إلي الميت من أعمال الأحياء وهذا معنى انتفاعه بأعمال الأحياء فهذا يكون في ميزان حسناته فيكفر الله تعالي عنه بذلك ويُخفف من عذابه.

الفرع السادس: **هل تفنى الروح؟**

قيل:إنها تفنى وتموت إدخالًا لها في العمومات المعروفة.

وقيل: بل تبقى وهى من المخلوقات التي كتب لها البقاء.

والصواب: التفصيل كما يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيقال:

أ- **الروح تفنى بمعنى مفارقتها للأجساد.**

ب- **ولا تفنى باعتبار كونها منعمة أو معذبة بعد المفارقة حتى تعود إلي الجسد عند البعث.**

إذن لابد هنا أن نفرق بين شيئين:

الشيء الأول: أن يقال إن الروح تفنى بمعنى أن الروح نفسها تفنى تنعدم تمامًا لا يكون هناك روح.

والشئ الثاني: أن يقال الروح تفنى بمعنى أن تفارق البدن تنفصل عن البدن.

فالمعنى الأول باطل وهو من كلام أهل البدع كما سنعرف في موضعه إن شاء الله، القول بأن الروح نفسها تفنى و تنعدم بالكلية هذا من كلام أهل البدع لأنه مصادم لهذه المسألة لمسألة فتنة القبر النصوص واضحة في الدلالة علي أن الروح منعمة أو معذبة إذن هي باقية لا يلحقها شيء من الفناء **فبهذا الاعتبار نقول الروح من المخلوقات التي كتب لها البقاء.**

وأما المعنى الثاني فلا حرج فيه ــ هل يسمى فناءًا أو لا يسمى ؟ موضع نظر و بحث، ومن العلماء من يقبل هذا كما سمعنا و يقول إنها تفنى بهذا الاعتبار ـ

لكن علي كل حال لابد أن يفهم المعنى، النزاع في اللفظ لا يؤثر مادام المعنى مفهومًا وواضحًا فلابد أن نفهم المعنى:

١. إذا أُريد بالفناء أن الروح نفسها تنعدم و تزول فهذا كلام باطل وهو كلام أهل البدع وليس في هذا خلاف معتبر.

٢. وأمَّا أن أُريد بالفناء مفارقة الأجساد مع الاعتراف و الإقرار بأن الروح تبقى بعد ذلك منعمة أو معذبة فهذا نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد.

*** المسألة الثالثة: ذكر مذهب أهل البدع:**

*** مذهب الخوارج و المعتزلة: إنكار فتنة القبر.**

ولهم في ذلك أقوال واضطرابات تنظر في المطولات وسنتعرض لها في موضعها إن شاء الله.

وأصل شبهتهم عقلي ـ كما تعودنا منهم ـ وقد ذكروا في ذلك أمرين:

الأمر الأول:أن فتنة القبر ـ بالمعنى الذي مضى معنا ـ أمر غير محسوس ولا مشاهد، فلو أننا لو كشفنا القبور لما وجدنا فيها أثرًا لنعيم ولا عذاب، ومن الموتى مَنْ تأكله السباع فيتفرق في بطونها

أو تحرقه النار فيذهب في الريح فكيف نتصور في هؤلاء إحياءً ومُساءلة؟

الأمر الثاني: أن فتنة القبر ليس هناك حكمة تدرك منها فإن الجزاء إنما يكون في الآخرة.

وهذا الأمر الثاني تحديدًا مبنيٌ علي أصل المعتزلة الأعظم وهو(التحسين و التقبيح) . خلاصة القول يقولون: إن فتنة القبر أمر قبيح أيّ هذا الذي تثبتونه هذا أمر قبيح لا يليق، لماذا؟ لأنه ليس فيه فائدة، لأن الجزاء إنما يكون في الآخرة.

فهذا أصل شبهتهم ثمَّ انطلقوا يتبعون المتشابه، فتعلقوا بأمور متعددة منها:

١. **قوله تعالي: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ثْنَتَيْنِ﴾.**

٢. **وقوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾.**

٣. **وقوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾.**

قالوا: فالقرآن إنما ذكر موتتين وحياتين ـ هذا نص القرآن، ذكر موتتين وحياتين ـ فلو أثبتنا حياةً في القبر فهذا زائد علي ما في القرآن.

إذن الشبهة المعروفة معارضة السنة بالقرآن لو أثبتنا (هكذا يقولون) لو أثبتنا فتنة القبر هذا فيه معارضة للقرآن.

والجواب عن هذه الأمور كما يلي:

الوجه الأول: أن الشرع قد أثبت فتنة القبر إثباتًا لا يحتمل تأويلًا، فصار من الأمور الغيبية الموقوفة علي خبر الصادق وإذا ثبت الغيب بخبر الصادق فلا يجوز أن يُدفع بأنه غير مشاهَد ولا محسوس و إلاَّ لدفعنا وجود الرب سبحانه وتعالي.

ومما يذكره العلماء (طبعًا هذا أمر واضح لكن من باب التأكيد ومزيد الفائدة) يقول العلماء: **الروح لا تدرك في الدنيا فكيف إذا صارت من عالم الآخرة؟!**

أي يقال لهؤلاء، هل تدركون الروح في الدنيا ؟ وهذه بالمناسبة حجة الجهم بن صفون لمَّا ردَّ علي السمينة لمَّا قالوا له هل ترى ربك أو..؟ المهم فقال لهؤلاء الملاحدة، هل لكم روح ؟ فقالوا نعم، قال تحسونها تجدون لها حسًا أو مجسًا أو كذا أو كذا، أعني حتى الملاحدة والمعطلة يتفقون علي هذا الأمر، الشاهد أنه إذا كان الإنسان له روح ومعترف بوجودها مع أنه لا يدركها ولا يراها ولا يدرك تفاصيلها وهي معه في الدنيا فكيف إذا صارت من عالم الآخرة ؟! فكما أنك معترف بوجود الروح وإن كنت لا تراها، فكيف إذا صارت من عالم الغيب في الآخرة بتفاصيل وأمور لا

يدركها الإنسان ؟!

ويأتي العلماء هنا بالمثال المعروف وهو مثال النائم، النائم يحصل له في منامه من يضربه مثلًا فيصبح والوجع في بدنه يرى الأثر بعد اليقظة يحس به وكأنه قد ضُرب في اليقظة، بل يرى في منامه مثلًا يُطعم فيصبح ويرى مذاق الطعام في فمه وكأنه قد أكله في اليقظة، هذا موجود مشاهد محسوس.

و إذا تجاوزنا هذا ولم نقف عند قضية المثل محسوس، معلوم ما يحصل للنائم من أنواع النعيم و العذاب وأنه يسافر إلي كذا ويصعد وينزل ويُفعل به و و إلي آخره، والذي إلي جنبه إذا كان هناك من ينام بجنبه أو من يجلس بجنبه فإنه لا يحس من ذلك بشيء فهذا مثال تقريبي يضربه العلماء دائمًا حتى يقربوا هذه المسألة لأن النوم أخو الموت: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**﴾ فالنوم أخو الموت، فإذا كان هذا متصورًا وواقعًا ولا يجحده أحد في النوم، فما الذي يمنع من وحدوثه ووقوعه بعد الموت ؟!

أيضًا قد كان النبي ﷺ يكلمه جبريل ويأتيه الوحي ولا يشعر من حوله بذلك، و حركة الملائكة و الجن من حولنا موجودة وثابتة ونحن لا نشعر بها.

إذن حاصل الكلام في هذا الوجه، هذا كله وجه واحد، حاصله في ما ذكرته في أول الكلام (**الأمور الغيبية موقوفة علي خبر الصادق**) إذا جاءنا الخبر عن الشارع الحكيم عن الله تعالي ورسوله ﷺ بإثبات أمر ما فلابد من الإيمان به ولا يجوز أن يدفع بعدم المشاهدة هذه مسألة من ضروريات الإسلام.

الوجه الثاني: في الجواب عن قولهم (إن فتنة القبر لا حكمة فيها) فيقال:

إن الموت معاد أول، والمعاد الثاني في القيامة يوم ترد الأرواح إلي الأجساد ويقوم الناس من القبور، فلما كان القبر ـ أو البرزخ عمومًا ـ لمَّا كان البرزخ كذلك فما المانع أن يظهر فيه نوعًا من النعيم أو العذاب يناسبه ؟ بعبارة أخرى: ما المانع أن يظهر فيه جزاء يناسبه ؟ لأن الجميع من جنسٍ واحد أي المعاد جنسه واحد منه مؤجل ومنه معجل، وهذا ثابتٌ في النص أو في الآثار علي أقلِّ تقدير.

الموت بداية المعاد، بداية القيامة للإنسان (من مات قامت قيامته) فما المانع أن يعجل من الجزاء للإنسان بعد موته ما يناسب ذلك حتى إذا قامت القيامة وُفِّيَ جزاءه علي النصيب الأوفر؟!

أي إشكال في هذا ؟! وهذا راجع إلي قضية التحسين و التقبيح كما قلت لكم ولا يلزمنا أصلًا أن نتطلب هذه الأمور، إذا ثبت هذا الأمر عن الله تعالي وعن رسولهﷺ فلا تُضرب له الأمثال ولا يقال لِمَ ؟ ولا كيف ؟ لكن الحكمة ولله الحمد معقولة جدًا من فتنة القبر، ليس هناك أيّ مشكلة، الله تعالي شاء ذلك فهل ندفع مشيئة الله ؟! الله تعالي حكم أن يعجَّل الجزاء للناس بعد موتها، وأن يحصل لأرواحها وأبدانها ما يناسب هذا الحال ما يناسب البرزخ مالنا نحن للدفع والاعتراض؟!.

الوجه الثالث: **في الجواب عن احتجاجهم بالآيات التي فيها ذكر موتتين وحياتين، وهذا في الحقيقة من وجوه:**

منها:

١. **أن العدد لا مفهوم له.**

أعني هذا الذي يعبر عنه الأصوليون بمفهوم العدد، فيقولون ذكر العدد ليس له مفهوم.

بمعنى أن العدد إذا جاء في النص فهذا وحده لا ينفي ما عداه، إذا ثبت ذلك، مثلًا قد تجد في النص مثلًا أن النبي عليه الصلاة و السلام قال في الركوع: «**سبحان ربي العظيم**» ثلاث مرات، في السجود «سبحان ربي الأعلى» ثلاث مرات، هل هذا ينفي الزيادة علي ذلك ؟ هذا وحده لاينفيها، لا ينفي الزيادة، فإذا جاءت الزيادة في أحاديث أخرى فإننا لا ندفعها بأنه جاء في النص الآخر أنه قال ذلك ثلاث مرات.. **إذا ثبتت الزيادة علي العدد فإنه لابد من إثباتها ولا يجوز نفيها بالعدد** كالمثال الذي ذكرته لكم.

تصديق هذا في مسألتنا: **أن القرآن لو أثبت موتتين أو حياتين ثمَّ ثبت نص آخر بموتةٍ أخرى أو بحياةٍ أخرى، فإن العبرة بالزيادة ولابد من الأخذ بها و لا يجوز دفعها لمجرد التنصيص علي موتتين أو حياتين.**

٢. من الوجوه المذكورة في هذا الموضع أيضًا **أن القرآن نفسه ذكر موتةً ثالثة و حياة ثالثة لبعض الناس فلازم قول المعتزلة هذا أنهم يضربون القرآن بعضه ببعض ففي القرآن نفسه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾.**

إذن موتة ثالثة وحياة ثالثة أم لا ؟ بالضرورة نعم.

الرجل الذي مرَّ علي قرية وهي خاوية علي عروشها ما حدث له ؟ أماته الله تعالي ثمَّ بعثه وهكذا، القرآن نفسه يذكر في حق بعض الناس موتةً زائدة وحياة زائدة **فهذا يدل علي أن ما ذكر من**

الموتتين و الحياتين ليس علي سبيل الحصر، والقرآن يصدق بعضه بعضا فإذا ثبت بنص القرآن موتة زائدة و حياة زائدة فما المانع من ثبوت حياة زائدة بعد القبر والجنس واحد؟

٣. من هذه الوجوه أيضًا: أن الحياة في القبر ليست كالحياة المذكورة في القرآن ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾.

إذا تكلمنا علي الحياتين:

فالحياة الأولى هي الحياة التي تكون في الدنيا.

و الحياة الثانية هي التي تكون في الآخرة بعد البعث.

وهما حياتان كاملتان بتفاصيلهما المعروفة الظاهرة، والثانية أكمل.

وأما حياة البرزخ فإنها حياة خاصة ليست كالحياة الكاملة التي في الدنيا أو في الآخرة إنما هي حياة ليست علي سبيل الاستقرار، وهذا سنوضحه بعد ذلك إن شاء الله تعالي مفصلًا في موضعه، الروح عندما تعاد إلي البدن في القبر أو بعد الموت ليست إعادة مستقرة ثابتة بحيث يكون الميت في قبره كأنه حي علي الدنيا، وبالغلط في هذا ظنَّ من ظنَّ من الناس أن الميت بعد موته كالحي تمامًا يسمع ويرى ويتحرك ويذهب ويعود ويجئ، هذا قول المخرفين كما نعرف، هذا بالغلط في هذه المسألة حتى أنهم أثبتوا ذلك لرسول ﷺ وجعلوا له بعد قبره حياة كحياته لا فرق بينهما.

الحياة البرزخية أو الحياة في القبر حياة خاصة محددة ليست حياة مستقرة فلا تتعارض مع ما في القرآن أصلًا، لا تتعارض مع ما في القرآن أصلًا، إنما نتصور التعارض ابتداءًا متى؟ متى نقول هناك تعارض بادئ الرأي ؟

لو كانت الحياة بعد القبر حياء مستقرة واضحة كالحياة في الدنيا أو في الآخرة، إذن نقول هنا تعارض ونقول نجمع أو نرجح أيّ نتكلم في هذه المباحث، فكيف إذا كانت الحياة بعد القبر ابتداءًا ليست كحياة الدنيا ولا كحياة الآخرة إذن ليس هناك تعارض من الأساس، وقد ذكرنا في الوجه الثاني أن القرآن نفسه أثبت موتًا مستقرًا وحياة مستقرة زيادة علي والموتتين والحياتين فهذا كله مما يبيِّن لك المسألة.

في ختام هذا الموضع ننبه علي مذهب الأشاعرة في هذه المسألة:

اعلم أن الشاعرة موافقون لأهل السنة في إثبات فتنة القبر، هل الإثبات كإثبات الصفات أم كيف؟ لا الأمر هنا خفيف، فمما وقع لهم في فتنة القبر في مسألة انقلاب الأعمال إلي أشخاص،

هذا ضمن الأحاديث التي لم نذكرها لكم حتى لا نطوِّل المجلس، هذا ثابت في الأحاديث أن الأعمال تنقلب في القبور إلي صورة أشخاص، فيأتي العمل الصالح في صورة رجل حسن الثياب حسن المنظر إلي آخره، ويأتي العمل السيئ في صورة رجل كريه المنظر كريه الثياب إلي آخره.

الأشاعرة قالوا في هذا الموضع **المراد انقلاب ثواب الأعمال**. لماذا ؟

لأن عندهم أصلًا في قضية الأعراض والأجسام ـ مسألة كبيرة ملخصها ـ **أن الأعراض عندهم (موافقة للمعتزلة) لا يجوز أن تنقلب إلي أجسام**، الأعراض لا يجوز أن تنقلب إلي أجسام، سيأتي معنا تصديق لهذه المسألة في مسألة الميزان، عندما نتكلم علي الميزان سيأتي أمر آخر يتعلق بهذا يتعلق بهذا.

فهذا من الخلل الذي وقع للأشاعرة في هذا الموضع وإلاَّ فإثبات فتنة القبر هم يثبتونها إثباتًا واضحًا و بيِّنًا وبتفاصيلها ليس عندهم إشكال تمامًا في هذا الأمر وإنما القضية عندهم فقط في هذه الجزئية، تمامًا كمسألة الميزان أثبتوا الميزان وكل شيء لكن قضية العرض و الجوهر هي التي أحدثت عندهم مشكلة في هذا الجانب.

هذا آخر الكلام علي المبحث الأول الذي هو فتنة القبر وللحديث بقية إن شاء الله تعالي.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الثامن والعشرين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ.

قبل الشروع في مجلس الليلة هناك **تنبيه يتعلق بالمجلس الماضي:**

في أثناء الكلام على مذهب الأشاعرة في فتنة القبرذكرت أنهم يقولون: بأن المراد من ظهور الأعمال في صورة رجال، أن المراد عندهم ثواب الأعمال، بناءً على أصلهم في أن العرض يستحيل أن ينقلب إلى جوهر.

فالمقصود بهذا الكلام : التنبيه على الأصل الذي قام عندهم، هذا هو موطن الانحراف أوهذا هو موطن المخالفة بينهم وبين أهل السنة في هذا الجانب، ليس المراد أنهم خالفوا في نفس القول بأن المراد ثواب الأعمال، ليس هذا هو المراد، ولعل عبارتي لم يكن فيها من الدقة بالقدر الكافي ما يفيد ذلك.

فالمقصود أنني أوضح ذلك حتى يعرف، المقصود بالكلام المخالفة بينهم وبين أهل السنة في الأصل لا في القول بأن المراد ثواب الأعمال ، فإن أهل السنة أيضًا يقولون: إن مجئ الأعمال في القبر المراد به ثوابها كما سبق معنا من قبل، لكن ليس عندهم هذا الأصل الذي وقع فيه الأشاعرة أن العرض يستحيل أن ينقلب إلى جوهر[(١)].

وكما نبهت عليه فالمسألة إن شاء الله ﷻ ستتضح أكثر في أبواب أخرى، منها مسألة الميزان كما سيأتي إن شاء الله ﷻ.

نبدأ الآن في مجلس الليلة، والكلام الآن عن:

---

(١) **قال مفرغه:** فالخلاصة أن الأشاعرة يوافقون أهل السنة في النتيجة ويخالفونهم في الدليل الذي بنَوا عليه تلك النتيجة، فيقولون يأتي للمقبور ثواب عمله ، ومأخذ المسألة ودليلها عندهم : أن العمل عرَض و يستحيل أن ينقلب العَرَض إلى جوهر . ودليل أهل السنة هو: النص الشرعي بفهم الأئمة له.

المبحث الثاني: إثبات المعاد

المسألة الأولى: ذكر الأدلة على إثبات المعاد:

أولًا الأدلة من القرآن:

الأدلة في القرآن على إثبات المعاد لا تكاد تحصى كثرة، فإن تقرير هذا الأمر من أشهر المقررات في كتاب الله ﷻ لما هو معلوم من مخالفة المشركين في هذا الباب كما سيأتي التنبيه عليه.

فالأدلة على ذلك في القرآن متكاثرة جدًّا وقد جاءت بصيغ وأنواع عديدة، نكتفي منها بخمسة أنواع:

النوع الأول: ما جاء بلفظ (الآخرة) كـ:

١ - قوله ﷻ: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾.

٢ - وقوله ﷻ: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾.

٣ - وقوله ﷻ: ﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾.

٤ - وقوله ﷻ: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾.

النوع الثاني: ما جاء بلفظ (اليوم الآخر)، وتارة يجيء بلفظ (اليوم) فقط، كـ:

١ - قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

٢ - وقوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.

٣ - وقوله ﷻ: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾.

٤ - وقوله ﷻ: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾.

النوع الثالث: ما جاء بلفظ (يوم القيامة) كـ:

١ - قوله ﷻ: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾.

٢ - وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾.

٣ – وقوله ﷻ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

النوع الرابع: ما جاء بلفظ (الساعة) كـ:

١ – قوله ﷻ: ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ﴾.

٢ – وقوله ﷻ: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾.

٣ – وقوله ﷻ: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾.

٤ – وقوله ﷻ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾.

النوع الخامس: ما جاء بلفظ (اللقاء) كـ:

١ – قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾.

٢ – وقوله ﷻ: ﴿يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾.

٣ – وقوله ﷻ: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾الآية

٤ – وقوله ﷻ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ﴾.

فهذه خمسة أنواع مما جاء في كتاب الله ﷻ تدل على المعاد وتثبته.

ثانيًا: الأدلة من السنة، فمن ذلك:

١ – ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه، وقد أخرجه مسلم من حديث عمر رضى الله تعالى عنه وهو حديث جبريل المعروف، وفيه تفسير الإيمان من ﷺ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ».

وفي رواية : «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الآخِرِ».

٢ – ومن ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن النبي ﷺ قال: «كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، وَشَتَمَنِي، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، فَأَمَّا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ فَزَعَمَ أَنِّي لاَ أَقْدِرُ أَنْ أُعِيدَهُ كَمَا كَانَ، وَأَمَّا شَتْمُهُ إِيَّايَ، فَقَوْلُهُ لِي وَلَدٌ، فَسُبْحَانِي أَنْ أَتَّخِذَ صَاحِبَةً أَوْ وَلَدًا».

المسألة الثانية: ذكر اعتقاد أهل السنة في المسألة:

أهل السنة:

١. يؤمنون بالمعاد ويثبتونه.

٢. ويقولون إنه شامل للأرواح والأبدان.

أي إن الذي يعاد في الآخرة نفس الأرواح التي كانت في الدنيا، ونفس الأبدان التي كانت الدنيا.

٣. **ويؤمنون بجميع تفاصيله الثابتة في النص.**

٤. **ويقولون أيضًا: المعاد معلوم بالعقل والحس لا بالسمع وحده خلافًا للأشعري ومَن تبعه.**

* **والدلالة على كون المعاد معلوما بالعقل أنواع** (ومنها ما جاء في النص، فيكون دليلا عقليا سمعيا).

النوع الأول: بيان أن خلق الإنسان سدى يتنافى مع الحكمة، كما في:

١- قوله ﷻ: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾.

٢- وقوله ﷻ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.

إذًا نفي المعاد معناه أن الإنسان مخلوق عبثًا وسدى وأن هذه الحياة لا قيمة لها ولا هدف، فهذا يتنافى مع حكمة الله ﷻ، لو كان الأمر كذلك، لكان الخلق مخلوقين عبثًا وسدى، وهذا يتنافى مع حكمة الله ﷻ، بل هذا عين السفه الذي يُنزه عنه الرب ﷻ.

ويُذْكَرُ هنا أيضًا: قياس الأولى:

وتقريره : أن الله ﷻ أولى بالعدل من المخلوق، وقد علمنا أن بعض الحقوق يضيع في الدنيا، إذ ليس كل أحد يحصل على حقه في الدنيا، بل هناك حقوق كثيرة تضيع في الدنيا، فلو لم يكن هناك بعث لضاعت بالكلية وأفلت الظالم، وهذا يتنافى مع عدل الله ﷻ.

إذًا قياس الأولى هنا يستعمل، **وصورته**:أن الله ﷻ أولى بالعدل من المخلوق، إذا كان فوات الحق يؤدي إلى الظلم وإذا كان ضياع الحق يؤدي إلى الظلم، فالله ﷻ منزه عن ذلك.

وقد علمنا بالضرورة أن الحقوق تضيع أو بعضها يضيع في هذه الدنيا، إذًا لو لم يكن هناك بعث، لو لم يكن هناك حساب، فهذا معناه أن الظالم قد أفلت ولا عقوبة عليه وأن المظلوم قد ضاع حقه تمامًا وهذا يتنافى مع عدل الله ﷻ .

النوع الثاني:الاستدلال بالبداءة - أي ببدء الخلق -.

وهذا النوع كثر تقريره في القرآن في سياق الاحتجاج على المشركين، فإن المشركين كانوا ينكرون البعث، فاحتج الله ﷻ عليهم بالنشأة الأولى، بالخلق الأول.

١ - كما قال ﷻ: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

٢ - وقوله ﷻ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾. إلى أن قال ﷻ ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.

٣- وقال ﷻ: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾. الآية

فوجه الاستدلال بهذا النوع: أن الذي ابتدأ الخلق أول مرة قادرٌ على أن يعيده مرة أخرى كما كان، بل ذكر الله ﷻ في كتابه أيضًا أن إعادة الخلق أهون عليه من ابتدائه: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾.

فالذي ابتدأ الخلق من العدم قادر على أن يعيد نفس الخلق مرة أخرى، فهذا دليل عقلي.

النوع الثالث: الاستدلال بالوقوع في هذه الدنيا و أن الله ﷻ أمات أُناسًا ثم أحياهم في الدنيا.

وهذا ما أشرت إليه في جانب الحس، وقوع ذلك في هذه الدنيا ، وهذا مذكور في القرآن في مواطن عدّة، منها:

١ - خبره ﷻ عن قوم موسى ﷺ لما قالوا أرنا الله جهرة قال ﷻ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾.

٢ - وكما قال ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾.

٣- وكما ذكر في قصة إبراهيم ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ الآية.

فهذه أمور حسيّة وقعت فعلًا في هذه الدنيا، تبين أن الله ﷻ أحيا أناسًا بعد موتهم، **فإذا جاز هذا في الدنيا فما المانع من جوازه في الآخرة؟**

فهذه ثلاثة أنواع من الأدلة العقلية على إثبات المعاد، وهذا اعتقاد أهل السنة، أن المعاد ليس ثابتًا بالسمع وحده.

والأشعري ومَن تبعه خالفوا في هذا قالوا: إن المعاد معلوم بالسمع فقط لم يجعلوه ثابتًا بالدليل العقلي، وهذا قصور وخطأ، بل هو مقرر بالعقل أيضًا وثابت به.

المسألة الثالثة: مذهب المخالفين:

ولم أقل (أهل البدع)، لأن المخالفين في هذه المسألة منهم كفار ليسوا من الملة أصلًا.

المذهب الأول: مذهب مشركي العرب وجمهور الفلاسفة : وهو إنكار المعاد بالكلية.

وقد تقدم ما فيه إبطال لذلك عقلًا ونقلًا.

المذهب الثاني: مذهب طائفة من الكفار والفلاسفة، وبعض الملاحدة المنتسبين إلى الإسلام وهو:

١. **الإقرار بالمعاد، ولكن يجعلونه للأرواح فقط دون الأبدان.**

فيقولون: إن المعاد هو معاد الأرواح فقط، فالذين يبعثون وتكون لهم حياة أخرى هؤلاء أرواح فقط ، الأرواح فقط هي التي تعاد.

٢. **ويدّعون أن محمدًا ﷺ هو الذي انفرد بذكر معاد الأبدان على طريق التخييل وخطاب الجمهور** – هذه النقطة سبق لنا أن تعرضنا إليها عندما تكلمنا على أهل التخييل – .

فهذه طريقة الفلاسفة أنهم يقولون: الشرائع جاءت بالتخييل، والأنبياء خاطبوا الناس على قدر عقولهم فخيّلوا لهم أمورًا ليست حقيقية.

فهؤلاء في مسألة المعاد، عندما يعرض عليهم كلام الله ﷻ وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في إثبات المعاد للأبدان يقولون: هذا تخييل حتى يخاطبوا الناس على ما يفهمون، وإلا فالذي يعاد على الحقيقية هو الأرواح لا الأبدان.

والجواب عن هذا الكلام من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا القول موافق لقول منكري البعث، فإنهم إنما أنكروا عود الأجسام والأبدان، وهذا هو المذكور عنهم في القرآن والمعلوم بالضرورة أنهم أنكروا معاد الأبدان.

فعندما تأتي طائفة تقول: المعاد معاد أرواح لا أبدان فهذا هو قول المشركين الذين رد عليهم القرآن.

الوجه الثاني: أن دعوى انفراد محمدٍ ﷺ بذكر معاد الأبدان دعوى كاذبة.

فقد :

١. **قال الله ﷻ لآدم ﷺ ﴿وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾.**

٢. **وقال نوح ﷺ: ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾.**

٣. وقال إبراهيم ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾.

٤. وقال الله ﷻ لموسى ﷺ وقومه: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾.

٥. بل أخبر الله ﷻ عن ذلك بشأن الرسل جميعًا كما في قوله ﷻ: ﴿وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾.

إذًا هذه قضية ليس لها علاقة بشريعة منفردة، وليست مقتصرة على رسول بعينه، بل هي قضية ثابتة عند جميع الأنبياء والمرسلين.

المذهب الثالث: مذهب كثير من أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومَن وافقهم من الأشاعرة وهو:

١. **الإقرار بالمعاد، ولكن يجعلونه للأبدان فقط** ـ يعني عكس المذهب المتقدم ـ.

٢. **وهؤلاء يقولون ذلك** ـ يقولون: إن المعاد للأبدان فقط ـ **بناءً على أن الروح عندهم لا تبقى بعد الموت، وأنها مجرد عرض من أعراض البدن أو جزء من أجزائه.**

والجواب عنهم ما تقرر في مسألة فتنة القبر، لهذا ذكرناها وقلت لكم إننا سنحتاج إليها في إثبات المعاد.

فالمقصود الرد على هذه الطائفة التي زعمت أن المعاد يكون للأبدان فقط بناءً على أن الروح عندهم تفنى لا تبقى بعد الموت فقالوا هذا الكلام.

وأما على اعتقاد أهل السنة فالروح باقية بعد الموت منعمة أو معذبة،إذًا يبطل قولهم هذا بما تقرر عندنا في فتنة القبر.

المذهب الرابع: مذهب ملاحدة الجهمية: وهو القول بأن المعاد بداءة جديدة وعالم جديد يُخْلَق، فالأرواح والأجساد التي تكون في الآخرة ليست هي التي كانت في الدنيا، بل هي غيرها.

يعني يقولون: إن الله ﷻ يخلق أشياء جديدة، يخلق أرواحًا جديدة،أجسادًا جديدة فهي التي تكون يوم القيامة هي التي تأتي ليس الذي يأتي نفس الأرواح والأبدان التي كانت في الدنيا.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا المذهب أيضًا إنكار للمعاد وموافقة لقول المشركين المكذبين، لأن المشركين لم ينكروا قدرة الله ﷻ على خلق أجسام أخرى، كيف وهم يشاهدون النوع الإنساني يحدث شيئًا بعد شيء؟

يعني هم يشاهدون أنفسهم كبشر يموتون ثم يكون بعدهم أجيال أخرى ثم تموت الأجيال وتكون أجيال أخرى.

إذًا لم ينكروا قدرة الله ﷻ على خلق أشياء جديدة على خلق أجساد أو أرواح جديدة.

إنما الذي أنكروه أن يعودوا هم أنفسهم بعد البِلَى والرفات: ﴿أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾.

إذًا عندما يأتي مَن يأتي ويقول: المعاد بداءة جديدة حياة أخرى فهذا قول موافق لقول مَن أنكر المعاد في الحقيقة.

الوجه الثاني: أن الذي دلت عليه النصوص، أن الأجسام تستحيل ترابًا ثم تعاد من المادة التي استحالت إليها ، ودلت أن هناك جزءًا من البدن لا يبلى وهو عجب الذَّنَب، وأن الخلق يركب عليه يوم القيامة.

إذًا دلالة النصوص واضحة في رد هذا القول، النصوص التي فصلت كيفية البعث - وسيأتي التعرض لذلك إن شاء الله ﷻ - بينت أن الأجساد نفسها هي التي تعاد بعدما تتحلل وتصير ترابًا.

ومعلوم أن مَن رأى شخصًا وهو صغير ثم رآه وهو كبير قال إنه نفس الشخص لكنه تغيرت صفته، لكن هو نفسه نفس الشخص، كمثل سائر الحيوان والنبات ، مَن رأى شجرة وهي صغيرة ثم رآها بعد ذلك وقد كبرت، فالشجرة هي الشجرة، الذي تغير صفة الشجرة فكذلك الإنسان تغيرت صفته عندما مات ثم عاد مرة أخرى وهو نفس الإنسان لم يتغير بمعنى أنه لم يأت إنسان آخر، لم يأت إنسان جديد فكذلك هنا.

الوجه الثالث: أن الذي دلت عليه النصوص أن العالَم لا يفنى بالكلية ، وإنما تبدل صفته.

١. قال الله ﷻ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾

٢. وسبق معنا حديث النبي ﷺ: «تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً».

٣. وذكر القرآن والسنة أن الله ﷻ يقبض الأرض ويطوي السماء.

فليس في شئ من النصوص الشرعية أن الله ﷻ يفني الكون بالكلية ثم يبتدئ كونًا آخر، وإنما الذي في النصوص تبديل الصفة تغيير الصفة.

هذا آخر الكلام على هذا المبحث، وهو إثبات المعاد.

ننتقل الآن إلى:

المبحث الثالث

وهو النفخ في الصور

المسألة الأولى: ذكر الأدلة على ذلك:

أولًا: الأدلة من القرآن على إثبات النفخ في الصور على نوعين:

النوع الأول: ما يجيء بلفظ (النفخ) كـ:

١ - قوله ﷻ: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾.

٢- وقوله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾.

٣- وقوله ﷻ: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾.

النوع الثاني: ما يجيء بلفظ غير لفظ النفخ كـ:

١ - قوله ﷻ: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾.

٢- وقوله ﷻ: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ.إلى قوله فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾.

٣- وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١ - في الصحيحين عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه مرفوعًا: «مَا بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ أَرْبَعُونَ، قَالُوا: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَرْبَعُونَ يَوْمًا؟ قَالَ: أَبَيْتُ -أي أبيت التعيين لأنني لم أسمع فيه شيئًا من النبي ﷺ وإنما أطلق القول فأطلقت مثل ما أطلق - قَالُوا: أَرْبَعُونَ شَهْرًا؟ قَالَ: أَبَيْتُ، قَالُوا: أَرْبَعُونَ سَنَةً؟ قَالَ: أَبَيْتُ، ثُمَّ يُنْزِلُ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنْبُتُونَ، كَمَا يَنْبُتُ الْبَقْلُ﴾ قَالَ: «وَلَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى، إِلَّا عَظْمًا وَاحِدًا، وَهُوَ عَجْبُ الذَّنَبِ، وَمِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

٢- وأخرج مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنهما عن النبي ﷺ في الحديث الطويل وفيه: «ثُمَّ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فَلَا يَسْمَعُهُ أَحَدٌ إِلَّا أَصْغَى لِيتًا وَرَفَعَ لِيتًا- وهو جانب العنق - قَالَ: وَأَوَّلُ مَنْ يَسْمَعُهُ رَجُلٌ يَلُوطُ حَوْضَ إِبِلِهِ، قَالَ: فَيَصْعَقُ، وَيَصْعَقُ النَّاسُ، ثُمَّ يُرْسِلُ اللهُ -

أَوْ قَالَ يُنْزِلُ اللهُ - مَطَرًا كَأَنَّهُ الطَّلُّ أَوِ الظِّلُّ ، فَتَنْبُتُ مِنْهُ أَجْسَادُ النَّاسِ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى، فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.» وذكر الحديث.

٣- وأخرج أحمد وأبو داود والترمذي عن عبد الله ابن عمرو ابن العاص رضى الله تعالى عنهما قال: جاء أَعْرَابِيٌّ: إلى النبي ﷺ فقال: مَا الصُّورُ؟: «قَالَ الصُّورُ قَرْنٌ يُنْفَخُ فِيهِ».

المسألة الثانية: ذكر مذهب أهل السنة:

أهل السنة يثبتون الصور على الصفة الواردة في الخبر قرآنًا وسنة، ويثبتون جميع ما يتعلق بذلك مما جاء في النص.

وتحت هذا فروع:

الفرع الأول: مَن الذي ينفخ في الصور ؟

قال القرطبي في التذكرة: «قال علماؤنا : الأمم مجمعون على أن الذي ينفخ في الصور إسرافيل عليه السلام».

الفرع الثاني: عدد النفخات.

اختلف في ذلك أهل السنة:

١ . فقيل هي ثلاث ـ ثلاث نفخات ـ والعمدة في ذلك على الحديث الطويل الذي أخرجه الطبري والطبراني من حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه وهو المعروف بـ(حديث الصور)، وفيه: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَمَّا فَرَغَ مِنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ خَلَقَ الصُّورَ، فَأَعْطَاهُ إِسْرَافِيلَ فَهُوَ وَاضِعُهُ عَلَى فِيهِ شَاخِصًا بَصَرَهُ فِي الْعَرْشِ يَنْتَظِرُ مَتَى يُؤْمَرُ» قلت: يا رسول الله وما الصور قال: «الْقَرْنُ» قلت: كيف هو؟ قال: «عَظِيمٌ، وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنَّ عَظِمَ دَارَةٍ فِيهِ كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». وذكر الحديث.

وفيه أن النفخات ثلاث نفخة الفزع، ونفخة الصعق، ونفخة البعث.

والمراد: أن النفخة الأولى يفزع منها الناس، والثانية يصعقون منها، والثالثة يبعثون من موتهم.

وذكر أن الأرواح تخرج من الصور عند نفخة البعث، عند النفخة الثالثة تخرج الأرواح من الصور - فأفاد أن الصور هو مستقر الأرواح - فترد إلى الأجساد.

فهذا الحديث هو عمدة هذا القول، وبالتالي فرّقوا بين نفخة الفزع ونفخة الصعق، لأن القرآن

ذكر هذه وتلك.

يقول الله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ وفي الآية الأخرى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾.

فقالوا: هما نفختان متغايرتان، نفخة الفزع غير نفخة الصعق.

وممن رجّح هذا ابن كثير رحمه الله ﷻ كما في تفسيره وكما في النهاية أيضًا.

٢. **القول الثاني: أنهما نفختان.**

والعمدة على:

أ- **السنة الثابتة المتقدمة في حديث أبي هريرة وحديث عبد الله بن عمرو رضى الله تعالى عنهم، قالوا: فنفخة الفزع هي نفخة الصعق .**

يعني عندما يقال هما نفختان إذًا النفخة الأولى هي نفخة الفزع وهي نفخة الصعق، والنفخة الثانية هي نفخة البعث.

ب- **واحتجوا كذلك بأمور أخرى منها: أن الآيتين فيهما نفس الاستثناء ،الآية التي فيها نفخة الفزع، والآية التي فيها نفخة الصعق، كل آية فيها نفس الاستثناء: ﴿إلا مَنْ شَاءَ الله﴾ فدل على أن النفخة واحدة وهذا قول الجمهور.**

- **وهذا القول الثاني هو الأقرب إن شاء الله ﷻ :**

١. **لما ذكرته من السنة الصحيحة الثابتة.**

٢. **ويقال أيضًا: إن القرآن نفسه يدل أيضًا على هذا الأمر، يدل على أن نفخة الفزع هي نفخة الصعق.**

كيف هذا ؟

أنه اقتصر في بعض المواضع على ذكر نفختين فقط، كما ذكرنا من قوله ﷻ: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ فذكر اثنتين، وكما في قوله ﷻ: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ فهما نفختان أيضًا.

وتفسير السلف لهذه الآيات يدل على ذلك كما هو مبسوط في مواضعه.

إذًا هذا هو الأصل الذي لا ننتقل عنه، السنة ثابتة والأحاديث متفق على صحتها أحاديث صحيحة ليس فيها إشكال واضحة، القرآن نفسه أيضًا يدل على ذلك لا ننتقل عن هذا إلا بدليل.

حديث الصور الذي هو عمدة القول الآخر، حديث ضعيف، ولم يتحقق لي أنه متلقىً بالقبول.

هذا أمر لم أقف عليه صراحة في كلام أحد من العلماء، لأنني نبهت على هذا فيما قبل حتى وإن كان الحديث ضعيف الإسناد لكن إذا ثبت أنه تُلُقِّيَ بالقبول فهو حجة لكن لم أقف على ذلك في حديث الصور، لم أقف على أحد من العلماء تلقاه بالقبول، أو صرح بذلك يعني أنه تلقيَ بالقبول بشكل عام.

إذًا فالعمدة على حديث أبي هريرة وحديث عبد الله بن عمرو رضى الله تعالى عنهم، مع ظاهر القرآن إن شاء الله ﷻ فيقال هما نفختان اثنتان، والنفخة الأولى: هي نفخة الفزع ونفخة الصعق.

الفرع الثالث: المستثنى من الصعق:

والمراد هنا تفسير قوله ﷻ: ﴿إلا مَنْ شَاءَ الله﴾ مَن هم الذين لا يصعقون ؟

اختلف السلف والعلماء في ذلك اختلافًا كثيرًا:

١. **فقيل: الملائكة عمومًا.**

٢. **وقيل: بعضهم ، وهم : جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت وحملة العرش.**

٣. **وقيل: الأنبياء عليهم الصلاة السلام.**

٤. **وقيل: الشهداء.**

٥. **وقيل: الولدان والحور في الجنة.**

والأرجح إن شاء الله ﷻ أننا نتوقف في ذلك ، لا نستطيع أن نعين شيئًا من ذلك، لأن المسألة موقوفة على النص وليس هناك نص، إنما هي اجتهادات، والأقوال كما ترى، مختلفة لا نستطيع أن نُعيّن شيئًا منها.

وأقصى ما يقال: (الكل محتمل) ، بمعنى أنه يمكن أن يشمل الاستثناء هؤلاء جميعًا، لكن أن يقال هذا بالتعيين أو هذا بالتعيين، هذا يفتقر إلى نص واضح.

وممن نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ﷻ ضمن كلام طويل له في مجموع الفتاوى[(١)].

المسألة الثالثة: ذكر مذهب أهل البدع:

قال القرطبي: «أنكر بعض أهل الزيغ أن يكون الصور قرنًا»

ونقل عن الكلبي: ما أدري ما الصور.

ونقل عن بعض الناس أن الصور جمع صورة كبشرى وبُشْر.

والمراد على هذا الكلام: نفخ الأرواح في صُوَر الموتى ، يعني عندهم صور، جمع صورة، إذًا ينفخ في الصور يعني ينفخ في صور الموتى، هكذا زعموا، وهذا كله مردود كما قال القرطبي لا يلتفت إليه.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله ﷻ.

* * *

(١) قال مفرغه: قال رَحِمَهُ اللهُ (٤/ ٢٦١) في كلام متين: «وَأَمَّا الِاسْتِثْنَاءُ فَهُوَ مُتَنَاوِلٌ لِمَنْ فِي الْجَنَّةِ مِنْ الْحُورِ الْعِينِ فَإِنَّ الْجَنَّةَ لَيْسَ فِيهَا مَوْتٌ وَمُتَنَاوِلٌ لِغَيْرِهِمْ. وَلَا يُمْكِنُ الْجَزْمُ بِكُلِّ مَنْ اسْتَثْنَاهُ اللهُ فَإِنَّ اللهَ أَطْلَقَ فِي كِتَابِهِ. وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**إِنَّ النَّاسَ يُصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَأَجِدُ مُوسَى آخِذًا بِسَاقِ الْعَرْشِ فَلَا أَدْرِي هَلْ أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ كَانَ مِمَّنْ اسْتَثْنَاهُ اللهُ؟**» وَهَذِهِ الصَّعْقَةُ قَدْ قِيلَ إِنَّهَا رَابِعَةٌ وَقِيلَ إِنَّهَا مِنْ الْمَذْكُورَاتِ فِي الْقُرْآنِ. وَبِكُلِّ حَالٍ: النَّبِيُّ ﷺ قَدْ تَوَقَّفَ فِي مُوسَى وَهَلْ هُوَ دَاخِلٌ فِي الِاسْتِثْنَاءِ فِيمَنْ اسْتَثْنَاهُ اللهُ أَمْ لَا؟ فَإِذَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لَمْ يُخْبِرْ بِكُلِّ مَنْ اسْتَثْنَى اللهُ: لَمْ يُمْكِنَّا نَحْنُ أَنْ نَجْزِمَ بِذَلِكَ وَصَارَ هَذَا مِثْلَ الْعِلْمِ بِوَقْتِ السَّاعَةِ وَأَعْيَانِ الْأَنْبِيَاءِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يُخْبِرْ بِهِ وَهَذَا الْعِلْمُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالْخَبَرِ. وَاللهُ أَعْلَمُ وَصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ».

تفريغ الدرس التاسع والعشرين

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

المبحث الرابع

البعث

المسألة الأولى: ذكر الأدلة على البعث:

* أولًا: الأدلة من القرآن:

الأدلة على إثبات البعث في القرآن تأتي على أنواع عديدة نكتفي منها بثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما جاء بلفظ البعث كـ:

١. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾ الآية.

٢. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿فَهَـٰذَا يَوْمُ الْبَعْثِ﴾.

النوع الثاني: ما جاء بلفظ النشور كـ:

١. قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾.

النوع الثالث: ما جاء بلفظ الإحياء كـ:

١. قوله تعالى: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾.

٢. وقوله: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾.

٣. وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّـهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾.

٤. وقوله: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾.

* ثانيًا: الأدلة من السُّنة:

١. روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: قال الله: «**كذّبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فزعم أني لا أقدر أن أُعيده كما كان، وأما شتمه إياي فقوله لي ولد، فسُبحاني أن أتخذ صاحبة أو ولدا**».

٢. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا – في ذكر النفختين – قال: «**ثم يُنزِل الله من السماء ماءً فيَنْبُتون كما ينبت البقل وليس من الإنسان شئٌ إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا وهو عَجب الذَّنَب ومنه يُركب الخلق يوم القيامة**».

٣. وروى مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعا – في الحديث الطويل، وفيه –: «**يُنزِل الله مطرًا كأنه الطَّل ـ أو الظِّل ـ فتنبت منه أجساد الناس ثم يُنفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون**».

المسألة الثانية: ذكر اعتقاد أهل السنة.

أهل السنة يثبتون البعث كما جاء في النصوص وعلى الصفة التي وردت فيها، فيقولون كما جاء في الحديث: «**إن الله تبارك تعالى يُنزِل ماءً من السماء تنبت منه أجساد الخلائق على عَظْمة واحدة لا تبلى من جسد الإنسان ثم يقومون من قبورهم أحياء فذلك البعث**».

المبحث الخامس

الحشر

المسألة الأولى: ذكر الأدلة:

* أولًا: الأدلة من القرآن:

- منها ما جاء بلفظ **الحشر** كـ:

١. قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ**﴾.

٢. وقوله: ﴿**وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا**﴾.

٣. وقوله: ﴿**وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا**﴾.

- ومنها ما جاء بلفظ **الجمع** كـ:

١. قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾.

٢. وقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾.

* ثانيًا: الأدلة من السنة:

١. روى الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا: «**إنكم محشورون حفاة عراة غرلًا، كما بدأنا أول خلق نعيده، وإن أول الخلائق يُكسى يوم القيامة إبراهيم**».

٢. وفي الصحيحين أيضًا عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا: «**تحشرون حفاة عُراة غرلًا**» قالت عائشة: يا رسول الله الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض، فقال: «**الأمر أشد من أن يهمهم ذلك**».

٣. وفي الصحيحين أيضًا عن سهل بن سعد رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**يُحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كَقُرْصَة النَّقي ليس فيها مَعْلَمٌ لأحد**».

٤. وفي الصحيحين أيضًا عن أنس رضي الله عنه أن رجلًا قال: يا نبي الله، كيف يُحشر الكافر على وجهه؟ قال: «**أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يُمْشِيَهُ على وجهه يوم القيامة**».

٥. وروى النسائي في الكبرى عن معاوية بن حيدة رضي الله عنه – في حديث فيه – عن النبي ﷺ أنه أشار بيده إلى الشام فقال: «**ها هنا تحشرون، ها هنا تحشرون، رُكبانًا ومُشاةً وعلى وجوهكم يوم القيامة، على أفواهكم الفِدَام، تُوَفُّون سبعين أمة، أنتم آخرُها وأكرمها على الله، وإن أول ما يُعْرِبُ على أحدكم فَخِذُه**» وفي صحته بهذا اللفظ بحث، وقد أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة بدونه.

المسألة الثانية: ذكر اعتقاد أهل السُنة:

أهل السنة يثبتون الحشر على صفته الواردة في النصوص بجميع التفاصيل التي ثبتت فيها.

ويتفرع على ذلك أمور:

* الفرع الأول: موضع الحشر:

سبق في حديث معاوية بن حيدة أنه الشام، وهكذا قال ابن عباس رضي الله عنه، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٤١﴾﴾، جاء عن غير واحد من السلف أنه بيت المقدس تحديدًا، وهذا هو المشهور عند العلماء أنهم يذكرون موضع الحشر على أنه الشام.

* الفرع الثاني: صفة الحشر:

النصوص وردت في ذلك بكيفيات متعددة منها ما تقدم بشأن الحشر حفاة عراة غرلًا، وأن

الكافر يُحشر على وجهه، إلى غير ذلك من أمور موجودة في المطولات وتركنا ذكرها اختصارًا، فالعمدة عندنا كما أشرت في الكلام - كل ما ثبت فنحن قائلون به إن شاء الله -.

لكن هناك بعض المسائل المهمة التي يتعرض لها العلماء بِناءً على الأحاديث التي وردت فيها، فمنها:

❖ **مسألة الجمع بين الأحاديث بشأن الحشر في حالة العُري أو في حالة الكِساء:-**

أ- وردت معنا الأحاديث السابقة في أن الناس يُحشرون عُراة.

ب- **وفي المقابل** : أخرج أبو داود وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه لما حضره الموت دعا بثياب جُدُد فلبسها ثم قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الميت يُبعث في ثيابه التي دُفِنَ فيها**» وهذا حديث صحيح.

فكيف نجمع بين هذا وذاك؟

١. **قال القرطبي في التذكرة: «حمله الأكثرون على الشهيد – قالوا – ويُحتمل أن أبا سعيد سمعه في الشهيد فتأوله على العموم».**

و مستند هذا القول : أنه قد ثبت أن الشهيد يُكفن في ثيابه التي استُشهد فيها، فكأنهم استأنسوا بذلك في أن الذي يُبعث في ثيابه التي مات فيها هو الشهيد لأن غير الشهيد بطبيعة الحال يُكفن الكفن المعروف للمسلمين، لكن الشهيد خاصة يُدفن في ثياب معينة وهي ثيابه التي قُتل فيها، فحملوا حديث أبي سعيد على ذلك.

٢. فإن استُبعِد هذا الحمل؛

أ- لأن الحديث فيه عموم: «**إن الميت يبعث في ثيابه التي دفن فيها**».

ب- ولأن قولهم :إن أبا سعيد سمعه في الشهيد فحمله على العموم هذا محل أخذ ورد وقد لا يُسلّم بذلك.

فإن استبعد هذا فهناك أقوال أخرى مذكورة عند العلماء في شرح هذا الحديث أقواها والله تعالى أعلم أن يُقال:

يُحشرون عُراة ثم يُكسَون كما يقع لإبراهيم عليه السلام وهذا نص الحديث: «يُحشر الناس

عُراة ثم يُكسون بعد ذلك وإن أول الخلائق يُكسى إبراهيم عليه السلام»[(١)].

إذن يُحمل حديث أبي سعيد على هذه الحالة، على ما بعد القيام من القبور، فالناس عند قيامهم من قبورهم يُحشرون حفاة عراة غرلًا بالنص الصريح الذي لا يحتمل التأويل ثم بعد ذلك يُكسون أيضًا بالنص الصحيح الذي لا يحتمل التأويل.

إذن نحمل حديث أبي سعيد على الحالة الثانية وهي حالة بعث، كله بعث، إذن الميت يُبعث في ثيابه التي دفن فيها: أي ما بعد القيام من القبر، يقوم من قبره عاريًا **ثم بعد** ذلك يُكسى فيُكسى على حسب الثياب التي دُفن فيها والله تعالى أعلم.

المبحث السادس

أهوال القيامة

عندنا أولًا دليلٌ جامع وهو :

ما أخرجه أحمد والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «من سرَّه أن ينظر إلى يوم القيامة كأنه رأيُ عين فليقرأ: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾، و: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾، و: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾» .

فهذا دليل يجمع صفة القيامة وما فيها من الأهوال، لأن هذه المواضع من القرآن الكريم وردت فيها أمور متعددة في صفة يوم القيامة في سياق واحد.

وعلى سبيل الفائدة فنحن نذكر إن شاء الله تعالى سورة التكوير في المواضع التي ذُكرت فيها أهوال القيامة مع تفسيرٍ وإيضاح.

---

(١) **قال مفرغه:** بحثت عن هذا الحرف (ثم يُكسون بعد ذلك) فلم أجده، ولعله من كلام الشيخ قاله حتى يبين أن الذي جاء في الحديث مرحلتان، أُولاهما: العُري، والثانية : الكسوة .فليُنتبَه لذلك حتى لا يُحفظ على أنه نص حديث رسول الله ﷺ .

وعليه: فالتنسيق الصحيح لهذه العبارة هو: وهذا نص الحديث:«يُحشر الناس عُراة» ثم يُكسون بعد ذلك «وإن أول الخلائق يُكسى إبراهيم عليه السلام». والله أعلم.

يقول تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ أي: جُمعت كتكوير العمامة ثم أُذهِبَ ضوئها ثم رُمِيَ بها.

﴿وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ﴾ أي: تغيرت وتناثرت.

﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾ أي: تحولت عن حالة الحجارة ثم صارت رملًا سائلا، وهذا التفسير تحديدًا مأخوذ من الجمع بين الآيات التي ذُكرت فيها حالة الجبال، فتارة يقول الله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾، وتارة يقول: ﴿وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا﴾، وتارة يقول: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ﴾، فكيف نجمع بين هذا؟ كلّه معنى واحد، جامعه فيما ذكرته لكم أن الجبال تتحول عن حالتها ثم تصير رملًا سائلًا.

يقول تعالى: ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾: العِشَار: الإبل الحوامل، وتعطيلها: عدم حلبها من شدة الشغل بالقيامة.

﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ أي: جُمِعَت.

﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ أي: أُوقدت فصارت نارًا.

﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ أي: أُلحقت كل شِيعةٍ بشيعتها.

﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾ أي: على وجه التوبيخ لقاتلها.

﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ أي: صُحُف الأعمال نُشرت للحساب.

﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾ أي: قُلِعَت فطُويت، لأن السماء ذُكِرَ في القرآن أنها تُطوى،: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾،: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾، فلا تعارض بين الآيات.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ﴾ أي: أُوقِدت.

﴿وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ أي: قُرِّبَت.

﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾ أي: مِن عَمَلِها.

فهذا موطن جامع في سياق واحد ذُكرت فيه أمور متعددة من أهوال القيامة – سلمنا الله تعالى منها – **فضلًا عن المواضع التفصيلية وهي كثيرة في الكتاب والسنة، كـ:**

١. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ والآية بعدها.

٢. وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴿٤٣﴾﴾.

٣. وقوله: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ﴾.

وأما السنة فـ:

١. في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعا: «**يقول الله تعالى: «يا آدم» فيقول لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: «أخرج بعثَ النار»، قال وما بعثُ النار؟ قال: «من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فعنده يشيب الصغير وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سُكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد**».

٢. وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا – في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ – قال: «**يقوم أحدهم في رشحه إلى أنصاف أُذّنيه**».

٣. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «**إن العرق يوم القيامة ليذهب في الأرض سبعين باعًا وإنه لَيَبلُغُ إلى أفواه الناس أو إلى آذانهم**».

٤. وفي صحيح مسلم عن المقداد رضي الله عنه مرفوعا: «**تُدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل**»، قال سُليم بن عامر راوي الحديث: «فوالله ما أدري ما يعني بالميل، أمسافة الأرض أم الميل الي تكتحل به العين؟»، قال: «**فيكون الناس على قدر أعمالهم في العَرَق، فمنهم من يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حِقويه، ومنهم من يُلْجِمُه العرق إلجامًا**»، قال: «وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيه». نسأل الله السلامة والعافية.

هذا أخر المباحث التي أُريد ذكرها على حسب كلام المؤلف رحمه الله، وفي القطعة التي سبقت معنا أنه ذكر أيضًا ((الصراط والميزان ونحوذلك)) ولكن هذا نؤخره إن شاء الله إلى حيث تكلم عن الحساب والحوض، وهذا بعد قليل إن شاء الله في كتابه.

*** فائدة:**

فقد كان بعض الإخوة قد سأل عن: مسألة مجيء الأعمال في القبور؟

سبق أن ذكرت أن مذهب أهل السنة أن الأعمال التي تجيء في القبور إنما المراد بذلك ثواب الأعمال.

فالسؤال الآن: هل في هذا تأويل؟ لأن النص إنما جاء بلفظ العمل، أن العمل هو الذي يجيء، وكما في قوله تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨**﴾، فلماذا لايُقال يجيء العمل نفسه؟

الجواب:

أن العمل نفسه ليس مطلوبًا وإنما المطلوب ثوابه.

يعني لو أن العمل نفسه هو الي جاء فأي فائدة في ذلك للمُكَلَّف؟ إنما يعمل العمل لأجل الثواب، فالصلاة نفسها لا تنفع في ذلك المقام، والزكاة نفسها، والصيام نفسه، إنما المراد الثواب، فليس في هذا تأويل للقرينة الواضحة التي تدل على المراد، إذن **دلالة السياق ليست دلالة حرفية فحسب.**

فعندما يُقال دلالة السياق تُرشد إلى المطلوب وتنفي احتمال التأويل هذا ليس دلالة حرفية أو دلالة نصّيّة فقط وإنما أيضًا القرينة التي تحيط بالنص، ما المراد به؟، فإذا تبين أن المراد به كذا بشكل واضح لا يختلف فيه أحد، فهذا لا يكون تأويلًا، والآية نفسها تدل على ذلك: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾، يرى ماذا؟ يرى الثواب أم يرى العمل؟ يرى الثواب، إذن القضية ليس فيها تأويل، إنما القضية كما أشرت إليكم - وسيأتي مزيد كلام عليها إن شاء الله - **الأصل الذي يقوم عليه القول.**

وهذا فيه **فائدة أيضًا**: أنه قد يتفق أهل البدع مع أهل السنة في قول ما، ولكن الاتفاق إنما هو في النتيجة لا في الأصل، فقد يكون هناك اختلافًا في الأصول ومع ذلك تكون هناك موافقة في النتائج أو في بعضها، في كل مسألة بحسبها، فيُنَبَّه على هذا ويُعطى كل أمر حقه، فيُقال الموافقة في كذا والمخالفة في كذا، فالأشاعرة مثلًا في مسألة فتنة القبر ومجيء الأعمال في القبر وإن قالوا إن المراد الثواب، لكن هذا مبنيٌ على أصل وهو أن العَرَض عندهم يستحيل أن ينقلب إلى جسم،

ولهذا قالوا مثلًا في حديث ذبح الموت المعروف – وسيأتي معنا إن شاء الله في مسألة الجنة والنار – فهم قَبِلوا الحديث ولم يَرُدُّوه، لكن ماذا قالوا؟ قالوا: الموت نفسه ليس هو الذي يُذبح وإنما يخلق الله شخصًا أو جسمًا فهو الذي يُذبح، لماذا؟ لأن الموت عَرَض والعَرَض عندهم يستحيل أن ينقلب إلى جسم، فقالوا يخلق الله جسمًا مستقلًا بذاته فهذا هو الذي يسمى موتًا وهو الذي يُذبح، فهذا كلامٌ باطل ،هذا كلامٌ ليس بصحيح، إنما الموت نفسه يجعله الله تعالى في صورة كبش فيُذبح، فأهل السُّنة على أن الأعْرَاض نفسها تنقلب إلى أجسام، وأيّ مانع من ذلك أصلًا؟ كله بقدرة الله تبارك تعالى والله على كل شيء قدير.

إذن **أهل السُّنة عندما قالوا: الأعمال تجيء في القبور أي ثواب الأعمال، ليس هذا بناءً على أصل الأشاعرة:** أن العَرَض يستحيل أن ينقلب إلى جسم، ليس هذا مبنيًا على هذا الأصل وإنما المراد على حسب ما ذكرته لكم، فعندما تنظر أنت في المسألة وتقول أهل السُّنة قالوا كذا والأشاعرة قالوا كذا إذن هناك اختلاف أو اتفاق، فلابد أن تميّز بين موطن الاتفاق وموطن الاختلاف.

* * *

تفريغ الدرس الثلاثين

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ.

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

ويؤمن أهل الدين والسنة بشفاعة الرسول ﷺ لمذنبي أهل التوحيد، ومرتكبي الكبائر، كما ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ.

أخبرنا أبو سعيد بن حمدون أنبأنا أبو حامد بن الشرقي حدثنا أحمد بن يوسف السلمي حدثنا عبد الرزاق أنبأنا معمر عن ثابت عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**».

وأخبرنا أبو علي زاهر بن أحمد، أنا محمد بن المسيب الأرغياني، ثنا الحسن بن عرفة، ثنا عبد السلام بن حرب المُلَّائِي، عن زياد بن خيثمة، عن نُعمان بن قراد، عن عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ، «**خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى، أترونها للمؤمنين المتقين؟!، لا، ولكنها للمذنبين المتلوثين الخطائين**».

أخبرنا أبو محمد المخلدي، أنا أبو العباس السراج، ثنا قتيبة بن سعيد، ثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي، عن عمرو بن أبي عمرو.

ح وأخبرنا أبو طاهر بن خزيمة، أنا جدي الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة، ثنا علي بن حجر، ثنا إسماعيل بن جعفر، عن عمرو بن أبي عمرو، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟، فقال: «**لقد ظننت أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك، لما رأيت من حرصك على الحديث، إن أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قِبَل نفسه**».

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ.

لا يزال الكلام موصولًا على الإيمان باليوم الآخر، وهذه مسألة من أهم مسائل هذا الباب، وهي مسألة الشفاعة، والكلام عليها كما يلي:

*** المسألة الأولى: ذكر مذهب أهل السنة في المسألة:**

أهل السنة يثبتون الشفاعة إجمالًا وتفصيلًا.

يثبتون الشفاعة:

إجمالًا: أي يؤمنون بها ويسلمون ويقرون بأن هنالك شفاعة يوم القيامة.

وتفصيلا: أي يثبتون جميع الأنواع التي وردت للشفاعة، بجميع التفاصيل والأقسام التي جاءت في النصوص الشرعية.

فالدليل على إثبات الشفاعة إجمالًا:

أولاً: من القرآن:

١- قوله تعالى: ﴿**مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ**﴾.

٢- وقوله تعالى: ﴿**وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ**﴾

٣- وقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَمۡلِكُ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ**﴾.

في نظائر معروفة، جامعها إثبات الشفاعة من بعد إذن الله تعالى ومشيئته لمن يرضى.

ثانيًا: السنة:

١- في الصحيحين عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «**أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي**»، فذكر منهن: «**وأعطيت الشفاعة**».

٢- وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه - وهذا لفظ مسلم - عن النبي ﷺ قال: «**لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللهُ، مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا**»، وله شواهد في الصحيحين عن غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم.

٣- وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا، «**أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْقَبْرُ وَأَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ**».

٤- وفي سنن أبي داود والترمذي، عن آنس رضي الله عنه - وله شواهد - عن النبي ﷺ قال: «**شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**».

فهذا هو الدليل الإجمالي على إثبات الشفاعة.

وأما الأدلة التفصيلية، فهي التي ورد فيها البيان أن الشفاعة على قسمين:

١) شفاعة خاصة بالنبي ﷺ

٢) شفاعة عامة له ولغيره.

❖ فالشفاعة الخاصة على أنواع:

- **النوع الأول: الشفاعة العظمى لمجيء الله لفصل القضاء بين العباد.**

ثبت في الصحيحين عن غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم - وهذا سياق حديث أبي هريرة رضي الله عنه -، قال: أُتِيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمًا بِلَحْمٍ، فَرُفِعَ إِلَيْهِ الذِّرَاعُ، وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ، فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً، ثم قال: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَهَلْ تَدْرُونَ مم ذَلك؟!، يُجمَع الناسُ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ ؟ فَيُسْمِعُهُمُ الدَّاعِي، وَيَنْفُذُهُمُ الْبَصَرُ، وَتَدْنُو الشَّمْسُ، فَيَبْلُغُ النَّاسَ مِنَ الْغَمِّ وَالْكَرْبِ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا لَا يَحْتَمِلُونَ، فَيَقُولُ النَّاسِ : أَلَا تَرَوْنَ مَا قَدْ بَلَغَكُمْ، أَلَا تَنْظُرُونَ مَنْ يَشْفَعُ لَكُمْ إِلَى رَبِّكُمْ ؟، فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ: عليكم بآدَمَ، فَيَأْتُونَ آدَمَ، فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ، أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ، أَلَا تَرَى إِلَى مَا قَدْ بَلَغَنَا، فَيَقُولُ آدَمُ: إِنَّ رَبِّي قد غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ نَهَانِي عَنِ الشَّجَرَةِ فَعَصَيْتُهُ، نَفْسِي، نَفْسِي، نَفْسِي، اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى نُوحٍ، فَيَأْتُونَ نُوحًا، فَيَقُولُونَ: يَا نُوحُ، إنك أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى أهل الأَرْضِ، وَقد سَمَّاكَ اللهُ عَبْدًا شَكُورًا، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى إلى مَا نَحْنُ فِيهِ، فَيَقُولُ لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَتْ لِي دَعْوَةٌ، دَعَوْتُ بِهَا عَلَى قَوْمِي، نَفْسِي، نَفْسِي، نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذْهَبُوا إِلَى إِبْرَاهِيمَ، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ، فَيَقُولُونَ:يا إبراهيم أَنْتَ نَبِيُّ اللهِ وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ، فَيَقُولُ

لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، ولن يَغْضَبُ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات – قال فذكرهن أبو حيان في الحديث –، نَفْسِي، نَفْسِي، نفسي، اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى مُوسَى، فَيَأْتُونَ مُوسَى، فَيَقُولُونَ: يَا مُوسَى، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، فَضَّلَكَ اللهُ بِرِسَالتهِ وبكلامه عَلَى النَّاسِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ، فَيَقُولُ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَتَلْتُ: نَفْسًا لَمْ أُومَرْ بِقَتْلِهَا، نَفْسِي، نَفْسِي، نفسي، اذْهَبُوا إلى غيري، اذهبوا إِلَى عِيسَى، فَيَأْتُونَ عِيسَى، فَيَقُولُونَ: يَا عِيسَى، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَته أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَكَلَّمْتَ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ صبيا، اشْفَعْ لَنَا، أَلَا تَرَى إلى مَا نَحْنُ فِيهِ، فَيَقُولُ عِيسَى: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَلَمْ يَذْكُرْ ذَنْبًا، نَفْسِي، نَفْسِي، نفسي، اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ، فيأتون محمدًا ﷺ، فَيَقُولُونَ: يَا مُحَمَّدُ، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، وَخَاتَمُ الأَنْبِيَاءِ، وَقد غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى إلى مَا نَحْنُ فِيهِ، فَأَنْطَلِقُ، فَآتِي تَحْتَ الْعَرْشِ فَأَقَعُ سَاجِدًا لِرَبِّي عز وجل، ثُمَّ يَفْتَحُ اللهُ عَلَيَّ مِنْ مَحَامِدِهِ وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَفْتَحْهُ لِأَحَدٍ قَبْلِي، ثُمَّ يُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ، ارْفَعْ رَأْسَكَ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَرْفَعُ رَأْسِي، فَأَقُولُ: أُمَّتِي يا رب، أُمَّتِي يا رب، فَيُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ، أَدْخِلِ مِنْ أُمَّتِكَ مَنْ لَا حِسَابَ عَلَيْهِم مِنَ البَابِ الأَيْمَنِ مِنَ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، وَهُمْ شُرَكَاءُ النَّاسِ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الأَبْوَابِ،ثم قال: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّ مَا بَيْنَ الْمِصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصَارِيعِ الْجَنَّةِ كمَا بَيْنَ مَكَّةَ وحِمْيَر، أَوْ كَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَبُصْرَى».

هذا سياق الحديث ذكرناه بالكامل حتى يعلم حقيقة الشفاعة العظمى كيف تكون وكيف تحصل.

- **النوع الثاني من أنواع الشفاعة الخاصة: الشفاعة في استفتاح باب الجنة.**

١. روى مسلم عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**أَنَا أَوَّلُ النَّاسِ يَشْفَعُ فِي الْجَنَّةِ، وَأَنَا أَكْثَرُ الأَنْبِيَاءِ تَبَعًا**».

٢. وفي رواية له: «**آتِي بَابَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَسْتَفْتِحُ، فَيَقُولُ الْخَازِنُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَأَقُولُ: مُحَمَّدٌ. فَيَقُولُ: بِكَ أُمِرْتُ لاَ أَفْتَحُ لأَحَدٍ قَبْلَكَ**»

٣. وروى مسلم أيضًا عن أبي هريرة وحذيفة رضي الله عنهما مرفوعا: «**يَجْمَعُ اللهُ تَبارَكَ وَتَعَالَى النَّاسَ،**

فَيقُومُ الْمُؤمِنُونَ حَتَّى تزْلفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ، فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُون: يَا أَبَانَا، اسْتَفْتِحْ لَنَا الْجَنَّةَ، فَيقُولُ: وهَلْ أَخْرَجَكُمْ مِن الْجنَّةِ إِلَّا خَطِيئَةُ أَبِيكُمْ آدم؟ لَسْتُ بصاحبِ ذَلِكَ....» وذكر الحديث.

- **النوع الثالث: الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب.**

وقد دل على ذلك ظاهر حديث أبي هريرة السابق: «**أَدْخِلِ مِنْ أُمَّتِكَ مَنْ لَا حِسَابَ عَلَيْهِم مِنَ البَابِ الأَيْمَنِ مِنَ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ**»، فظاهر هذا – وقد ذكر مع الشفاعة العظمى التي هي خاصة بالنبي ﷺ – ظاهره أنه أيضًا من الشفاعة الخاصة، وقد صرح بهذا بعض أهل العلم، كما ذكره القرطبي رحمه الله في التذكرة.

ويدل على ذلك أيضًا من الأحاديث الواردة في شأن السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بغير حساب، ما أخرجه ابن حبان والطبراني عن عتبة بن عبدٍ السلمي مرفوعا: «**إن ربي وعدني أن يدخل من أمتي الجنة سبعين ألفًا بغير حساب، ثم يتبع كل ألف بسبعين ألفًا، ثم يحثي بكفه ثلاث حثيات**».

- **النوع الرابع: الشفاعة في تخفيف العذاب عن أبي طالب:**

١. في الصحيحين عن أبي سعيد رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال في أبي طالب: «**لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة، فيجعل في ضحضاح من نار يبلغ كعبيه، يغلي منهما دماغه**».

٢. وفي الصحيحين عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، قال: يا رسول الله، هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك ويغضب لك، قال: «**نعم، هو في ضحضاح من نار، لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار**».

فهذه هي أنواع الشفاعة الخاصة بالنبي ﷺ.

❖ **وأما الشفاعة العامة فلها أنواع أيضًا:**

- **النوع الأول: الشفاعة في إخراج عصاة الموحدين من النار.**

١. روى الشيخان من حديث غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم – وهذا سياق حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه –، في ذكر الحديث الطويل في الشفاعة، – هذا موطن الشاهد – عن النبي ﷺ قال: «**حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذي نفسي بيده، ما منكم من أحد بأشد منا شدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين بالله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا، كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرِجوا من عرفتم، فتُحرَّم صورهم على النار، فيخرجون خلقًا كثيرًا،**

قد أخذت النار إلى نصف ساقيه، وإلى ركبتيه، فيقولون: ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا، فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها أحدًا ممن أمرتنا، ثم يقول: ارجعوا، فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدًا، ثم يقول: ارجعوا، فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها خيرًا، - وكان أبو سعيد الخدري يقول: إن لم تصدقوني بهذا الحديث فاقرءوا إن !شئتم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾.، - قال: فيقول الله عز وجل: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرًا قط، قد عادوا حُمما، فيلقيهم في نهر في أفواه الجنة يقال له نهر الحياة، فيخرجون كما تخرج الحِبة في حَمِيل السيل، ألا ترونها تكون إلى الحجر أو إلى الشجر، ما يكون إلى الشمس أصيفر وأخيضر، وما يكون منها إلى الظل يكون أبيض؟ فقالوا: يا رسول الله! كأنك كنت ترعى بالبداية، قال: فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم، يعرفهم أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الله، الذين أدخلهم الله الجنة بغير عملٍ عملوه، ولا خير قدموه، ثم يقول: أدخلوا الجنة، فما رأيتموه فهو لكم، فيقولون: ربنا أعطيتنا ما لم تعط أحدًا من العالمين، فيقول: لكم عندي أفضل من هذا، فيقولون: يا ربنا، أي شيء أفضل من هذا؟!، فيقول: رضاي، فلا أسخط عليكم بعده أبدًا».

٢. وفي بعض الأحاديث المشار إليها «فيسميهم أهل الجنة: الجهنميين»، وفي رواية خارج الصحيح: «فيدعون الله أن يذهب عنهم هذا الاسم فيذهبه».

٣. وروى مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا: «ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله شيئًا إلا شفَّعهم الله فيه».

والأحاديث في هذا الضرب كثيرة - في إثبات الشفاعة لعموم المؤمنين، أن عموم المؤمنين يشفعون في أناس يخرجونهم من النار - هذا كثير جدًا، وسبق معنا عموم حديث أبي سعيد «شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون».

- النوع الثاني من أنواع الشفاعة العامة: الشفاعة في قوم استوجبوا دخول النار فلا يدخلوها، وذكر شارح الطحاوية معها: الشفاعة فيمن استوت حسناتهم وسيئاتهم.

١. روى ابن ماجة عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بإسناد ضعيف عن النبي ﷺ قال: «**يُصَف الناس يوم القيامة صفوفًا، فيمر الرجل من أهل النار على الرجل فيقول: يا فلان، أما تذكر يوم استسقيت، فسقيتك شربة؟، فيشفع له، ويمر الرجل فيقول: أما تذكر يوم ناولتك طهورًا؟، فيشفع له، ويمر الرجل فيقول: يا فلان أما تذكر يوم بعثتني في حاجة كذا وكذا فذهبت لك؟، فيشفع له**». وللحديث شواهد.

- **النوع الثالث: الشفاعة في رفع الدرجات في الجنة.**

وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ**﴾. الآية.

إذًا حاصل الكلام أن الشفاعة تفصيلًا على قسمين:

١- شفاعة خاصة.

٢- شفاعة عامة.

فالشفاعة الخاصة: أي بالنبي ﷺ وحده، لا يشاركه في ذلك أحد، وهي على أربعة أنواع.

وأما الشفاعة العامة: فهي له ولغيره، للأنبياء للمؤمنين للملائكة، ليست مختصة بصنف بعينه، أو أحد بعينه، وهي على ثلاثة أنواع.

*** المسألة الثانية: ذكر مذهب أهل البدع:**

الخوارج والمعتزلة والزيدية:

- **ينكرون الشفاعة في :**

١. إخراج العصاة من النار.

٢. وكذلك في عدم إدخالهم إياها.

- **ولا ينكرون :**

١. الشفاعة العظمى.

٢. ولا الشفاعة في زيادة الدرجات، وقد قيل إن منهم من ينكرها، هكذا ذكره شيخ الإسلام رحمه الله في المجموع.

إذًا أهل البدع في هذه المسألة :

ليس عندهم إشكال في الشفاعة التي هي من قبيل إراحة الخلق يوم القيامة، أو مجيء الله

لفصل القضاء بينهم، ليس عندهم إشكال في الشفاعة التي تكون لزيادة الدرجات.

إنما الإشكال عندهم في نوع معين من أنواع الشفاعة وهو الشفاعة في العصاة، في عصاة الموحدين، سواء كانت الشفاعة في عدم إدخالهم النار أو في إخراجهم منها بعد أن يدخلوا فيها، فالإشكال عندهم في هذا الباب.

أصل شبهتهم، هو أصلهم المعروف في باب الإيمان، وفي حكم العاصي، وأنه لا يجتمع في الرجل الواحد ثواب وعقاب.

هذا هو أصل شبهتهم، وسيأتي بيانه والرد عليه إن شاء الله تعالى في باب الإيمان.

وحتى تفهم المسألة، عندهم أن الإيمان كلٌّ لا يتجزّأ، وإذا ذهب بعضه ذهب كله، فالعاصي ذهب عنه بعض الإيمان، وإذا ذهب بعض الإيمان فقد ذهب كله، إذًا ليس للعاصي عندهم من الإيمان شيء، وحكمه أنه كافر في الآخرة مخلد في النار، ومن كُتب عليه الخلود في النار، كيف لا يدخلها؟!، وكيف إذا دخلها يخرج منها؟!، هذا هو أصل شبهتهم، ولا يجتمع في الرجل عندهم ثواب وعقاب، لأن الرجل عندهم إما مؤمن وإما كافر، فالإيمان عندهم لا يتجزأ، فالعاصي ذهب عنه عندهم الإيمان كله، لا يتصور أن يكون عند العاصي إيمان وكفر، أو طاعة ومعصية بمعنى الثواب والعقاب، لا يتصور هذا عندهم، فلما أصَّلوا هذا الأصل أنكروا الشفاعة، لأن الشفاعة في إخراج عصاة الموحدين من النار، أو في عدم إدخالهم النار، فكيف يستقيم هذا على أصلهم؟!، فإنكار الشفاعة عندهم مبني على أصل: وهو القول في العصاة أو الفساق المنتسبين إلى الملة، ما القول في الإيمان؟، ما حقيقته؟، فلما تأصل عندهم هذا الأصل الفاسد أنكروا الشفاعة.

فالأصل عندهم هو ما ذكرته لكم، بعد ذلك انطلقوا يتبعون المتشابه.

ثم انطلقوا يتبعون المتشابه ، وهو: الآيات التي فيها نفي الشفاعة، أو أن من دخل النار لم يخرج منها، كـ:

- **قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾.**
- **وقوله تعالي: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾.**
- **وقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾، وفي الآية الأخرى: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾.**
- **وقوله: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾.**

- وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾.

والجواب عن مذهبهم كما يلي:

١) الوجه الأول: - كما أشرت إليه في الكلام – أن أصل شبهتهم في باب الإيمان سيأتي إبطاله في محله إن شاء الله تعالى.

٢) الوجه الثاني: الآيات التي استدلوا بها إنما هي في الكفار، والشفاعة التي نثبتها إنما هي لأهل الكبائر من الأمة.

الآيات التي احتجوا بها واتبعوها إنما هي في الكفار سياقًا ونصًّا وفهمًا، إذًا رجعنا إلى أصل النزاع في المسألة وهو هل العاصي كافر أم لا؟!، لأننا متفقون جميعًا على أن هذه الآيات في الكفار، وعلى أن هذا هو حكم الكفار، فهم يردون ويقولون: العاصي عندنا كافر، إذًا رجعنا إلى أصل المسألة.

إنما المراد من هذا الوجه أن يقال كما قال ابن عمر رضي الله عنهما: «إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين»[1]، هذا هو فائدة هذا الوجه.

٣) الوجه الثالث: أن القرآن نفسه يثبت الشفاعة كما تقدم، ومن هنا قال العلماء: الشفاعة على قسمين، شفاعة مثبتة وشفاعة منفية:

أ- فالشفاعة المثبتة: هي التي فصّلتها السنة، وهي التي تكون من بعد إذن الله تعالى لمن يشاء ويرضى.

ب- وأما الشفاعة المنفية: فهي التي تكون في الكفار، في عدم تعذيبهم، أو إخراجهم من النار، أو التي يكون فيها اعتقاد فاسد، وبيان هذا في كتاب التوحيد إن شاء الله.

المقصود إذًا من هذا الوجه: أن المراد بشبهتهم أن إثبات الشفاعة مناقض للقرآن، هذا هو الذي يريدون أن يقولوه.

فنقول: القرآن نفسه يثبت الشفاعة، فلا حجة لكم في هذه الآيات، لأن كتاب الله تعالى يصدق

---

(١) قال مفرغه: ذكره البخاري في الصحيح معلقا فقال وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ، يَرَاهُمْ شِرَارَ خَلْقِ اللهِ، وَقَالَ: «إِنَّهُمُ انْطَلَقُوا إِلَى آيَاتٍ نَزَلَتْ فِي الكُفَّارِ، فَجَعَلُوهَا عَلَى المُؤْمِنِينَ».

بعضه بعضًا، فالقرآن نفسه أثبت الشفاعة، والسنة فصّلت وفسّرت، فلا يصح أن يقال إن إثبات الشفاعة مناقض للقرآن، بل القرآن نفسه يثبتها، إذًا لا بد أن تكون الشفاعة التي نفاها القرآن مخالفة للشفاعة التي أثبتها، لأنه **لا يمكن أن يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد**، فالشفاعة التي أثبتها القرآن هي التي وردت بها السنة، لأن السنة لا تناقض الكتاب ولا تخالفه، والشفاعة المنفية غيرها، الشفاعة التي نفاها القرآن هي غير الشفاعة المثبتة، إما أن تكون شفاعة في الكفار – كما ذكرت لكم في الآيات التي استدلوا بها – وإما أن تكون الشفاعة التي كان المشركون يعتقدونها على سبيل المنازعة لله سبحانه وتعالى، وتفصيل هذا في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى.

هذا آخر الكلام على الشفاعة.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

ويؤمنون بالحوض والكوثر، وإدخال فريق من الموحدين الجنة بغير حساب، ومحاسبة فريق منهم حسابًا يسيرًا وإدخالهم الجنة بغير سوء يمسهم وعذاب يلحقهم، وإدخال فريق من مذنبيهم النار ثم إعتاقهم وإخراجهم منها وإلحاقهم بإخوانهم الذين سبقوهم إليها ولا يخلدون في النار، فأما الكفار فإنهم يخلدون فيها ولا يخرجون منها أبدًا، ولا يترك الله فيها من عصاة أهل الإيمان أحدًا.

أما الكلام على خلود أهل النار فيها وحكم عصاة الموحدين فسيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

والمقصود هنا: الكلام على سائر مباحث اليوم الآخر، وكنا قد توقفنا عند أهوال القيامة، والآن نكمل بقية المباحث.

المبحث الأول: الحساب

المسألة الأولى: ذكر الأدلة:

أولاً: الأدلة من القرآن:

وردت الآيات في ذلك على أنواع، منها:

١) النوع الأول: ما ورد بلفظ (الحساب) كـ:

١. قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ سُوٓءُ ٱلْحِسَابِ﴾.

٤. وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾.

٥. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾.

٢) النوع الثاني: ما ورد بلفظ (السؤال)، كـ:

١. قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾.

٤. وقوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾.

٣) النوع الثالث: ما ورد بلفظ (العرض)، كـ:

١. قوله تعالى: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفّٗا﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٖ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٞ﴾.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١. في الصحيحين عن عدي بن حاتم رضي الله عنه مرفوعًا: «ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه ترجمان... » الحديث.

٢. وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: «ليس أحد يحاسب إلا هلك»، فقالت: يا رسول الله جعلني الله فداك، أليس يقول الله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾.، قال: «ذلك العرض، يُعرضون، ومن نوقش الحساب هلك».

٣. وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قيل له: سمعت رسول الله ﷺ في النجوى؟، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم، أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكافرون والمنافقون، فيقول الأشهاد ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.».

المسألة الثانية: ذكر اعتقاد أهل السنة:

أهل السنة يثبتون الحساب على تفاصيله الثابتة في النصوص، ويتفرع على ذلك ما يلي:

١) الفرع الأول: تقسيم الحساب إلى يسير وعسير، كما ثبت في القرآن والسنة، وحاصله أن:

- الحساب اليسير – هكذا ورد في القرآن – :

١. فسرته السنة بأنه العَرْض،فالحساب اليسير هو العرض [(١)].

---

(١) قال مفرغه: قال مفرغه: كما سبق في حديث عائشة رضي الله عنها.

٢. وفسرته السنة أيضًا بحديث ابن عمر في النجوى، أن العبد يستره الله عز وجل، ويقرره بذنوبه، دون أن يفضح على رؤوس الأشهاد، ثم يعطى كتاب حسناته.

- وأما الحساب العسير فهو الذي فسرته السنة بأنه الذي فيه المناقشة والمراجعة، فليس أحد يحاسب هكذا إلا هلك، وقد جاء عن السلف تفسيره أيضًا، أخرج اللالكائي عن الحسن وعن إبراهيم النخعي – رحمهما الله تعالى – قالا: (سوء الحساب: أن يؤاخذ العبد بخطاياه، ولا يُغفر له منها ذنب).

٢) الفرع الثاني: هل يُحاسَب الكفار؟

هذه مسألة اختلف فيها أهل السنة:

١. فمنهم من أطلق أن الكفار يحاسبون.

٢. ومنهم من أطلق أنهم لا يحاسبون.

وهذه من المسائل التي وقع فيها فتن بين أهل السنة، وحصلت إشكالات وقيل بالهجر وبالمجانبة وما أشبه ذلك.

وقد حقق شيخ الإسلام رحمه الله هذه المسألة، وحاصل كلامه : أن الحساب يراد به أحد ثلاثة أشياء:

١ – الشيء الأول: الإحاطة بالأعمال وكتابتها في الصحف وعرضها على الكفار، وتوبيخهم عليها، فهذا النوع من الحساب ثابت بالاتفاق.

٢ – الشيء الثاني: وزن الحسنات بالسيئات، قال: فالكافر لا حسنات له توزن بسيئاته، إذ أعماله كلها حابطة، وإنما توزن لتظهر خفة موازينه لا ليتبين رجحان حسنات له. وسيأتي هذا في باب الميزان إن شاء الله.

٣– الشيء الثالث: تكليم الله تبارك وتعالى له، قال: فالقرآن والحديث يدلان على أن الله يكلمهم تكليم توبيخ وتقريع، لا تكليم تقريب ورحمة.

إذًا هذا هو التفصيل الذي تجتمع عليه الأقوال، وهو الموافق للنصوص الشرعية، ماذا يراد بالحساب؟

إن أريد بالحساب الإحاطة بالأعمال وكتابتها في الصحف وعرضها على الكفار، فهذا ثابت

ولا إشكال فيه.

و إن أريد بالحساب الوزن، أن الحسنات توزن بالسيئات، فهذا يقع للكفار لا على سبيل الترجيح، فإنهم ليست لهم حسنات معتبرة، وإنما على سبيل الإظهار والبيان أنهم لا شيء لهم عند الله تبارك وتعالى.

والشيء الثالث أن يراد بالحساب تكليم الله تعالى لهم، هل يحاسبهم الله بمعنى هل يكلمهم الله تعالى أم لا؟، فبين رحمه الله أن هذا فيه تفصيل:

فإن أريد بتكليم الله تكليم توبيخ وتقريع فهذا ثابت .

وإن أريد بالتكليم، تكليم تقريب أو رحمة فهذا بطبيعة الحال مستبعد، وهذا قريب من مسألة رؤية الكفار لله سبحانه وتعالى – كما سيأتي البيان إن شاء الله في محله.

إذًا هذا يفيدك أنه:

قد يتنازع العلماء في مسألة فيطلق هذا قولا ويطلق الآخر ما يقابله، ولا خلاف في الحقيقة، إنما لو تبينت مآخذ الأقوال وحصل التفصيل في المسألة يرتفع النزاع.

وما أكثر هذا !! وما أكثر ما أنبه أنا شخصيا عليه في مسائل النزاع !! وأن كل مسألة من مسائل النزاع بين أهل السنة لا تبعد عن هذا، ولابد أن ينظر في مآخذ الأقوال، ولا بد أن يقع التفصيل، فإذا فصلنا في المسألة فإننا نتبين أن المختلفين لا يختلفون في الحقيقة، إنما الاختلاف اختلاف إطلاق، هذا يطلق أن الامر كذا، لاعتبار معين عنده، لم يفصل، فأطلق الآخر قولا مخالفا له أو مقابلا له لاعتبار مقابل، ولو تبين لهذا اعتبار هذا لأقره، ولو تبين لهذا اعتبار هذا لأقره، إذًا المسائل تحتاج إلى حكمة في معالجتها وتحتاج إلى علم.

٣) الفرع الثالث: من لا حساب عليه:

سبق معنا في حديث أبي هريرة في الشفاعة: «... **فيقال يا محمد أدخل من أمتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة**».

وسبق أيضًا حديث عتبة بن عبد: «**إن ربي وعدني أن يدخل من أمتي سبعين ألفا بغير حساب**».

فلما انتهينا إلى ذكر السبعين ألفا فهذا مشهور في الحديث في الصحيحين من حديث غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم، وفيه عن النبي ﷺ قال: «**ويدخل الجنة من هؤلاء سبعون ألفا بغير حساب**» إلى

أن قال: «**هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون**».

وفي صحيح مسلم عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في ذكر الحديث، قال: «**ثم ينجوا المؤمنون، فتنجوا أول زمرة وجوههم كالقمر ليلة البدر سبعون ألفا لا يحاسبون**»، وذِكْر هذه الزمرة تحديدا ورد في الصحيحين من حديث غير واحد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

إذًا عندنا سبعون ألفا لا حساب عليهم .

السؤال الآن: هل يحاسب الأنبياء؟

اختلف أهل السنة فمنهم من أطلق أن الأنبياء يحاسبون واحتج بظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، فقالوا إذًا الأنبياء يحاسبون.

والصحيح أنهم لا يحاسبون، لماذا؟

أولا: لأنهم أولى من السبعين ألفا.

مع أن هذه المقدمة ربما يكون فيها نزاع، لأن النزاع بين أهل السنة لا يأتي من فراغ هكذا، لا يكون نزاعا على غير أساس، وهذا أيضا لابد أن يفهم ويعرف، هذه المقدمة فيها نوع نزاع سيتبين لنا فيما بعد، ليس الآن، لكن نستند إليها ان شاء الله ونقول أولا: الأنبياء أولى من السبعين ألفا الذين لا يحاسبون.

ثانيا: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، فسره القرآن نفسه، ما المراد بالسؤال هنا؟

يقول الله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ**﴾، إذًا ﴿**وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ**﴾، أي عن الرسالة، لا عن أعمالهم لأن هذا الحساب الذي نتكلم فيه هو حساب على الأعمال، فمن قال: إن الأنبياء يحاسبون وأطلق القول هكذا واستدل بقوله تعالى ﴿**وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ**﴾، نقول ليس هذا موطن الكلام، ليس هذا هو الحساب الذي نعنيه، إنما نعني حساب الأعمال أو الحساب على الأعمال، وهذا ليس صريحا في الآية، الآية لا تدل صراحة على ذلك، والدليل القرآن نفسه، إذًا تبين أن المراد بالسؤال: السؤال عن الرسالة ﴿**فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ**﴾، أي ماذا أجابكم أقوامكم، يسألهم عن الرسالة، وعن إجابة أقوامهم لهم، فهذا هو القول الصحيح إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: تطاير الصحف

أولاً: الدليل عليه من القرآن:

١) تارة تجيء الآيات بذكر (الكتاب) أو (الصحف)، كـ:

١. قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾، هكذا في موضع، وفي موضع آخر: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾.

٣. وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾.

٢) وتارة تجيء بغير ذلك، كـ:

١. قوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾، وفي الآية الأخرى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْاْ أَعْمَٰلَهُمْ﴾.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

العمدة في ذلك على آثار السلف في تفسير الآيات السابقة.

وأما ما ورد مرفوعا في ذلك فإنه لا يثبت منه شيء، كمثل ما رواه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «تُعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرضات، فأما عرضتان: فجدال ومعاذير، فعند ذلك تطير الصحف في الأيدي فآخذ بيمينه وآخذ بشماله»

المبحث الثالث: الحوض

المسألة الأولى: ذكر الأدلة:

الأدلة على إثبات الحوض على قسمين:

١) القسم الأول: الأدلة الإجمالية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾، وقد ثبت في السنة تفسير ذلك كما في الصحيح عن غير واحد من الصحابة – وهذا سياق حديث أنس رضي الله عنه من رواية

مسلم – قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما، قلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟!، قال: «أنزلت علي آنفًا سورة، فقرأ: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ ۝٣﴾، ثم قال: أتدرون ما الكوثر؟»، فقلنا: الله ورسوله أعلم، فقال: «إنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، وحوض ترِد عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد النجوم، فيُخْتَلَج العبد منهم فأقول: رب إنه من أمتي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك».

إذًا الدليل الإجمالي على إثبات الحوض هو ما جاء في الكوثر، قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾، مع الأحاديث التي تفسر ذلك.

٢) القسم الثاني: الأدلة التفصيلية، وهي : التي فيها تفصيل وبيان لصفة الحوض، والأحاديث بذلك متواترة عن النبي ﷺ، في الصحيح وحده عن أكثر من عشرة من الصحابة رضي الله عنهم، وحاصل ما في هذه الأحاديث من صفة الحوض:

١. أن النبي ﷺ هو فَرَط أمته على الحوض، أي: هو الذي يسبقها.
٢. وأن الحوض (مسيرة شهر).
٣. وأن (زواياه سواء)، وفي رواية: عرضه كطوله.
٤. وأنه (ما بين أيلة وصنعاء)، على اختلاف في الروايات في هذا الحرف.
٥. وأن (ماءه أبيض من اللبن)، وفي رواية: (من الوَرِق)، وفي أخرى: (من الثلج، وأحلى من العسل)، وفي رواية: (من العسل باللبن).
٦. وأن (ريحه أطيب من المسك).
٧. وأن (كيزانه – أي: آنيته – كنجوم السماء).
٨. وأنه (يصب فيه ميزابان من الجنة، أحدهما من الذهب والآخر من الوَرِق).
٩. وأن (من شرب منه لم يظمأ أبدًا).
١٠. وأنه (يُرَد عنه المُحْدِثون).

المسألة الثانية: ذكر مذهب أهل السنة:

أهل السنة يثبتون حوض النبي ﷺ على الصفة المبينة في النصوص، وهاهنا فرع مشهور: هل

لكل نبي حوض؟

هذه المسألة مما اختلف فيه أهل السنة أيضًا، فقال إن لكل نبي حوضًا غيرُ واحد، كالبربهاري رحمه الله، وقد سبق هذا معنا في رسالته، ومستندهم ما ورد في ذلك من أحاديث، لأن المسألة سمعية محضة، لا مجال فيها لقياس، فمن هذه الأحاديث: ما أخرجه الترمذي عن سمُرة رضي الله عنه مرفوعا: «إن لكل نبي حوضًا، وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردًا، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردًا».

فهذا هو الحديث وله شواهد، والقول في تصحيحه محل نظر واجتهاد، والذي يظهر لي – والله تعالى أعلم – أنه لا يصح، فمن صح عنده هذا الحديث قال به، ومن لم يصح عنده إذًا فالأمر واضح، لأن المسألة كما قلت لكم سمعية، الأحاديث الثابتة إنما وردت في حق النبي ﷺ، هذا معروف وثابت، فلا يصح القياس، فلا يمكن أن يقال (إذا ثبت حوض للنبي ﷺ فلكل نبي حوض)، لأنه لا قياس في مثل هذا، **فالمسألة مبناها على النص:**

فمن ثبتت عنده الأحاديث في أن لكل نبي حوضًا فإنه قال بذلك.

ومن لم تصح الأحاديث عنده فإنه قال باختصاص النبي ﷺ بالحوض، وهذا هو المشهور كما يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى، وإن ثبت – وهذه تتمة كلام ابن حجر – إن ثبت الحديث أن لكل نبي حوضًا، أيضًا هناك اختصاص للنبي عليه الصلاة والسلام، وهو كما قال الحافظ: (المختص بنبينا ﷺ الكوثر الذي يصب من مائه في حوضه، فإنه لم يُنقل نظيره لغيره، ووقع الامتنان به عليه)، وهذا نص القرآن: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾، يعني تخصيص، إذًا لو ثبت أن لكل نبي حوضًا، فأيضًا للنبي ﷺ خصوصية لا في نفس الحوض ولكن في مصدر الحوض، أن حوضه فيه من الصفة وفيه من المصدر ما ليس في غيره.

المسألة الثالثة: ذكر مذهب أهل البدع:

قال الأشعري في المقالات: (قد أنكر قوم الحوض ودفعوه، وعزاه غير واحد من المتأخرين إلى الخوارج والمعتزلة).

هذا آخر الكلام على الحوض، ونكتفي بها القدر والحمد لله.

* * *

تفريغ الدرس الحادي والثلاثين

الحمد لله رب العالمين وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الحديث موصولًا في مباحث **الإيمان باليوم الآخر** وهذا هو المبحث الرابع تحت هذا الموضع من كلام المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ.

المبحث الرابع

الميزان

*** المسألة الأولى: الأدلة التي تدل على إثبات الميزان:**

*** أولًا الأدلة من القرآن:**

١- يقول تعالى: ﴿**وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ**﴾.

٢- ويقول تعالى: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا**﴾ الآية.

٣- ويقول تعالى في غير موضع من كتابه: ﴿**فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ**﴾. ﴿**وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ**﴾.

*** ثانيا: الأدلة من السنة:**

١- روى الشيخان عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «**كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ**».

٢- وروى مسلم عن أبى مالك الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا في حديثٍ ذكر فيه: «**وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلأُ الْمِيزَانَ**».

٣- وروى الشيخان عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «**إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ الْعَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ الْقِيامَةِ لا يزنُ عِنْد الله جنَاحَ بعُوضَةٍ** » **وقال اقرأوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾**.

٤- **وروى أبو داوود عن ابي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ»**.

٥- وفي سنن الترمذي وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي ﷺ قال:

«إِنَّ اللهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ ثُمَّ يَقُولُ أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الْحَافِظُونَ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ ! فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟ قَالَ: لَا يَا رَبِّ ! فَيَقُولُ: بَلَى؛ إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، وَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ، فَتُخْرَجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: أَحْضِرْ وَزْنَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ ! مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ؟ فَيَقُولُ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ، قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ، وَالْبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ، فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ؛ فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللهِ شَيْءٌ».

هذا هو الحديث وينبه على أنه وقع في رواية للإمام أحمد بإسناد ضعيف «**فيؤتى بالرجل فيوضع في كفة**» وهذا منكر فإن إسناده ضعيف وهو مخالف للروايات الصحيحة.

٦- وأخرج الإمام أحمد عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في ساقَيْه ـ في ساقَيْ ابن مسعود رضي الله عنه: «**والَّذي نَفسي بيدِهِ، لَهُما أثقَلُ في الميزانِ من أُحُد**».

*** المسألة الثانية اعتقاد اهل السنة:**

أهل السنة يثبتون الميزان على صفته الواردة في النصوص فيقولون: إنه ميزان حقيقي له كفتان حقيقيتان حسيتان.

ويتفرع على ذلك أشياء:

الفرع الأول: هل الميزان له لسان؟

ورد إثبات ذلك في

١. ما أخرجه البيهقي في الشعب عن ابن عباس.

٢. واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد عن الحسن البصري.

٣. ونقل الحافظ ابن حجر عن أبي إسحاق الزجاج قال (أجمع أهل السنة على :

أ- الإيمان بالميزان.

ب- وأن أعمال العباد توزن به يوم القيامة.

ت- وأن الميزان له لسان وكفتان.

ث- ويميل بالأعمال)

٤. وقال الأشعري في المقالات (واختلفوا في الميزان فقال أهل الحق له لسان وكفتان)

فهذه نقول مشتهرة عند أهل العلم ولم يُنقل عن أحد منهم أنه توقف فيها أو أنكرها فدل على أن هذا الأمر ثابت إن شاء الله تعالى.

* الفرع الثاني: وقت الميزان؟

قال القرطبي في التذكرة: «قال العلماء: الوزن بعد الحساب ؛ لأن الحساب لتقدير الأعمال والوزنَ لإظهار مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها».

* الفرع الثالث: الجمع بين ذكر الميزان بصيغة الإفراد وبصيغة الجمع:

تارة يجيء الميزان في النصوص الشرعية بصيغة الإفراد وتارة يجيء بصيغة الجمع كما استمعنا في الأدلة فكيف يجمع بين هذا وذاك؟

للعلماء في ذلك أقاويل:

١- فقيل: للعامل الواحد موازين يوزن بكل ميزان صنف من أعماله وهذا أبعد الأقوال.

٢- وقيل :هو ميزان واحد عبر عنه بلفظ الجمع كقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾وإنما هو رسول واحد.

٣- وقيل :المراد الأعمال الموزونة فالجمع هنا باعتبار تعدد الموزون وهذا أقرب الأقوال والله أعلم.

* الفرع الرابع: القول في الموزون.

وردت النصوص الشرعية في ذلك بأمور متعددة لا اختلاف بينها في الحقيقة بل هو من اختلاف التنوع.

فمن تأمل في النصوص التي استمعنا إليها فإنه يجد أن الذي يوزن هو **(الأعمال أو صحائفها أو أصحابها)** هذا هو ما وردت به النصوص الشرعية تارة تجيء بهذا وتارة بذاك وتارة بذاك.

وليس هذا من اختلاف التناقض أو التضاد وإنما هو من اختلاف التنوع فالذي ذكره العلماء أن الكل صحيح وأن هذا كله يوزن في الميزان فيوزن العمل ويوزن صاحبه وتوزن صحائفه.

* وينبه هنا على المراد بـ(الأعمال)

عندما يقال (الأعمال توزن في الميزان) فالمراد بذلك : ثوابها فيجسم ويجعل في الميزان هكذا قال أهل العلم وهو قول أهل السنة في هذا وهذا شبيه بمسألة فتنة القبر التي تقدمت معنا وهذا موافق

لاعتقاد أهل السنة في جواز انقلاب الأعراض أجسامًا وقد سبق التنبيه على ذلك ويأتي مزيد إن شاء الله تعالى بعد قليل.

* الفرع الخامس: هل للكفار وزن؟

اختلف العلماء في ذلك:

١. فمنهم من أطلق أنهم لهم وزن.

٢. ومنهم من أطلق أنهم ليس لهم وزن.

والسبب في ذلك : اختلاف ظواهر النصوص

١. فتَمَسَّك من أثبت الوزن بـ:

أ- قول تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ والآيات بسياقها وبإجماع أهل العلم في الكفار.

ب- وسبق معنا قول النبي ﷺ: «يؤتى بالرجل العظيم السمين يوم القيامة فلا يزن عند الله جناح بعوضة».

٢. وأما من نفاه فإنه تمسك بقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾.

والراجح: القول الأول؛ لصراحة أدلته.

و أما قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ فقد فسره الحديث لأن النبي ﷺ ذكر هذه الآية لما حدث بالحديث قال: «يؤتى بالرجل العظيم السمين فلا يزن عند الله جناح بعوضة»وقال اقرأوا قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾.

ففسر الحديث الآية وتبين أن المراد بالوزن المنفي الوزن النافع: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾أي وزنًا نافعًا.

طيب إذا علم ذلك ما الذي يُوزَن للكافر؟ أو كيف يكون الميزان في حقه؟

هنا وجهان ذكرهما القرطبي:

الوجه الأول:

أن الكافر يؤتى بكفره وسيئاته فيوضع في إحدى الكفتين ثم يقال له هل لك من طاعة توضع في الكفة الأخرى فلا يوجد له شيء فترتفع الكفة الفارغة وتقع الكفة المشغولة فذلك خفة ميزانه.

الوجه الثاني:

أن الكافر يكون منه بعض الأعمال التي لو وقعت من المسلم لكانت قربة وطاعة كصلة الأرحام ومواساة الناس وعتق المملوك فمن كان له مثل هذه الأعمال فإنها تجمع وتوضع في ميزانه في إحدى الكفتين و في الكفة الأخرى يوضع الكفر والسيئات ويترجح الكفر بطبيعة الحال.

فهذان وجهان محتملان والله تعالى أعلم. والحاصل أن الكفار لهم وزن وهذا لا إشكال فيه وليس فيه محظور.

* المسألة الثالثة: مذهب أهل البدع:

١) من أهل البدع من ينكر الميزان جملة وهؤلاء هم المعتزلة.

١. وأصل شبهتهم راجع إلى : مسألة التحسين والتقبيح والمراد بهذه المسألة هنا في هذا الموضع أنهم قالوا: الميزان لا حاجة إليه فاتخاذه قبيح والقبيح على الله محال.

٢. ومن شبهتهم أيضًا :أن الأعراض يستحيل وزنها فاعتمدوا على ذلك أيضًا في إنكار الميزان.

٣. وأما الميزان الذي ورد في الكتاب والسنة فقد فسروه على مجرد العدل عدل الله تعالى بين الخلائق يوم القيامة واستندوا إلى ما روي عن بعض السلف في تفسير الميزان بذلك أنهم قالوا (الميزان :العدل).

٢) ومِن أهل البدع مَن يثبت الميزان ولكن يقع في بعض المخالفات بناء على موافقتهم لأصل المعتزلة في مسألة الأعراض والأجسام وهؤلاء هم الأشاعرة.

فالأشاعرة يثبتون الميزان ولكنهم وافقوا المعتزلة في أحد الأصلين وهو مسألة الأعراض والأجسام فالأشاعرة أيضا يقولون إن الأعراض لا تنقلب إلى أجسام طيب أثبتوا الميزان ومع قيام هذا الأصل عندهم قالوا الموزون هو صحائف الأعمال فقط ومنعوا أن توزن الأعمال.

والجواب عن تلك المذاهب كما يلي:

١ – الوجه الأول:

أن النصوص في إثبات الميزان واضحة لا تحتمل تأويلًا ولا تقبل أن يكون المراد به هو مجرد العدل فإن العدل لا توزن فيه أعمال وليس له كفتان وليس فيه كذا وكذا مما جاء في النصوص

فالقاعدة هنا كما سبق معنا مثلًا في باب الصفات : النصوص تأبى هذا التأويل لا تحتمله.

٢- الوجه الثاني: في الجواب عن قول المعتزلة (إن الميزان لا حاجة إليه) فيقال :

الحكمة منه ظهور عدل الله تعالى لجميع عباده وكفى بذلك حكمة ووراء ذلك ما لا نعلمه.

وهنا ينبه ـ ولعلي ذكرت هذا من قبل لكن احفظوه لأننا سنحتاج إليه كثيرًا ـ :

قضية (لا حاجة إليه) هذه الشبهة في الحقيقة تستلزم إبطال الدين من الأساس وتستلزم إبطال خلق الكون من الأساس لأنهم على قولهم لماذا خلق الله الخلق؟ ولماذا كلف التكاليف؟ ولماذا أمر الله ونهى؟ ولماذا حاسب وأثاب وعاقب؟ وليس به حاجة إليه إلى شئ من ذلك أصلا !! فنفس القضية هي التي أنكروا بها العرش وأنكروا بها الميزان وأنكروا بها كذا وكذا من أمورسبق بعضها ويأتي المزيد والله المستعان.

إذن قضية أنه لا حاجة إلى كذا هذا كلام فارغ لأن الله تبارك وتعالى لا حاجة به إلى شيء من مخلوقاته أصلًا وإنما خلقها لحكمة فإذا أخبرنا أنه فعل كذا فلماذا يعترض على الله عز وجل؟ فلو أننا تلمسنا حكمة فهذا يكفي يقال الميزان المراد به إظهار العدل لجميع الخلائق كما أن الله تبارك وتعالى يظهر من حكمه ما يشاء ويظهر من عدله ومن حكمته ما يشاء وهو غني عن جميع ذلك صدقه الخلق أو كذبوه ربنا سبحانه وتعالى غني عن ذلك إذن اقتضت الحكمة أن يظهر العدل عيانًا لجميع الخلائق فهل يعترض على الله و يقال: لم وكيف؟!!

٣- الوجه الثالث: في مسألة انقلاب الأعراض إلى أجسام:

هذه المسألة تحديدًا ليس مجال الخوض فيها الآن لكن ينبه كما نبهت من قبل أن اعتقاد أهل السنة جواز ذلك وهذا لا يحتاج إلى طويل كلام لأن المسألة تتعلق بقدرة الله سبحانه وتعالى فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أن يقلب العرض إلى جسم فما المانع من ذلك؟ هل هذا محال في قدرة الله عز وجل؟ ليس هناك إشكال في هذا. ومن نفى هذه الأمور فليس عنده إلا عقليات وجدليات لا يلتفت إليها.

مع التنبيه على تناقض الأشاعرة في هذا الباب لأن الأشاعرة مر معنا في مسألة فتنة القبر أنهم قالوا العمل الذي يأتي في القبر هو الثواب ويجسم يأتي في صورة رجل حسن المظهر أو قبيح المظهر إلى آخره فأي مانع أن يجيء ثواب الأعمال يوم القيامة ويجسم ويوزن في الميزان ؟ ليس

هناك إشكال في هذا.

٤ - الوجه الرابع:

أن التفسير المذكور المنسوب إلى السلف لم أقف عليه مسندًا إلا عن مجاهد وفي إثباته بحث وبتقدير صحته فإنه قد يحمل على تفسير الميزان بأثَرِهِ والمقصودِ منه لا على إنكار الميزان في نفسه وإلا فهو زلة لا يُتَعلق بها.

وسيأتي معنا نظير ذلك عن مجاهد أيضًا رحمه الله تعالى في مسألة أخرى والقضية عند أهل البدع ليس في مجاهد ولا من هو أكبر من مجاهد إنما هذا كله تشغيبات فلو قدر أن مجاهدًا قال هذا وثبت عنه وأراد به نفي الميزان ـ هذه كلها من مقدمات لابد من إثباتها ـ فلو قدر أن هذا كله ثبت فالحق أكبر من مجاهد وهذه زلة منه لا يتعلق به والقضية عندهم ليست في الرجال القضية عندهم في عقلياتهم وبرهانياتهم.

المبحث الخامس

الصراط

*** المسألة الأولى: ذكر الأدلة على الصراط:**

١ - أولًا: الأدلة من القرآن:

ورد ذكر الصراط ضمنًا في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ الآية.

فقد قال غير واحد من السلف (هذا يكون على الصراط)[1] ومن هنا قال من قال من العلماء هذا هو الموضع الذي يتخلف فيه المنافقون عن المؤمنين ويضرب بينهم بالسور كما ذكر الله في الآية.

* ثانيا الأدلة من السنة:

١. في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت أنا أول الناس سأل رسول الله ﷺ عن هذه الآية: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾قالت: قلت أين الناس يومئذ يا رسول الله؟: «قال على الصراط».

٢. وبنحوه ففي حديث ثوبان رضي الله عنه أخرجه مسلم في صحيحه أيضًا أنه قال للنبي ﷺ أين يكون

الناس: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾؟ فقال رسول الله ﷺ: «هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُونَ الْجِسْرِ» قال فمن أول الناس إجازة؟ قال: «فُقَرَاءُ الْمُهَاجِرِينَ».

٣. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه في حديث الشفاعة الطويل موطن الشاهد منه في قول النبي ﷺ: «وَيُضْرَبُ جِسْرُ جَهَنَّمَ فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ وَ دُعَاءُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ وَبِهِ كَلالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ. أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهَا لا يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلاَّ اللهُ، فَتَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ؛ مِنْهُمْ الْمُوبَقُ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ الْمُخَرْدَلُ»وذكر الحديث.

٤. وفي رواية مسلم قال«و تُرْسَل الأمانةُ والرَّحِمُ، فتقومان جَنبَتَي الصراط يمينًا وشمالًا فيَمُرُّ أَوَّلُكُمْ كَالْبَرْقِ، قال قُلْتُ: بأَبِي أنت وَأُمِّي، أَيُّ شَيءٍ كَمَرِّ الْبَرْقِ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرَوا إلى البرقِ كَيْفَ يمُرُّ ويَرْجعُ في طَرْفَةِ عَيْنٍ؟ ثُمَّ كَمَرِّ الريحِ، ثُمَّ كَمرِّ الطَّيْرِ، وَشَدِّ الرِّجَالِ، تَجْرِي بهمْ أَعْمَالُهُمْ، ونَبِيُّكُمْ قَائِمٌ عَلَى الصِّراطِ يَقُولُ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ، حَتَّى تَعْجِزَ أَعْمَالُ الْعِبَادِ، حَتَّى يَجِيءَ الرَّجُلُ فلا يَسْتَطِيعُ السَّيْرَ إِلَّا زَحْفًا، قال وفِي حافَتَي الصِّراطِ كَلالِيبُ مُعَلَّقَةٌ مَأْمُورَةٌ بأَخْذِ مَنْ أُمِرَتْ بِهِ، فَمَخْدُوشٌ نَاجٍ، وَمَكْدُوسٌ فِي النَّارِ».

٥. وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في بعض روايات حديث الشفاعة أيضا قال ﷺ«ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ. وَيَقُولُونَ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللّهِ! وَمَا الْجِسْرُ؟ قَالَ: «دَحْضٌ مَزِلَّةٌ. فِيهِ خَطَاطِيفُ، وَكَلالِيبُ وَحَسَكٌ. تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا شُوَيْكَةٌ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ. فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ، وَكَالْبَرْقِ، وَكَالرِّيحِ، وَكَالطَّيْرِ وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ، وَالرِّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ» وذكر الحديث وفي آخره قال أبو سعيد بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحدُّ من السيف.

٦. وفي صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه في الحديث أيضًا موطن الشاهد منه في قول النبي ﷺ: «وَعَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ كَلالِيبُ وَحَسَكٌ، تَأْخُذُ مَنْ شَاءَ اللهُ، ثُمَّ يُطْفَأُ نُورُ الْمُنَافِقِينَ، ثُمَّ يَنْجُو الْمُؤْمِنُونَ، فَتَنْجُو أَوَّلُ زُمْرَةٍ وُجُوهُهُمْ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ سَبْعُونَ أَلْفًا لا يُحَاسَبُونَ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ كَأَضْوَأِ نَجْمٍ فِي السَّمَاءِ، ثُمَّ كَذَلِكَ».

*** المسألة الثانية: اعتقاد أهل السنة:**

يثبت أهل السنة الصراط على صفته التي ثبتت في النصوص ويتفرع على ذلك أمور:

١ - الفرع الأول: إثبات القنطرة:

روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النَّبِيِّ ﷺ قَالَ «يَخْلُصُ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ فَيُحْبَسُونَ عَلَى قَنْطَرَةٍ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَيُقَصُّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ مَظَالِمَ كَانَتْ بَيْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا، حَتَّى إِذَا هُذِّبُوا وَنُقُّوا أُذِنَ لَهُمْ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ، قال فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَأَحَدُهُمْ أَهْدَى بِمَنْزِلِهِ فِي الْجَنَّةِ مِنْهُ بِمَنْزِلِهِ كَانَ فِي الدُّنْيَا»

وهذه القنطرة يسميها بعض العلماء صراطًا ويقول الصراط صراطان صراط على ظهر جهنم وصراط بين النار وبين الجنة فهذا الصراط الثاني هو القنطرة.

٢ - الفرع الثاني: هل الكفار يمرون على الصراط؟

الجواب: لا لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في الشفاعة وقد مر معنا فهو نص في أن الكفار يتساقطون في النار قبل المرور على الصراط وعليه فالمرور خاص بالأنبياء وأقوامهم الأنبياءُ وأقوامُهم فقط هم الذين يمرون على الصراط.

٣- الفرع الثالث: في معنى الورود المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾:

هذه مسألة خلافية شهيرة بين أهل السنة والخلاف فيها مشهور من لدن السلف على قولين مشهورين:

أحدهما: أن الورود هو المرور على الصراط.

والثاني: أن الورود هو دخول النار.

وقد رُجِّحَ الثاني بالحديث الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «لاَ يَمُوتُ لِمُسْلِمٍ ثَلاَثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ فَيَلِجُ النَّارَ إِلاَّ تَحِلَّةَ الْقَسَمِ».

يلج النار يعني فيدخل النار إلا تحلة القسم إذن لابد من الدخول لأن الله تعالى قال: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ فهذا قَسَم الله تعالى فمعنى أنه يقول فيلج النار إلا تحلة القسم إذن تحلة القسم أنه ماذا؟ أنه يلج النار أو يدخلها.

ورُجِّح الأول يعني القول الأول من حديث الذي رواه مسلم عن أم مبشر رضي الله عنها عن النبي ﷺ

قال: «لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ الَّذِينَ بَايَعُوا تَحْتَهَا» قالت بلى يا رسول الله فانتهرها فقالت حفصة: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ فقال النبي ﷺ قد قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾.

موطن الشاهد من الحديث: كما يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ «**أنه نفى عنهم الدخول**» قال ماذا؟ (لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد) فنفى عنهم الدخول.

طيب لو قيل أنه استدل بعد ذلك بالآية: ﴿**ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا**﴾ تحديدا فيقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ «**الإنجاء لا يستلزم أنهم دخلوها ؛لأن النجاة من الشر لا تستلزم حصوله بل تستلزم انعقاد سببه** » والشاهد على ذلك أن الله تبارك وتعالى ذكر أنه أنجى الأنبياء مع أنهم لم يصيبهم من عذاب أقوامهم شيء. صحيح؟: ﴿**فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ**﴾ فأنجيناه في قصص الأنبياء موجود طيب أنجاهم من ماذا؟ هل أصابهم شيء؟ما أصابهم شيء من العذاب إذن :ذكر الإنجاء لا يستلزم أنه حصل المطلوب الذي هو الشر والعياذ بالله وإنما غاية ما فيه أن سببه انعقد أن السبب موجود لكن هل حصل الشر نفسه؟ هل حصل العذاب نفسه؟ الجواب: لا.

أيضًا عندنا حجة واضحة جدًا في الحقيقة وهي أحاديث الصراط التي مرت معنا لأنه قال فمنهم من يمر كالبرق وكالطير وكأجاويد الخيل طيب هذا دخل النار يا جماعة؟ ما دخلها واضح جدًا في الحديث.

وسر المسألة أو سبب الخلاف أن كلمة الورود في أصل معناها هي:

١. موافاة الشيء.

٢. وحضوره.

وهذا قد يشمل الدخول وقد لا يشمله وقد استعمل الورود في كتاب الله تعالى على المعنيين فمن هنا حدث الإشكال

فمن الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ يعني داخلون صحيح؟ طيب.

ومن الثاني: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ﴾ دخل الماء؟ غطس في الماء؟ لا إنما ماذا؟ حضر الماء وافى الماء.فالورود قد يأتي بهذا المعنى.

فيقال إن شاء الله تعالى على القول الصحيح **أن الورود في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ شامل للأمرين بحيث يكون**

في حق الكفار دخولًا من غير مرور على الصراط أصلًا كما تقدم.

وفي حق المؤمنين يكون حضورًا ومرورًا فقط على القول الصحيح إن شاء الله تعالى.

إذن نقول الأصح في هذه المسألة أن الورود هو ماذا؟ المرور على الصراط هذا في حق المؤمنين فمنهم من يسقط في النار إذا كان من العصاة وأراد الله تعالى أن يعذبه بأعماله منهم من يسقط فيها ومنهم من يمر وظاهر الأحاديث أن الذي يمر لا يدخل النار أصلًا.

يبقى حديث أبي هريرة الذي استدل به من رجح أن الورود هو الدخول **فإن حمل هذا الذي ذكر في الحديث: «فَيَلِجَ النَّارَ» إن حمل هذا على المرور ويكون من مر عليها في معنى من دخلها وإلا فالأحاديث الأخرى أصرح وأوضح.**

يعني يقال إن أمكن حمل الحديث على هذا المعنى: «**فَيَلِجَ النَّارَ**» يكون المراد بالولوج هنا المرور ويكون من مر في معنى من ولج أو في معنى من دخل لأنه إذا تأملت في المعنى من مر على النار عياذًا بالله تبارك وتعالى لابد أن يصيبه شيء لابد أن يقع له شيء من الضرر وهذا سيأتي معنا بعد ذلك في مسألة الحوض بعد قليل إن شاء الله فلو أنك تأملت في هذا المعنى يحتمل والله أعلم فيلج النار بمعنى أن من مر عليها وأصابه شيء من حرها أو أذاها يكون في معنى من دخلها فإن حمل الحديث على هذا المعنى فذاك وإلا فإن اضطررنا للترجيح إن تعذر الجمع يعني واضطررنا للترجيح فالأحاديث الأخرى أصرح وأقوى.

*** الفرع الرابع: الترتيب بين الحوض والميزان والصراط:**

أولا: الحوض والصراط: أيهما قبل الآخر؟

هذا أيضا من المواضع التي اختلف فيه العلماء:

١ -**فقالت طائفة: الحوض قبل الصراط** واحتجوا بحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الثابت في الصحيحين وهو من أحاديث الحوض التي سبقت الإحالة عليها قبل ذلك يقول النبي ﷺ: «**بَيْنَا أَنَا قَائِمٌ على الحوض إِذَا زُمْرَةٌ، حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ، فَقَالَ: هَلُمَّ، فَقُلْتُ: إلى أَيْنَ؟ فقال: إِلَى النَّارِ وَاللهِ، قُلْتُ: مَا شَأْنُهُمْ؟ قَالَ: إِنَّهُمْ قد ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ القَهْقَرَى. ثُمَّ إِذَا زُمْرَةٌ أخرى،**

حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ رَجُلٌ، فَقَالَ لهم: هَلُمَّ،فقلتُ إلى أَيْنَ؟ قَالَ: إِلَى النَّارِ وَاللهِ، قُلْتُ: مَا شَأْنُهُمْ؟ قَالَ: إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ، فَلاَ أُرَاهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلَّا مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ»

موطن الشاهد من الحديث: أن الصراط كما تقدم معنا يكون أين؟ على النار فمعنى أنه يكون على النار أن من جازه إما أن يسقط في النار وإما أن يمر فلا يسقط في النار أصلًا ويكون قد نجا وانتهى الأمر.

فلو كان الحوض بعد الصراط لكان من مر على الصراط ومنع من الحوض يعود مرة أخرى إلى النار مفهوم؟ هذا موطن الشاهد من الحديث الحديث ماذا فيه؟ أن هناك أناسًا يردون عن الحوض يسقطون في النار فلو كان الحوض بعد الصراط فهذا معناه أن من مر على الصراط ومنع من الحوض عاد مرة أخرى إلى النار وهذا بطبيعة الحال مستبعد جدا فظاهر الحديث أن الحوض يكون قبل الصراط.

٢- وقالت طائفة أخرى بل الحوض بعد الصراط واحتجوا بحديثين:

الحديث الأول: ما رواه أحمد والترمذي من حديث أنس رضي الله عنه قال: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَنْ يَشْفَعَ فِيَّ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَقَالَ: «**أَنَا فَاعِلٌ**» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ فَأَيْنَ أَطْلُبُكَ؟ قَالَ: «**اطْلُبْنِي أَوَّلَ مَا تَطْلُبُنِي عَلَى الصِّرَاطِ**». قَالَ: فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عند الصِّرَاطِ؟ قَالَ: «**فَاطْلُبْنِي عِنْدَ المِيزَانِ**». قال: فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عِنْدَ المِيزَانِ؟ قَالَ: «**فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الحَوْضِ فَإِنِّي لَا أُخْطِئُ هَذِهِ الثَّلَاثَ المَوَاطِنَ**» موطن الشاهد واضح صحيح؟ يعني متى ذكر الحوض؟ بعد الصراط.

الحديث الثاني: حديث أبي رزين العقيلي وهو حديث مشهور معروف طويل أخرجه الإمام أحمد وغيره موطن الشاهد منه في قوله ﷺ: «**ألا ثُمَّ يَنصَرِفُ نبيُّكُم ويَفتَرِقُ على أَثَرِهِ الصَّالِحون، فيَسلُكون جِسرًا مِنَ النَّارِ**» هذا الصراط ثم قال في الحديث بعد ذلك: «**ألا فتَطَّلِعون على حَوْضِ نبيِّكُم على أَظْمَأِ- واللهِ- ناهِلَةٍ عليها قطُّ رأيْتُها، فلَعَمْرُ إلهِكَ ما يَبسُطُ أحدٌ منكُم يدَهُ إلَّا وَقَع عليها قِدحٌ يُطَهِّرُهُ مِنَ الطَّوْفِ والبَوْلِ والأَذَى**» متى ذكر الحوض؟ بعد الصراط.

فهذا ظاهره التعارض فكيف الجمع ؟

نقول : **الاستدلال فرع التصحيح** يعني لابد أن ننظر أولًا في صحة النصوص.

طيب حديث أبي هريرة وما في معناه متفق عليه مقطوع بصحته لا إشكال فيه وموطن الشاهد

منه واضح يعني لا نحتاج إلى تأويل.

إذن الإشكال في الأحاديث الأخرى :

أ- حديث أنس في صحته نظر ثم إنه لا يمكن القول بظاهره وهذا مما يدل على ضعفه لماذا؟ ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول معلقا على هذا الحديث «ظاهره يقتضي أن الحوض بعد الصراط وكذلك الميزان» صحيح؟ قال «وهذا لا أعلم به قائلًا » لا يمكن أن يكون الحوض أيضًا بعد الميزان هذا فيه بعد ولا قائل به فلا يمكن القول بظاهره وهذا يدل على ضعفه.

ب- طيب يبقى النظر في حديث من؟ في حديث أبي رزين العقيلي الواقع أن الحديث فيه ضعف ولكن صرح غير واحد من الأئمة أنه متلقىً بالقبول ومن أشهرهم شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من خلال أن الأئمة أوردوه كثيرا في كتبهم واحتجوا به كثيرا ومنهم من اشترط الصحة في ما يحتج به يعني مبحث حديث أبي رزين يحتمل مؤلفًا مستقلًا للكلام عليه إسنادًا ومتنًا وفي ذكر كلام العلماء عليه حديث معروف و يعني مسألة كبيرة جدًا فمن العلماء من يستغربه لأنه وردت فيه بعض الأحرف التي تشكل في الحقيقة مع بقية الأحاديث الصحيحة ومن العلماء من يقبله ويقول أنه متلقىً بالقبول والحديث واضح يعني لو أننا قلنا إنه حديث ثابت من جهة التلقي بالقبول فالحديث واضح أن الحوض يكون متى؟ بعد الصراط.

ابن القيم رحمه الله تعالى في زاد المعاد حل لنا المشكلة قال يا جماعة لا هو قبل الصراط فقط ولا بعد الصراط فقط أيش يصير؟ قبل وبعد صحيح؟ فعلًا إذا لم يكن قبل الصراط ولا بعد الصراط أيش الحل؟ ننفي الحوض ؟!! لا يمكن إذن هو قبل وبعد يكون قبل الصراط ويكون أيضًا بعد الصراط وكلامه في الزاد مطول ورد فيه أنه ما المانع؟ ما الإشكال أن يكون الحوض ممتدًا إلى ما وراء الصراط؟ لأن حوض النبي ﷺ عظيم جدًا كما ورد معنا عظيم جدًا في مساحته وقدره فما المانع أن يكون ممتدًا إلى ما بعد الصراط؟ بحيث يرده المؤمنون قبل الصراط ويردونه أيضًا بعد الصراط وهذا فيه مناسبة حسنة أنهم يشربون أولًا قبل الصراط من ماذا؟ من أهوال القيامة ثم يشربون مرة أخرى بعد الصراط من ماذا؟ من الأذى الذي يلحقهم من المرور على جهنم والعياذ بالله وهذا نص الحديث يعني في الحديث كما ذكرت لكم: «**ما يَبسُطُ أحدٌ منكُم يدَهُ إلَّا وَقَع عليها قِدحٌ يُطَهِّرُهُ مِنَ الطَّوْفِ والبَوْلِ والأَذَى**».

الحمد لله أما بعد فقد انتهينا إلى ذكر جمع الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى بين النصوص أن الحوض يكون قبل الصراط وبعده أيضًا للمناسبة التي ذكرها رحمه الله تعالى وهذا جمع حسن إن شاء الله تعالى وكما قلت لكم الذي يوجب علينا ذلك هو حديث أبي رزين وكما قلت لكم المسألة تحمل بحثًا طويلًا فإذا رد الحديث إذن انتهت المشكلة وليس عندنا إشكال ويكون الحوض قبل الصراط بلا إشكال ولكن إذا ثبت الحديث فعندئذ يتعين الجمع وهذا الذي ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى جمع حسن طيب وأما حديث أنس فقد قلت لكم إن ظاهره يقتضي أن الميزان أيضا يكون بعد الصراط وهذا مستبعد جدًا وابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «لا يعلم به قائلًا» فصار الكلام على حديث أبي رزين رضي الله تعالى عنه فإن ثبت فجمع ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ جمع حسن والله تعالى أعلم.

نأتي بعد ذلك إلى الترتيب بين الحوض والميزان:

هذا أيضا مما اختلف فيه العلماء **والأصح أن الحوض قبل الميزان لمناسبة قيام الناس عِطَاشًا من قبورهم.**

*** المسألة الثالثة: مذهب أهل البدع:**

ذكر الشيخ حافظ بن أحمد حكمي رحمه الله تعالى في معارج القبول أن «الخوارج والمعتزلة ينكرون الصراط ويتأولون الورود: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ على أنه رؤية النار لا دخولها ولا المرور عليها بناء على أصلهم الذي سبق ذكره في مسألة الشفاعة أن من دخل النار لن يخرج منها»

هكذا قال رحمه الله تعالى أنهم تأولوا الورود على أنه رؤية النار لا دخولها ولا المرور عليها فيقال والله تعالى أعلم يعني هذا يحتاج إلى مراجعة بالنسبة لدخول النار نعم هذا يتفق مع أصل الخوارج والمعتزلة أن من دخلها لم يخرج منها لكن المرور هل هذا مشكل عندهم أيضا؟ الله تعالى أعلم يعني معنى أنهم أنكروا المرور هل المرور أيضا في اعتقادهم يتنافى مع الأصل الذي أصلوه؟ بمعنى أنه لا يصح أصلا أن يمر على النار أحد إلا ويسقط فيها هل اعتقدوا ذلك فعلا؟ الله تعالى أعلم لكن على كل حال الذي ذكره الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو ما قلته لكم والله تعالى أعلم. نكتفي بهذا القدر والحمد لله.

* * *

تفريغ الدرس الثاني والثلاثين

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

ويشهد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم، وينظرون إليه على ما ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ في قوله: «إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، والتشبيه وقع للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي، والأخبار الواردة في الرؤية مخرجة في كتاب الانتصار بطرقها.

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

هذه مسألة:

رؤية الله تبارك وتعالى

وهي من المسائل التابعة للإيمان باليوم الآخر، والكلام على هذه المسألة في المسائل التالية:

المسألة الأولى: ذكر الأدلة على إثبات الرؤية:

أولا: الأدلة من القرآن:

الآيات الواردة في ذلك على نوعين:

- **النوع الأول: ما فيه تصريح بـ(الرؤية) أو(النظر) إلى رب العزة سبحانه وتعالى سواء كان ذلك[1] بنفسه أم بتفسير السنة:**

١- كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ .

٢- وقوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ .

٣- وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ .

---

(١) قال مفرغه: أي : التصريح والوضوح.

في هاتين الآيتين قال غير واحد من السلف: إن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى، وفي الآية الأولى منهما في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ حديث مرفوع يأتي ذكره إن شاء الله، ومن هذا النوع أيضا:

٤- قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ احتج بها الشافعي وغيره من الأئمة من جهة أن الله تبارك وتعالى لما حجب أعداءه عن رؤيته دل ذلك على إثبات الرؤية لأوليائه وإلا لما كان هناك فرق بين أوليائه وأعدائه.

- وأما النوع الثاني من الآيات: فهو ما ورد بذكر (اللقاء) ، لقاء الله عز وجل وهذا كثير:

١- كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ الآية.

٢- وقوله: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ .

وموطن الدلالة من هذه الآيات كما قال غير واحد من أهل العلم: أن اللقاء هنا لا يكون إلا معاينة ونظرًا بالأبصار. وهذا هو كلام أهل اللغة وقد نُقل إجماعهم على ذلك: أن أهل اللغة مجمعون أن اللقاء في مثل هذه المواضع للسليم من الموانع البصرية يفيد الرؤية بالعين.

* ثانيا: الأدلة من السنة:

والأحاديث في ذلك على نفس النوعين السابقين في أدلة القرآن.

- فمن النوع الأول:

١. ما رواه الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه «أَنَّ نَاسًا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «نَعَمْ» قَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ صَحْوًا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ؟ وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ صَحْوًا لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللهِ.

قَالَ: «مَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا، إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ لِيَتَّبِعْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ إِلَّا يَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَغُبَّرِ أَهْلِ الْكِتَابِ

فَيُدْعَى الْيَهُودُ، فَيُقَالُ لَهُمْ: مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا: كُنَّا نَعْبُدُ عُزَيْرَ ابْنَ اللهِ، فَيُقَالُ: كَذَبْتُمْ مَا اتَّخَذَ

اللهُ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلَدٍ، فَمَاذَا تَبْغُونَ؟ قَالُوا: عَطِشْنَا يَا رَبَّنَا، فَاسْقِنَا، فَيُشَارُ إِلَيْهِمْ أَلَا تَرِدُونَ؟ فَيُحْشَرُونَ إِلَى النَّارِ كَأَنَّهَا سَرَابٌ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَيَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ.

ثُمَّ يُدْعَى النَّصَارَى، فَيُقَالُ لَهُمْ: مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا: كُنَّا نَعْبُدُ الْمَسِيحَ ابْنَ اللهِ، فَيُقَالُ لَهُمْ، كَذَبْتُمْ مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلَدٍ، فَيُقَالُ لَهُمْ: مَاذَا تَبْغُونَ؟ فَيَقُولُونَ: عَطِشْنَا يَا رَبَّنَا، فَاسْقِنَا، قَالَ: فَيُشَارُ إِلَيْهِمْ أَلَا تَرِدُونَ؟ فَيُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ كَأَنَّهَا سَرَابٌ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَيَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ

حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ تَعَالَى مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُونَ؟ تَتْبَعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، قَالُوا: يَا رَبَّنَا، فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرَ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ، وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللهِ مِنْكَ لَا نُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، حَتَّى إِنَّ بَعْضَهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ، فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ بِهَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ فَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ إِلَّا أَذِنَ اللهُ لَهُ بِالسُّجُودِ، وَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ اتِّقَاءً وَرِيَاءً إِلَّا جَعَلَ اللهُ ظَهْرَهُ طَبَقَةً وَاحِدَةً، كُلَّمَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ خَرَّ عَلَى قَفَاهُ، ثُمَّ يَرْفَعُونَ رُءُوسَهُمْ وَقَدْ تَحَوَّلَ فِي صُورَتِهِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا...» وذكر الحديث، فهذ موطن الشهد منه في إثبات الرؤية في أول الحديث إجمالا، ثم بعد ذلك فصلها وزادها بيانا.

٢. وفي الصحيحين أيضا من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «قَالَ أُنَاسٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ القِيَامَةِ؟ فَقَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قَالُوا: لاَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ» قَالُوا: لاَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ كذلك...» وذكر الحديث.

٣. وفي رواية مسلم: «قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ فِي الظَّهِيرَةِ، لَيْسَتْ فِي سَحَابَةٍ؟» قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، لَيْسَ فِي سَحَابَةٍ؟» قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ، إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا، قَالَ:

فَيَلْقَى الْعَبْدَ، فَيَقُولُ: أَيْ فُلْ أَلَمْ أُكْرِمْكَ، وَأُسَوِّدْكَ، وَأُزَوِّجْكَ، وَأُسَخِّرْ لَكَ الْخَيْلَ وَالْإِبِلَ، وَأَذَرْكَ تَرْأَسُ وَتَرْبَعُ؟ فَيَقُولُ: بَلَى، قَالَ: فَيَقُولُ: أَفَظَنَنْتَ أَنَّكَ مُلَاقِيَّ؟ فَيَقُولُ: لَا، فَيَقُولُ: فَإِنِّي أَنْسَاكَ كَمَا

نَسِيتَنِي،

ثُمَّ يَلْقَى الثَّانِيَ فَيَقُولُ: أَيْ فُلْ أَلَمْ أُكْرِمْكَ، وَأُسَوِّدْكَ، وَأُزَوِّجْكَ، وَأُسَخِّرْ لَكَ الْخَيْلَ وَالْإِبِلَ، وَأَذَرْكَ تَرْأَسُ، وَتَرْبَعُ، فَيَقُولُ: بَلَى، أَيْ رَبِّ فَيَقُولُ: أَفَظَنَنْتَ أَنَّكَ مُلَاقِيَّ؟ فَيَقُولُ: لَا، فَيَقُولُ: فَإِنِّي أَنْسَاكَ كَمَا نَسِيتَنِي،

ثُمَّ يَلْقَى الثَّالِثَ، فَيَقُولُ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ آمَنْتُ بِكَ، وَبِكِتَابِكَ، وَبِرُسُلِكَ، وَصَلَّيْتُ، وَصُمْتُ، وَتَصَدَّقْتُ، وَيُثْنِي بِخَيْرٍ مَا اسْتَطَاعَ، فَيَقُولُ: هَاهُنَا إِذًا، قَالَ: ثُمَّ يُقَالُ لَهُ: الْآنَ نَبْعَثُ شَاهِدَنَا عَلَيْكَ، وَيَتَفَكَّرُ فِي نَفْسِهِ: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْهَدُ عَلَيَّ؟ فَيُخْتَمُ عَلَى فِيهِ، وَيُقَالُ لِفَخِذِهِ وَلَحْمِهِ وَعِظَامِهِ: انْطِقِي، فَتَنْطِقُ فَخِذُهُ وَلَحْمُهُ وَعِظَامُهُ بِعَمَلِهِ، وَذَلِكَ لِيُعْذِرَ مِنْ نَفْسِهِ، وَذَلِكَ الْمُنَافِقُ وَذَلِكَ الَّذِي يَسْخَطُ اللهُ عَلَيْهِ». هذه رواية مهمة سنحتاج إليها بعد ذلك.

٤. وفي الصحيحين عن أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في ذكر حديث الشفاعة الطويل قال ﷺ: «فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي، فَيُؤْذَنُ لِي، فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا».

٥. وفي الصحيحين عن جرير رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعا: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا» ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩]».

٦. وفي الصحيحين عن أبي موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعا: «جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا، وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا، وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ».

٧. وفي صحيح مسلم عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «نَجِيءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا، انْظُرْ أَيْ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ؟ قَالَ: فَتُدْعَى الْأُمَمُ بِأَوْثَانِهَا، وَمَا كَانَتْ تَعْبُدُ، الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ، ثُمَّ يَأْتِينَا رَبُّنَا بَعْدَ ذَلِكَ، فَيَقُولُ: مَنْ تَنْظُرُونَ؟ فَيَقُولُونَ: نَنْظُرُ رَبَّنَا، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: حَتَّى نَنْظُرَ إِلَيْكَ، فَيَتَجَلَّى لَهُمْ يَضْحَكُ...». وذكر الحديث، وهذا حديث مهم من جهة اللغة ننظُرُك، ننظر إليك، وسيأتي البيان.

٨. وفي صحيح مسلم عن صهيب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا

مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]».

- وأما النوع الثاني من الأحاديث: -وهو الذي جاء بذكر اللقاء- فمنه:

ما في الصحيحين عن عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعا: «لَيَلْقَيَنَّ اللهَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ يَلْقَاهُ، وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ لَهُ، فَلَيَقُولَنَّ لَهُ: أَلَمْ أَبْعَثْ إِلَيْكَ رَسُولًا فَيُبَلِّغَكَ؟ فَيَقُولُ: بَلَى، فَيَقُولُ: أَلَمْ أُعْطِكَ مَالًا وَأُفْضِلْ عَلَيْكَ؟ فَيَقُولُ: بَلَى، فَيَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلَا يَرَى إِلَّا جَهَنَّمَ، وَيَنْظُرُ عَنْ يَسَارِهِ فَلَا يَرَى إِلَّا جَهَنَّمَ».

المسألة الثانية: مذهب أهل السنة:

أهل السنة يثبتون رؤية الله في الآخرة بالأبصار من غير إحاطة.

أي إن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى يوم القيامة بأبصارهم بأعين رؤوسهم، ولا يلزم من ذلك إحاطة بالذات الإلهية، فيرونه ولا يحيطون به.

ويتفرع على ذلك مسائل:

* **الفرع الأول: هل إثبات الرؤية سمعي أم عقلي؟**

ذكر غير واحد من العلماء تقريرا عقليا لجواز الرؤية، وهذه عبارة ابن القيم رحمه الله في الصواعق:

قال: «الرُّؤْيَةَ أَمْرٌ وُجُودِيٌّ لَا يَتَعَلَّقُ إِلَّا بِمَوْجُودٍ، وَمَا كَانَ أَكْمَلَ وُجُودًا كَانَ أَحَقَّ أَنْ يُرَى، فَالْبَارِي سُبْحَانَهُ أَحَقُّ أَنْ يُرَى مَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، لِأَنَّ وُجُودَهُ أَكْمَلُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ سِوَاهُ.

يُوَضِّحُهُ: أَنَّ تَعَذُّرَ الرُّؤْيَةِ إِمَّا لِخَفَاءِ الْمَرْئِيِّ، وَإِمَّا لِآفَةٍ وَضَعْفٍ فِي الرَّائِي، وَالرَّبُّ سُبْحَانَهُ أَشْهَرُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ، وَإِنَّمَا تَعَذَّرَتْ رُؤْيَتُهُ فِي الدُّنْيَا لِضَعْفِ الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهِ، فَإِذَا كَانَ الرَّائِي فِي دَارِ الْبَقَاءِ كَانَتْ قُوَّةُ الْبَصَرِ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ لِأَنَّهَا دَائِمَةٌ، فَقَوِيَتْ عَلَى رُؤْيَتِهِ تَعَالَى». اهـ[1].

يعني: هل إثبات الرؤية أمر سمعي محض؟ لا يمكن أن يُعلم بالعقل أم يمكن ذلك مع السمع؟

---

(١) الصواعق المرسلة «٤/ ١٣٣٢».

فالذي عليه غير واحد من الأئمة أنه عقلي ـ يمكن أن يُعلم بالعقل مع السمع ـ وهذا هو الدليل:

أ- أن الرؤية تتعلق بالموجود، كل موجود يمكن رؤيته.

ب- والرب سبحانه وتعالى وجوده أكمل من كل وجود، وهو سبحانه أظهر من كل موجود.

ت- فهو أحق أن يُرى مما سواه.

الجزئية الأخيرة مهمة يقول: «**أَنَّ تَعَذُّرَ الرُّؤْيَةِ إِمَّا لِخَفَاءِ الْمَرْئِيِّ، وَإِمَّا لِآفَةٍ وَضَعْفٍ فِي الرَّائِي**» يعني عندما يقال: إن الله تعالى لا يمكن رؤيته. هذا ليس له إلا أحد سببين:

١- إما أن يكون المَرْئِي خَفِيًّا لا يُرى.

٢- وإما أن يكون الرائي نفسه ضعيفا عن الرؤية.

فالأول مستبعد بطبيعة الحال، لا يمكن.

والثاني ممكن؛ ولكن في الدنيا، تضعف الرؤية أو تضعُف القوة البشرية عن رؤية الله سبحانه وتعالى في الدنيا؛ لهذا لم يُرَ الله عز وجل في الدنيا -وسنحتاج إلى هذا بعد قليل إن شاء الله-؛ لكن في الآخرة إذا كمّل الله عز وجل القوة للمؤمن أطاق رؤية الله سبحانه وتعالى.

إذن عندما يُقال الرؤية في نفسها ممكنة أو غير ممكنة؟ هذه قضية عقلية يمكن أن تُعلم بالعقل، وهذا أكمل وأحسن ممن جعل إثبات الرؤية سمعيًا محضًا لا يمكن أن يُعلم إلا بالسمع؛ بل يقال: إثبات الرؤية أيضا عقلي يمكن أن يعلم بالعقل.

*** الفرع الثاني: - وهو الذي نُطبق فيه هذا بعض الشيء - الرؤية في الدنيا:**

لا خلاف بين الأمة أن رؤية الله تبارك وتعالى لا تقع لأحد في الدنيا للحديث الذي رواه مسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ».

وعلى هذا حُمل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في أحد القولين.

يعني في أحد القولين عند أهل السنة قالوا: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أي في الدنيا، وقوله تعالى أيضا: ﴿ لَنْ تَرَانِي﴾ في خطاب موسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أيضا حمله بعض الأئمة على الدنيا: أنه لا يراه في الدنيا.

إذن الرؤية في الدنيا غير واقعة لم تقع لأحد، ولن تقع لأحد.

النقطة هنا في الإمكان: هي ممكنة في الدنيا أم لا؟

صرح غير واحد من الأئمة أنها ممكنة، واحتجوا على ذلك:

١- بأن موسى عليه السلام سألها، طلبها من الله عز وجل، وموسى عليه السلام أعلم بالله تبارك وتعالى من أن يسأله أمرًا ممتنعًا.

٢- والحجة الثانية: أن الله تعالى علّقها على أمر ممكن، قال: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، واستقرار الجبل أمر ممكن، وما عُلِق على ممكن فهو ممكن.

* هل يمكن أن يقال: إن رؤية الله في الدنيا ممتنعة؟ يجوز أو لا يجوز؟

وقع هذا في كلام بعض العلماء المتأخرين وله وجه وهو: أن الامتناع بالنظر إلى أن الخلق لا يطيقون رؤية الله في الدنيا.

فالامتناع ليس لنفس الرؤية، ليس لأن الرؤية نفسها ممتنعة أو أن الله تعالى لا يمكن أن يُرى أصلا؛ إنما الامتناع يرجع إلى الخلق: أن الخلق لا يطيقون رؤية الله تعالى في الدنيا.

إذن يصح أن تقول رؤية الله تعالى في الدنيا ممكنة وممتنعة، ممكنة باعتبار وممتنعة باعتبار.

ممكنة باعتبار ذاتها باعتبار الرؤية نفسها، وأن الله تبارك وتعالى تُمكن رؤيته لا تستحيل رؤيته.

وممتنعة باعتبار إطاقة الخلق، فالخلق هم الذين لا يطيقون رؤية الله سبحانه وتعالى.

* **الفرع الثالث:** الرؤية في المنام:

صرح غير واحد من الأئمة بأن رؤية الله تبارك وتعالى في المنام ممكنة وواقعة، وأنه يمكن رؤية الله تبارك وتعالى على كل حال وفي كل صورة، وهذا يرجع إلى إيمان العبد كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فَإِذَا كَانَ إِيمَانُهُ صَحِيحًا لَمْ يَرَهُ إِلَّا فِي صُورَةٍ حَسَنَةٍ، وَإِذَا كَانَ فِي إِيمَانِهِ نَقْصٌ رَأَى مَا يُشْبِهُ إِيمَانَهُ»[1].

وطبعًا ليس المَرْئِي هو نفس الرب سبحانه وتعالى، وإنما هي أمور ـ بطبيعة الحال ـ تحصل للنائم، ومعلوم أن الرؤيا مجال تأويل وتقريب وما أشبه ذلك.

---

(١) مجموع الفتاوى «٣/ ٣٩٠»

إذن عندما يقال: رأيت الله تبارك وتعالى في المنام هذا موجود وواقع ولا يُمكن أن يُنكره أحد حتى أنه نُقل عن المعتزلة أنفسهم أنهم لا ينكرون هذا الأمر -وهم الذين يُنكرون رؤية الله في الآخرة-؛ لأنه واقع معلوم بالضرورة، إنما هذا يحتاج إلى تفسير، ما تفسيره؟ هذا على حسب قوة إيمان الشخص، فكلما قوي إيمانه لم يَرَ الله تبارك وتعالى أو لم يَرَ الصورة التي رآها إلا صورة حسنة، وأما إذا كان إيمانه على خلاف ذلك فإنه يرى ما يناسب إيمانه.

*** الفرع الرابع: رؤية النبي ﷺ لربه في الدنيا:**

هذه المسألة من مشاهير المسائل الخلافية بين أهل السنة والجماعة، وحكاية الخلاف فيها من أشهر ما يوجد ويقع في كلام العلماء.

والأقوال في ذلك ثلاثة هي ثلاث روايات عن أحمد، وبكل رواية قالت طائفة من أهل السنة:

١- القول الأول: إثبات الرؤية مطلقا: يُقال: رأى النبي ﷺ ربه، هكذا ونسكت.

٢- القول الثاني: تقييد الرؤية بالقلب: أن يُقال: رآه بقلبه.

٣- القول الثالث: تقييدها بالبصر: أن يُقال: رآه بعينه.

وننبه هنا: أن الرواية الثالثة هي أضعف الروايات وأبعدها، وخصوصا عن أحمد؛ إنما هذا تأويل لبعض كلامه كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله.

المسألة -بارك الله فيكم- تنتظم في صورتين:

الصورة الأولى: الرؤية ليلة المعراج:

هذه الصورة هي التي وقع فيها اختلاف بين الإثبات والنفي فيما بين الصحابة رضي الله عنهم،

فمنهم من أطلق نفيها

ومنهم من أطلق إثباتها:

١) فأطلق النفيَ عائشةُ رضي الله عنها: في الصحيحين عنها أنها قالت: «ثَلَاثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللهِ الْفِرْيَةَ، قَالَتْ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللهِ الْفِرْيَةَ، قَالَ الراوي -وهو مسروق-: وَكُنْتُ مُتَّكِئًا فَجَلَسْتُ، فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنْظِرِينِي، وَلَا تُعْجِلِينِي، أَلَمْ يَقُلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣]: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: ١٣]؟ فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: «إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ، لَمْ

أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ سَادًّا عِظَمُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»، فَقَالَتْ: أَوَ لَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللهَ يَقُولُ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]».

٢) وأطلق الإثبات ابن عباس رضي الله عنه:

١- في صحيح مسلم عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ : ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ ، قَالَ: «رَآهُ بِفُؤَادِهِ مَرَّتَيْنِ».

هكذا مقيدا بالفؤاد، وهناك روايات أخرى عنه مطلقة خارج الصحيح.

٢- وثبت عن ابن عباس أيضا أنه قال: «إن الله اصطفى إبراهيم بالخلة، وموسى بالكلام، ومحمدًا بالرؤية».

فهذا اختلاف في نفس الموضع في نفس الصورة، هل رأى النبي ﷺ ربه في ليلة المعراج أم لا؟ هذا اختلاف واقع بين إطلاق النفي والإثبات ووقع فيما بين الصحابة أنفسهم.

* أولا: لا بد أن نتعرض لجانب ونتهي منه:

هل رأى النبي ﷺ ربه في تلك الليلة ببصره؟ هذا جانب نتهي منه أولًا، هل وقع ذلك؟

الجواب: لا؛ لأن النبي ﷺ نفسه نفى ذلك.

ففي صحيح مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قَالَ: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ» وفي رواية قال: «رَأَيْتُ نُورًا».

ما معنى الكلام؟ أنه رأى النور، وما هو النور؟ الحجاب لأنه في الحديث نفسه «حِجَابُهُ النُّورُ» وفي رواية: «النَّار».

ومعنى الكلام: كان الحجاب حائلا بيني وبينه، فلم أره وإنما رأيت الحجاب الذي هو النور.

بل كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله: القرآن نفسه يدل على ذلك، القرآن نفسه يدل على نفي الرؤية البصرية. نحن نتكلم على حادثة المعراج، ماذا يقول الله تعالى؟: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ ، ولو كان قد رأى الله لكان ذكر ذلك أولى، ونفس الموضوع في آيات سورة النجم يقول تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى

مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ ، ولو كان قد رأى الله تعالى لصرح بذلك، ولكان ذكره أولى في المنقبة[1].

إذن: هذا جانب ننتهي منه حتى يكون الأمر واضحًا. الرؤية ليلة المعراج هل كانت بالبصر؟ جزمًا لا؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام نفسه نفى ذلك، فقطع الكلام في هذه المسألة.

* **تنبيه:** لسنا نتوسع في المسألة الآن؛ لكن أنبه فقط مجرد تنبيه -وسنذكر هذا مفصلًا فيما بعد- أن الحديث واضح في الحقيقة؛ لأن من أهل السنة من تأوله، حديث «**رَأَيْتُ نُورًا**» أو «**نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ**» هو حديث واضح تمامًا في الرؤية البصرية، فتأويله في غاية البعد، فإذا وقفت على كلام لأحد من العلماء تأول الحديث، أو حمله على ما لا يخالف إثبات الرؤية البصرية فهذا بعيد.

نرجع الآن إلى اختلاف الصحابة **عائشة نَفَتْ وابن عباس أَثْبَتَ:**

١. **عائشة نَفَتْ**، نَفَتْ ماذا؟ نَفَتْ الرؤية التي نفاها النبي ﷺ، والنبي عليه الصلاة والسلام نفى رؤية ماذا؟ البصر، فعائشة نفت رؤية البصر، وسياق الكلام واضح، لا أريد أن أكرر الحديث، ارجع إليه مرة أخرى، سياق الكلام واضح أنها إنما عنت رؤية البصر.

٢. **ابن عباس أَثْبَتَ**، أَثْبَتَ أي رؤية؟ رؤية قلبية أو رؤية مطلقة على حسب اختلاف الروايات، والمطلق يحمل على المقيد. إذن أَثْبَتَ رؤية قلبية.

إذن في الحقيقة ليس هناك اختلاف، فيقال: الرؤية التي نفتها عائشة غير الرؤية التي أثبتها ابن عباس، فعائشة نفت رؤية البصر، وابن عباس أثبت رؤية القلب.

إذن صارت النتيجة في النهاية في الرؤية ليلة المعراج -تحديدًا-: غاية الأمر إثبات رؤية بالقلب، وهذا ليس بممتنع هكذا صرح بعض العلماء مع قولهم بأن المعراج كان في اليقظة قولا واحدا، فقالوا: حتى مع وقوع اليقظة لا يُمتنع أن يرى النبي ﷺ ربه في ذلك العالم -الذي لا ندري تفاصيله

---

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: وَلَيْسَ فِي الْأَدِلَّةِ مَا يَقْتَضِي أَنَّهُ رَآهُ بِعَيْنِهِ، وَلَا ثَبَتَ ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ مِنْ الصَّحَابَةِ، وَلَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ؛ بَلْ النُّصُوصُ الصَّحِيحَةُ عَلَى نَفْيِهِ أَدَلُّ؛ كَمَا فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْت رَسُولَ اللهِ ﷺ هَلْ رَأَيْت رَبَّك؟ فَقَالَ: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ». وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا**﴾ وَلَوْ كَانَ قَدْ أَرَاهُ نَفْسَهُ بِعَيْنِهِ لَكَانَ ذِكْرُ ذَلِكَ أَوْلَى. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿**أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى**﴾. ﴿**لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى**﴾ وَلَوْ كَانَ رَآهُ بِعَيْنِهِ لَكَانَ ذِكْرُ ذَلِكَ أَوْلَى. [مجموع الفتاوى٦/ ٥١٠].

وكيفيته- لا يُمتنع أن يرى ربه على كيفية لا يعلمها إلا الله، ليس هناك امتناع في هذه المسألة.

إذن في النهاية الرؤية ليلة المعراج لم تكن بالبصر، فصرنا بين نفي عائشة وإثبات ابن عباس، ننفي أم نثبت؟ المُثبت مقدم على النافي، وخصوصًا أن المحل أو أن الكلام لم يتوارد على محل واحد أن الرؤية التي نفتها عائشة ليست عين الرؤية التي أثبتها ابن عباس وإنما هي غيرها؛

ولهذا -بعد هذا الكلام كله- **حكى الدارمي – عثمان صاحب النقض- حكى اتفاق الصحابة على نفي الرؤية البصرية.**

هذا كلام مهم في المسألة، حكى إجماع الصحابة اتفاق الصحابة على نفي الرؤية البصرية.

إذن هو **لم يفهم من كلام ابن عباس -وكان مطلعًا عليه بالضرورة- لم يفهم منه أنه أثبت رؤية البصر**، إذن مَن فهم مِن كلام ابن عباس أنه أثبت رؤية البصر فهذا فهم بعيد، ومن نقل نزاع الصحابة على الرؤية البصرية -هكذا حدد أن الصحابة تنازعوا في الرؤية البصر- فهذا كلام غير دقيق وغير محرر.

هذا كله هو الكلام على الصورة الأولى التي هي الرؤية ليلة المعراج.

الصورة الثانية: الرؤية في غير ليلة المعراج:

وهي التي وقعت في المنام، وكان ذلك بالمدينة، وهي التي وقعت في حديث «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ...» وذكر اختصام الملأ الأعلى.

لماذا نقول بالمدينة؟ لأن المعراج كان في مكة؛ حتى ننبه أن الرؤية التي نعنيها الآن غير الرؤية التي كانت ليلة المعراج.

فالصورة الثانية هي الرؤية في غير ليلة المعراج، وهي التي وقعت في المنام، وكان ذلك بالمدينة ليس له علاقة بليلة المعراج إطلاقًا، وهي التي وقعت في الحديث «**رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ...**» وذكر اختصام الملأ الأعلى.

إذن هذا غير ذاك، هذا مهم أيضًا؛ لأنه قد يُفهم أن هذا الحديث متعلق بليلة المعراج وهذا خطأ، إنما كان هذا بالمدينة كما نبه شيخ الإسلام رحمه الله.

* **هنا كلام نذكره للفائدة؛ لأنه جمع الصورتين وهو لشيخ الإسلام قال: «لم يثبت عن ابن عباس ولا عن أحمد التصريح بأن الرؤية بالعين؛ بل إما يطلقون الرؤية أو يقيدونها بالفؤاد ولم**

يثبت في حديث المعراج أنه رآه بعينه والأحاديث التي فيها الرؤية «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» إنما كانت بالمدينة». اهـ[(١)].

لهذا قلت في أول هذه المسألة: خصوصًا عن أحمد لا يثبت، الرواية الثالثة التي فيها تعيين الرؤية أو تحديد الرؤية بالبصر هذا لا يثبت عن أحمد، إنما هذا تأويل من بعض أصحاب أحمد، لمّا أطلق الرؤية لمّا قال (رآه) فهموا منه أنه عنى رؤية البصر، فَحَكَوا عنه تأويلًا أنه قال رآه بعيني رأسه؛ لكن هو لم يقصد ذلك، وكذلك ابن عباس أيضًا لم يقصد ذلك.

إذن خلاصة المسألة: هي ثلاثة أقوال لأهل السنة؛ لكن القول الثالث هو أضعف الأقوال.

١- فإما أن تقول: رآه بقلبه، سواء كان هذا ليلة المعراج أو بعد ذلك في المنام.

٢- وإما أن تطلق كما وقع في بعض الآثار.

لأن الإمام أحمد كان يتبع، كان يراعي الألفاظ التي جاءت في الآثار، وهذا له أثر -سنتعرف عليه بعد ذلك إن شاء الله-، فكان ينظر أحيانا إلى الروايات المطلقة التي فيها: رآه، فيقول: رآه، وليس له أن يزيد، هكذا لسان حاله ليس لي أن أزيد في الأثر، هكذا جاء الأثر، جاء بإثبات رؤية مطلقة فأنا أطلق كما أطلق الأثر، ولا أتعرض لا بالقلب ولا كذا ولا كذا، فهكذا جاءت عنه روايات.

وجاءت عنه روايات أنه قيدها بالقلب، وكل هذا واقع في الأثر.

نكتفي بهذا القدر.

* * *

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: وَلَمْ يَثْبُتْ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَلَا عَنْ الْإِمَامِ أَحْمَدَ وَأَمْثَالِهِمَا: أَنَّهُمْ قَالُوا إنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ بِعَيْنِهِ بَلْ الثَّابِتُ عَنْهُمْ إمَّا إطْلَاقُ الرُّؤْيَةِ وَإِمَّا تَقْيِيدُهَا بِالْفُؤَادِ وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَحَادِيثِ الْمِعْرَاجِ الثَّابِتَةِ أَنَّهُ رَآهُ بِعَيْنِهِ وَقَوْلُهُ: «**أَتَانِي الْبَارِحَةَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ**» الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَغَيْرُهُ إنَّمَا كَانَ بِالْمَدِينَةِ فِي الْمَنَامِ هَكَذَا جَاءَ مُفَسَّرًا. [مجموع الفتاوى ٢/ ٣٣٥].

تفريغ الدرس الثالث والثلاثين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

نستكمل الكلام إن شاء الله تعالى على مسألة رؤية الله تبارك وتعالى ويتبقى لنا فرع أخير تحت ذكر مذهب أهل السنة والجماعة في المسألة.

وهذا الفرع في: رؤية الكافرين لله عز وجل:

اختلف أهل السنة في هذه المسألة أيضا على ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: **نفي الرؤية عن جميع الكافرين والمنافقين. بحيث أن الله تبارك وتعالى لا يراه إلا المؤمنون.**

وهذا قول الأكثرين من أهل العلم، وعليه يدل ظاهر كلام الأئمة المتقدمين.

واحتجوا بـ:

أ- ظواهر الأدلة في تخصيص المؤمنين بالرؤية.

ب- مع عموم قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

القول الثاني: **إثبات الرؤية للمنافقين دون الكافرين، أي يراه المؤمنون والمنافقون.**

وهذا قول ابن خزيمة رحمه الله.

واحتج بحديث أبي سعيد الخدري الذي سبق ذكره.

وموطن الشاهد منه: أنه لما ذكر أن الرب سبحانه وتعالى يكشف عن ساقه فإنه يسجد المؤمنون ولا يستطيع ذلك المنافقون، فهذا يدل على أنهم في هذا الوقت تحديدا يراه المؤمنون و المنافقون.

وأما الكفار ففي الحديث نفسه قبل ذلك أنهم تساقطوا في النار قبل أن يحصل ذلك الموقف.

وعلى هذا حَمَل آية الحجاب ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ أي في هذا الموضع وعلى هذا التفصيل.

القول الثالث: **إثبات الرؤية لأهل المحشر كلهم مؤمنهم وكافرهم ومنافقهم، وبالنسبة**

للكافرين والمنافقين تكون الرؤية رؤية تعذيب وتعريف، كاللص إذا رأى السلطان، ثم يَحتجِب الله عنهم بعد ذلك ليشتد عذابهم، ولا يراه بعد ذلك إلا المؤمنون.

وهذا قول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله وتبعه على ذلك الامام ابن القيم رحمه الله.

ولهم أدلة:

الدليل الأول: ذكر اللقاء مع الإنسان عموما.

كما في قوله تعالي ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦].

وقد تقدم كلام أهل اللغة أن الأصل في إثبات اللقاء أنه يُثبِت الرؤية البصرية، والكلام هنا بطبيعة الحال على السليم من الموانع، إثبات اللقاء للسليم من الموانع البصرية يفيد وقوع الرؤية بالبصر.

الدليل الثاني: حديث أبي سعيد السابق.

وموطن الدلالة منه لهذا القول: في قول النبي ﷺ «أتاهم رب العالمين في أدنى صورة من التي رأوه فيها»، ثم قال بعد ذلك: «وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة».

إذن هناك رؤية وقعت قبل ذلك أتاهم الله في أدنى صورة من رأوه فيها، إذن هم رأوه قبل ذلك وإلا لما كان لهذا الحديث معنى ولا فائدة.

وهذا ذُكر قبل سياق السجود أنه يُكشف عن ساق وعندئذ يسجد المؤمنون ولا يسجد المنافقون، فهذا يدل على أنهم رأوه أول مرة قبل أن يقول: «**تتبع كل أمة ما كانت تعبد**».

فيفيد أن هناك رؤية أولى عامة وقعت لأهل الموقف كلهم.

الدليل الثالث: حديث أبي هريرة السابق من رواية مسلم وموطن الدلالة: أن النبي ﷺ لمّا سأل عن الرؤية أثبتها، ثم فسر الرؤية فقال: «فيلقى العبد فيقول: أي فل» والسياق واحد وقد وقع هذا – ارجعوا إلى سياق الحديث– بعد إثبات الرؤية فكان قوله: «فيلقى العبد» تفسيرًا لكلامه السابق.

فهذا دليل على أن الرؤية التي أثبتها النبي ﷺ ليست رؤية خاصة بالمؤمنين وإنما أراد إثبات الرؤية عمومًا.

وخصوصًا مع رواية خارج الصحيح، وهي رواية الإمام الحميدي رحمه الله .

هذه رواية مهمة جدا وهي نص في المسألة في الحقيقة، وهي رواية ثابتة إن شاء الله تعالى.ماذا

وقع في هذه الرواية؟

«قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ فِي الظَّهِيرَةِ لَيْسَتْ فِي سَحَابَةٍ؟» قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ فِي سَحَابَةٍ؟»، قَالُوا: لَا، «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا، فَيَلْقَى الْعَبْدَ، فَيَقُولُ: أَيْ فُلُ...» وذكر الكلام ثم قال: «ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ: أَلَا لِتَتْبَعْ كُلُّ أُمَّةٌ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ».

إذن متى يقع هذا؟ بعد «فَيَلْقَى الْعَبْدَ، فَيَقُولُ: أَيْ فُلُ».

إذن هناك تفسير للرؤية ثم بعد ذلك يقع الحجاب وينادي منادٍ لتتبع كل أمة ما كنت تعبد. إذن هذه الرؤية أو هذا اللقاء وقع قبل تساقط الكافرين في النار، فدل على أن الكفار أيضًا يدخلون في هذه الرؤية.

قال: «ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ: أَلَا لِتَتْبَعْ كُلُّ أُمَّةٌ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَتَتْبَعُ الشَّيَاطِينَ وَالصُّلُبَ أَوْلِيَاؤُهُمْ إِلَى جَهَنَّمَ، قَالَ: وَبَقِينَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنِينَ، فَيَأْتِينَا رَبُّنَا وَهُوَ رَبُّنَا، وَهُوَ يُثِيبُنَا، فَيَقُولُ: عَلَامَ هَؤُلَاءِ؟ فَيَقُولُونَ: نَحْنُ عِبَادُ اللهِ الْمُؤْمِنُونَ، آمَنَّا بِاللهِ، لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَهَذَا مُقَامُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، وَهُوَ رَبُّنَا، وَهُوَ يُثِيبُنَا.»[1] وذكر الحديث.

الدليل الرابع: حديث أبي رزين العُقيلي وقد سبق الكلام عليه، وموطن الشاهد منه في قوله: «وتخرجون من مصارعكم فتنظرون إليه وينظر إليكم».

وهذا من الوضوح كما ترى عامٌّ تمامًا في وقوع الرؤية لأهل الموقَف كلهم.

فهذا بعض ما احتج به بعض أصحاب هذا القول، وهو من القوة بما ترى فهو الراجح إن شاء الله تعالى والله أعلم.

هناك مناقشات لا نتعرض لها في هذه المرحلة الآن لها تفصيل إن شاء الله تعالى بعد ذلك.

المسألة الثالثة: ذكر مذهب أهل البدع:

*** المذهب الأول: مذهب الجهمية والمعتزلة وقد تبعهم عليه بعض الخوارج وغيرهم،**

---

(١) مسند الحميدي (١٢١٢).

وهؤلاء:

١- ينكرون الرؤية جملة، فيقولون: إن الله تبارك وتعالى لا يُرى، ولا تصح رؤيته ولا تُتَوقع أصلا ولا تحصل.

٢- ويتأولون ما وقع في النصوص من النظر بأنه (الانتظار)، فيقولون: (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) -مثلا- أي تنتظر الثواب أو تعلم به.

٣- ويقولون أحيانا: المراد بذلك إقامةُ الحجة، إذا لقي الناس ربهم يوم القيامة علموا أن لهم ربًا فقامت الحجة عليهم.

٤- ويتأولون اللقاء بأنه لُقِيُّ الخير أو الشر، فعلى قولهم معنى (لقي اللهَ): لقي ما عنده من خير أو شر.

٥ـ وأصل شبهتهم يعود إلى باب الصفات، وهو: أن إثبات الرؤية يستلزم أن يكون الرب جسما، وأن يكون في جهة؛ لأنه لا يُرى إلا ما كان جسما، ولا يُرى الشيء إلا إذا كان في جهة من المَرْئِي.

وهذا أصل شبهتهم في باب الصفات ـ أو من أصل شبهتهم في ذلك الباب ـ وهو الذي دفعهم إلى التعطيل.

* تنبيه عارض: بهذا تدرك لماذا يتكلم بعض العلماء أحيانا على مسألة الرؤية ضمن باب الصفات؟ - مسألة رؤية الله تعالى- وإن كان الفعل ليس من الله بمعنى أن الرؤية يتكلمون فيها على رؤية العباد لله سبحانه وتعالى، فهذا لا يعود إلى الله تعالى؛ لكن يتحدثون أحيانا في باب الصفات على اعتبار أن الله يُرى أو لا يُرى ؟ هذا هو الذي يعود إلى الله تعالى. ولأن شبهة النفاة إنما عادت أصلا إلى باب الصفات.

فهذا أصل شبهة النفاة.

٦ ـ ثم احتجوا من المتشابه بـ:

أ- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

ب- وقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾.

وادَّعوا في هذه الآية الثانية أن لن تفيد تأبيد النفي، هكذا قالوا لن تفيد النفي مؤبدا، تُؤبّد النفي

فقوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أي: أبدًا بأي حال من الأحوال وفي أي وقت من الأوقات في الدنيا أو في الآخرة.

ت- وتعلقوا أيضًا بتفسير مجاهد رحمه الله فإنه قال: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تنتظر الثواب من ربها.

والجواب عن ذلك كما يلي:

الوجه الأول: أصل أهل البدع المذكور سبق إبطاله في باب الصفات والحمد لله.

الوجه الثاني: بالنسبة لتأويل النظر:

يقول العلماء: لفظ (النظر) له عدة معان واستعمالات بحسب تعديه بنفسه أو تعديه بالحرف.

فإن تعدى بنفسه فمعناه: الانتظار، كقوله تعالى: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾.

انظرونا: تعدى بنفسه، تعدى الفعل بنفسه ليس فيه حرف.

وإن تعدى بـ (في) فمعناه: التفكر والاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

وإن تعدى بـ (إلى) فمعناه: الرؤية بالأبصار، كقوله تعالى: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾.

إذن كلام العلماء وأهل اللغة أن النظر إذا تعدى بحرف الجر (إلى) أفاد الرؤية بالأبصار، هذا إذا ورد هكذا مطلقًا دون أن يُضاف إلى محل، فكيف إذا أضيف إلى محل الرؤية الذي هو الوجه؟ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فأضيف إلى محل الرؤية بالبصر، فهذا تأكيد فوق تأكيد على أن المراد رؤية الأبصار[1].

وهنا نذَكِّر بالحديث الذي مرّ ذكره في أدلة أهل السنة -عندما قلنا سنحتاج إليه- عندما قالوا: «نَنْظُرُ رَبَّنَا» ثم قالوا: «حَتَّى نَنْظُرَ إِلَيْكَ» واضح جدًا، ولا يمكن أن يُقال: حتى ننظر إليك: أي حتى ننتظرك، وإلا لتناقض الكلام، لا يصح آخر الكلام مع أوله.

---

(١) قال مفرغه: قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية: «فَإِنَّ النَّظَرَ لَهُ عِدَّةُ اسْتِعْمَالَاتٍ، بِحَسَبِ صِلَاتِهِ وَتَعَدِّيهِ بِنَفْسِهِ: فَإِنْ عُدِّيَ بِنَفْسِهِ فَمَعْنَاهُ: التَّوَقُّفُ وَالِانْتِظَارُ، ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾. وَإِنْ عُدِّيَ بِـ«فِي» فَمَعْنَاهُ: التَّفَكُّرُ وَالِاعْتِبَارُ، كَقَوْلِهِ: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. وَإِنْ عُدِّيَ بِـ«إِلَى» فَمَعْنَاهُ: الْمُعَايَنَةُ بِالْأَبْصَارِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾. فَكَيْفَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى الْوَجْهِ الَّذِي هُوَ مَحِلُّ الْبَصَرِ؟

الوجه الثالث: بالنسبة لتأويل اللقاء:

جوابه: أنك تقول لقيت منك كذا، ولقيت من فلان خيرًا أو شرا، فإذا دخل حرف الجر (من) فإنه يكون كما قالوا.

يعني هم قالوا: لقي فلانا أي لقي ما عنده من خير أو شر، هذا أيضا من جهلهم باللغة، إنما يكون كذلك لو قيل: لقيت من فلان كذا، وأما لقيت فلانا فلا يُعرف عن أهل اللغة أن هذا يُفيد إلا لقاءه هو، وإذا أضيف اللقاء إلى سليم من الموانع البصرية أفاد الرؤية بالبصر.

الوجه الرابع: بالنسبة لاستدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فيقال:

- **أولا: أن السلف قد فسروها بالرؤية في الدنيا كما تقدم، وهذا جمعًا بين الأدلة؛ لأن الأدلة الصريحة قد دلت على أن الله تعالى يُرى في الآخرة.**
- **ثانيًا: أنه يُقال: الآية مع ذلك حجة عليهم، فإنه يُستدل بها على ثبوت الرؤية لا على نفيها، وذلك من وجوه:**
  - **الوجه الأول: أنه لا يُظن بكليم الله تعالى أن يسأله أمرًا هو من أعظم المحالات.**

وهكذا يدّعي هؤلاء أن رؤية الله تعالى من أعظم الممتنعات، فكيف يسألها نبي من أنبياء الله تعالى وهو من أعظمهم شأنًا كموسى عليه السلام؟

  - **الوجه الثاني: أن الله تعالى لم يُنكِر عليه سؤاله.**

يتبين هذا عندما تنظر في قول الله تعالى لنوح عليه السلام ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾؛ لأنه سأل أمرًا لا يصح أن يتحقق أصلًا، فأنكر عليه سؤاله؛ لكن مع موسى ماذا قال له؟ ما أنكر عليه السؤال، ما وصفه بجهل مثلًا، أو وصفه بأنه سأل أمرًا لا يحل أن يسأله.

  - **الوجه الثالث: في نفس السياق من الناحية اللغوية ربنا تعالى قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ لم يقل: لست بِمَرْئي، أو لا تجوز رؤيتي أو لا أُرى.**

يتبين هذا إذا استحضرت قول القائل مثلا: لو كان شخص في كمه حجر فقال له شخص آخر: أطعمنيه، يقول له ماذا؟ لو قال له: لن تأكله، فهذا دليل على أن ما في كمه مأكول، هل يصح هذا الجواب مع الواقع؟ هو في كمه حجر، يعني لا يؤكل أصلا، فإذا أراد أن يجيبه يقول له ماذا؟ هذا لا يؤكل، لا يصح أن يؤكل؛ لكن إذا قال له: لن تأكله، فهذا يفيد التوقع، أنه يجوز أن يؤكل وسيؤكل.

فالجواب الذي جاء من الله تبارك وتعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ ما قال: لا أُرى أو لا تجوز رؤيتي، وإنما قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، فدل على أن الرؤية جائزة أصلا ليست بممتنعة، ودل على أنها مما يُمكن أن يقع وإن كان لم يقع في تلك الحال وإنما سيقع بعد ذلك.

فالتركيب اللغوي نفسه لمن تأمل فيه يدل على ثبوت الرؤية لا على نفيها.

* وأما دعواهم أن لن تفيد تأبيد النفي:

فهذا كذب على اللغة وأهلها، وهذا كلام لا يُعرف عن أهل اللغة أصلا، والدليل القرآن نفسه، يقول تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ يعني أكد النفي بالتأبيد، ومع ذلك قالوا: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾.

إذن تمنوه، إذن جاء النفي بلن مؤبدًا، يعني حتى بالتأبيد في نفس السياق في نفس الكلام، ومع ذلك لم يُفد تأبيد النفي، فكيف إذا جاءت لن بدون تأبيد؟ قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ يعني حتى ما قال: لن تراني أبدًا، وإنما قال: لن تراني فقط.

وهنا يذكرون قول ابن مالك رحمه الله المعروف:

وَمَنْ رَأَى النَّفْيَ بِلَنْ مُؤَبَّدًا ... فَقَوْلُهُ ارْدُدْ وَسِوَاهُ فَاعْضُدَا

يعني كلام ليس من كلام أهل اللغة أصلا.

الوجه الخامس: بالنسبة لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

أولًا: تقدم تفسير السلف لها أيضًا على نفي الرؤية في الدنيا، أو على نفي الإحاطة جمعا بين الأدلة، وهي بالمعنى الثاني أشبه. لماذا؟ نقول:

ثانيا: أنه يُستدل بالآية على إثبات الرؤية لا على نفيها، كيف هذا؟

القاعدة التي سبقت معنا: أن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالنفي المحض الذي ليس فيه إثبات كمال للضد، فلا يوصف بنفي إلا إذا تضمن إثبات الكمال، والنفي خاصية العدم، والآية أصلا وردت في سياق مدح وتَعظّم من الله سبحانه وتعالى، فهل يثني الله تعالى على نفسه أو يمدح نفسه بما يشترك فيه هو والمعدوم؟!

لأن المعدوم أيضًا لا تدركه الأبصار

إذن لا بد أن يشتمل هذا النفي على معنى زائد، لا بد أن يشتمل على معنى هو من قبيل الكمال، لا بد أن يشتمل على شيء يفترق به الموجود عن المعدوم، فكيف بالكامل الذي يتصف بأعلى درجات الكمال؟

إذن تبين أن قوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾ أي: لا تُحيط به لعظمته وجلاله، هذا هو المناسب مع سياق المدح ومع صفة الكمال لله تعالى.

يؤيد ذلك اللغة نفسها والقرآن نفسه؛

فأما اللغة فلأن الإدراك غير الرؤية، فالإدراك يشتمل على الرؤية وزيادة -أي في هذا السياق تحديدا لا في أصل معنى الإدراك- إذا تكلمنا على الإدراك الذي يشتمل على الرؤية فالإدراك رؤية وزيادة، هذا في اللغة.

وأما في القرآن: ﴿**فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلَّا**﴾ فنفى الإدراك مع أن قوم فرعون رأوهم، فلا يمكن أن يكون قد نفى الرؤية، مستحيل، لا يمكن أن يكون المراد لم يرونا أو لن يرونا، لا يمكن، إنما أراد نفي معنى زائد على مجرد الرؤية ﴿**إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾ أي: إنا لمحاط بنا، سيأتوننا وسيأخذوننا وسيفعلون كذا كذا هذا هو القدر الزائد على مجرد الرؤية. إذن لما نفى الإدراك لم ينفِ الرؤية، فكذلك قوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾ ليس فيه نفي للرؤية[1].

وتصديق ذلك أيضا في المخلوقات نفسها التي تُرى من غير إشكال، من المخلوقات ما يُرى

---

(١) **قال مفرغه:** قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية: «فَإِنَّ الْإِدْرَاكَ هُوَ الْإِحَاطَةُ بِالشَّيْءِ، وَهُوَ قَدْرٌ زَائِدٌ عَلَى الرُّؤْيَةِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿**فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا**﴾، فَلَمْ يَنْفِ مُوسَى الرُّؤْيَةَ، وَإِنَّمَا نَفَى الْإِدْرَاكَ، فَالرُّؤْيَةُ وَالْإِدْرَاكُ كُلٌّ مِنْهُمَا يُوجَدُ مَعَ الْآخَرِ وَبِدُونِهِ، فَالرَّبُّ تَعَالَى يُرَى وَلَا يُدْرَكُ، كَمَا يُعْلَمُ وَلَا يُحَاطُ بِهِ عِلْمًا، وَهَذَا هُوَ الَّذِي فَهِمَهُ الصَّحَابَةُ وَالْأَئِمَّةُ مِنَ الْآيَةِ، كَمَا ذُكِرَتْ أَقْوَالُهُمْ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ. بَلْ هَذِهِ الشَّمْسُ الْمَخْلُوقَةُ لَا يَتَمَكَّنُ رَائِيهَا مِنْ إِدْرَاكِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ)).

قلت ـ أي المفرغ ـ: إيضاح ذلك أنه في هذا الموقف وقعت الرؤية فرأى كل من الفريقين صاحبه بدليل ﴿**فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ**﴾ ومع ذلك موسى نفى أنه سيدرَكون ﴿**قَالَ كَلَّا**﴾ فدل على المغايرة بين مجرد الرؤية وبين الإدراك، وأن وقوع الرؤية لا يستلزم حصول الإدراك.

ولا يُحاط بهم، لما جاء رجل إلى ابن عباس وذكر له هذا المعنى أو سأله عن هذه المسألة فقال: هل ترى السماء؟ فقال: نعم، قال: أتحيط بها؟ قال: لا، قال: فإنك ترى الله تعالى ولا تحيط به.

وهذه الشمس نراها ولا ندركها أي: لا نُحيط بها، فهذا تصديقه في المخلوقات نفسها، فكيف بالخالق سبحانه وتعالى؟!

الوجه السادس: وهو المتعلق بتفسير مجاهد المذكور.

وهو تفسير ثابت عنه صحيح، فيقال:

١- إما أن يحمل على تفسير الرؤية بلازمها، كما تقدم نظير لذلك من قبل.

٢- وإما أن يكون زلة واضحة منه، لا يلتفت إليها ولا يُعول عليها.

وعلى سبيل الفائدة -وهو مهم لطالب العلم وخصوصا في باب التبديع والمآخذ وهذه الأشياء- يؤيد أن مجاهدا رحمه الله ليس على قول الجهمية -طبعا خلاف ما هو معروف من سيرته ومذهبه يعني دعك من كل هذا-؛ لكن حتى في مسألة الرؤية نفسها يؤيد أن مجاهدا لم يكن على مأخذ الجهمية ولا على أصلهم ولا على قولهم، أنه قد ثبت عنه كما أخرجه الطبري في تفسيره عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿**إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى**﴾ قَالَ: «كَانَ أَغْصَانُ السِّدْرَةِ لُؤْلُؤًا وَيَاقُوتًا أَوْ زَبَرْجَدًا، فَرَآهَا مُحَمَّدٌ، وَرَأَى مُحَمَّدٌ بِقَلْبِهِ رَبَّهُ» فهل هذا كلام الجهمية؟! الجهمية أصلا تتكلم في الرؤية وتقول: رؤية قلبية أو غير قلبية أو رؤية في المعراج أو رؤية للنبي ﷺ، الجهمية تتكلم في هذا من الأساس!! فهذا يدل على أن مجاهدًا لم يكن على قول الجهمية ولا على طريقتهم ولا على مأخذهم.

فبما أنه فسر الرؤية أو النظر في قوله تعالى: ﴿**إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ بالانتظار، فلا بد أن يُحمل على أحد هذين الأمرين:

- إما أنه أراد التفسير باللازم، كما هي عادة مطروقة للسلف.
- وإما أن تكون هذه زلة واضحة منه، خفيت عليه الدلالة اللغوية ولا مانع من ذلك.

لأنه لا يشترط في اللغة حتى وإن كانت واضحة أن تكون واضحة لكل أحد؛ بل قد تخفى دلالتها على بعض الأفراد.

وعندنا كلام من هو أكبر من مجاهد من أهل اللغة والعارفين بها والمتقنين لها، كلهم مجمعون

على أن النظر إذا تعدى بـ (إلى) لا يفيد إلا رؤية البصر، فلا يمكن إطلاقا ترك هذا كله والتعلق بقول واحد فقط يصيب ويخطئ.

هذا آخر الكلام على المذهب الأول.

المذهب الثاني من مذاهب أهل البدع هو مذهب الأشاعرة:

والأشاعرة يثبتون الرؤية؛ ولكن يقولون: من غير مقابلة ولا جهة.

يقولون هكذا: الرؤية واقعة والمؤمنون يرون ربهم في الآخرة؛ ولكن من غير مقابلة ولا جهة، يعني: لا يكون هناك تقابل بين الرائي والمرئي ولا يكون الرب في جهة من المؤمنين.

وعلى سبيل التنبيه المهم: هذا قول المتأخرين من الأشاعرة؛ لأن المتقدمين أثبتوا العلو فليس عندهم إشكال.

إذن هذا قول من نفى العلو من الأشاعرة –ليس جميع الأشاعرة– هذا قول المتأخرين منهم.

* هنا النقطة التي تحتاج إلى تحرير وهي:

هل يثبتون الرؤية بالأبصار أم لا؟ هذه نقطة فيها كلام لدى أهل العلم.

١. فالسجزي مثلا رحمه الله أبو نصر –صاحب كتاب الإبانة والرسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت هذا الإمام– نَسَب إليهم أنهم ينفون الرؤية بالأبصار، يقولون: إن الله تعالى لا يُرى بالأبصار، يعني حتى الأبصار نفوها.

٢. وأما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقد قال في نقض التأسيس مخاطبا الرازي: «إنك وسائر الصفاتية تثبتون رؤية الرب بالأبصار».

ويقع في كلام بعض علماء الأشاعرة المتأخرين أنهم يقولون: الرؤية لا تختص بمحل ولا تختص بالبصر.

فهل يلزم من هذا أنهم ينفون وقوع الرؤية بالأبصار فعلا؟ هذا موطن يحتاج إلى تحرير، والله تعالى أعلم.

والجواب عن مذهبهم هذا:

١– أنه قائم على شبهتهم في مسألة العلو والجهة وهذا قد سبق إبطاله مفصلا ولله الحمد.

٢– ويزاد على ذلك هنا أن يقال: إن مذهبهم هذا ـ كالعادة ـ مخالف للعقل وموافق في حقيقته

للمعتزلة؛ لأن إثبات رؤية من غير مقابلة ولا جهة لا يُعقل، والقول بأن شيئا يُرى ولا يكون في جهة من الرائي لا يُعقل.

فعاد الأمر في حقيقته إلى كلام المعتزلة كالعادة؛ لأن الشيء الذي لا يُعقل وجوده كالعدم، فإذا أثبتم رؤية لا تُعقل فقد عاد أمركم إلى نفي الرؤية في الحقيقة لا إلى إثباتها.

ويؤيد هذا أمور منها:

أ- **أن السجزي رحمه الله نقل عن بعض متأخريهم أنه قال: لولا الحياء من شيوخنا لقلت: إن الرؤية العلمُ.**

وهذا هو قول المعتزلة، فالمعتزلة يقولون: الرؤية: علم وانتظار.إلخ، فذلك الأشعري قال: لولا الحياء من شيوخنا لقلت: إن الرؤية العلم، يعني كلامهم فعلا لا يتمشّى ولا يُعقل إلا إذا كانت الرؤية بمعنى العلم.

ب- **وهذا الرازي أيضًا يعترف بأن نزاعه مع المعتزلة قريب من اللفظي.**

- **ومع ذلك يقال أيضًا على سبيل البيان والإنصاف: إن قول من أثبت موجودا يُرى لا في جهة أهون من قول من أثبت موجودًا لا يُرى ولا في جهة، لماذا؟**

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: -وهذا كلامه أصلًا- «لأن إثبات الحق مع نفي لوازمه أهون من نفي الحق بالكلية»[(١)].

وهذا هو السر، يعني طالب العلم اليقظ يضم المسائل بعضها إلى بعض، فاضمم هذا إلى ما سبق في باب الصفات مثلا وما سيأتي بعد ذلك إن شاء الله تعالى من الأبواب تجد أن المشكلة عند الأشاعرة **أنهم يثبتون حقًا ناقصا**، يمكنك أن تلخص مذهبهم في هذه الكلمة قولهم فعلا في كافة المسائل هو إثبات حق ناقص يثبتون بعض الحق.

إجمالا إثبات بعض الحق أهون أو نفيه بالكلية؟ إثبات بعضه.

فهذا هو السر في أن العلماء دائما يقولون: الأشاعرة أقرب من المعتزلة، الأشاعرة أهون من

---

(١) قال رحمه الله: «وَنَحْنُ إِذَا أَثْبَتْنَا هَذَا الْحَقَّ وَنَفَيْنَا بَعْضَ لَوَازِمِهِ، كَانَ هَذَا التَّنَاقُضُ أَهْوَنَ مِنْ نَفْيِ الْحَقِّ وَلَوَازِمِهِ». انظر منهاج السنة (٣/ ٣٤٤).

المعتزلة، معروف مشهور في كلام العلماء؛ وإلا فالحقيقة -ولعلي نبهت على هذا من قبل- الحقيقة أن الأصول واحدة، وأن الأقوال في النهاية مآلها واحد، فمن هذا الجانب تنظر وتقول: الأشاعرة أهون من المعتزلة.

ومن ذلك الجانب تقول: لا فرق بينهم حتى كفرهم من كفرهم من أئمة العلم، وإن كان هذا قولا متروكا، يعني: لا يكاد يُعمل به ولا يُؤخذ به؛ لكن بلغ الأمر ببعض الأئمة فعلًا أنه عاملهم معاملة الجهمية ومعاملة المعتزلة؛ لأنه نظر إلى مآلات الأقوال وحقائقها، فدائمًا في أبواب المقارنة تنظر في الاعتبار الذي تُقارن من أجله، فإذا قارنت بالاعتبار الذي ذكرته من ناحية أن إثبات بعض الحق أهون من نفيه بالكلية إذن فالأشاعرة أقرب وأهون من المعتزلة.

- إذا نظرت بجانب آخر وقارنت باعتبار آخر.

أن الأقوال في الحقيقة أصولها واحدة ومآلتها واحدة فإنه لا فرق؛ بل ربما قلت أيضًا ـ لمزيد الفائدة ـ :الأشاعرة شر من المعتزلة، لماذا؟ كما قلنا: اللفظية شر من الجهمية، والواقفة شر من الجهمية؛ لأن المشكلة في الأشاعرة التلبيس، يلبسون كلامهم لباس الحق ويروجون كلامهم على الناس باسم السنة وباسم الرد على المعتزلة فكان شرهم أعظم.

هذه أبواب نافعة جدًا، الشيء يُحكم عليه باعتبارات مختلفة، فالشيء الواحد قد يكون شرًا من وجه، وقد يكون خيرًا من وجه، كل هذا على حسب الاعتبارات الموجودة.

يتبقى لنا مذهب أخير وهو:

المذهب الثالث من مذاهب أهل البدع وهو مذهب الحلولية:

أي:القائلون بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

هؤلاء كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «يجمعون بين النفي والإثبات».

فيقولون: إن الله لا يُرى ويُرى -يعني: في نفس الوقت- لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة ويُرى في الدنيا وفي الآخرة.

ما فهمتم؟ إذن أنتم مَحْجُوبون!! محجوبون يعني ليس عندكم تحقيق!! فالتحقيق عندهم.

لا يُرى: الحق نفسه لا يُرى.

* **أولًا قضية الحلول والاتحاد ما معناها أصلا؟**

معناها: أن الله تبارك وتعالى وجوده هو وجود المخلوقات يتجلى فيها، وجود مطلق لا يتقيد هذه أشياء سنعرفها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المهم أن وجود الحق الذي هو الوجود الحق هو المتجلي في الكائنات والمخلوقات. إذن ما تراه أنت هو الصورة التي تجلى فيها الوجود.

إذن يصح -والله المستعان- يصح أن يُقال رأيتَ الله ولم تَرَ الله -على قولهم يعني- يصح أن تقول هذا وذاك، رأيت الله: أي الصورة التي تجلى فيها -والعياذ بالله-، ولم تَرَ الله أي الحقيقة، الوجود نفسه، الوجود الحق أنت لم تَرَه.

يعني مثلا عندما يُقال -على سبيل التقريب يعني- الملائكة تتشكل في صورة بشر، عندما جاء جبريل عليه السلام إلى النبي عليه الصلاة والسلام في صورة رجل شديد بياض الثياب إلخ، الصحابة رأوا جبريل أم ما رأوا جبريل؟ نفس الكلام، هم رأوا الصورة؛ لكن لم يروا المَلَك لم يروا الخِلقة الملكية، إنما رأوا الصورة البشرية فكذلك نفس الكلام عياذا بالله تعالى عند هؤلاء الملاحدة الكفار.

فهؤلاء يقولون: يُرى في الدنيا وفي الآخرة، ولا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة. كيف هذا؟

يُرى في الدنيا وفي الآخرة: من ناحية الصور، أن الله يتجلى في المخلوقات.

ولا يُرى في الدنيا وفي الآخرة: نفس الرب، نفس الوجود الحق لا يُرى في الدنيا وفي الآخرة.

الرد عليهم:

هذا سبق الرد عليه ضمنًا في الحقيقة عندما تكلمنا على قولهم في مسألة العلو، وسيأتي مزيد تفصيل وبيان إن شاء الله تعالى في مراحل متقدمة.

هذا آخر الكلام على مسألة الرؤية، والحمد لله رب العالمين.

* * *

تفريغ الدرس الرابع والثلاثين

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

ويشهد أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما باقيتان لا تفنيان أبدًا، وأن أهل الجنة لا يخرجون منها أبدًا، وكذلك أهل النار الذين هم أهلها خلقوا لها، لا يخرجون منها أبدًا، وأن المنادي ينادي يومئذ: «يا أهل الجنة خلود ولا موت، ويا أهل النار خلود ولا موت» على ما ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ.

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله الله وحده لا شريك له، هو يتولى الصالحين. وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله – صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

هذه المسألة هي آخر ما تناوله المؤلف – رحمه الله– من مسائل الإيمان باليوم الآخر، وهي الكلام على :

الجنة والنار

والكلام على الجنة والنار فيه مباحث:

المبحث الأول: ذكر الأدلة على إثبات الجنة والنار:

أولًا: الأدلة من القرآن:

ذكر الجنة والنار في كتاب الله تعالى لا يكاد يحصى.

وكثيرا ما وردتا مقترنتين في سياق واحد. يذكر الله وتعالى إحداهما ثم يذكر الأخرى بعدها. كما في:

١. قوله تعالى: ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين * وبشّر الذين ءامنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جنات...﴾ .

٢. وقوله تعالى: ﴿إنّ الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارًا *... والذين ءامنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنّات تجرى من تحتها الأنهار﴾.

٣. وقوله: ﴿إنّ جهنّم كانت مرصادا... إنّ للمتقين مفازة...﴾.

٤. وقوله: ﴿فأمّا من طغى وآثر الحياة الدنيا فإنّ الجحيم هى المأوى * وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنة هى المأوى﴾.

٥. وقوله: ﴿إنّ شجرة الزّقّوم طعام الأثيم... إنّ المتقين فى مقام أمين﴾الآيات.

ثانيا: الأدلة من السنة:

في الصحيحين من حديث عبادة بن الصّامت - رضي الله عنه - عن النبيّ - صلى الله عليه وسلم - قال: «من شهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّ محمدا عبده ورسوله، وأنّ عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنّة حق، والنار حق، أدخله الله الجنّة على ما كان من العمل».

فهذا من الأدلة الجامعة التي فيها إثبات الجنة والنار إجمالا. وأما سائر الأدلة فيأتي مزيد منها - إن شاء الله - في المباحث التالية.

المبحث الثاني: ذكر اعتقاد أهل السنة في المسألة:

- وتحت هذا المبحث مسائل:

المسألة الأولى: يؤمن أهل السنة والجماعة بالجنة والنار، وأنّهما حق على ما قال الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثانية: وجود الجنة والنار.

اعتقاد أهل السنة أن الجنة والنار موجودتان الآن، قد خلقتا.

والأصل في ذلك الكتاب والسنة:

فمن الكتاب:

قوله تعالى في الجنة ﴿أعدّت للمتقين﴾ وقوله: ﴿أعدّت للذين ءامنوا بالله ورسله﴾.

وقوله في النار: ﴿أعدّت للكافرين﴾ وقوله: ﴿إنّا أعتدنا للكافرين نارا﴾.

وأمّا الدليل من السنة، فهو الذي عليه المعوّل هنا؛ لأنه مهم جدا، ففيه أحاديث عديدة.

١. منها: ما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا، قال الله تعالى: «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فاقرأوا إن شئتم ﴿فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين﴾»

٢. وفيهما أيضا عن عمران بن حصين - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «اطّلعت فى الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت فى النار، فرأيت أكثر أهلها النساء».

٣. وفيهما أيضا من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - مرفوعا: «إذا جاء رمضان، فتّحت أبواب الجنة، وغلّقت أبواب النار».

٤. وفيهما أيضا عن أبي هريرة - رضي الله عنه - مرفوعا: «اشتكت النار إلى ربّها فقالت: يا ربّي، أكلت بعضى بعضا، فأذن لها بنفسين، نفس فى الشّتاء، ونفس فى الصّيف. فهو أشدّ ما تجدون من الحرّ، وأشدّ ما تجدون من الزّمهرير».

٥. وفيهما أيضا من حديث أبي ذرّ - رضي الله عنه - مرفوعا، عن النبي - ﷺ - قال: «ثم أدخلت الجنّة فإذا فيها حبائل اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك».

٦. وعند البخاري من حديث مالك بن صعصعة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: «ورفعت لى سدرة المنتهى، فإذا نبقها كأنه قلال هجر، وورقها كأنه آذان الفيول، فى أصلها أربعة أنهار، نهران باطنان، ونهران ظاهران. فسألت جبريل فقال: أمّا الباطنان، ففى الجنة، وأما الظاهران فالنيل والفرات».

٧. وفي الصحيحين عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - عن النبي - ﷺ - قال: «إِنِّي رَأَيْتُ الْجَنَّةَ فَتَنَاوَلْتُ عُنْقُودًا وَلَوْ أَصَبْتُهُ لأَكَلْتُمْ مِنْهُ مَا بَقِيَتْ الدُّنْيَا وَأُرِيتُ النَّارَ فَلَمْ أَرَ مَنْظَرًا كَالْيَوْمِ قَطُّ أَفْظَعَ وَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ» .

٨. وعند مسلم عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: كنّا مع رسول الله - ﷺ - إِذْ سَمِعَ وَجْبَةً، فَقَالَ النبيُّ ﷺ: «تَدْرُونَ ما هذا؟» قالَ: قُلْنَا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قالَ: «هذا حَجَرٌ رُمِيَ به في النَّارِ مُنْذُ سَبْعِينَ خَرِيفًا، فَهو يَهْوِي في النَّارِ الآنَ، حتَّى انْتَهَى إلى قَعْرِهَا».

٩. وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ قَالَ لِجِبْرِيلَ: اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا. فَذَهَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا وإلى ما أعدّ الله لأهلها فيها، ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: أَىْ رَبِّ وَعِزَّتِكَ لَا يَسْمَعُ بِهَا أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَهَا، ثُمَّ حَفَّهَا بِالْمَكَارِهِ ثُمَّ قَالَ: يَا جِبْرِيلُ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا، فَذَهَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا، ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: أَىْ رَبِّ وَعِزَّتِكَ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ لَا يَدْخُلَهَا أَحَدٌ، قَالَ: فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ النَّارَ قَالَ يَا جِبْرِيلُ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَذَهَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا،

فَقَالَ: أَيْ رَبِّ وَعِزَّتِكَ لَا يَسْمَعُ بِهَا أَحَدٌ فَيَدْخُلُهَا، فَحَفَّهَا بِالشَّهَوَاتِ ثُمَّ قَالَ: يَا جِبْرِيلُ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَذَهَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا، فَقَالَ: أَيْ رَبِّ وَعِزَّتِكَ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَهَا».

يتفرع على المسألة فرع مهم: هل الجنة التي سكنها آدم - عليه السلام - هي جنة الخلد أم غيرها؟

ذكر بعض المفسرين نزاعا في ذلك، ونُسِب إلى ابن عيينة وأبي حنيفة وغيرهما، أنها لم تكن جنة الخلد.

والمعروف عن أهل السنة أنها جنة الخلد لما يلي:

أولا: ظاهر القصّة في القرآن – ظاهر قصّة آدم– وذلك من وجوه:

- منها: إطلاق ذكر الجنة، ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ فتنصرف إلى المعهود في قلوب المؤمنين. وأمّا إذا أريد بالجنة غير جنة الخلد فإنها تجيء منكّرة، أو مقيّدة بالإضافة، أو بما يدل على ذلك من السياق.

يعني، هذه عادة القرآن، إذا أطلقت الجنة فهي جنة الخلد، وإذا أريد غيرها فلا بد من دليل يدل على ذلك. فالجنة التي ذكرت في قصّة آدم مطلقة، فهي جنّة الخلد.

- ومن الوجوه أيضًا، أنها وصفت بما لا يكون في الأرض أصلا، الجنة التي أسكن فيها آدم وصفت بما لا يكون في أرض أصلا. كقوله تعالى: ﴿إنّ لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾.

ثانيا: ما رواه مسلم من حديث أبي هريرة وحذيفة – رضي الله عنهما – عن النبي – ﷺ – قال: «يَجْمَعُ اللهُ تَبارَكَ وتَعالَى النَّاسَ، فَيَقُومُ المُؤْمِنُونَ حتَّى تُزْلَفَ لهمُ الجَنَّةُ، فَيَأْتُونَ آدَمَ، فيَقولونَ: يا أبانا، اسْتَفْتِحْ لنا الجَنَّةَ، فيَقولُ: وهلْ أخْرَجَكُمْ مِنَ الجَنَّةِ إلَّا خَطِيئَةُ أبِيكُمْ آدَمَ».

وهذا نص لا يحتمل تأويلا؛ لأن الجنة هي أيّ جنة؟ جنّة الخلد. الناس في الآخرة يدخلون ماذا؟ المؤمنون في الآخرة يدخلون ماذا؟ جنّة الخلد. «اسْتَفْتِحْ لنا الجَنَّةَ» جنة الخلد. «وهلْ أخْرَجَكُمْ مِنَ الجَنَّةِ» أي: التي تريدونها. صحيح؟ ولا يمكن إلاّ هذا.

ثالثا: ما أخرجه الحاكم عن أبي موسى الأشعريّ – رضي الله عنه – موقوفًا، وله حكم الرفع، قال: «إنّ الله لمّا أخرج آدم من الجنّة، زوّده من ثمار الجنّة وعلّمه صنعة كل شيء، فثماركم هذه من ثمار الجنّة

غير أنّ هذه تغيّر وتلك لا تغيّر» وهذا نص لا يحتمل تأويلا.

وأمّا المخالفون، فقد اعتلّوا بأمور، نكتفي منها في مقامنا هذا بأمر واحد:

قالوا: الجنة التي دخلها آدم لم يستقرّ فيها، بل أخرج منها. وأمّا جنة الخلد فهي دار القرار ﴿وإنّ الآخرة هى دار القرار﴾ والجنة دار قرار، لا يخرج منها أهلها. قالوا: فهذا دليل على أنّ الجنة التي دخلها آدم لم تكن جنّة الخلد.

والجواب - طبعا- في ضوء النصوص السابقة التي لا تحتمل التأويل، لا بد أن تفهم مثل هذه المشتبهات؛ لأنهم أتوا ببعض الأمور المتشابهات، منها هذا الأمر. فالمتشابه يردّ إلى ماذا؟ إلى المحكم.

فنقول: القرار إنّما يكون في الآخرة بنصّ القرآن.

وقد ثبت عن النبيّ - ﷺ - نفسه أنّه دخل الجنّة في الدنيا ولم يستقر فيها.

صحيح؟ يعني، إذا تتبعت ذكر القرار مع الجنّة في القرآن فإنه لم يذكر إلاّ عندما يدخلها أهلها يوم القيامة. فهذا لا ينافي الدخول العارض قبل ذلك، وقد ثبت عن النبيّ - ﷺ - نفسه أنّه دخل الجنّة. صحيح؟ إذًا نطعن في الحديث ونقول لا، كيف يدخل الجنّة، والجنّة دار قرار وهو لم يستقرّ فيها. إذًا هناك فرق بين الدخول العارض الذي يكون لحكمة عند الله تبارك وتعالى، وبين الدخول الذي هو على سبيل القرار. فلا يعارض هذا بذاك.

هل النزاع في المسألة معتبر؟

نصّ شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - كما في الجزء الرابع من المجموع، على أنّ القول المخالف في الحقيقة هو من كلام المعتزلة وأضرابهم.

يعني: القول بأنّ الجنة لم تكن جنّة الخلد، هذا في الأصل قول المعتزلة. لماذا؟ لأنّ المعتزلة - كما سنعرف - ينكرون أنّ الجنة والنار مخلوقتان الآن. وطبعًا قصة آدم حجة لا تحتمل أيّ تأويل. فعمدوا إلى الطعن فيها بوجوه، حتى يتوصّلوا إلى أنّ الجنة التي سكنها آدم لم تكن جنّة الخلد. لأنه لو ثبت لديهم أنّها جنة الخلد فهذا يهدم قولهم تماما.

إذًا، الأظهر - والله تعالى أعلم - أنّ النزاع في هذه المسألة غير معتبر، حتى وإن سلّمنا أنّ من أهل السنّة من قال بأنّ تلك الجنّة لم تكن جنّة الخلد، فهذه زلّة لا يؤخذ بها ولا يعتمد عليها.

المسألة الثالثة: بقاء الجنّة والنار:

يعتقد أهل السنة أن الجنّة والنار باقيتان أبديّتان، لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما. والأصل في ذلك القرآن والسنة.

- فمن القرآن:

١) قوله تعالى في أهل الجنّة والنّار: ﴿خالدين فيها أبدا﴾ .

٢) وقوله في الجنّة:

١. ﴿وما هم منها بمخرجين﴾ .

٢. وقوله: ﴿إنّ هذا لرزقنا ما له من نّفاد﴾.

٣. وقوله: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾.

٣) وقوله تعالى في النّار:

١. ﴿وماهم بخارجين من النّار﴾.

٢. وقوله: ﴿لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفّف عنهم من عذابها﴾ .

٣. وقوله: ﴿إنّ المجرمين فى عذاب جهنّم خالدون لا يفتّر عنهم وهم فيه مبلسون*... إنّكم ماكثون﴾

- وأمّا السنّة:

ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدريّ وغيره - رضي الله عنهم - وهو حديث ذبح الموت- قال النبيّ - ﷺ: «يؤْتَى بالمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أمْلَحَ، فيُنادِي مُنادٍ: يا أهْلَ الجَنَّةِ، فَيَشْرَئِبُّونَ ويَنْظُرُونَ، فيَقولُ: هلْ تَعْرِفُونَ هذا؟ فيَقولونَ: نَعَمْ، هذا المَوْتُ، وكُلُّهُمْ قدْ رَآهُ، ثُمَّ يُنادِي: يا أهْلَ النَّارِ، فَيَشْرَئِبُّونَ ويَنْظُرُونَ، فيَقولُ: وهلْ تَعْرِفُونَ هذا؟ فيَقولونَ: نَعَمْ، هذا المَوْتُ، وكُلُّهُمْ قدْ رَآهُ، فيُذْبَحُ ثُمَّ يقولُ: يا أهْلَ الجَنَّةِ خُلُودٌ فلا مَوْتَ، ويا أهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فلا مَوْتَ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَومَ الحَسْرَةِ إذْ قُضِيَ الأمْرُ وهُمْ فى غَفْلَةٍ وَهُمْ لا يُؤْمِنُون﴾ قال: وهَؤُلاءِ في غَفْلَةٍ أهْلُ الدُّنْيا» وفي الصحيحين أيضا من حديث أنس - رضي الله عنه - في ذكر حديث الشفاعة الطويل، قال: قال النبي - ﷺ-: «ولا يبقى في النار إلاّ من حبسه القرآن» أي وجب عليه الخلود

وممّا ينبه عليه هنا: أنّ البقاء بالنسبة لنعيم الجنة وعذاب النار إنّما هو بقاء أنواع لا أفراد. ومن الأدلة الشرعية ما يدل على هذا صراحة، ومنها قوله تعالى﴿كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوادًا غيرها ليذوقوا العذاب﴾.

فالذي يبقى هو النوع، نوع النعيم، نوع العذاب. وأمّا أفرادهما فتفنى. إذا أكل أهل الجنة طعاما فني، ثم جاءهم غيره إلى مالا نهاية. وإذا عذّب أهل النار بلون من العذاب انتهى، ثم جاءهم غيره وهكذا.

ومن الأدلة الشرعية ما يدل على هذا صراحة، ومنها ﴿كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوادًا غيرها ليذوقوا العذاب﴾

يتفرّع على هذه المسألة فروع:

الفرع الأوّل: تفسير الاستثناء الوارد في قوله تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلاّ ما شاء ربّك﴾:

هذا استثناء ورد في الجنّة والنّار، في سورة هود. ما تفسير ﴿إلاّ ما شاء ربّك﴾ ما معناها؟ اختلف العلماء هنا اختلافا كثيرًا، وأولى ما قيل - والله تعالى أعلم- قولان:

أحدهما: أنّ هذا استثناء للربّ ولا يفعله. كقول القائل: لأضربنّك إلاّ أن أرى غير ذلك. وأنت لا تراه.

القول الثاني: أنّ الاستثناء للإعلام بأنّهم لا يخرجون عن مشيئة الله. فالمراد، بيان كمال مشيئته - سبحانه- كقوله: ﴿ولئن شئنا لنذهبنّ بالذى أوحينا إليك﴾ وهذا لم يقع ولا يمكن أن يقع. وقوله: ﴿فإن يشإ الله يختم على قلبك﴾ وقوله: ﴿لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به﴾.

إذًا، قوله تعالى: **﴿إلاّ ما شاء ربّك﴾** يعني: - هذه فائدة بليغة جدا- حتى لا يظنّ أحد أنّ الأمر قد صار بالاستحقاق والمنّة من العبد على الله سبحانه وتعالى. يعني كأنّ الله سبحانه وتعالى يعلمنا إعلاما صريحا أنّ أهل الجنّة ما دخلوها إلا بمشيئة الله، وأنّ أهل النار ما دخلوها إلا مشيئة الله. وكل شيء خاضع لمشيئة الله. حتى لا يخرج العبد عن دائرة الخضوع؛ لأنه لو لم يذكر هذا، فربّما شعر أهل الجنّة بالمنّة. أنّ لهم المنّة على الله سبحانه وتعالى. أنّ لهم استحقاقا يغلب مشيئة الله. فهذا أمر عظيم وحكمة بليغة. الحاصل في النّهاية، أنّه لا يتعارض مع البقاء. هذا هو الذي نريده. لا

يتعارض مع بقاء الجنّة والنّار.

ولا يفهم منه إطلاقًا، أنّ أهل الجنّة منهم من يخرج منها مثلا، أو أن أهل النار منهم من يخرج منها، من الذين كتب عليهم الخلود. هذا ليس مرادًا من الاستثناء.

الفرع الثاني: - وهو في غاية الأهمّية- فناء النّار:

الكلام في هذه المسألة معروف عند شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- وعند تلميذه الإمام ابن القيّم - رحمه الله- وعند الثاني أظهر؛ لأنّه هو الذي قعّد وأصّل واستدلّ.

فابن القيّم في بعض كتبه، كـ(حادي الأرواح) و (شفاء العليل) ذكر قولين لأهل السنّة في ذلك. والمعروف عن أهل السنّة جزمًا هو القطع ببقاء النار، وعدم فنائها. وجامع أدلتّهم في ستّ طرق ذكرها ابن القيّم، نكتفي منها بثلاث:

الطريق الأوّل: أنّ القرآن دلّ على ذلك دلالة قطعية.

الطريق الثاني: - طبعا الأدلّة سبقت حتى لا نعيد الكلام - أنّ السنّة المستفيضة أخبرت بخروج من في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان دون الكفّار.

الطريق الثالث: الإجماع، فعقائد السف وأهل السنّة مصرّحة بأنّ الجنّة والنّار لا تفنيان، وإنّما يذكرون فناءهما عن أهل البدعة.

ثم ذكر ابن القيّم حجج القول الآخر. وعمدة ما ذكره وأصله وأساسه - وهو الذي دفع ابن القيّم أصلًا إلى أن يعتقد أنّ في المسألة قولين - آثارٌ عن الصحابة. ولولا ذلك ما قال ما قال.

لولا أنّه وقف على آثار عن الصحابة فهم منها أنّها تدلّ على عدم الأبديّة، أو على فناء النّار لما ساغ له أن يدّعي الخلاف في المسألة أصلا. وبناءا على ذلك، بنى الأدلة التي ذكرها.

فهذا ما نتناوله الآن في مقامنا هذا.

الآثار المشار إليها أصرحها:

١. ما روي عن عمر - رضي الله عنه- أنّه قال: «لو لبث أهل النّار قدر رمل عالج - أي: متراكم كثير - لكان لهم يوم يخرجون فيه» موطن الدّلالة في:

أ- قوله: «أهل النار» فإن هذا اللفظ بالإطلاق ينصرف إلى الكفار.

ب- وأيضا، في قوله: «قدر رمل عالج» فإن عصاة الموحدين لا يلبثون هذا القدر.

٢. وأيضًا، ما روي عن ابن مسعود وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو - رضي الله عن الجميع- قالوا: «ليأتين على جهنّم زمان ليس فيها أحد» فهذه نكرة في سياق النفي فتعمّ.

والجواب كما يلي:

أوّلا: أنّ هذه الآثار لم يصحّ منها شيء إلاّ أثر أبي هريرة فقط.

ولفظه كما سمعت. هل تجد في لفظه إشارة إلى فناء النار؟

النظر إلى قضيّة العموم أنّها نكرة في سياق النفي فتعمّ . لكن إذا عارض هذا ما هو صريح مما قدّمناه كما هو نصّ لا يحتمل التأويل فهذا لا بدّ أن يتأوّل، أن يقال: هذا عام أريد به الخصوص.

وهذا هو الوجه الثاني: - أنّها موجّهة إلى عصاة الموحدين. وهذا فهم السلف. الذين رووا تلك الآثار.

فأثر أبي هريرة الذي اشرت إليه، قال عبيد الله بن معاذ - راويه، وهو أحد الأعلام-: (كان أصحابنا يقولون: يعني بهم الموحدين) وبه صرّح البغوي بعد إيراده له. وهكذا قال غيرهما أيضًا.

وهنا فائدة عزيزة نفيسة: أثر عمر الذي ذكرناه آنفا. قلنا إنه لا يصحّ. وهو لا يصحّ للانقطاع في إسناده؛ فإنّه قد رواه عن عمر الحسن البصريّ، ولم يدركه. الحسن، عندما روى هذا الأثر، لما ذكر له قول عبد الله بن عمرو - الذي ذكرناه في الآخر- أنكره. على ماذا يدلك هذا؟

أنّه لم يفهم أصلا من قول عمر أنّه يدلّ على فناء النار. ولمّا سبق إلى ذهنه من قول عبد الله بن عمرو أنه يدل على ذلك أنكره.

فهذا يدل على أنه لم يعتقد أصلا أنّ النار تفنى. وهو راوي الأثر عن عمر. فهو نفسه لم يفهم مما رواه أنه يدل على فناء النار. فهذا أمر مهم جدا ومفيد.

وقضية الإنكار لأثر عبد الله بن عمرو هكذا أخرجه الفسويّ في كتاب المعرفة والتاريخ.

إذًا، عرفنا أنّ الصحيح المقطوع به وهو مذهب أهل السنة جزما أن النار باقية لا تفنى، وأنّ القول بفناء النار لا أصل له عن أهل السنة في الحقيقة، ولم يقل به أحد على التحقيق. إنّما هو فهم فهمه ابن القيم من بعض الآثار التي وردت في المسألة.

تنبهات:

- من تمام الفائدة أن أنبّه على أنّ ابن القيّم نفسه لم يقل بفناء النار، هذا على السبيل الدقّة.

طبعًا، النتيجة في النهاية – للأسف– ليس فيها كبير فرق، لكن حتى لا يفهم أنّه قطع بفناء النار. هو في الحقيقة لم يقطع، بل توقف. عندما بحث المسألة و أطال النفس كعادته في ذكر الحجج والمعارضات والمناقشات، ماذا قال؟ قال: (**فإن قيل: إلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة؟ قيل: إلى قوله تبارك تعالى: ﴿إنّ ربّك فعّال لما يريد﴾ وإلى هنا انتهى قدم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – فيها، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، وما يلقاه هولاء وهولاء. قال: ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء.**)

يعني، ترك الأمر إلى ماذا؟ إلى مشيئة الله. طبعًا، ليس هناك كبير فرق؛ لأنّ الواجب أن تقطع بعدم فناء النار، وأنها باقية. لكن هذا على سبيل الدقة يبين حتى يعرف حقيقة قول الرجل.

○ **وأيضا، لا بد أن ننبه على أن له كلاما آخر في مواضع أخرى من كتبه، كما في (الوابل الصيّب) يصرّح فيه ببقاء النار وأنها لا تفنى.**

فهنا يرجع إلى الباحثين. يعني، في كتب ابن القيّم وتاريخ تأليفها لعلّ الكلام الثاني هو المتأخر. إذا ثبت أنّ تلك الكتب متأخّرة التي صرّح فيها بالبقاء. إذا ثبت أنّها متأخرة، إذًا هذا هو القول الذي استقرّ عليه. والحمد لله.

○ **وأمّا شيخ الإسلام في الحقيقة، لعلّ ذكره في المسألة مقحم؛ يعني، ليس له فيها كلام واضح.**

لكنّ العلاّمة الألباني – رحمه الله – في تحقيقه (رفع الأستار...) للأمير الصّنعاني – رحمه الله – ذكر على ما أذكر الآن، أنّ هناك مخطوطًا، – تقريبا وقف عليه – بخط شيخ الإسلام، فيه كلام هو ما ذكره ابن القيّم في كتبه. فهذا يدلّ على أنّ ابن القيّم أخذ كلامه أصلاً عن ابن تيمية. لكن هذا ليس بمشهور، ولا يكاد يعرف عن ابن تيميّة.

إنّما المعروف عن ابن تيميّة القطع ببقاء النار. كما في قوله في (المجموع) (وقد اتفق سلف الأمة وأئمّتها وسائر أهل السنّة والجماعة على أنّ من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلّية كالجنّة والنّار، والعرش، وغير ذلك.)

بل، هناك رسالة مطبوعة له بعنوان (الردّ على من قال بفناء الجنّة والنّار) .

فالحاصل أنّه قول – يعني– لعلّه قيل عن غير تحقيق، أو كان في مرحلة من مراحل حياته –

رحمه الله – ثم استقرّ الأمر على ذلك إن شاء الله تعالى. و بكل حال، فهي زلّة لا يعتمد عليها ولا يشتغل بها.

الفرع الثالث: هل تفنى نار الموحّدين؟

يعني، إذا قلنا النار تفى أو لا تفنى، طيّب، نار الموحّدين، نار عصاة الموحّدين تفنى أو لا تفنى؟

بحسب علمي – والله تعالى أعلم– لم أقف إلاّ على كلام لابن القيّم في كتاب (الوابل الصيّب) وهو الكلام الذي أحلت إليه في القطع ببقاء النار، فإنه في هذا الموضع قال: (**إنّ الذي يفنى نار عصاة الموحّدين، هي التي تفنى**).

وهل له مستند في ذلك؟ حقيقة – بحسب علمي وفوق كل ذي علم عليم – لم أقف على شيء من ذلك. إنّما الذي جاء به النص في حديث الشفاعة، أنّ النبي –عليه الصلاة والسلام– قال: (فأماتهم الله إماتة) فهذا لم نبحثه في موضعه، سنبحثه بعد ذلك – إن شاء الله تعالى ووفّق– فهذا هو ما جاء، أنّ الله تعالى يميتهم، إماتة حقيقية أو غير حقيقية، يعني، بحث موجود عند العلماء في هذا. والصواب أنها إماتة حقيقية إن شاء الله تعالى. لكن هم الذين ماتوا. (فأماتهم الله إماتة) طيّب، النّار نفسها، الموضع نفسه، الذي كانوا فيه يفنى؟ هذا لا يدلّ عليه النصّ. يحتاج إلى دليل أقوى من ذلك. والعلم عند الله تعالى.

المسألة الرابعة: أنّ نعيم الجنّة وعذاب النار على الحقيقة:

وهكذا يؤمن أهل السنة والجماعة بلا إشكال، وهو اعتقاد أهل الإسلام كلّهم في الحقيقة ليس فيه تخييل، وليس فيه تبديل . لم يشذّ عن ذلك إلاّ الملاحدة. كمثل الفلاسفة، والمتأثرين بهم.

اعتقاد أهل الإسلام قاطبة أنّ هذا كلّه على الحقيقة. فكلّه طعام حقيقي، وشراب حقيقي، ولباس حقيقي، إلى غير ذلك، كلّه على الحقيقة، **ليس فيه تخييل، وليس فيه تبديل**. كما سنشير إليه بعد ذلك إن شاء الله.

المبحث الثالث: ذكر مذهب أهل البدعة:

المذهب الأوّل: مذهب المعتزلة:

والمعتزلة يقولون في هذه المسألة: إنّ الجنّة والنّار ليستا موجودتين الآن، بل سيخلقهما الله

تعالى بعد ذلك.

وأصلهم في ذلك، قضيّة التحسين والتقبيح. فزعموا أنّ وجود الجنّة والنّار الآن لا فائدة منه.

ثم احتجّوا من المتشابه، بقوله تعالى: ﴿كلّ شيء هالك إلاّ وجهه﴾ وما في معناه.

وجه الدّلالة، أنّ الجنّة والنّار، لو كانتا موجودتين الآن لوجب فناؤهما عند يوم القيامة. وحملوا الآيات - طبعًا لا حيلة لهم مع الأحاديث إطلاقا - حملوا الآيات كما في قوله تعالى: ﴿أعدّت للمتّقين﴾ على المستقبل. تعبيرًا بالماضي عن المستقبل. وهذا معروف في القرآن. كقوله تعالى: ﴿ونفخ في الصور﴾ نفخ أم سينفخ؟ سينفخ. ﴿ونادى أصحاب الجنّة﴾ نادوا أم سينادون؟ قالوا: فهذا تعبير بالماضي عن المستقبل على سبيل المبالغة في تحققه كما هو معروف في لغة القرآن وفي لغة العرب.

والجواب عن ذلك كما يلي:

الوجه الأوّل: أنّ النصوص قد تقدّمت واضحة لا تحتمل تأويلا، في أنّ الجنّة والنّار مخلوقتان.

وأمّا تأويلهم للأدلة القرآنية بأنّها محمولة على المستقبل فهذا إنّما يكون مع القرينة ولا قرينة هنا.

يعني، الأصل أنّ الماضي يحمل على الماضي لا يحمل على شيء آخر إلاّ بقرينة تدلّ عليه. فأين القرينة هنا؟ القرينة عندهم عقلية. في عقلهم الفاسد، قضيّة التقبيح والتحسين وما أشبه ذلك. وهذا لا يعتمد عليه ولا يشتغل به. ثمّ نزيدهم فنقول:

والأحاديث مفسّرة ومبيّنة.

يعني، لو سلّمنا على سبيل التنزّل أنّ الآية محتملة. يعني ليست صريحة. يمكن أن تحمل على الماضي، ويمكن أن تحمل على المستقبل، فالأحاديث فسّرت وبيّنت، فلا حيلة لهم معها إطلاقا.

الوجه الثاني: بعد تثبيت ما تقدّم، أنّ النصوص دلّت، (اعتقد ثم استدل)[1]. فبعدما ثبّتنا ما سبق، يجب التلقّي بالقبول والتّسليم. لا يقال: لم؟ ولا كيف؟ ولا يجوز أن يقال: هذا لا فائدة منه. كما سبق في مسألة من مسائل اليوم الآخر، مسألة الميزان. عندما قالوا: لا حاجة إليه. نفس الكلام.

---

(١) قال مفرغه: الظاهر أن هذا سبق لسان والصواب العكس، والله أعلم.

فنقول: - كما سبق في مسألة الميزان- نقول هنا تمامًا. **فإذا دلّ النصّ على شيء، وجب تلقّيه بالقبول والتّسليم ولا يجوز معارضته بـ(لم؟ وكيف؟).**

ويمكن أن يقال: - والله تعالى أعلم- وهذا يعني ليس مفروضا علينا، ولا شرطا في المسألة إطلاقا. يمكن أن يقال - كما قلنا في مسألة الميزان-: إنّه على سبيل المبالغة في إظهار عدل الله تعالى للمخلوقات. فلعلّ الحكمة من خلق الجنة والنار، - من تقدّم خلقهما يعني- المبالغة في تحقيق الترغيب والترهيب. وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه فعلاً. إذا وقع الترغيب والترهيب بشيء موجود، هذا أبلغ أم بشيء معدوم وسيكون موجودا بعد ذلك؟ وخصوصا، إذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون للجنة والنار أثر حسّي في الدنيا. وهذا هو ما نطق به المعصوم ﷺ. الحرّ والبرد من فيْح ماذا؟ من فيْح جهنّم، أو من أثر جهنّم. فإذا تفكّرت في ذلك، طيّب، أثر الحرّ إذا كان هكذا، وهو نفس من نفس جهنّم، فكيف بها؟ كيف بمن دخلها؟ وكذلك البرد، و، و، إلى آخره. فهذا قد يكون لأجل المبالغة في تحقيق الترغيب والترهيب، وكفى بذلك حكمة. وإن لم نعرف شيئا، فلا حرج. إن لم نعرف حكمة، إن لم نقف على حكمة، فلا حرج. الله تعالى شاء ذلك. ما المشكلة؟ الله تعالى شاء أن تخلق الجنة والنار وأخبرنا بذلك. لماذا نعترض؟ لماذا يكون هناك إشكال؟

الوجه الثالث: **بالنسبة لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾ وما في معناه.**

هي حجّة مشتركة بين المعتزلة والجهميّة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. فالردّ على الفريقين ببيان وجه الآية:

﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾ كما قال السلف: كل شيء كتب عليه الهلاك.

وقد سبق معنا في مسألة القرآن عموم (كلّ) وأنّه لا يلزم أن تأتي (كلّ) ويراد بها العموم، الذي هو العموم الذي لا يخرج عنه شيء، لا يلزم. إذًا، **﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾** كل شيء كتب عليه الهلاك. والجنّة والنار لم يكتب عليهما ذلك. إذًا، لا يلزم. عندما يقال: إنّهما مخلوقتان الآن، لا يلزم أنّ كل ما هو مخلوق يفنى. هذه شبهة الجهميّة كما سيأتي. تلقّفها عنهم المعتزلة. إنما نقول: هناك أشياء كتب لها البقاء، لم يكتب عليها الفناء ومنها الجنّة والنّار.

المذهب الثاني: مذهب الجهميّة:

والجهميّة يقولون: إنّ الجنّة والنّار تفنيان. بناءًا أنّ ما ثبت حدوثه استحال بقاؤه.

وقال أبو الهذيل العلاّف – من رؤساء المعتزلة-: تفنى حركات أهل الجنّة والنّار، ويصيرون جمادًا لا يحسّون بنعيم ولا عذاب.

واحتجوّا من المتشابه ًايضًا بنفس الأدلة ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾. وأيضًا بقوله تعالى ﴿هو الأوّل والآخر﴾ على زعم أنّ البقاء إذا كتب لشيء من المخلوقات فهذا يتعارض مع التوحيد.

وهكذا شبهتم في باب القدر. بالمناسبة – يعني- القوم موحّدون، ما شاء الله! عندهم توحيد وتحقيق!. مع أنهم وصفوا الله تعالى بصفة العدم، والممتنع. فأيّ توحيد في هذا؟! فالله المستعان!! أشياء – نسأل الله السلامة منها – أشياء يعتبر بها الإنسان ويشفق على نفسه، يخاف على نفسه. أمور لا يمكن أن يقول بها إنسان، وقد قال بها من بني الإنسان من قال. وعندهم عقل، وعندهم ذكاء، وعندهم كذا!!. فالله المستعان، نسأل الله السلامة.

الجواب عن ذلك – بارك الله فيكم – من وجوه:

الوجه الأول: **أن النصوص واضحة أيضا لا تقبل التأويل. فلا يجوز معارضتها، ولا ضرب الأمثال لها. والذي أخبرنا بها هو الذي قال: ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾. وهو الذي سمّى نفسه بـ ﴿الأوّل والآخر﴾.**

الوجه الثاني: **قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾**. أي: ما كتب له الهلاك. أو ما كتب عليه الفناء. والجنّة والنّار مخلوقتان للبقاء.

الوجه الثالث: **قوله تعالى: ﴿وهو الأوّل والآخر﴾**

القضيّة هنا في (الآخر)، يعني، هذا موطن الدّلالة هنا. فيقال:

﴿الآخر﴾ بعد ما كتب عليه الفناء من المخلوقات.

وهنا إبطال الأصل، يعني: القضيّة عندهم، أنهم ظنّوا أنّ مجرّد البقاء يتعارض مع التوحيد. فالذي يتعارض مع التوحيد – وهذا مفيد في مشائل التوحيد والشرك. وعندما ندرس كتاب الوحيد – إن شاء الله- سيتضح هذا المعنى- الذي يتعارض مع التوحيد أن يكون بقاء كالبقاء. وبقاء الله تعالى بإبقاء أحد أم ذاتيّ؟ ذاتيٌّ إذن **الذي يتعارض مع التوحيد هو البقاء الذاتيّ**. فالإشكال، لو كان

بقاء الجنّة والنّار ذاتيًا، والمخلوقات التي لا تفنى، والتي كتب لها البقاء، لو كان ذلك ذاتيا فيها، فنعم، هذا يتعارض مع التوحيد. ﴿أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ هذا ليس لأحد إلاّ الله. لكن إذا كان الله هو الذي أبقى، أين التعارض مع التوحيد؟ ولو شاء لأفنى. فهو الذي أمسك عنها الفناء. وهناك - مثلا- مخلوقات، لو تكلّمنا على بشر مثلا، أو ما في معنى ذلك لا تموت، كالحور مثلا، على الدخول في الاستثناء، ﴿فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ تكلمنا على هذا. فالله تعالى أمسك عنها الموت، ولو شاء لأماتها. فأين التعارض مع التوحيد؟ إنّما التعارض مع التوحيد لو كان البقاء ذاتيًا.

يبقى معنا المذهب الثالث: وهو مذهب الملاحدة، والاتحاديّة:

يقول ابن عربيّ: تنقلب طبيعة أهل النّار فيتلذّذون بها.

يتلذّذون بالعذاب !! هذا كفر وانسلاخ من الملّة والدّين - نسأل الله السلامة والعافية- لا يحتاج إلى كلام.

هذا آخر الكلام على اليوم الآخر. والحمد لله.

* * *

تفريغ الدرس الخامس والثلاثين

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

ومن مذهب أهل الحديث أن الإيمان قول وعمل ومعرفة، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. قال محمد بن علي بن الحسن بن شقيق: سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله عن الإيمان في معنى الزيادة والنقصان، فقال: حدثنا الحسن بن موسى الأشيب حدثنا حماد بن سلمة حدثنا أبو جعفر الوهمي عن أبيه عن جده عمير بن حبيب قال: الإيمان يزيد وينقص فقيل: وما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله فحمدناه وسبحانه فتلك زيادته، وإذا غفلنا وضيعنا ونسينا فذلك نقصانه.

أخبرنا أبو الحسن بن أبي إسحاق المزكي، حدثنا أبي حدثنا أبو عمرو الحيري، حدثنا محمد بن يحيى الذهلي، ومحمد بن إدريس المكي، وأحمد بن شداد الترمذي، قالوا: حدثنا الحميدي حدثنا يحيى بن سليم: سألت عشرة من الفقهاء عن الإيمان فقالوا: قول وعمل.

وسألت هشام بن حسان فقال: قول وعمل. وسألت ابن جرير فقال: قول وعمل. وسألت سفيان الثوري فقال: قول وعمل. وسألت المثنى بن الصباح فقال: قول وعمل. وسألت محمد بن عبدالله بن عمرو بن عثمان فقال: قول وعمل. وسألت محمد بن مسلم الطائفي فقال: قول وعمل. وسألت فضيل بن عياض فقال: قول وعمل. وسألت نافع بن عمر الجمحي فقال: قول وعمل. وسألت سفيان بن عيينة فقال: قول وعمل.

وأخبرنا أبو عمرو الحيري، حدثنا محمد بن يحيى ومحمد بن إدريس سمعت الحميدي يقول: سمعت سفيان بن عيينة يقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، فقال له أخوه إبراهيم بن عيينة: يا أبا محمد تقول: ينقص؟ فقال: اسكت يا صبي بلى ينقص حتى لايبقى منه شيء.

وقال الوليد بن مسلم: سمعت الأوزاعي ومالكا وسعيد بن عبد العزيز ينكرون على من يقول: إقرار بلا عمل. ويقولون لا إيمان إلا بعمل، قلت: فمن كانت طاعاته وحسناته

أكثر فإنه أكمل إيمانا، ممن كان قليل الطاعة كثير المعصية والغفلة والإضاعة.

وسمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول: سمعت أبا بكر محمد بن أحمد بن باكويه الحلاب يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: سمعت أحمد بن سعيد الرباطي يقول: قال لي عبد الله بن طاهر: يا أحمد إنكم تبغضون هؤلاء القوم جهلا، وأنا أبغضهم عن معرفة. إن أول أمرهم أنهم لا يرون للسلطان طاعة، والثاني: إنه ليس للإيمان عندهم قدر، والله لا أستجيز أن أقول: إيماني كإيمان يحيى بن يحيى، ولا كإيمان أحمد بن حنبل، وهم يقولون: إيماننا كإيمان جبرائيل وميكائيل.

وسمعت الحاكم يقول: سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانيء يقول: سمعت أبا بكر محمد بن شعيب يقول: سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: قدم ابن المبارك الري فقام إليه رجل من العباد، الظن به أنه يذهب مذهب الخوارج، فقال له: يا أبا عبد الرحمن ما تقول فيمن يزني ويسرق ويشرب الخمر؟ قال لا أخرجه من الإيمان، فقال: يا أبا عبد الرحمن على كبر السن صرت مرجئا؟ فقال: لا تقبلني المرجئة. المرجئة تقول: حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا مغفورة، ولو علمت أني قبلت مني حسنة لشهدت أني في الجنة، ثم ذكر عن أبي شوذب عن سلمة بن كهيل، عن هذيل بن شرحبيل قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح.

سمعت أبا بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن زكريا الشيباني يقول: سمعت يحيى بن منصور القاضي يقول: سمعت محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: سمعت الحسين بن حرب أخا أحمد بن حرب الزاهد يقول: أشهد أن دين أحمد بن حرب الذي يدين الله به أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

هذا كلام المؤلف رحمه الله تعالى على باب الإيمان، وقد افتتحه بالكلام كالمعتاد على حقيقة

الإيمان. ونتكلم أولًا على المسائل التي أشتمل عليها كلام المؤلف رحمه الله:

* **المسألة الأولى: بيان حقيقة الإيمان:**

بين المؤلف رحمه الله أن **الإيمان قول وعمل، وأنه يتفاضل وذَكَرَ سبب التفاضل.**

فهذه هي حقيقة الإيمان كما ذكر المؤلف رحمه الله:

الإيمان قول وعمل.

وهي حقيقة متفاضلة تقبل الزيادة والنقصان.

والتفاضل له سبب؛ فسبب الزيادة الطاعات، كلما كثرت الطاعات كلما زاد الإيمان، وسبب النقصان المعاصي والغفلة فكلما زاد ذلك كلما نقص الإيمان.

* **المسألة الثانية: ذكر إجماع السلف على ذلك:**

وهذا قد أشار إليه المؤلف من خلال الأثر الذي أورده عن يحيى بن سليم قال:(سألت عشرة من الفقهاء عن الإيمان)، فهذه إشارة إلى ما وراء ذلك. طبعًا الإجماع لا يقتصر على عشرة، وليس قول عشرة إجماعًا، إنما المقصود الإشارة إلى ما وراء ذلك. فهذا تنبيه بالأدنى على الأعلى. إذا سئِل عشرة من الفقهاء عن الإيمان فاتفقت كلمتهم على شيء واحد فهذه إشارة إلى أن هذا هو قول السلف والأئمة كلهم.

* **المسألة الثالثة: ذكر قول ابن عيينة رحمه الله في أن الإيمان ينقص حتى لا يبقى منه شيء:**

وهذا واضح أمامك الأثر مذكور عن ابن عيينة رحمه الله ونص فيه على أن الإيمان ينقص حتى لا يبقى منه شيء. وهذا كلام صحيح وقد وافقه عليه غيره كما سيأتي البيان إن شاء الله.

* **المسألة الرابعة: ذكر قول غير واحد من الأئمة أنه لا إيمان إلا بعمل:**

هذا أيضًا من كلام السلف المأثور ومن كلام الأئمة المشهور أنه لا إيمان إلا بعمل. وتارة يقولون لا ينفع إيمان إلا بعمل، وتارة يقولون لا يقبل إيمان إلا بعمل.

والمعنى واحداً المقصود التنصيص على أهمية العمل في الإيمان، وأنه لابد منه في حقيقة الإيمان بحيث أن العمل إذا ذهب فإن الإيمان يذهب على التفصيل الآتي بيانه إن شاء الله.

*** المسألة الخامسة: ذكر قول ابن طاهر في بيان مذهب المرجئة:**

وابن طاهر هو الأمير الذي مر ذكره من قبل، وهذا كلام مهم ومن فوائد هذا الكتاب: فيه بيان لمذهب المرجئة.

وفيه إشارة إلى دراية الأمراء بذلك وهذا قل أن يكون، لكن في الأمراء من يكون على دراية بأمثال هذه المذاهب لكثرة معايشته لها ولكثرة فقهه وطلبه للعلم، كل هذا يؤثر.

من فوائد هذا الكلام:

١. أنه ليس الخبر كالمعاينة. هذا مأخوذ من قوله (إنكم تبغضون هؤلاء القوم عن جهل وأنا أبغضهم عن معرفة) فليس الخبر كالمعاينة.

وفائدة ذلك في العلم الشرعي وفي مسائل الدين أنك إذا وقفت على الشيء وكنت على دراية به كان علمك به أعظم وأكبر، وكانت درايتك به أعظم وأكبر ممن لم يقف عليه أو ممن وقف على جملة منه أو على شيء إجمالي منه. وأما إذا وقفت على الأمر بتفاصيله وحقيقته فإن المعرفة تقوى. وهذا مجرب في كل مسائل العلم حتى وإن كان علمًا دنيويًا، ليس الخبر كالمعاينة. هذه قضية فطرية في كل شيء فكيف بمسائل العلم الشرعي؟

٢. من فوائد هذا الكلام: وهذا هو المتعلق ببيان مذهب المرجئة وهنا وقفة عند قوله إنهم لا يرون للسلطان طاعة.

ما تفسير ذلك؟ لأن هذا الكلام إنما نسمعه غالبًا عن الخوارج والمعتزلة، لا يكاد يُسمع عن المرجئة، ولا كاد يُنسب إلى المرجئة. ما تفسير ذلك؟

١. الذي يظهر والله تعالى أعلم أنه لا تلازم بين الخروج على الحاكم سواء قلنا لا يرون له طاعة أو باشروا الخروج عليه فعلًا، لا تلازم بين ذلك وبين اعتقاد كفر الحاكم. هذا هو الذي أدى إلى الإشكال. الخروج على الحاكم مرتبط غالبًا بكفره، وهذا معروف عن الخوارج والمعتزلة وسيأتي مذهبهم في الإيمان. المرجئة على النقيض تمامًا من الخوارج والمعتزلة في باب الإيمان، فلماذا يرون الخروج على الحاكم؟ أو لا يرون له طاعة؟

الظاهر أنه لا تلازم، لأن المرجئة كما سنعرف إن شاء الله مقرون بأن الفاسق متعرض للوعيد. هذا قول الفقهاء منهم وهو المعروف عنهم؛ مقرون بأن الفاسق متعرض للوعيد، وأنه مذموم، وأنه

ليس على الجادة وأنه وأنه..، إنما الخلاف في ماذا؟ هل يسمى مؤمنًا بالإطلاق أم لا؟ وهل يقال هو كامل الإيمان أم لا؟ هذا هو الخلاف.

إذًا يمكن أن يروا الخروج على الحاكم مع اعتقادهم أنه مؤمن كامل الإيمان، لأن القضية عندهم ليست لنقص اسم الإيمان، إنما القضية لزوال الأهلية. الحاكم إذا كان فاسقًا فقد زالت أهليته عندهم وبالتالي لا يرون له طاعة، ويرون جواز الخروج عليه. النزاع بعد ذلك في الاسم هل يسمى مؤمنًا أم لا؟ وهل يقال هو كامل الإيمان أم لا؟ لا يؤثر على هذه المسألة. هذا الذي يظهر والعلم عند الله تعالى في نسبة هذا الأمر إلى المرجئة.

٢. ويمكن أن يقال أيضًا وهذا فيه كلام عن بعض السلف أنهم كانوا يسمون أهل البدع كلهم خوارج، ويقولون (اختلفوا في الاسم واجتمعوا على السيف)؛ **اختلفوا في الاسم** هذا خارجي هذا مرجئ هذا معتزلي هذا قدري، يعني اختلفوا في الاسماء، واتفقوا في النهاية على السيف؛ أنهم يرون السيف على الأمة. وهذا من علامة أهل البدع أنهم يكفرون من خالفهم أو يستحلون قتال من خالفهم، يعقدون الولاء والبراء على بدعهم. فلعل هذا هو المراد بالكلام، أنهم لا يرون للسلطان طاعة من باب أن أهل البدع كلهم يعقدون الولاء والبراء على بدعتهم، وبالتالي لابد أن يكون لهم موقف من السلطان لأنه غالبًا لا يوافقهم في بدعتهم.

*** المسألة السادسة: ذكر موقف ابن المبارك رحمه الله في براءته من المرجئة:**

وهذا أثر في غاية الأهمية وفي غاية الفائدة. عليك أن تحفظه جيدًا و أن تفقه ما فيه لأنه نافعٌ جدًا.

الفائدة الأساسية والمهمة من هذا الأثر **بيان مآخذ الناس**. هذه القضية التي ندندن حولها دائمًا ونقول هي الفارق والأساس بين المبتدع و بين السني الذي يقع في بدعة.

لماذا نقول فلان مبتدع ومع ذلك نقول فلان من أهل السنة الذي وقع في بدعة ليس بمبتدع ولا نبدعه؟ ما الفرق؟

هذا الأمر هو الأساس: قضية المأخذ، ما مأخذ صاحب السنة عندما يقع في بدعة؟ ما مأخذه عندما يقع في مخالفة لمسألة من مسائل السنة، هذا هو الأساس. لابد أن نتظر في مآخذ الناس، لا تعتبر بمجرد الظواهر، لا تعبير بمجرد الاشتراك في المقالة الظاهرة، بل لابد أن تنظر إلى الأصل

الذي قامت علية المقالات.

فصاحب السنة عندما وقع في بدعة ما الأصل الذي اعتمد عليه. هذا هو الذي نسميه بالمأخذ، والمبتدع عندما صار مبتدعًا ما الأصل الذي اعتمد عليه؟ هذا هو الفارق.

فمثلًا عندما نقول في المبتدعة إن مأخذهم وأصلهم شبهات عقلية، هذا مر معنا كثيرًا. نقول أصل شبهتهم كذا ثم تتبعوا المتشابه. إذًا المأخذ عندهم ليس النص.

فأقرب مثالٍ مر بنا مسألة الجنة والنار، وذكرنا مذاهب أهل البدع. قضية المعتزلة والجهمية في المخالفة في هذا الأصل، هل هي قضية نصية بالأصالة؟. فمثلًا المعتزلة عندما نفت وجود الجنة والنار، هل هي اعتمدت أولًا وآخرًا علي قوله تعالى كذا أو على قول النبي عليه الصلاة والسلام كذا؟ إنما المأخذ عندهم قضية عقلية، أصل عقلي، انطلقوا بعد ذلك يتتبعون المتشابه بناءً عليه.

لكن صاحب السنة المأخذ عنده نصي، المأخذ عنده أثر، المأخذ عنده تأصيل سلفي، والدليل في مسألة الجنة والنار نفسها. ابن القيم عندما توقف في فناء النار على أي شيء اعتمد؟ على الأثر. لولا أن هذا الأثر جاء عنده لما قال ما قال، وهو صرح بذلك، هذا ليس تأويلًا لكلامه، هو صرح بذلك وبهذا قدح مثلًا في دعوى الإجماع، قال يا من نقلتم الإجماع على عدم فناء النار لا هناك آثار، هناك كلام هذا هو الذي دفعه أن يقول ما قال. فالمأخذ سلفي بحت لا شية فيه.

لهذا نقول ابن القيم وإن خالف في هذه المسألة الكبيرة لكنه ليس مبتدعًا، لماذا؟ لأن المأخذ عنده ليس مأخذ الجهمية. فالجهمية قالوا النار تفنى صحيح؟ وابن القيم قال ما مؤداه يؤدي إلى ذلك، هل ابن القيم جهمي؟ فالاشتراك في الظاهر، الاشتراك في المقالة الظاهرة، لكن بدعنا ابن القيم؟ ما بدعناه، لماذا؟ لأن مأخذه ليس مأخذ الجهمية. الجهمية مأخذهم كذا وكذا وكذا، وأما الرجل فهو بريء تماما من ذلك.

فهذا هو العصب الذي تقوم عليه مسألة زلات العلماء، ولماذا لا يبدعون بها. فهذا الأثر في غاية الأهمية، انتبه له جيدًا وانظر في تصديق هذا الكلام.

جاء ابن المبارك رجل، حتى في الأثر قال ماذا؟ الظن أنه يذهب مذهب الخوارج، لأنه رجل سأل سؤالًا لا يصح وتكلم بطريقة لا تصح حتى أنه في بعض روايات الأثر قال ابن المبارك: (وما أحوجك أن تأخذ سُبُّورة فتجالس العلماء)، لأنك لا تفهم القضية عندك قضية أنك أخذت

بالظواهر، أخذت بمجرد الكلام من غير فقه ولا فهم. وهذه نقطة لا أريد أن أطيل أكثر من هذا ولكنها أيضًا من الأساسيات التي ينبني عليها الفهم الصحيح في الدين.

لا تأخذ بمجرد قواعد، بمجرد نصوص بمجرد ظواهر من الكلام، كل قاعدة لها ضابط، كل قاعدة لها فقه. فمن أخذ بظاهر القاعدة دون أن يأخذ بفقهها وضابطها ضل وأضل.

فانظر إلى ذلك الرجل. قال: يا أبا عبدالرحمن ما تقول فيمن يزني ويسرق ويشرب الخمر؟ قال: لا أخرجه من الإيمان. هذا في الظاهر قول من؟ قول المرجئة وهكذا قال له الرجل، قال: على كبر السن صرت مرجئًا.

وهذه النقطة سنعود إليها بعد ذلك، هل نخرج الفاسق من اسم الإيمان أم لا نخرجه؟ بتعبير آخر هل يقال فيه مؤمن بالإطلاق أو لا يقال ذلك؟ هذا سيأتي فيه الكلام إن شاء الله.

انتبه الآن الى الفائِدة، قال: (**لا تقبلنا المرجئة؛ المرجئة تقول حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة ولو علمت أني قبلت مني حسنة لشهدت أني في الجنة**).

انظر في قوله لا تقبلني المرجئة لماذا؟ لأن الأصل لا يلتأم على أصل المرجئة.

المرجئة لهم أصل، المرجئة عندهم قاعدة يقوم عليها قولهم، فمن خالفهم في هذه القاعدة لم يقبلوه وإن وافقهم بعد ذلك في أي شيء. فالقاعدة عند المرجئة، وهنا لابد أن أشير أن هذه الرواية للأسف فيها نقص. الأثر له روايات أخرى فيها زيادات مهمة، منها مثلًا أنه قال:(**أنا أقول الإيمان يزيد وينقص والمرجئة لا تقول ذلك**).

هذا مهم، هذا أصل مذهب المرجئة. أنا أقول الإيمان يزيد وينقص والمرجئة لا تقول ذلك. هذا من الزيادات التي وردت في الروايات. إذًا القاعدة في ماذا؟ الأصل عند المرجئة أن الإيمان لا يمكن أن يتفاضل وأن أهله فيه سواء، فإيمان أفجر الناس كإيمان أتقى الناس كما مر معنا في كلام ابن طاهر أنهم يقولون إيمانهم كإيمان جبريل وميكائيل، هذا سنعرف معناه بعد ذلك.

فالقاعدة عند المرجئة: الإيمان شيء واحد لا يتفاضل فيه أهله، وأن العمل ليس من الإيمان وبالتالي الإيمان لا يزيد ولا ينقص. هذا هو الأصل، فإذا خالفتهم في الأصل فإنهم لا يقبلونك.

فلا يصح إذًا أن يقال أنه مرجيء ولا وافق المرجئة ولا كذا ولا كذا، لماذ؟ لأن الأصل مختلف. لا يمكن، مهما حصل الإتفاق بعد ذلك لابد أن نرجع إلى الأصل.

لتمام الفائدة : المرجئة يتفقون معنا في أن العاصي متعرض للوعيد وأنه في مشيئة الله وأنه مذموم، وأن العمل مراد، وأن الذنوب تضر أهلها.

فهل صرنا مرجئة؟ صاروا هم أهل سنة؟ لماذا؟ لأن المشكلة في الأصل، دعك من هذا الفرع، هذا فرع انبنى على أصل. الأصل ما هو؟ لابد أن تحقق. فهذا كلام مهم جدا. لا تقبلني المرجئة لأن الأصل ليس كالأصل؛ الأصل الذي أعتمد أنا عليه ليس كالأصل الذي اعتمدوا هم عليه. فـ(**المرجئة تقول حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة**).

طبعا هذا بالإطلاق في عزوه هكذا إلى المرجئة ربما يكون فيه نظر وبحث. وهذا نقطة سنعود إليها فيما بعد إن شاء الله تعالى، لأن هذا يرجع الى قضية الشهادة للمعين ويرجع أيضًا إلى بعض الأمور الأخرى سنتكلم فيها إن شاء الله.

لهذا قال (ولو علمت أنى قبلت مني حسنة لشهدت أني في الجنة) فربط هذه المسألة بتلك. المهم دعك من هذه الجزئية الآن .

الأصل مختلف، الأصل مختلف. لا تقبلنا المرجئة لأن المرجئة عندهم أصل وهو أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأن العمل ليس من الإيمان. فمن خالفهم في هذا الأصل فليسوا منه وليس منهم مهما حصل الاتفاق بعد ذلك في الكلام.

إذًا انظر في المأخذ أهل السنة لا يخرجون العاصي من الإيمان والمرجئة أيضًا لا يخرجون العاصي من الإيمان. لكن أي الإيمان هنا وأي الإيمان هنا؟ ما المراد بالإيمان عند هؤلاء وعند أولئك؟ هذه واحدة.

والثانية: الأصل؛ أصل أهل السنة يختلف تمامًا عن أصل المرجئة. مذهب أهل السنة يختلف تمامًا عن مذهب المرجئة. إذًا لابد أن تنظر في المآخذ، ليس كل من قال بقول خطأ بُدِّع. ليس كل من خالف نصًا أو مسألة من مسائل السنة أو قولًا معروفًا عن أهل السنة بُدِّع. ليس كل من أخطأ بُدِّع أو هجر أو حذر منه. القضية ليست كذلك لابد أن تنظر في مآخذ الناس.

*** المسألة السابعة: ذكر قول أحمد بن حرب رحمه الله في أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص:**

من أحمد بن حرب؟ ولماذا اهتم المؤلف بذكر مذهبه خاصة؟

هذا مر له نظير معنا من قبل وهو من فقه العلماء في كلامهم وتأليفهم أنهم يعتنون بمثل هذه الأشياء.

أولًا: نعرف من أحمد بن حرب. أحمد بن حرب من معاصري الإمام أحمد رحمه الله. اسمه أحمد بن حرب بن فيهوز النيسابوري الزاهد. كان فقيهًا وله مؤلفات واشتهر بالعبادة والاجتهاد فيها. وسمع من ابن عيينة وأبي داوود الطيالسي وطبقتهم. وتوفي سنة أربع وثلاثين ومائتين.

أحمد بن حرب هذا هو أستاذ محمد بن كرَّام، عرفتم من هو؟ والكرامية تعظمه؛ تعظم أحمد بن حرب. وقول الكرامية في الإيمان باطل كما سنعرف إن شاء الله بل هو مما انفردوا به عن أهل القبلة؛ من الأشياء التي انفرد بها الكرامية عن أهل القبلة كلهم قولهم في الإيمان.

فالمؤلف رحمه الله راعى ذلك، فذكر قول أحمد بن حرب حتى يبين أنه مخالف لقول الكرامية. مع أنه لم يصرح وليس بالضرورة أن يصرح، لأن المسألة فيها واقع وفيها مصالح ومفاسد ونحن لسنا في واقع الإمام حتى نحكم عليه. فلعله لم يصرح؛ لعله لم يقل أحمد بن حرب مخالف للكرامية ومذهب الكرامية باطل. لعلهم كانوا كثرة في وقته، لعله راعى شيئًا لعله نظر في شيء.

المهم يقول: ياجماعة أنتم تعظمون رجلًا وهو مخالف لكم وأنتم تنتسبون إلى رجل وهو مخالف لكم. كما في زماننا هذا، لو أنني مثلًا كتبت كتابًا وذكرت اعتقاد الأشعري الذي استقر عليه وقلت قال الأشعري كذا وقال كذا وكذا. هل يلزم أن أقول الجماعة مخالفون والذين هم في كذا مخالفون وكيف وكيف، يلزم؟ لا يلزم، إنما القضية ماذا؟ اللبيب بالإشارة يفهم. مراعاة للواقع والمصالح والمفاسد، فانظر واستفد. انظر في طريقة العلماء واستفد، هذه طريقة العلماء. فهو رحمه الله اعتنى بذلك حتى يبين أن هؤلاء الطائفة المبتدعة ينتسبون إلى رجل وهو في الأصل مخالف لهم. فقول أحمد بن حرب الذي هو أستاذ ابن كرام ليس قول الكرامية في الإيمان. إذًا الكرامية في النهاية ينتسبون إلى من؟ هذا هو المراد.

ننتقل بعد ذلك إلى تفصيل الكلام بحول الله تعالى وقوته.

الفصل الأول

بيان مذهب أهل السنة في الإيمان

- **وتحت هذا الفصل مبحثان:**

مبحث في الكلام على الإيمان

ومبحث في الكلام على الكفار.

*** المبحث الأول: الكلام على الإيمان:**

وتحته مسائل:

*** المسألة الأولى: تعريف الإيمان في اللغة:**

١. أكثر أهل اللغة بل نقل إجماعًا لهم على أن الإيمان هو التصديق. وبهذا أخذ غير واحد من أئمة السنة ومنهم من صنف في الاعتقاد، بل منهم من صنف في الإيمان نفسه.

٢. وقال بعض أهل اللغة: الإيمان هو الثقة وإظهار الخضوع والقبول.

فعلى قولهم هذا صار الإيمان مباينًا للتصديق أو بعبارة أخرى صار غير مرادف للتصديق.

وهذا القول هو الذي نصره شيخ الإسلام رحمه الله بوجوه عديدة نكتفي منها بوجهين:

*** الوجه الأول: أن التصديق يستعمل في كل خبر سواء كان عن غيب أو مشاهدة، وأما الإيمان فإنه مشتق من الأمن، ولا يستعمل إلا في الأمر التي يؤتمن عليه المخبر وهو الغيب.**

فالإيمان إذًا تصديق وزيادة، وهي زيادة ماذا؟ الائتمان والأمانة. فيقول رحمه الله: «**التصديق يستعمل في كل خبر، سواء كان مبنيًا على الغيب أو الشهادة**»[(١)]؛ سواء كان مبنيًا على غيب، على شيء لم نقف عليه أو كان مبنيًا على شهادة، على أمر محسوس.

وأما الإيمان فإنه لا يستعمل فيمن كان قائمًا على الشهادة، لا يستعمل في هذا إنما يستعمل فيما يكون مبنيًا على الغيب، الأخبار التي تكون مبنية على الغيب هذا هو الذي يستعمل فيه الإيمان.

---

(١) قال مفرغه: انظر مجموع الفتاوى (٧/ ٢٩١): «أَنَّهُ لَيْسَ مُرَادِفًا لِلَفْظِ التَّصْدِيقِ فِي الْمَعْنَى فَإِنَّ كُلَّ مُخْبِرٍ عَنْ مُشَاهَدَةٍ أَوْ غَيْبٍ يُقَالُ لَهُ فِي اللُّغَةِ: صَدَقْت كَمَا يُقَالُ: كَذَبْت. فَمَنْ قَالَ: السَّمَاءُ فَوْقَنَا قِيلَ لَهُ: صَدَقَ كَمَا يُقَالُ: كَذَبَ وَأَمَّا لَفْظُ الْإِيمَانِ فَلَا يُسْتَعْمَلُ إلَّا فِي الْخَبَرِ عَنْ غَائِبٍ».

و(الْإِيمَانَ مُشْتَقٌّ مِنْ الْأَمْنِ) هذا صحيح، إذا رجعت إلى أصل الإشتقاق لابد أن تعرف أن اشتقاق التصديق يختلف عن اشتقاق الإيمان وأن المادة مختلفة. فالإيمان من الأمن، فصار تصديقًا وزيادة.

بعبارة يسيرة ملخصة: الإيمان تصديق وزيادة، ليس تصديقًا مجردًا، ليس تصديقًا محضًا وفقط، بل هو تصديق وزيادة، زيادة ماذا؟ الأتمان، الإذعان، القبول. هذا مهم جدًا.

* الوجه الثاني: **أن النصوص نفسها تفرق بين الإيمان والتصديق، والنصوص جاءت بلغة العرب.**

فمثلًا في الحديث عن النبي عليه الصلاة والسلام - لعله مر معنا -: «تكفل الله لمن خرج في سبيله لا يخرجه إلا إيمان بي وتصديق بكلامي» فغاير بين الإيمان والتصديق.

وفي الحديث الآخر: «اللهم إيمانًا بك وتصديقًا بكتابك».

وفي الحديث الآخر: «رجال ءامنوا بالله وصدقوا المرسلين». فهذا كله فيه مغايرة بين الإيمان والتصديق، فدل على أن الإيمان ليس نفس التصديق وإنما هو قدر زائد عليه.

- **حجة من قال إن الإيمان هو التصديق آية مشهوررة يدندنون حولها دائمًا: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ دائمًا يقولون هذا، الإيمان هو التصديق ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾.**

فشيخ الإسلام يقول في تفسير الآية: أي لا تقر بخبرنا ولا تثق به ولا تطمئن إليه ولو كنا صادقين. لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك فلو صدقوا لم يؤمن لهم.

والآية فعلًا تحتمل هذا، فعلًا من تأمل في الآية وجد أن الإيمان فيها ليس تصديقًا مجردًا لأنهم لم يطلبوا منه ذلك، لم يطلبوا منه تصديقًا مجردًا، وإنما طلبوا تصديقًا يستلزم الخضوع لهم والإذعان لكلامهم. فمعنى الكلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي لست تذعن لكلامنا، لست تطمئن له، لهذا استعملوا لفظ الإيمان وهذا من بلاغة القران. فما قالوا وما أنت بمصدقنا، ما قالوا هذا، لأنهم أرادوا الإطمئنان؛ أنه يطمئن لكلامهم ويذعن لهم فنفى عنه ذلك.

الآية نفت عنه ذلك: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ يعني حتى لابد يكون في قلبك ريب، لابد أن

يكون فيه شك، لا تذعن لا تقر. فالآية لا تدل على أن الإيمان هو التصديق، بل هي محتملة أيضًا للقول الثاني، بل هي ظاهرة في الدلالة عليه.

التنبيه هنا مهم جدًا. طبعًا من ناحية الترجيح لا يخفى أن القول الثاني هو الأرجح إن شاء الله ويكفيك على هذا أصل، أصل لغوي معروف وهو **أن الأصل هو عدم الترادف**.

الأصل اللغوي عدم الترادف. يعني إذا جاءتنا كلمتان مختلفتان في اللغة فقال قائل هما مترادفتان، وقال قائل ليستا مترادفتين. فالأصل مع الثاني والأول هو المطالب بالدليل. فهذا وحده يكفيك.

وإذا رجعت إلى قضية الاشتقاق فهذا أيضًا يكفيك لترجيح هذا القول.

التنبيه هنا: الخلاف في هذه الجزئية ليس خلافًا بدعيًا حتى لا يفهم ذلك.

لا تبالغ في أخذ هذه المسألة بمعنى أن تظن أن حد الإيمان بالتصديق خطأ اعتقادي لا، هذا خلاف بين أهل العلم وبين أهل اللغة أنفسهم حتى ـ كما قلت لكم ـ نقل الإجماع؛ إجماع أهل اللغة ليس أهل الشرع. إجماع أهل اللغة على أن الإيمان هو التصديق. وهذا شائع جدًا حتى إنه من الأئمة من استعمله، ومنهم من صنف في الاعتقاد. فالمسألة ليست من مسائل الولاء والبراء.

نقول : الصحيح أن الإيمان ليس نفس التصديق، لكن الخلاف في هذه الجزئية ليس خلافًا بدعيًا.

لا تظن أن من قال بأن الإيمان من التصديق من المعاصرين ومن المتأخرين ومن السابقين لا تقل هذا خطأ في العقيدة وكيف يصح هذا؟ وهذا فيه شبهة للمرجئة!! لا ، الأمر لا يصل إلى ذلك. هذا خلاف علمي لغوي لا ينبني عليه أثر لأننا كما سيأتي إن شاء الله تعالى عند الرد على قول المرجئة لو سلمنا أن الإيمان هو التصديق فلا حجة لهم؛ لو سلمنا أن الإيمان هو التصديق فإنه لا حجة لهم.

*** المسألة الثانية: تعريف الإيمان في الشرع:**

الإيمان شرعًا: قولٌ وعمل يزيد وينقص.

وهذا هو المعلوم بالضرورة من كلام السلف ونقل الإجماع عليه غير واحد.

***واعلم أن السلف قد تنوعت عبارتهم في التعبير عن هذا الأمر:**

- **فتارة يكتفون بالقول والعمل، يقولون الإيمان قول وعمل.**
- **وتارة يزيدون أشياء: فمنهم من يقول قول وعمل ونية.**
- **ومنهم من يقول قول وعمل ونية وإصابة للسنة.**

وهذا من اختلاف التنوع، ليس فيه تضاد في المعني إنما هو اختلاف تنوع.

من زاد شيئًا كان له فيه مأخذ وهو التنبيه على أهميته حتى لا يفهم أنه غير مراد.

كيف هذا؟

من قال: قول وعمل ونية خشي على أنه إن اقتصر على القول والعمل أفاد أن النية غير مرادة، أو أن القول العمل يصحان بدون نية، فأراد التنبيه على ذلك.

ومن زاد إصابة السنة أراد أيضًا التنبيه على شرط القبول عند الله تعالى وأنه لا يقبل قول ولا عمل إلا بإصابة السنة.

فهذا كله لفائدة التنبيه وهو من ذكر الخاص بعد العام تنبيهًا عليه وإلا فالقول والعمل كله يشمل ذلك، لأن القول قولان ولأن العمل عملان. والنية وإصابة السنة: النية من أعمال القلوب، وإصابة السنة منها جزء يعود إلى القلب ومنها جزء يعود إلى الجوارح. فهذا كله يدخل في عموم القول والعمل. فالقاعدة المطروقة في اللغة والشرع وكلام العلماء ذكر الخاص بعد العام تنبيهًا على أهميته.

ثم نأتي بعد ذلك إلى الكلام المشهور في تقسيم القول إلى قولين والعمل إلى عملين:

* **أولاً: قول القلب: وهو المعرفة والتصديق واليقين**، هكذا في تعبير الإمام الآجري رحمه الله. وأحيانًا يعبر بـ**الإقرار** كما عبر ابن بطة. وأحيانًا يعبر بـ**الاعتقاد** كما عبر ابن القيم –رحم الله الجميع– وكله سائِغ، هذا كله اختلاف عبارة.

المقصود من قول القلب: هو الأمور التي تكون من قبيل الاعتقاد الجازم، يعني لو قيل هذا لعله يلخص المسألة؛ قول القلب هو ما يعود إلى الاعتقاد الجازم، أول شيء في الإيمان، أول درجة من درجات الإيمان، هذا هو المسمى بقول القلب.

والدليل على أن قول القلب من الإيمان:

* **من القرآن**

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾.

* ومن السنة:

١. ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه، ومسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديث جبريل المعروف، وموطن الشاهد في قول النبي ﷺ في تعريف الإيمان: «**أن تؤمن بالله وملائكته..**» الحديث.

٢. وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في حديث الشفاعة أنه: «**يخرج من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان**».

* **ثانيًا: قول اللسان: والمراد به الشهادتان:**

والدليل على أنه من الإيمان:

* من القرآن:

١. قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ الآية.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ﴾.

* ومن السنة:

١. ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله».

٢. وأخرجا أيضًا عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله».

٣. وأخرجا أيضًا عن ابن عباس رضي الله عنهما في حديث وفد عبدالقيس قال النبي ﷺ: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله».

- هنا تنبيه ذكره غير واحد من أهل العلم:

أن قول اللسان المعتبر في الإيمان ليس مجرد خبر باللسان؛ ليس مجرد أن يقول بلسانه لا إله إلا الله محمد رسول الله، وإنما لابد أن يقول ذلك على سبيل الإنشاء.

أنه ينشئ الإيمان ويدخل فيه وإلا فالمنافقون يقولون لا إله إلا الله محمد رسول الله وليسوا بمؤمنين. واليهود والنصارى ربما يقولون هذا. وأنت تسمع من النصارى كثيرًا لا إله إلا الله، هل صاروا مسلمين؟ لا يمكن ؛لأن القضية قضية إنشاء. هو يقول لا إله إلا الله بناءً على ماذا؟ هل هو معتقد لها؟ هل دخل فيما تستوجبه من الدين؟ هذا هو المراد.

لهذا نقول قول اللسان ترجمة أو تعبير عن قول القلب. فلابد أن يكون قول اللسان خبرًا حقيقيًا مطابقًا لما في القلب، وأما إذا كان كلامًا لسانيًا مجردًا لا يعبر عما في القلب فإنه ليس من الإيمان في شيء. وهذه شبهة الكرامية كما سنعرف إن شاء الله.

* **ثالثًا: عمل القلب:**

والمراد بذلك: التوجهات التي يتوجه إليها القلب نحو النية والإرادة والمحبة والإخلاص والخوف والرجاء.

والدليل على أن عمل القلب من الإيمان:

* **من القرآن:**

١. **قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.**

٢. **وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.**

٣. **وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.**

* ومن السنة:

١. ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا في حديث الشعب السابق قال: «**والحياء شعبة من الإيمان**».

٢. وأخرجا أيضًا عن أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «**ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، أن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار**».

٣. **وأخرجا أيضًا عن أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».**

٤. وأخرجا أيضًا عن أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «**آية الإيمان حب الأنصار**».

* **رابعًا: عمل الجوارح:**

وهو : ما يؤدى باللسان أو جوارح البدن من الأعمال والتقربات. وبالنسبة للسان ما يؤدى به سوى الشهادتين.

والدليل على أن عمل الجوارح من الإيمان:

* من القرآن:

١. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

٢. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾... إلى قوله: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.

٤. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا﴾ الآية.

* ومن السنة:

١. حديث الشُعَبِ السابق من جهة قوله: «وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

٢. وحديث وفد عبدالقيس السابق من جهة قوله: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وإقام الصلاة-هذا موطن الشاهد- وإيتاء الزكاة وأن تأدوا خمس ما غنمتم».

٣. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ قيل له أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله».

٤. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه. ومن قام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه».

٥. وفي صحيح مسلم عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه مرفوعًا: «الطهور شطر الإيمان».

٦. وفي مسند أحمد وسنن الترمذي وصحيح ابن حبان عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا».

* **المسألة الثالثة: تقسيم الإيمان إلى شعب وأجزاء:**

هذا أيضًا من اعتقاد أهل السنة وهو من المهمات في الاعتقاد: أن يعتقد أن الإيمان له شعب

وأجزاء، ليس شيئًا جامدًا بل هو شيء له أجزاء متغايرة ليست مترابطة بمعنى أنها ليست شيئًا واحدًا، وإنما هي أجزاء منفردة متغايرة.

وهذا الذي ينبني عليه القول في الزيادة والنقصان وفي مباينة جميع أهل البدع كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وجميع الأدلة السابقة تدل على ذلك وخصوصًا حديث الشعب. حديث الشعب نص وبقية الأدلة تدل دلالة واضحة، لأنها جعلت من الإيمان أمورًا متغايرة؛ جعلت الصلاة الزكاة الصيام الإنفاق إماطة الأذى عن الطريق، كل هذا جعلته النصوص من الإيمان مع أنها أشياء متغايرة ليست شياءً واحدًا، وهي أمور مستقلة بذاتها، فالصلاة تختلف عن إماطة الأذى عن الطريق، والصيام يختلف عن القيام وهكذا. فهذا كله يدل على أن الإيمان له شعب وأجزاء.

والمثال المشهور لذلك: هو مثال الشجرة، وهو وارد في كتاب الله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾. فحتى قضية الأصل والفرع والشجرة وهذا وارد في كلام السلف أن الإيمان مثله كمثل الشجرة. فالشجرة لها فروع وأوراق وثمار وغير ذلك من الأجزاء، ليست شيئًا واحدًا. فكل هذا يسمى شجرة، وفي نفس الوقت كله متغاير يمكن أن يزول هذا مع بقاء ذاك، ويمكن أن يزول بعض الشجرة مع بقاء جسم الشجرة ومع بقاء أصلها. فهذا يدلك على المراد.

شعب الإيمان كم هي؟ وهل يمكن حصرها؟ هذا مما اجتهد فيه العلماء. الحديث فيه إجمال: بضع وستون أو بضع وسبعون، ما هي على التحديد؟

كل ما ورد في النصوص الشرعية أنه قربة لله تعالى، سواء كان فعلًا أو تركًا، سواء كان واجبًا أو مستحبًا، كله من الإيمان.

ومن العلماء من اجتهد في حصرها كابن بطة واللالكائي، فلو ذكرنا المصنفين في الاعتقاد منهم من اجتهد في حصر الشعب قال: هي واحد اثنان ثلاثة واجتهد في ذلك.

لكن الأمر فيه سعة، ليس المقصود بذلك الحصر، ليس كلام عالم من العلماء حصرًا للشعب بمعنى أننا لا نزيد عليه. ربما يتبين لعالم آخر ما لا يتبين لذلك العالم. فالقضية أن الضابط العام لشعب الإيمان، كل ما يسمى إيمانًا ضابطه: **كل قربة كل طاعة**، لأن الإيمان قول وعمل، وقد

عرفت ما هو القول والعمل. فكل ما يسمى قولًا أو عملًا بالقلب أو اللسان أو الجوارح فإنه يسمى إيمانًا وهو من شعب الإيمان.

* * *

تفريغ الدرس السادس والثلاثين

الحمدلله رب العالمين، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا رسوله ﷺ لايزال الكلام موصولًا عن مسائل الإيمان.

المسألة الرابعة: زيادة الإيمان ونقصانه:

اعتقاد أهل السنة والجماعة بناءً علي كون الإيمان له شعب و أجزاء اعتقاد أهل السنة والجماعة أن الإيمان حقيقة متفاضلة تقبل الزيادة و النقصان وهذا هو ما نطقت به النصوص الشرعية في الكتاب والسنة.

فمن الكتاب: -

١- قوله تعالي: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾.

٢- وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾.

٣- وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.

٤- وقوله تعالى: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ۙ﴾.

٥- وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾.

ومن السنة:

١. ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة الشعب السابق وموطن الشاهد في تصريح النبي ﷺ في أن شعب الإيمان متفاضلة في قوله: «أعلاها... وأدناها».

٢. ومن ذلك أيضًا أحاديث الشفاعة في كون أنه يخرج من النار من كان في قلبه وزن دينار من إيمان، وزن نصف دينار من إيمان...الخ وهذا فيه تفاضل.

٣. وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «مَا رَأَيْتُ مِنَ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»

٤. وسبق أيضًا حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «أكمل المؤمنين ايمانًا أحسنهم خلقًا»

٥. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»

٦. وما في معناه من نفي الإيمان عند وقوع نقص الذنوب والمعاصى فهذا ظاهر في أن الإيمان قد نقص وإلاَّ لما نُفي.

٧. وأقوال السلف معروفةٌ في ذلك وهو محل إجماع وقد سبق ذكره في تعريف الإيمان في الشرح، وهو مأثور عن الصحابة أنفسهم وأشهره ما ذكره المؤلف رحمه الله من قول عمير بن حَبيب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

واعتقاد أهل السنة أيضًا أن الزيادة والنقصان له سبب فالزيادة تكون بالطاعات والنقصان يكون بالمعاصى والسيئات كما في أثر عمير بن حبيب السابق.

وقد وقع لبعض السلف خلاف في شيءٍ من ذلك.

اعتقاد السلف ـ وهذا محل اتفاق ـ أن الإيمان يزيد وينقص وأنهم يصرحون بذلك لكنْ بعضهم وقع منه خلاف في بعض هذه الأشياء.

١. فذهب بعض الفقهاء وهم نفر يسير وهو أحد الروايتين عن مالك أن الإيمان يزيد ولا ينقص فصرّحوا بالزيادة ولم يصرحوا بالنقصان .

٢. وذهب ابن المبارك أن الايمان يتفاضل قال نقول: الايمان يتفاضل، ولم يصرح بالزيادة والنقصان.

- ومأخذ القول الأول بالنسبة لمن أَبَي التصريح بالنقصان،يقول شيخ الاسلام ((إنهم وجدوا ذكر الزيادة في القرآن ولم يجدوا ذكر النقص))

يعني وقفوا عند ما نطقت به النصوص وجدوا التصريح بالزيادة في القرآن ولم يجدوا تصريحًا بالنقص فوقفوا عند ذلك وقالوا الإيمان لا ينقص .

- وأما قول ابن المبارك،فقد قال شيخ الاسلام كان مقصوده الإعراض عن لفظٍ وقع فيه النزاع إلي معني لا ريب في ثبوته.

يعني لمَّا نقل النزاع في قضية يزيد وينقص وأبى بعضهم أن يقول ينقص أراد رحمه الله أن يخرج من المسألة بالكلية وقال : يتفاضل، وأبى أن يتكلم في أمرٍ وقع فيه النزاع بين العلماء في وقته.

وهذا نزاع يسير لأمرٍ عارضٍ ولا يُلتفت إليه ولا يُعوّل عليه والذي عليه عامَّة السلف وهو الذي استقر عليه الإجماع أن الإيمان يزيد وينقص.

وبالنسبة لقول ابن المبارك فالأمر يسير؛ لأنه لم يَعترض علي قضية الزيادة والنقصان،وإنما أراد التعبير بلفظ لا يُنازع فيه، أراد الخروج من الخلاف كما يقال، فهذا لا تثريب عليه.

وأما قضية عدم التصريح بالنقصان هذا لا شك محل نظر، والحُجَّة التي ذكرها شيخ الإسلام عنه حجة في غاية الضعف لأنه ما من شيءٍ يقبل الزيادة إلاَّ وهو يقبل النقصان

وهكذا ورد التصريح عن أئمة السلف كما روى عن ابن عيينة وغيره أنه ما من شئ يقبل الزيادة إلا وهو يقبل النقصان بل ما زاد إلاّ وقد كان قبل ناقصًا . لابد أن يكون ناقصًا حتى يزيد فإذا قَبِل الزيادة قبل النقص لابد من ذلك هذا إن وقفنا عند النص القرآني، فالنص القرآني يصرح بالزيادة ولا يصرح بالنقصان فكيف إذا ورد التصريح بالنقص في السنة؟ فعندئذٍ لا تبقى شبهة لأحد؛ ولهذا كانت الرواية الأخري عن الإمام مالك وهي المشهورة التي استقرَّ عليها القول أنَّ الإيمان يزيد وينقص صرح بذلك وثبت عنه واعتنى السلف بإيراد ذلك عنه لمكانته المعروفه في الدين.

يتفرع على هذه المسألة فروع:

الفرع الأول: زيادة الايمان لاحدٌ لها:

قال غير واحد من السلف والأئمة ليس للإيمان منتهى وهو في زيادة أبدًا هكذا صرحوا، قالوا إن الايمان يزيد إلى ماشاء الله تعالى وليس لذلك حدٌّ ولا منتهى.

وتفسير ذلك:

١ . يقول ابن نصر في تعظيم قدر الصلاة ما مُحصَّله **أن الايمان أصله المعرفة، أصل الايمان المعرفة وهذا من قول القلب، والمعرفة بالله تبارك وتعالى لابد أن تزيد بزيادة مايقف عليه الخلق من صفات الله عز وجل ومن الأمور التي تتعلَّق به.**

يعني كلما عرفت الله أكثر كلما آمنت أكثر وكلما زاد الإيمان، والله سبحانه وتعالى لم يبين لنا

كل ما يتعلق بنفسه ولا بذاته ولا بأسمائه ولا بصفاته فكان الإيمان ليس له منتهى بهذا الاعتبار.

لأنك لو عرفت الله سبحانه وتعالى كما يعرف الرب نفسه فهذا ممتنعٌ؛ لأنه لا يمكن أن يتساوى الخلق في العلم بالله عز وجل، إذا عرف الخلق الرب كما يعرف الرب نفسه فقد ساووا علم الرب بنفسه وهذا ممتنع لا يمكن. إذن فالإيمان إذا نظرت إليه بهذا الاعتبار فإنه لا منتهي له.

قال: **وإن كان المُفْترضُ منه له غاية يعني الذي افترضه الله علي العباد له غاية وحد بالضرورة.**

وهذا إذا نظرت إلى الإيمان علي أنه العمل نفسه إذا نظرت الى شعب الايمان نفسها فشعب الايمان نفسها.. شرائع الإيمان.. أعمال الإيمان هذا له حد بالضرورة لا يقال ليس له حد بل له حد قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ .

ففرِّق بين نفس شرائع الإيمان وبين الإيمان الذي يكون في قلب العبد، شرائع الإيمان نفسها.. العمل نفسه.. والتكاليف نفسها محدودة، ولابد من هذا ولها غاية ولكنْ الذي لا غاية له هو الإيمان الذي هو في قلب العبد والذي يقع في عمل العبد، فهذا توجيه ابن نصر رحمه الله.

٢. وهناك توجيه آخر وهو واضح في الحقيقة يعني لا يحتاج إلى نقل خاص عن عالمٍ أن الايمان يزيد بزيادة الطاعات والإنسان فى عمره متعرضٌ لزيادة الطاعات باستمرار.

لأن الأمر لابد من طاعةٍ يفعلها لابد من معصيةٍ يجتنبها وكله إيمان فضلاً عن المستحبات والمكروهات واستحضارالنية في المباحات فهذا كله يؤدي إلى زيادة الإيمان، فالإنسان في عمره متعرض للزيادة أبدًا حتى يلقى الله، يعني حسبك بالصلوات الخمسة الإنسان يصلي فى كل يوم فكل يوم زاد إيمانه عن اليوم قبله باعتبار الصلاة التى زادها وأدّاها ويبقى الأمر على ذلك إلى ما شاء الله، فكيف بما سوى الصلاة من الطاعات؟

فهذا هو وجه قول السلف أن الإيمان لا حدَّ له من الزيادة بالنسبة لزيادة الايمان فهذا لا حدَّ له يزيد الإيمان ويزيد إلى ما شاء الله تعالى و ليس هناك نهاية ولا حدٌّ يرجع إليه.

الفرع الثاني: وهو عكس الفرع الأول، الإيمان ينقص حتي لايبقى منه شئ:

وهنا أمران: -

الأمر الأول: أن الإيمان عُرضةً للزيادة والنقصان يتناقص ويتناقص بناءً علي زيادة المعاصي، فكلما زادت المعاصي كلما زادت الغفلة وكلما بَعُدَ العبد عن ربه سبحانه وتعالى حتي ولو بأدنى

شئ فهذا فيه نقص للإيمان كلٌّ بحسبه.

هـذه القضـية لا إشـكال فيهـا وهـذا واضـح، إنمـا الـذي استُشْـكِل مـن قِبَـلِ بعـض العلمـاء المعاصرين: «**حتى لا يبقى منه شئ**» هنا وقع الإستشكال.

هذه العبارة: «**حتى لايبقى منه شئ**» عبارة سـلفية لـيس فيهـا إشـكال ذكرهـا المؤلـف رحمـه الله عن ابن عيينة وأخرجها اللالكائي عن الأوزاعي رحمـه الله فضـلًا عـن تقبُّـلِ الأئمـة لهـا بـالقبول ما أنكرها أحد ولا اعترض عليه أحد، الأئمة يذكرونها في كتب الاعتقـاد ويروونهـا لـيس فيهـا إشـكال، وهذا مرَّ معنا في رساله السُنَّةِ للبربهاري قال " يزيد ما شاء الله وينقص حتى لا يبقى منه شئ "

ليس في هذا مشـكلة ولكنـه يحتـاج إلـي توضـيح حتـى ينتفـى الإشـكال؛ لأن الإشـكال يـأتي مِـنْ ماذا؟

لو أنك نظرت إلي سبب نقصان الإيمان على أنه المعاصي انتبه معي جيدًا لو نظرت إلى سـبب النقصان على أنه المعاصي فهل بزيادة المعاصي وكلما زاد العبد في المعصـية وكلمـا زاد... و زاد.. نقص إيمانه حتى ينتفى؟ هذا مذهب الخوارج.

انتبه الآن لو أنك فهِمت العبارة أو أنـك نظـرت إلـي العبـارة علـى هـذا النحـو فهـذا لـيس مُـرادًا بطبيعة الحال لمن قال هذا من السلف والأئمة، إذن ما وجهه؟

ينقص حتى لا يبقى منه شئ إذا تعرَّض العبد لمـا يـنقض الإيمـان، إذا أتـى بنـاقضٍ مـن نـواقض الإيمان إذا أتى بناقضٍ من نواقض الإسلام إذا كفر وارتـد والعيـاذ بـالله فهـذا نقَـصَ إيمانـه حتـى لـم يعد منه شئ، صحيح أم لا؟ ليس المراد عند السـلف والائمـة الـذين قـالوا هـذه المقالـة إن الإيمـان يتناقص بزيادة المعاصي حتى يأتي علي العبد حدٌّ يزول عنه أصـل الإيمـان بمجـرد المعصـية، يعنـي مثلًا يترك من الطاعات كذا وكذا و يفعل من المعاصي كذا وكذا وينتقل من كبيـرة إلـى كبيـرة أعلـى وأعلى حتى يأتى عليه وقت يزول معه أصل الإيمان فهذا مذهب الخـوارج؛ لأن اعتقـاد أهـل السـنة أن الإيمان ينقص بالمعصـية ومهمـا بلـغ العاصـي وإن أتـى ذنـوب الأرض كلهـا فإنـه لا يخـرج عـن أصل الإيمان.

إذًا هذا ليس مرادًا بالضرورة من كلام السلف والأئمة الذين ذكروا هذه العبارة، إنما المـراد أن الإيمان عُرضةٌ للنقصان بمعنى أنه يمكن أن يذهب كله لايبقى منه شئ،

وهذا من باب التأكيد للفرق بين الزيادة والنقصان لأنهم قالوا في الزيادة أنها ليس لها حد تزيد إلى ما شاء الله فحتى لا يُفهم ذلك في النقص وأن الإيمان ينقص بأي صورة وبأي شكل وهو باقٍ علي أصله كما هو فهذا يفهم ماذا؟ أن العبد يقول: لا إله إلاَّ الله ويأتي من المكفرات و نواقض الاسلام ولا يخرج عن أصل الإيمان، فأراد السلف دفع هذا الفهم.

ولعله كان ردًا علي الجهمية؛ لأن الجهمية كما سنعرف تجعل الايمان مجرد معرفة.. مجرد قولٍ في القلب وإنْ أتى الإنسان ما أتى من المكفرات مادام أن التصديق والمعرفة موجود في قلبه فهو علي الأقل عند الله مؤمن كما سنعرف، فكأنَّ السلف أرادوا دفع ذلك أن الإنسان لو أتى الكفر الصراح فقد زال عنه الإيمان كله، ولا يقال في هذه الحالة معه شئٌ من الإيمان ولا يقال إن المعرفة تنفعه وتحتفظ به في دائرة الإيمان، هذا كلام الجهمية، فالذي معه الإيمان وأتى بناقضٍ من نواقض الإسلام، سبَّ اللهَ تعالى مثلًا هذا ألا يصدق عليه أنه نقص إيمانه حتي لايبقي منه شئ؟ يصدق أم لا؟.. هذا واضح.

إذن ليس عندنا مشكلة، العبارة صحيحة ذكرها السلف وتناقلها الأئمة،وليس عندهم إشكال فيها والتوجيه كما ذكرت لكم وهو واضح إن شاء الله تعالى، إنما المراد دفع الفهم الفاسد لأنه لا يُفهم من هذه المقالة أن نقصان الإيمان بالمعاصي ينتهي بالايمان الى زواله بالكلية بمجرد المعصية،لا ليس هذا مرادًا، هذا فهم فاسد يُدفع.

الفرع الثالث: تصور الزيادة في القول والعمل:

كيف نتصور زيادة الإيمان ونقصانه أيضًا في أمور الإيمان التي سبقت - الإيمان قول وعمل، الإيمان قول القلب وقول اللسان، عمل القلب وعمل الجوارح- ؟ كيف يمكن أن تقع الزيادة ويقع النقصان في هذه الأشياء؟

نقول فرِّق بين أمرين: الأمر الأول : ماهو أصل الإيمان. الأمر الثاني : ماهو كمال الإيمان.

وهذا ستأتي فيه مسألة مستقلة حتى لا نتعجل الكلام:

فالذي هو أصلٌ في الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو شئ واحد ومنه خاصة قول اللسان.

قول اللسان شئ واحد لا يقبل الزيادة ولا النقصان لا نقول: الشهادتان تزيدان وتنقصان، لا يصح، إنما هذا نتصوره في أمر يقبل ذلك، والشهادتان لا تقبلان ذلك.

إذن الزيادة والنقصان يقعان في قول القلب وفى عمل القلب و في عمل الجوارح، لكن في أي شئ؟

- **بالنسبة لقول القلب**

إذا تكلمنا عن المعرفة والتصديق واليقين فكمال المعرفة وكمال التصديق وكمال اليقين هذا هو الذي يزيد وينقص، لكن أصل المعرفة لو نقص يكفر العبد.

إذن هذا فرق مهم ودقيق،لا بد أن تُحرره جيدًا الزيادة والنقصان في قول القلب واقع أم لا؟ واقع لكن في أي شئ؟ ومن هنا دخلت الشبهة علي مَنْ أبى الزيادة والنقصان في قول القلب؛ لأنه ظن أن قول القلب شئ واحد وأن أصله ككماله أو أنه لايقبل هذا التقسيم إلى أصل وكمال وإنما قول القلب الأصل فيه الكمال كما أن الأمر كذلك في عمل القلب وعمل الجوارح **فأصول قول القلب شئ واحد، المعرفة فى أصلها بما يقابل الجهل..التصديق بما يقابل التكذيب..اليقين بما يقابل الريب أو الشك هذا شئ واحد لكن كمال ذلك هو الذي يقبل الزيادة والنقصان.**

فكلما عرف المرء ربه أكثر كلما زادت المعرفة كلما زاد قول القلب وإذا نقصت معرفته بالله تعالى نقص قول قلبه بما يقابل ذلك.

هذا الذي يقبل الزيادة والنقصان، وفيه القصة المعروفة كما نذكره دائما قصة الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ﴾ فبيَّن أن أصل الإيمان عنده موجود ليس فيه مشكلة الإيمان بأن الله يحي الموتي..علم اليقين..أصل اليقين..أصل الإيمان هذا موجود في قلبه ليس فيه إشكال **وإنما أراد أن يزيد..أراد كمال اليقين أراد الزيادة في قول القلب وفي علم القلب: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ﴾ أراد أن يرى: ﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ هذا هوالمسمى بعين اليقين.**

فبالنسبة لكمال التصديق كلما زادت معرفة العبد بربه كلما كمل تصديقه، والصِّديق هو الذى كمل تصديقه لكنْ غير الصديق كافر أم لا؟ لا إنما هذا كمال فى التصديق، فالصِّديق تصديقه أكمل من غيره.

وليس الذي زاد عنده هو العمل فقط وإلاّ لَمَا سُمِّى صِدِّيقًا حتى لايقول قائل الزيادة عنده في العمل عبادته زادت لكن قول القلب بحاله نقول لا بل قول القلب زائد أيضًا و هو في زيادة وكلما حصل العبد علي أمور الإيمان وازدادت معرفته بربه كلما كمل تصديقه وكمل يقينه، وبالتالي

فالعاصى ضعيف التصديق ولا نقول عديم التصديق، التصديق موجود ولا شك، لكنْ ضَعُفَ اليقين والمعرفة ضعفت.

ولهذا تسمعون كثيرًا ما يقال العارف ـ على غير المعني الفاسد يعني الذي يعنيه الصوفية ـ يقال فلان من العارفين وأهل المعرفة بالله تعالى يعني غيرهم جهال لا يعرفون الله ؟أو خرجوا عن الملة؟ لا إنما المراد أن معرفتهم أكمل ولمَّا كملت معرفتهم كملت أعمالهم وزادت وزادوا في خشية الله وتقواه، فهذا أمر مهم جدًا، إذن الزيادة والنقصان في قول القلب وفى عمل القلب وفي عمل الجوارح هذا كله ظاهر، وأما بالنسبة لقول اللسان فهذا أمر واحد لا يقبل التفاضل وبالتالى لا يقال يزيد وينقص.

الفرع الرابع: هل يُقال الإسلام يزيد وينقص؟

الأدلة ناطقة بتفاضل الإسلام:

١. في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قالوا يا رسول الله أي الاسلام أفضل؟ قال من سلم المسلمون من لسانه ويده.

٢. وفي الصحيحين أيضًا عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رجلًا سأل النبي ﷺ أي الاسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام وتقرأ السلام علي من عرفت ومن لم تعرف».

ولكن القول فيه تفصيل، فالإسلام يقال فيه يزيد وينقص باعتبار ويقال فيه لا يزيد ولا ينقص باعتبار؛ لأن الإسلام :

قد يُطلق علي مجرد الشهادتين اللتين يدخل بهما العبد في الإسلام.

وقد يطلق على الأعمال التي يأتي بها المسلم بعد ذلك .

وحسبك حديث جبريل وحديث ابن عمر في أركان الإسلام، أركان الاسلام خمسة أولها الشهادتان ثم بعد ذلك أعمال، فالإسلام فيه هذا وفيه ذاك.

فالإسلام إن أُريد به الشهادتان فهذا لايزيد ولا ينقص لِمَا سبق بيانه.

وأما إن أريد به الأعمال، إذا أطلق الإسلام علي الأعمال – والأعمال تسمى إيمانًا وتسمى إسلامًا وهذا سيأتي بيانه في محله إن شاء الله– فإن أريد بالإسلام الأعمال الظاهرة فهو بهذا الاعتبار يزيد وينقص وهذا هو ما ورد في الحديث.

يعني الحديث لما سئل النبي ﷺ عن تفاضل الاسلام أجاب بماذا بالشهادتين أم بالأعمال؟ أجاب بالأعمال؛ لأن هذا هو الذي يتحقق به التفاضل ويكون فيه الزيادة والنقصان.

فهذا هو التفصيل لذلك؛ لأن بعض العلماء أطلق هذا وبعضهم أطلق هذا، يعني بعضهم أطلق أن الاسلام يزيد وينقص وبعضهم أطلق خلاف هذا والتحقيق أنه لا خلاف؛ لأن مراد هذا يختلف مع مراد ذاك، وهذا هو ما صرَّح به شيخ الإسلام رحمه الله قال: (الإسلام الذي هو أداء الخَمْس كما أُمِرَ به يقبل الاستثناء)، يعني حتى كما يصح الاستثناء في الإسلام وهذا سيأتي البيان عليه إن شاء الله، قال: (فالإسلام الذي لا يستثنى فيه الشهادتان باللسان فقط فإنها لا تزيد ولا تنقص فلا استثناء فيها). نكتفي بهذا القدر.

* * *

تفريغ الدرس السابع والثلاثين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لازلنا نواصل الحديث عن مسائل الإيمان.

*** المسألة الخامسة: تقسيم الإيمان إلى أصل وفرع:**

هذا تقسيمٌ قديم مأثور، فأخرج عبد الله بن أحمد في كتاب السُنّة، عن طاووسٍ رحمه الله قال: «مَثَلُ الإيمان كشجرة، فأصلُها: الشهادة، وساقها وورقها: كذا، وثمرها: الورع، ولا خير في شجرةٍ لا ثمر لها، ولا خيرَ في إنسانٍ لا ورعَ له».

فهذا من كلام السلف المتقدّمين، يدُلُّك على:

١. **أن الإيمان عندهم له أصل وفرع.**

٢. **وأنهم جعلوا له مَثَلًا وهو الشجرة، وأصلُ ذلك في كتاب الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾.**

فالكلمة الطيِّبة هي كلمة التوحيد، والمراد بذلك أيضًا الإيمان كما قال السلف والأئمة، وكلام الأئمة في هذا التقسيم معروف، شائعٌ عندهم تقسيم الإيمان إلى أصل وفرع، ولكن بالنسبة للمراد بالأصل والفرع، هناك تفصيل لابد أن يُعرف.

ما المراد بالأصل والفرع؟

- **إذا أُريد بالأصل، ما ينبني عليه الشيء،** (إذا تكلمنا على أصل الإيمان وفرعه، على أن الفرع هو الذي ينبي على الأصل، ويتأسَّسُ عليه،) **فعلى ذلك:**

يكون الأصلُ: ما في القلب، ويكون الفرعُ: ما في اللسان والجوارح.

١. **فأصلُ الإيمان بهذا الاعتبار هو: ما في القلب، قولُ القلبِ وعملُه.**

٢. **وفرع الإيمان بهذا الاعتبار هو: ما على اللسان والجوارح، فهو قول اللسان وعمل الجوارح.**

فلابد أن يُحدّد المرادُ ابتداءًا، فإن أُريدَ بالأصل هذا المعنى فهو ما في القلب، وإن أُريد بالفرع

هذا المعنى، فهو ما في اللسان والجوارح.

كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «اعتقادُ القلب أصلٌ لقول اللسان، وعمل القلب أصلٌ لعمل الجوارح». فهذا يَردُ في كلام العلماء أحيانًا، لكن:

- **المراد الثاني وهو الأشهر، والأكثرُ ذِكرًا وهو الذي يَنبني عليه الكلام، وهو:**

أن يُراد بالأصل: ما يزول الإيمان بزواله.

وبالفرع: ما لا يزول الإيمان بزواله.

فالأصل هنا بمنزلة أصل الشجرة، بمعنى أن أصل الشجرة لو زال فقد زالت الشجرة من أصلها، من أساسها، لا وجود لها.

وأما الفرع، فهو الذي إذا زال لم يزل الشيء بالكلية كفرع الشجرة، إذا زال فلا تزال الشجرة موجودة، ولا يزال اسمها باقيًا.

فإن أُريد بالأصل والفرع هذا المعنى، فلابد أن يُحدّد إذن، ما هو الأصل في الإيمان؟ وما هو الفرع في الإيمان؟، بناءًا على ذلك يُقال:

الإيمان أصلٌ وفرع، والفرع يسمى أيضًا بالكمال، كمالٌ واجب، وكمال مُستحبّ، فصارت القِسمة ثلاثيّة:

فالأصل: هو ما يزول كله الإيمان بزواله، إذا زال الأصل فقد خرج المسلمُ من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر، يخرجُ عن الإيمان بأسره.

وأما الكمال الواجب: فهو الذي إذا زال فقد تعرّض المسلم للوعيد، وصار من أصحاب الذنوب والمعاصي، لم يزُل عنه أصلُ الإيمان، وفي نفس الوقت لم تبرأ ذِمته بل ذِمته مُشتغلة مُتعرّضة للوعيد والعقوبة.

وأما الكمال المستحب: فهو الذي إذا زال لم يتعرّض المسلم لوعيدٍ ولا عقوبة، ولكن فاته الأفضل والأوْلى والأحسن، لكن لا يتعرّض لإثمٍ ولا عقوبة.

بناءًا على ذلك:

✓ **أصل الإيمان هو:**

١. **أصلُ قول القلب.**

٢. **وأصلُ عمل القلب، ـ وهذان في القلب ـ .**

٣. **وقول اللسان، ـ وهذاعلى اللسان والجوارح ـ .**

وبعِبارةٍ أُخرى نقول: أصلُ الإيمان هو (أصلُ قولِ القلب، وقولُ اللسان، وأصلُ عملِ القلب).

١. **فأصل قول القلب: المراد به:**

أ- **أصلُ المعرفة.**

ب- **وأصلُ التصديق.**

ت- **وأصلُ اليقين.**

أ- فأصلُ المعرفة: هو **حصولها ابتداءًا في القلب**، أن يحصل في القلب ابتداءًا معرفة الله عز وجل، **والمراد بذلك ما يُناقض الجهل**، المعرفة التي تُناقض الجهل.

فإذا زال هذا فقد زال الإيمان كله، بمعنى: أن من لم يعرف الله أصلًا، من كان جاهلًا بربّه، فإنه ليس بمؤمن أساسًا.

ب- وأصلُ التصديق: **هو حصول التصديق في القلب ابتداءًا، بما يُنافي التكذيب.**

فإذا زال أصلُ التصديق من القلب، ليس العبدُ مُصدّقًا بالله تعالى ولا بالنبي ﷺ ولا بأمور الإيمان، فقد زال الإيمان كله.

ت- وأصلُ اليقين: **هو حصول اليقين ابتداءًا في القلب**، أن يكون عند المسلم أصل اليقين بأمور الإيمان.

فإذا زال هذا، بمعنى أن العبد ليس مُوقنًا أصلًا بالله تعالى ولا بالنبي ﷺ ولا بأمور الإيمان، فهذا كفر يخرج عن دائرة الإيمان كلها.

فهذا هو المراد بأصل قول القلب، ـ ولا تقل قول القلب ـ أصل الإيمان ليس جميع قول القلب، ولكن أصل قول القلب، وقد يحصل التسامح الأمرُسهل، عندما يُقال أصلُ الإيمان قول القلب، الأمر سهل، لكن لابد أن يُعرف أن المراد أصلُ قول القلب.

٢. وأما قول اللسان: **فالمراد به الشهادتان** كما عرفنا، فهذا أصلٌ في الإيمان لا يتجزأ، بمعنى أنه شئٌ واحد كما سبق البيان، وهو أصلٌ في الإيمان، إذن إذا زال الإيمان كله بالإجماع.

فمن ترك التكلُّمَ بالشهادتين مع القدرة على ذلك فهو كافرٌ بإجماع أهل السُّنَّة، مهما كان في قلبه من قول القلب وعمله وغير ذلك، مادام أنه لم يتكلّم بالشهادتين، فهو كافر وهذا بالإجماع، وأصله في قصة أبي طالب، أبو طالب كان عنده تصديق ويقين بل ونُصرة ودرءٌ للأذى عن النبي ﷺ، لكنه كافر بالإجماع وهذا معلومٌ بالضرورة، وفيه الحديثُ المعروف الثابت في الصحيح، لماذا كَفَرَ أبو طالب؟، لأنه لم يقل لا إله إلا الله، لما حضرته الوفاة فقال له النبي ﷺ: «**يا عم قل لا إله إلا الله كلمةٌ أُحاجّ لك بها عند الله يوم القيامة**»، فأبى أن يقول لا إله إلا الله، وقال هو على مِلَّة عبد المطلب، فكان كافرًا بذلك، إذن لابد من التكلُّم بالشهادتين، هذا أصلٌ في الإيمان.

٣. وأمّا أصلُ عمل القلب: فالمراد **أصلُ كلِّ عمل من أعمال القلوب**، لابد من وجود أصل كلِّ عمل من أعمال القلوب، إذا زال عمل القلب بالكُلّية، فقد زال الإيمان بالكُلّية.

فمن أعمال القلوب: المحبة لابد من أصل المحبّة في القلب، فإذا زال هذا الأصل بالكلية، فقد زال الإيمان بالكلية، فمن لم يحبَ الله أصلًا، من لم يحب النبي ﷺ أصلًا، إلى غير ذلك، فهذا ليس بمؤمن أصلًا.

كذلك الخوف، كذلك الرجاء، كذلك الإخلاص، كذلك الشكر إلى آخره، لابد من وجود أصول هذه الأشياء في القلب، فأصول أعمال القلوب، أصول في الإيمان.

ولابد من أصل كل عمل على حِدة، لأن هذا فَرق عند أهل السُنة، بين عملِ القلب وعمل الجوارح، فعمل القلب أصلٌ في الإيمان، بمعنى أنه لابد من أصل كل عمل، فلو وُجد بعض الأعمال دون بعض، فهذا لا ينفعُ شيئا، بمعنى أن من كان في قلبه مثلًا أصلُ الإخلاص وأصلُ الشكر وأصل اليقين وأصلُ كذا وكذا، لكن ليس في قلبه أصلُ المحبّة، لا يحب الله تعالى أصلًا أو لا يخافه أصلًا أو لا يرجوه أصلًا، فهذا يَكفر ولا ينفعه وجود بعض الأعمال الأخرى في قلبه، لابد من وجود أصول جميع أعمال القلوب، فهذا هو أصلُ الإيمان.

فأصلُ الإيمان: أصلُ قول القلب وعملِه، وقولُ اللسان.

✓ وأما الكمال الواجب: **فهذا يكون:**

١. في قول القلب.

٢. وفي عمله.

٣. وفي عمل الجوارح.

فالكمال الواجب في قول القلب: أن يكون في قلبه من التصديق واليقين والمعرفة، ما يدفعه إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، لأن هناك تلازمًا كما سننبّه عليه إن شاء الله، ليس هناك انفصال بين ما في القلب وما في الجوارح، وتصوّر الانفصال هو من أعظم شُبهات المرجئة، إنما قول أهل السُنّة، لابد فيه من التَلازم، بين مافي القلب وبين ما في الجوارح.

إذن عندما نقول (الكمال الواجب في الإيمان، أن يفعل الواجبات و يترك المحرّمات)، هذا لابد أن يكون مَبنيًّا على ما في القلب، لابد أن يكون هناك في القلب ما يدفعه إلى هذا الأمر، فالذي يدفعه إلى هذا الأمر هو كمال تصديق، كمال يقين، كمال معرفة، فهذا القَدر أن يُصدّق بالله تعالى، بما يدفعه إلى طاعة الله، هذا القدر من الكمال الواجب، وكذلك القول في اليقين، والمعرفة إلى غير ذلك.

نفس القضية في أعمال القلوب، لابد أن يكون في قلبه من كمال المحبّة وكمال الخوف وكمال الرجاء إلى آخره، ما يدفعه إلى الطاعة والعمل، بما أوجبه الله تعالى عليه.

وأمّا أعمال الجوارح: فهذا ظاهر، كلُّ ما هو واجب، كلُّ ما هو فَرضٌ على العبد فعلًا أو تَركًا، فهو من الكمال الواجب في الإيمان، فالكمال الواجب في الإيمان فعلُ الطاعات الواجبة، من الصلاة والزكاة والصيام والحج إلى غير ذلك، طبعًا المباني الأربعة يأتي الكلام عليها إن شاء الله، لكن كلُّ طاعةٍ واجبة، كلُّ أمرٍ واجب لابد من فعله، وكلُّ أمرٍ مُحرّم لا بد من تركه، تركُ الزنا والقتل وشُرب الخمر وقذف المحصنات وعقوق الوالدين وأذيّة الناس إلى غير ذلك، هذا كله من واجبات الإيمان.

إذن الكمالُ الواجب في الإيمان في عمل الجوارح: فعل الواجبات وترك المحرَّمات

أمّا الكمالُ المُستحب: فهذا أيضًا يكون في قول القلب وفي عمله وفي عمل الجوارح، والأمرُ واضح.

الكمال المُستحب في قول القلب: أن يكون عنده من التصديق واليقين والمعرفة القدرُ الكامل الذي يدفعه إلى فعل المُستحبات وترك المكروهات، نفس القضية في أعمال القلوب، أن يكون في قلبه من كمال المحبّة والخوف الرجاء وغير ذلك، ما يدفعه إلى هذه الأشياء.

الكمال المستحب في عمل الجوارح: فعلُ المستحبات وترك المكروهات وفضول المباحات، إذا فعل المستحبات وترك المكروهات وترك فُضول المباحات، فهذا هو الكمال المستحب في الإيمان.

هنا نأتي إلى الكلام المُهم وهذا هو ما يُثار في هذه الآونة:

إذا تكلمنا على عمل الجوارح، هل عمل الجوارح فيه أصل وفرع، أم هو كله فرع؟

الكلام الآن على الأصل الذي يزول الإيمان بزواله، والفرع الذي لا يزول الإيمان بزواله، إذا نظرنا إلى عمل الجوارح، هل عمل الجوارح منه أصلٌ وفرع؟ أم كله في الإيمان فرع؟

هذا هو النزاع الذي أُثير في هذه الأيام المتأخرة كما تعلمون جميعًا، وكما تكلّم فيه أهل العلم، **لابد أن يُعرف:**

أولًا أن هناك فَرقًا عند أهل السُنّة بين عمل الجوارح وعمل القلب، فعمل الجوارح ابتداءًا إذا تكلمنا على أعمال الجوارح، كل عمل على حِدة، هذا ابتداءًا عند أهل السُنّة ليس أصلًا في الإيمان، هذا هو الفرق عندهم بين عمل الجوارح وعمل القلب، فعمل القلب لابد من أصل كلِّ عمل، فإذا زال أصلُ عملٍ واحد من أعمال القلوب فقد زال الإيمان كله، فأصول أعمال القلوب ـ كل عمل على حِدة ـ أصول في الإيمان، وأما عمل الجوارح فلا، فإذا زال أصلُ عملٍ واحد من أعمال الجوارح فلا يزول الإيمان عند أهل السُنّة، فالأمر في أعمال الجوارح يختلف، فلو زال عمل واحد من أعمال الجوارح وإن زال بالكلية، وإن لم يفعله المسلم أبدًا حتى يموت، إذا تكلمنا على مثل بر الوالدين، فبر الوالدين من واجبات الإيمان، من عقَّ والديه لم يبرهما أبدًا حتى مات، زال عنده أصل هذا العمل، فإنه لا يكفر عند أهل السُنّة، إنما خِلافُ ذلك مذهبُ الخوارج والمعتزلة كما سنعرفُ إن شاء الله .

هذا ابتداءًا لابد أن يُوضَّح، لئلا يُظن أن عمل الجوارح كعمل القلب عند أهل السُنّة، أنه لابد من أصل كل عمل من أعمال الجوارح، هذا كلامٌ غيرُ صحيح، والكل مُتفقٌ عليه ليس في هذا إشكال إن شاء الله تعالى.

بعد ذلك يُقال، نَرجعُ إلى السؤال نفسه، هل عمل الجوارح منه أصلٌ وفرع، أم كله في الإيمان فرع؟ الفرق بين هذا وبين ما ذكرته، أن الذي نتكلَّم فيه الآن، هل عملُ الجوارح كله إذا زال العمل

كله، لم يعمل المسلم عملًا أبدًا، لم يعمل بجوارحه أيَّ عملٍ من الأعمال، هذا هو المراد الآن، لكن الذي تكلمنا فيه أولًا، هو كلُّ عملٍ على حِدة، طيب إذا لم يعمل أصلًا، لم يعمل أي عمل من واجبات الإيمان، هذا هو الذي فيه الكلام الآن، هل عملُ الجوارح بهذا الاعتبار منه أصلٌ وفرع، أم كله فرع؟،

والجواب: فيه تفصيل:

* **الحالة الأولى: إن أُريد بعمل الجوارح عملٌ مُعَيّن مُحدّد، فهذا فيه نِزاعٌ بين أهل السُنّة.**

إذا أُريد بعمل الجوارح عملٌ مُحدَّد يكون أصلًا في الإيمان، يعني لو أنني سألتك أقولُ لك، هل هناك عملٌ مُحَدَّد إذا هذا العملُ المُحدَّد زال الإيمان كله، حدّد لي عملًا؟، هو الصلاة الزكاة الصيام الحج الجهادُ في سبيل الله، حدّد لي هذا العمل؟، فإذا عينَّا عملًا بعينه هذا مَحَلُّ نِزاعٌ بين أهل السُنّة، وهذا في المباني الأربعة خآصة لا في غيرها.

غير المباني الأربعة مَحلُّ إجماع عند أهل السُنّة، أنها ليست أُصولًا في الإيمان، وأن الإيمان لا يزول بزوالها، فالمباني الأربعةُ خصوصًا وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج، وقع النزاعُ فيها بين أهل السُنّة، وهذا سيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى مُفَصَّلًا حيث ذكره المؤلف رحمه الله.

إذن من قال الصلاة تحديدًا أصلٌ في الإيمان، نقول هذا مَحلُّ نِزاع، الزكاة مَحلُّ نِزاع، الصيام الحج كله محلُّ نِزاع، لكن من قال مثلًا الجهاد في سبيل الله هذا أصلٌ في الإيمان، نقول لا، هذا ليس من قول أهل السُنَّة، هذا قولُ الخوارج والمعتزلة، لكن إذا عَيَّنت عملًا مُعيَّنًا فهو المباني الأربعة، لايخرجُ عن ذلك، هذه هي الحالة الأولى.

الحالة الثانية: هي التي يُقال فيها الآن جِنسُ العمل، عندما يُقال أنا لا أُريد عملًا مُحدَّدًا ولكن أُريد أيَّ عملٍ من الأعمال، أي عمل، المهم أن يأتي بعمل، أن يعمل لله تعالى عملًا صالحًا، أيًّا كان هذا العمل، سواءٌ كان صلاةً أو زكاةً أو صيامًا أو حجًّا أو حتى غيرها، المهم أن يأتي بأي عمل، ولو غُسلَ الجنابة، أي عمل من الأعمال، فهذه هي المسألة التي أُثيرت في هذه الآونة تحت عنوان جنس العمل.

ما المراد عندهم بجنس العمل؟

يمكنك أن تُعبِّر فتقول أصلُ العمل، أصل عمل الجوارح، أن يأتي بما يَصدُق عليه أنه عملٌ في

الجوارح، هذا هو المسمى بجنس العمل.

وكلمة الجنس تُطلق ويُراد بها ذلك عند العلماء، عندما يُقال مثلًا جنس التصديق يعني أصل التصديق، جنس اليقين يعني أصل اليقين، أن يكون هناك تصديق، أن يكون هناك يقين، عندما يُقال جنس العلم يعني أي شيءٍ يَصدُق عليه أنه علم، فكذلك عندما يُقال جنس العمل، أيُّ شيءٍ يَصدُق عليه أنه عمل، **إذا أُريد بالعمل هذا الاعتبار، فهل هذا مَحلُّ إجماع عند أهل السُنَّة، أم هو مَحَلُّ نِزاع؟**، هذه مَسألة العصر التي تُثار الآن، والكلام عليها مُفَصَّلًا سيكون له مَحَلٌّ إن شاء الله تعالى إنما المقصود الآن أن نُعطي خُلاصة للمسألة:

فنقول بارك الله فيكم،

إذا أُريد أي عمل من أعمال الجوارح بحيث يكون هذا مُجمعًا عليه عند أهل السُنَّة، فهذا لا يَقتصر على عملٍ بعينه، ولا يقتصرُ على فعلٍ ولا ترك، ولا يقتصر على هذا المفعول أو المتروك إذا كان من التوحيد أو كان من الشرك.

بمعنى لو أننا قُلنا لابد من أي عمل، لابد أن نُدخل في ذلك التُروك، من ترك معصيةً من المعاصي تركًا مَقصودًا، فهذا عمل، لو ترك الشرك تركًا مَقصودًا فهذا عمل، لو أُريد هذا فنعم هذا مَحلُّ إجماع.

أقول مرةً أُخرى، لو أُريد بهذا الذي يُسمَّى جنس العمل، لو أُريد به أيُّ عملٍ من الأعمال، كلُّ ما يَصدُق عليه أنه عمل، إذن لا يُمكنك أن تُحدِّده في عملٍ ما، ما دُمت ستدَّعي على ذلك الإجماع، لا يُمكنك أن تُحَدِّده في عملٍ بعينه، حيث يلزم ولابد أن من ترك الشرك تركًا مقصودًا، هذا كلامٌ مُهم، وقيود مهمة، من ترك الشرك تركًا مقصودًا فهذا عمل.

لكن الذي يُخرجُ هذه الأشياء، ويقول لا، أنا أُريد أعمالًا بعينها، هي من قَبيل الأفعال، لابد مَثلًا أن يأتي بالصلاة والزكاة، يعني فعل، لا يكفيه الترك، ولا يكفيه تَجنّب نواقض الإسلام ولا الشرك بالله تعالى، نقول هنا صار عندك إشكال، ولا نُسَلِّم أن هذا هو مَوطنُ الإجماع عند أهل السُنَّة، لأن الذي يُثار الآن هو هكذا، والمسألة لها فروعٌ كثيرة، وكلامٌ كثير، فمن الناس من يَدَّعي أن إجماع أهل السُنَّة على الأصل في عمل الجوارح أنه لابد أن يكون من قَبيل الأفعال، لا من قَبيل التروك، بمعنى أنه لابد أن يأتي بفعل، بجنس عمل فعل، لابد أن يُصلي أو يزكي أو يصوم أو يحج

أو يُجاهد إلى آخره، فلا ينفعه الترك، نقول هذا لا نُسَلِّم أنه مَحَلُّ إجماع، هذه خُلاصة المسألة.

فمن أراد أن يَدَّعي أن هناك أصلًا في عمل الجوارح مُجمعًا عليه، ـ هذه صُورة المسألة،ـ **من أراد أن يَدَّعي أن عملَ الجوارح، منه أصلٌ في الإيمان بالإجماع، فهذا لا يَصح ولا يُسَلَّم به إلا إذا كان على إطلاقه**، إذا أرت أي عمل من الأعمال فنعم هذا نُسلِّم به إن شاء الله تعالى، وعلى هذا لا يكون في المسألة اختلاف، فمن أطلق أن عمل الجوارح بأسره فرعٌ أو كمالٌ في الإيمان لم يُرد هذه الصورة، ومن أطلق أن عمل الجوارح بأسره أصلٌ في الإيمان، وهذا هو المسمى بجنس العمل، عند بعض أهل العلم، فهذا أيضًا لابد أن يتناول هذه الصورة، فإذا عُرضت الصورة إن شاء الله يزول الإشكال ويزول االاختلاف، وأما عند تصوُّر هذه الصورة ويبقى الخلاف عندئذ فهذا لابد أن يؤدي إلى إشكالات.

إذن نقول يا جماعة أصلُ الإيمان هو: أصلُ قول القلب، وأصلُ عمل القلب، وقول اللسان، وأصلُ عمل الجوارح على الصورة التي ذكرتها لكم.

بمعنى أيُّ عمل سواءٌ كان فعلًا أو تركًا وهذا أعم، من أن يكون المتروك شركًا أو غيره، فإن أُريد هذا فنعم، نعم هذا صحيح.

لكن إن أُريد شيءٌ آخر، بمعنى من أراد أن يقول، أصلُ الإيمان: أصلُ قول القلب، وأصلُ عمل القلب، وقول اللسان، وأصلُ الأفعال، بمعني أنه لابد أن يأتي بفعل، لابد أن يعمل شيئًا إيجابيًّا، لابد أن يُصلي أو يُزكي أو أو إلى آخره، نقول هذا لا يُسَلَّم أنه محلُّ إجماع، بل هذا يتناوله محلُّ نِزاع، وهو في المباني الأربعة، فإن أردتَ ذلك فهذا مَحَلُّ نِزاعٍ في المباني الأربعة، لكن إن أردت ما سِوى المباني الأربعة، فهذا بإجماع أهل السُنَّة ليس أصلًا في الإيمان.

أُعيدُ المسألة مرةً أُخرى بصيغة أُخرى، أقول:

عملُ الجوارح:

١. **منه أصلٌ مُتنازعٌ فيه، وهو المباني الأربعة، والنزاعُ بين أهل السُنَّة، ليس نِزاعًا بِدعيًّا**، وسننبِّه على هذا إن شاء الله تعالى في مَحلِّه.

٢. **ومنه أصلٌ مُجمعٌ عليه إذا تصوَّرنا المسألة تصوُّرًا صحيحًا، وهو الصورة التي ذكرتُها لكم، كلُّ ما يَصدُق عليه أنه عمل، أو ـ وهذه عِبارةٌ مُفيدة ـ كلُّ ما يَصدُق أنه مُثابٌ عليه**، لكن طبعًا أقصد

الواجبات بالدرجة الأولى، كلُّ ما إذا فعله المسلم أُثيبَ عليه، فإن تصوَّرنا هذه الصورة فعندئذ لا إشكال إن شاء الله تعالى ولا يكون في الأمر أيُّ بأس، لكن الذين يَطرحون المسألة، منهم من يَخصُّون المسألة بالأفعال، ومنهم من يقول طيّب الأفعال والتروك ولكن تركُ الشرك ليس مُرادًا، نحن نُريد ما سِوى الشرك، نقول هذا كُلُّه عليه إشكالات ولا يُسَلَّم بأن هذا هو مَحَلُّ إجماع أهل السُنَّة.

*** عندنا هنا فرعٌ في غَاية الأهمية، وهو التلازم بين الظاهر والباطن.**

الظاهر: نُريدُ به ما على الجوارح، **والباطن**: نُريدُ به ما في القلب.

فاعتقادُ أهل السنة وهو مُقتضى العقل والفطرة والشرع، أنه لابد من تَلازم بين الظاهر والباطن.

بمعنى إذا قَوي ما في الباطن فلابد أن يَظهر ذلك على الظاهر، وإذا ضَعُف فلابد أن يَضعفَ الآخر، هذا هو المراد بالتلازم.

فإذا قَويَ الإيمان في القلب فلابد أن يظهر مُقتضى ذلك على الجوارح، لابد إذا كان ما في القلب قَويًّا، بمعنى فيه الكمال الواجب وقد عرفت ما المراد بذلك، فيه الكمال الواجب فلابد أن تعمل الجوارح بالكمال الواجب، فيه الكمال المستحب فلابد أن تعمل الجوارح بالكمال المستحب.

يعني إذا قام في القلب من المحبة والخوف والرجاء ما يُوجب طاعة الله تعالى، فلابد أن تتحرَّك الجوارح بمقتضى ذلك، فلابد أن تفعلَ الواجبات وتترك المُحرَّمات، إذا كَمُلَ ذلك في القلب فلابد أن تتحرَّك الجوارح فتفعل المستحبات وتترك المكروهات وفُضول المباحات، فإذا رأينا في الظاهر قُوَّة ففي الباطن قُوَّة، وإذا رأينا في الظاهر ضَعفًاوهذا هو المهم الآن، فلابد أن يكون في الباطن ضعف.

فإذا رأينا في المسلم تقصيرًا في فعل الواجبات وترك المُحرَّمات، فلابد أن يكون ما في القلب ضعيفًا، لم يرق إلى الدرجة التي تجعله يفعل الواجبات ويترك المُحرَّمات، بِعبارةٍ أُخرى أهم، **لا يُمكن أن يكون العبدُ مُقصِّرًا مع كمال الإيمان في القلب، هذا كلامٌ مُهمٌّ جدًا**، لا يُمكن أن يُدَّعى في مُسلم أنه مُؤمن كامل الإيمان وأن مافي قلبه كامل، حصل في قلبه الإيمان الكامل الواجب مع أنه يُفَرِّطُ في العمل، لا يُمكن، هذا هو المراد بالتلازم بين الظاهر والباطن.

هذه مسألةٌ عَقلية، لاتحتاج إلى دليل، مسألة فطرية، مسألة شرعية، يكفينا الحديثُ الجامع الذي يقول فيه النبي ﷺ، حديث النعمان بن بَشير رضي الله عنهما المعروف: «**ألا وإن في الجَسدِ مُضغَة إذا صَلَحت صَلَح الجسَدُ كُلُّه، وإذا فَسَدت فَسَد الجَسَدُ كُلُّه ألا وهي القلب**»، فإذا صَلح القلب صَلح البدن، وإذا فَسد القلب فسد البدن، هذا كلام النبي ﷺ، فمن تَصوَّر خِلاف هذا فقد ردَّ على النبي عليه الصلاة والسلام، من تَصوَّر أن البدن يَفسُد مع صَلاح القلب فهذا كلامٌ تأباه الفطرة، ويأباه العقل.

أيضًا السلف عَبَّروا عن هذا المعنى، مأثور عن غير واحدٍ من السلف أنهم قالوا: « **الإيمان ما وَقَرَ في القلوب وصَدَّقته الأعمال**». فجعلوا الأعمال تصديقًا وهذا في النص الشرعي أيضًا، لكن هذا مَقامُ اختصارٍ الآن، هذا موجودٌ في النص الشرعي، الأعمال تصديق للإيمان، إذن من أراد أن يُصدّق ما في قلبه فلابد أن يعمل، لابد أن يظهر على جوارحه من العمل ما يُصدِّقُ ذلك، ما يؤكد أن هذا موجودٌ في القلب.

و خِلافُ هذا التَصَوُّر هو الذي قام عليه مذهبُ المُرجئة، كما سنعرفُ إن شاء الله، عندما تصوَّروا أن المسلم قد يكون كاملَ الإيمان مع أنه مُفَرّطٌ في العمل، يترك الواجبات ويفعل المحرمات، فقالوا هو مؤمنٌ كاملُ الإيمان، نقول هذا كلامٌ باطل، لأنه لابد من التلازم بين الظاهر والباطن، فلو انصلح الباطن فلابد أن ينصلح الظاهر.

هذا خِتام القول على قضية الأصل والفرع، وما يتعلَّق بها.

ومن المُفيد أن أُنبِّه على إنكار بعض المُعاصرين الجهلة لتقسيم الإيمان إلى أصل وفرع، تحت ضغط مسألة جنس العمل.

فمسألة جنس العمل لما ضغطت على أمثال هؤلاء، يعني تَفَرَّعت بهم المذاهب والأقوال، ورأينا أمورًا عَجيبة، وسمعنا أمورًا تُخالف أهل العلم، وتُخالف ما عليه أهلُ العلم من قديم:

١- فمنهم من ضغطت عليهم المسألة حتى أدَّى به قوله إلى أن الترك ليس بعمل، وهذا مُصادمٌ لأصول الشريعة.

٢- ومنهم من ضغطت عليه المسألة حتى قال الخِلافُ في المباني الأربعة خِلافٌ غيرُ مُعتبر، وخُصوصًا في الصلاة، وادَّعى أن كفر تارك الصلاة من المعلوم من الدين بالضرورة، هذا سننبِّه

عليه في مَحَلِّه إن شاء الله تعالى.

٣ـ ومنهم من ضغطت عليه المسألة ـ وهم قليل وقد ذهبوا لو أنني قُلت إلى مزبلة التاريخ، والله المستعان ـ من أنكر تقسيم الإيمان إلى أصل وفرع، أنكره بالكلية، لماذا يارجل؟، قال لأنني لو قُلت هذا فسيلزم أن العمل فرعٌ في الإيمان، ولابد من جنس العمل، وهذا سيُؤثر على قضية كذا وكذا،

لا تأثير، لا عَلاقة، هذا من الجهل، لو أننا جعلنا للإيمان أصلًا وفرعًا، فهذا لايُؤثر إطلاقًا على قضية جنس العمل، أو على قضية أن هناك أصلًا في العمل لابد أن يُؤتى به، لكن هذا من الجهالات التي قامت عند هؤلاء فخالفوا أهل العلم، وخالفوا السلف وخالفوا القرآن، ومن أنكر تقسيم الإيمان إلى أصل وفرع، فإنه يُسأل عن الأعمال التي هي سِوى المباني الأربعة، ماذا يقول فيها؟

فإن قال هي أصل فقد اعتزل أو خرج، يعني قال بقول المعتزلة أو قول الخوارج،

وإن قال هي فرع فقد لزمته الحُجة.

إذن لابد أن تُقَسِّم الإيمان إلى أصلٍ وفرع، فهؤلاء عندهم تَسَرُّعات ومهاترات كُله تحت ضُغوط الجهل والحماسة الفارغة، فلا تغترُّوا بارك الله فيكم بهذه الأشياء، وخُصوصًا من استتر ببعض أهل العلم الكِبار كالفوزان و من يُشبهُه حفظهم الله تعالى، لا تغترُّوا بأمثال هؤلاء لأن هؤلاء ليسوا على طريقة هؤلاء العلماء، لم يقل الفوزان أبدًا أن كفر تارك الصلاة معلومٌ من الدين بالضرورة، وما قال إن النزاع فيه نِزاعٌ بين أهل السُنَّة وأهل البدع، إلى غير ذلك من الأمور التي يَصدُق عليها قول النبي ﷺ: «**يُحَدِّثُونكم بأمورٍ لم تسمعوها أنتم لا آبائكم**».

* * *

تفريغ الدرس الثامن والثلاثين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ.

لا يزال الحديث موصولًا عن مسائل الإيمان.

*** المسألة السادسة: الاستثناء في الإيمان:**

وهذه المسألة قد جرت عادة المصنفين في الاعتقاد على إفرادها بالذكر لأهميتها ولكنّ المؤلف رحمه الله تعالى لم يفعل، لم يتعرض للمسألة أصلًا، ونحن إن شاء الله تعالى نتعرض لها للأهمية المشار إليها وإن لم يذكرها المؤلف - رحمه الله -:

*** اعلم بارك الله فيك أن الاستثناء في الإيمان معناه: أن يقول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله.**

هذا هو معنى الاستثناء في الإيمان، يقول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله. فيستثنى في إيمانه.

هل هذا الأمر جائزًا أم لا؟

١. مذهب أهل السنة والجماعة أنه جائز لا عيب فيه وهو معروف عن الأئمة، وكلامهم في ذلك مشهور.

٢. وإن كان قد نقل أيضًا عن طائفة من الأئمة وعن السلف الصالح المتقدمين أنهم كانوا لا يستثنون في إيمانهم وكانوا أحيانًا يقول القائل منهم:

أنا مؤمن ولا يقول إن شاء الله.

فتحصل إذاً أن المنقول عن السلف قولان: الاستثناءُ وعدمُه.

ولا خلاف في الحقيقة، لأن الاستثناء له وجه، ولأن تركه أيضًا له وجه وكل وجه يختلف عن الآخر:

١) فوجه الاستثناء: خوف التزكية من استكمال الإيمان وبلوغ حقيقته.

الاستثناء يعود إلى العمل: عندما يقول أنا مؤمن إن شاء الله، الإيمان قول وعمل، لا يعود الاستثناء في هذه الحالة إلى القول ولكن يعود إلى العمل، والعمل بطبيعة الحال لا بد فيه من تفريط لا بد من تقصير، وكمال الإيمان الواجب كما عرفنا لا يتحقق إلا إذا فُعلت الواجبات

وتُركت المحرمات.

فمن الذي يجزم لنفسه بأنه فعل كل الواجبات وترك كل المحرمات ؟!

فلهذا كان أئمة السلف يستثنون، فالاستثناء لأجل العمل، وجه الاستثناء أنه عائد إلى العمل على سبيل خوف التزكية للنفس، وأن المسلم لا يجزم لنفسه ببلوغ حقيقة الإيمان.

٢) وأما القول الآخر ـ الذي هو القول بترك الاستثناء ـ فوجْهُهُ:

١. أن كل مسلم يعرف من نفسه أنه مؤمن، يعرف من نفسه الاعتقاد والمعرفة واليقين وليس عنده شك في ذلك. فهو مقر جازم، وهو مصدق جازم، وهو موقن جازم، ليس عنده تردد ولا شك، فترك الاستثناء لأجل هذا.

وجه ترك الاستثناء: أنه يعود إلى الاعتقاد لا إلى العمل، والاعتقاد جازم لا يجوز فيه شك ولا ريب وكل واحد يعرف من نفسه أن اعتقاده جازم، فكان من قال أنا مؤمن ولم يستثن أراد ذلك، أراد أنا معتقد اعتقادا جازمًا ليس عندي تردد ولا شك فلماذا استثنى في هذا؟

٢. ووجه آخر لترك الاستثناء: وهو الأحكام الظاهرة، فإن الإيمان قد يطلق ويراد به من كان ظاهرًا من المؤمنين، يعامل بأحكام المؤمنين في الظاهر فهذا أيضًا لا يستثنى فيه، لأنه معروف.

فكل من أظهر لنا الإيمان، كل من أظهر لنا الإسلام، عاملناه بأحكام الإسلام، فليس في هذا تردد، فالجزم أيضًا على هذه الناحية، ولهذا يترك الاستثناء.

وبهذا يفهم نص شيخ الإسلام رحمه الله، على أن مذهب أهل السنة تجويز الاستثناء بالاعتبارين المذكورين.

شيخ الإسلام جمع بين القولين : أن مذهب أهل السنة تجويز الاستثناء وعدمه، فيجوز أن تقول أنا مؤمن إن شاء الله، ويجوز أن تقول أنا مؤمن.

قال رحمه الله: **وهو وسط بين تحريمه وإيجابه.**

مذهب أهل السنة في الاستثناء وسط بين تحريمه وإيجابه.

فهناك من أهل البدع من حرم الاستثناء، ومنهم من أوجبه وأهل السنة وسط بين الأمرين، هذا لا بد أن يعرف لأنه ربما ظن من ظن من إخواننا وطلبة العلم، أن الاستثناء في الإيمان واجب مطلقا، فهِمَ من مذهب أهل السنة في الاستثناء واجب مطلقا؛ لا، وإنما مذهب أهل السنة أن

الاستثناء جائز بمعنى: أنه لا يعاب هذا هو المهم هنا، لأن الذي عاب الاستثناء أهل البدع كما سنعرف.

فأظهر أهل السنة الاستثناء دلالة على أنه حسن جيد، وأن مأخذه صحيح ليس فيه عيب ولا منكر، فكان إظهار الاستثناء ردًا على من حرمه أو من عابه من أهل البدع.

والمسألة كلها تعود إلى أصل الاعتقاد في الإيمان، لأن من حرم الاستثناء في الحقيقة أو من عابه أو من أنكره، هذا راجع إلى أصله في الإيمان،وهو أن الإيمان قول بلا عمل.

وأما أهل السنة فأصلهم أن الإيمان قول وعمل، فلهذا أظهروا الاستثناء وأرجعوه إلى العمل.

وعلى ذلك يقال: ليس الاستثناء بشك، هذا يقال خاصة ردًّا على من عاب الاستثناء وقال بأنه شك، ونبز أهل السنة بأنهم شِكَّاكَة، علامة أهل البدع تسميتهم أهل السنة كذا وكذا...

فعلامة المرجئة: تسميتهم أهل السنة شكاكة لأجل الاستثناء، فقال الإمام أحمد وغيره: ليس الاستثناء بشك

أولًا: لأن وجهه كما عرفنا، وهو أن وجه الاستثناء هو العمل.

طيب، الذي يشك في بلوغه لحقيقة الإيمان، هل هذا فيه محذور؟ ومن الذي يجزم لنفسه بذلك؟

فالمأخذ الصحيح لا شك في صحته ولا في حسنه، إنما نظر من نظر إلى كون الاستثناء عائدًا للإيمان، فقال هذا شك في الإيمان. فنقول لا؛ إنما الاستثناء عائد إلى العمل، لا إلى الاعتقاد، عائد إلى العمل لا إلى قول القلب.

فالمأخذ واضح وبين ومع ذلك:

ثانيا: استدل الائمة كأحمد وغيره على ورود الاستثناء في الشرع في الأمور المتيقنة.

الشرع جاء بجواز الاستثناء في الأمور المتيقنة لا على جهة الشك كمثل: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ فاستثنى الرب سبحانه وتعالى، مع علمه أن ذلك واقع ولا بد.

وفي حديث زيارة القبور المعروف: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون».

فالاستثناء ورد على أمور متيقنة، ولم يكن ذلك مفيدا للشك، فكيف بالاستثناء في أمر لا يستطيع الإنسان أن يجزم فيه أصلا ؟!

فمن هنا اعتنى الائمة بالتأكيد على هذا، وقالوا: الاستثناء في الإيمان ليس بشك فيه، وليس شكًّا من المؤمن في إيمانه، ليس شكًّا في اعتقاده، ليس شكًّا في تصديقه، لأن الاستثناء أصلًا لا يعود إلى هذا، وإنما يعود إلى العمل، بناءًا على أن العمل من الإيمان وعلى أن الإيمان قول وعمل.

فعندما يقول أنا مؤمن إن شاء الله، إطلاق لفظ الإيمان هكذا، أن ينصرف إلى القول والعمل، ولا بد أن ينصرف إلى الإيمان الكامل، فمن الذي يقول في نفسه أنا مؤمن هكذا على سبيل التزكية وعلى سبيل بلوغ حقيقة الإيمان؟ لا يقول هذا أحد.

إذاً اختلف التعبير بناء على المأخذ بناءًا على المراد:

فإن أريد بلفظ الإيمان الذي يستثنى فيه، ما يعود إلى الإيمان الكامل المطلق فهذا يستثنى فيه.

وإن أريد بالإيمان أصل الإيمان، الذي هو الاعتقاد وما ينبني عليه من أحكام ظاهرة فهذا لا يستثنى فيه.

- **ومما يتعلق بهذه المسألة أيضا: أمؤمن أنت؟ إذا سأل أحد أحدا أمؤمن أنت؟**

هذا سؤال مبتدَع في الدين، وابتدعته المرجئة بناء على أصلهم، ولهذا مزيد بيان فيما بعد إن شاء الله تعالى، وهذا السؤال بدعة وموقف الأئمة منه على ثلاث صور كلها جائزة:

الأولى: أنه لا يجاب أصلًا.

الثانية: أن يجاب بقول: آمنت بالله وملائكته ورسله.. إلخ.

تقول: آمنت ولكن إذا أردت الجزم فإنك تعبر بما يفيد ماذا (الاعتقاد) تقول: ﴿**آمنت بالله وملائكته**﴾

طيب، من عبر بهذا التعبير يجوز أن يقول إن شاء الله؟

لا يجوز، لو أن القائل قال هكذا وحدد قال آمنت بالله وملائكته فلا يجوز له أن يستثني.

الثالثة: أن يجاب بقول أنا مؤمن إن شاء الله.

كل هذه صور نص عليها الأئمة وكلها جائزة لا حرج فيه.

- **يتفرع على ذلك الاستثناء في الإسلام:**

هل يجوز أن يقول المسلم: أنا مسلم إن شاء الله؟

لعل الجواب معروف.

إن أريد بالإسلام الكلمة، فهذا لا استثناء فيه.

وإن أريد بالاستثناء سائر المباني، سائر العمل، فهذا يستثنى فيه.

نأتي بعد ذلك إلى المسألة السابعة:

وهي الأخيرة معنا في مسائل الباب وإن كان المؤلف أيضا لم يتعرض لها ولكنها مهمة جدًّا:

الفرق بين الإيمان والإسلام:

المراد بهذه المسألة: النظر إلى حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام، والنظر إلى الإطلاق هذا بالدرجة الأولى، عندما نقول أن الفرق بين الإيمان والإسلام، فالمراد أصالة الإطلاق، عندما تطلق الإيمان، عندما تطلق الإسلام، هل بينهما فرق أم هما واحد؟ هذه صورة المسألة .

وأهل السنة لهم في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أن الإيمان غير الإسلام وهو قول أكثر الأئمة.

واحتجوا بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم﴾ .

٢. ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾.

٣. ومنها حديث جبريل المعروف فإن النبي ﷺ لما سئل عن الإسلام والإيمان أجاب عن كل واحد منهما بجواب مختلف، فدل على أن الإسلام غير الإيمان .

٤. ومن الأدلة ما رواه الشيخان، عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، أن النبي ﷺ كان يعطي أناسًا في قصة معروفة فقال له سعد رضي الله عنه: يا رسول الله ما لك عن فلان فوالله إني لأراه مؤمنًا؟ فقال ﷺ: «أو مسلمًا» فغاير بين الأمرين ودل على أن الإسلام غير الإيمان.

القول الثاني: أن الإيمان والإسلام واحد، وهو قول البخاري ومحمد بن نصر المروزي ونسبه إلى الجمهور وهكذا نسب الإسماعيلي في اعتقاده.

وابن نصر رحمه الله هو الذي أظهر هذا القول وتقلده في كتاب تعظيم قدر الصلاة، وأصَّل له واحتج بما لم يفعل أحد غيره.

واحتجوا بأدلة أيضًا منها :

١. أن النبي ﷺ وصف الإسلام بما وصف به الإيمان والعكس. ففي حديث جبريل جعل الأعمال من الإسلام. وفي حديث وفد عبد القيس جعلها من الإيمان.

يعني في حديث جبريل لما سئل عن الإسلام أجاب بالأعمال، وفي حديث وفد عبد القيس لما تكلم عن الإيمان: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**» ثم فسره لهم فجعل الأعمال أيضًا من الإيمان فأطلق على الأعمال أيضا إسلامًا وإيمانًا، فدل على أنها واحد.

٢. ومن الأدلة أيضًا أن الإيمان الذي افترضه الله على العباد هو الإسلام الذي رضيه لهم دينا.

عندما قال الله تعالى: ﴿**ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾ هل هذا يفترق عن الإيمان؟

الجواب: لا، هو الإيمان وهو الإسلام، فالإسلام الذي رضيه الله دينا، للعباد هو نفس الإيمان الذي افترضه الله على العباد.

ويدخل تحت هذا: كل دليل فيه إفراد الإسلام أو الإيمان بالذكر، كما في قوله تعالى مثلا: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**﴾ دخل فيه الإيمان بالضرورة.

وكما في قول النبي ﷺ: «**لن يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة**».

وفي نفس الحديث في بعض رواياته الصحيحة: «**أو مسلمة**».

٣. ومن الأدلة أيضًا قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بين من المسلمين﴾. فالمراد آل لوط سماهم مؤمنين ومسلمين أطلق عليهم الأمرين.

هذه أدلة الطرفين وقد نوقشت فيما بينهم.

فبالنسبة لأدلة الفريق الأول ناقشها الفريق الثاني فقالوا:

- **آية الأعراب وكذلك قول النبي ﷺ: «أو مسلمًا» المراد بذلك كله: الإسلام الظاهر الذي هو على سبيل بيان الأحكام أو الذي تنطبق عليه الأحكام لا الإسلام الحقيقي الذي يحبه الله ويرضاه.**

وهذا مهم جدًا؛ لأن النزاع ليس هنا، النزاع ليس في الفرق بين الإيمان والإسلام بالمعنى الظاهر الذي تنبني عليه الأحكام، وإنما المراد الإيمان الشرعي والإسلام الشرعي الذي أراده الله تعالى، هل هما واحد أو بينهما فرق؟ فقالوا: قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾. المراد بالإسلام هنا الإسلام الظاهر لا الإسلام الحقيقي الذي يحبه الله ويرضاه بدليل قوله تعالى: ﴿**ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**﴾.

وأجيب عن هذا التعقيب بـ:

١. **أن الدليل على أن الإسلام المذكور في الآية هو إسلام صحيح شرعي يثابون عليه كما في قوله تعالى: ﴿وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا﴾.**

(إن تطيعوا الله ورسوله) أي: مع هذا الإسلام الذي أظهروه فلو كان هذا إسلاما ظاهرًا كإسلام المنافقين لما صح أن يقال هذا الكلام، لأنه قال: ﴿**وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا**﴾ فدل على أنهم لو عملوا مع إسلامهم هذا فلهم أجر، طيب المنافق لو عمل مع إسلامه له أجر؟ لا أجر له لأنه إسلام ظاهر غير حقيقي، فلما أثبت الله الأجر لأولئك الأعراب دل على أن إسلامهم إسلام حقيقي مقبول عند الله ليس كإسلام المنافقين.

٢. **وأيضًا سياق الآية يدل على أن الله تعالى ذمهم لكونهم منوا بإسلامهم وأظهروا ما في أنفسهم مع علم الله به.**

أين تجد هذا في الآيات؟

يقول الله تعالى: ﴿**قل أتعلمون الله بدينكم**﴾ فلو لم يكن في قلوبهم شيء من الدين لم يكونوا يعلمون الله بدينهم، يعني: لو كان قلبهم خاليا من الإيمان كالمنافقين لما صح أن يقال هذا الكلام، لما صح أن يقال: ﴿**قل أتعلمون الله بدينكم**﴾ ثم إن الإسلام الظاهر يعرفه كل أحد، الإسلام الظاهر لا يحتاج أن يقال فيه هذا الكلام لأن كل أحد يعرفه لا يحتاج أن يمن به ويفعل به كذا وكذا، وأن يقال: ﴿**أتعلمون الله بدينكم**﴾ لأنه يعرفه كل إنسان.

طيب هنا إشكال، أنه قد ذكر غير واحد من السلف في صفة أولئك الأعراب أنهم أسلموا خوف القتل والسبي، وهذه صفة من المنافقين.

فالجواب عن ذلك:

أن هناك الكثير من الناس الذين أسلموا في أول الأمر رغبة ورهبة كإسلام المؤلفة قلوبهم وهذا ليس معناه أن إسلامهم باطل، أو أنه غير مقبول عند الله ولكن غاية الأمران أن تكون قلوبهم لم يرسخ فيها الإيمان، لم يحصل فيها نور الإيمان وإنما هو إسلام بمجر الانقياد الظاهر، أسرعوا إلى الانقياد إلى الإسلام، دون أن تثبت حقائق الإيمان في قلوبهم، دون أن يكون عندهم إيمان راسخ، فهذا ليس إسلام المنافقين وليس إسلامًا باطلًا، وإنما هو إسلام صحيح يثابون عليه ومقبول إيمانه.

ومنهم من يرتد لضعف إيمانه، ومنهم من يبقى شاكًا مرتابا بحيث لو شككه أحد في دينه لشك، فكل واحد بعد ذلك بحسبه، لكن لا بد أن يعرف أن هذا الإسلام ليس إسلامًا باطلًا، وليس كإسلام المنافقين، بل هو إسلام صحيح ولكن مع عدم رسوخ الإيمان.

إذًا خلاصة هذا الكلام:

أن هذا الإسلام الذي أثبته الله تعالى للأعراب هذا هو موطن النزاع بين الفريقين هل هو إسلام حقيقي أم هو إسلام ظاهر.

فالقائلون أن الإيمان والإسلام شيء واحد قالوا: هو إسلام ظاهر ليس إسلامًا حقيقيًا واستدلوا على ذلك بأمور. فرد عليهم الفريق الآخر وقالوا: لا بل هو إسلام حقيقي.

فكانت الآية دليلًا لنا على أن الإيمان غير الإسلام، لأننا لو أثبتنا أن الإسلام هنا إسلام حقيقي إسلام شرعي على ما يحبه الله ويرضاه، فالآية نص على أن الإسلام غير الإيمان، فنحن أثبتنا ذلك بدلالة السياق وبدلالة كذا وكذا...

وأما أدلة الفريق الثاني فقد نوقشت أيضًا على ما يلي:

أولًا: أن إطلاق الإسلام على الإيمان والعكس في بعض المواضع غايته أن يدل أن أحدهما إذا أطلق دخل فيه الآخر.

وهذا صحيح متفق عليه بين الفريقين جميعًا، بمعنى أن الإسلام الشرعي لا بد أن يتضمن إيمانًا شرعيًا وأن الإيمان الشرعي لا بد أن يتضمن إسلامًا شرعيًا لا بد من هذا.

فالإسلام عندما يطلق ﴿**ورضيت لكم الإسلام دينًا**﴾ فهو الإسلام الشرعي ولا بد أن يشتمل على إيمان لأنه لا يكون إسلامًا مقبولًا أصلًا عند الله إلا بإيمان في القلب، وكذلك الإيمان عندما يطلق لا بد أن يكون معه إسلام ظاهر.

فليس النزاع هنا، ليس النزاع في إفراد أحد اللفظين بالذكر وأنه إذا أطلق في النص دخل فيه اللفظ الآخر، والحقائق التي هي حقائق الإسلام والإيمان بمعنى أن الإسلام لا بد فيه من الإيمان، وأن الإيمان لا بد فيه من إسلام هذا كله أيضًا صحيح لا إشكال فيه ولا نزاع فيه.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾. المراد بذلك آل لوط، ولكن آل لوط كانوا على قسمين: قسم نجا، وقسم لم ينج.

هل نجا آل لوط كلهم؟ الجواب: لا، إلا امرأته قدرناها من الغابرين، إذا هناك من آل لوط من لم ينج، فالذين نجو هؤلاء هم المؤمنون: ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين**﴾، فأخرجنا أي نجينا، خرجوا من القرية، صحيح ؟ ﴿**فما وجدنا يها غير بيت من المسلمين**﴾ إذ هناك من تبقى لم يخرج من القرية هناك من بقي في القرية كما هو، وصفه الله بالإسلام لا بالإيمان لماذا ؟

طيب من الذي بقى ؟ من الذي لم يخرج؟ امرأة لوط، ماذا كان شأن امرأة لوط.

كانت في الظاهر على دين زوجها ولكنها في الباطن على دين قومها، يعني كان إسلامها من جنس إسلام من؟ المنافقين، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿**فخانتاهما**﴾.عندما تكلم على امرأة نوح وامرأة لوط، ﴿**فخانتاهما**﴾ فخانتاهما يعني ماذا؟

بالنسبة لامرأة لوط كان تخون زوجها كما قال أهل العلم تدل قومها على أضيافه عندما جاءه الأضياف ومنهم الملائكة إلى آخر الأمر.. فكانت تدل قومها عليهم ولهذا جاؤوه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات، وأرادوا أن يفعلوا الفاحشة مع أولئك الرجال، فمن الذي دلهم على ذلك؟ امرأة لوط، فكانت في الظاهر على دين زوجها ولكنها في الباطن كانت على دين قومها فوصفت بالإسلام ولم توصف بالإيمان.

فصارت الآية حجة لمن؟

لمن فرَّق، لأنه عندما أطلق الإيمان أراد الإيمان الشرعي الصحيح الذي أدى إلى النجاة بعد ذلك، وعندما أطلق الإسلام أراد به ماذا؟ شيئًا آخر.

إنما تكون الحجة لمن لم يفرق لو كان الإسلام هنا إسلامًا شرعيًا ﴿**فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾ أي المسلمين حقًا، لأن هذا هو موطن النزاع كما ذكرنا، فلو كان الأمر كذلك لكان الآية حجة لهم لكن أثبتنا أن الأمر بخلاف ذلك.

إذا عرفت ما بين الفريقين من الكلام فما هو الترجيح؟

- **اعلم بارك الله فيك أنه لا بد من أصل يوضح حتى يُعرف موطن الخلاف وموطن الوفاق:**

١) أولًا بالنسبة لحقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام :

١. إن أريد أن الحقيقتين واحدة فهذا كلام خطأ يقينًا لغة وشرعًا.

أما اللغة فلأن حقيقة الإسلام في اللغة تختلف عن حقيقة الإيمان. الإسلام: استسلام وانقياد،

والإيمان: إقرار وطمأنينة وأمن . فليس المعنيان واحدا.

وأما من الناحية الشرعية فظاهر، لأن حديث جبريل نص فصل لا يقبل التأويل، فرق بين الإسلام والإيمان وبين حقيقة هذا وحقيقة ذاك.

- إذا كيف نفصل في المسألة:

نقول أولًا: إن أريد بالإسلام والإيمان الحقائق، حقيقة الإسلام في نفسه ما هو وحقيقة الإيمان في نفسه ما هو، إن أريد أن الحقيقتين واحدة فهذا خطأ بيقين ليست حقيقة الإسلام كحقيقة الإسلام بل لا بد من الاختلاف.

٢. **وأما إن أريد – هذا هو الموطن المهم الآن – الإطلاق، إطلاق لفظ الإيمان ولفظ الإسلام وخصوصًا على الأشخاص، فاعلم أن :**

أ- **الفاسق يقال له مسلم بالاتفاق – باتفاق أهل السنة، باتفاق الفريقين ليس فيها هذا إشكال أو نزاع.**

ب- **والفاسق معه في نفس الأمر ـ جزمًا ـ إيمان ينجيه من الخلود في النار.**

عندما يقال: فلان مؤمن أو مسلم فهذا هو موطن النزاع.

- موطن النزاع أيضًا في أي جزئية، لا بد أن يوضح هذا – فاعلم أن الفاسق يقال له مسلم بالاتفاق – باتفاق أهل السنة، باتفاق الفريقين ليس فيها هذا إشكال أو نزاع.

- وأيضًا معه في نفس الأمر إيمان يمنعه من الخلود في النار، إذًا يقال له مسلم ومعه في نفس الأمر جزمًا إيمان ينجيه من الخلود في النار، الفريقان متفقان على ذلك.

- **إذا صار الخلاف في إطلاق لفظ مؤمن على الفاسق**

- **هل الفاسق يقال له مؤمن بالإطلاق أو لا يُقال؟**

فالفريق الأول منع ذلك: الفريق الذي فرق بين الإيمان والإسلام منع ذلك. لماذا؟

قال لأن الإيمان إذا أطلق انصرف إلى ماذا؟ إلى الإيمان المطلق الإيمان الكامل وهذا منتف عن الفاسق باتفاقنا جميعًا، ثم إن لفظ الإيمان إذا أطلق فهو لفظ تزكية ومدح والفاسق لا يستحق ذلك.

وأما الفريق الثاني فأجاز ذلك. لماذا؟

لأن الإسلام عنده هو الإيمان والفاسق يسمى مسلمًا بالاتفاق إذا لا مانع أن يسمى مؤمنًا.

والدليل: أن الفاسق في حكم المؤمنين ظاهرًا، تجرى عليه أحكام المؤمنين في الظاهر ولا شك.وهل بينا اختلاف أو نزاع أن قوله تعالى مثلًا: ﴿**يا أيها الذين آمنوا...**﴾.ثم يأتي تكليف شرعي، هل بيننا نزاع أن الفاسق يدخل في ذلك؟ ليس هناك نزاع ولا إشكال.

فهذا مأخذ الفريق الثاني.

ثم أن الفريق الأول صرح بأن الإيمان الذي يفرق بينه وبين الإسلام هو الإيمان الكامل لا أصل الإيمان.

والفريق الأول والفريق الثاني صرح بأن الإيمان الذي يسوى بينه وبين الإسلام هو أصل الإيمان، فعادت المسألة إلى وفاق في الحقيقة.

الخلاف فقط في الإطلاق في التسمية في اللفظ ليس إلا، لكن في الحقائق الكل متفق، ليس هناك مشكلة، حتى فيما يريده كل فريق بمعنى الإيمان

الفريق الأول عندما نفي اسم الإيمان عن الفاسق ماذا أراد؟ أراد معنى معينا الفريق الثاني يسلم به ويقر.

وعندما اثبت اسم الإيمان للفاسق أراد معنا معينًا سلم به الفريق الأول وأقر.

إذا في المعاني من الحقائق ليس هناك اختلاف الأصل واحد لدى الفريقين الإيمان قول وعمل وأن الفاسق ناقص الإيمان وأن وأن.. كله ليس فيه إشكال الأصل متفق، الحقائق متفقة، المعاني متفقة، إنما الخلاف فقط في الإطلاق هذا له مأخذ وذاك له مأخذ.

وهذا يفيدك فائدة عظيمة جدًا حتى تعرف أقدار المسائل العلمية وكيف تؤصل وكيف تفهم، وحتى تعرف أن أهل السنة بفضل الله تبارك وتعالى لم يتنازعوا في أي مسألة في مسائل الاعتقاد نزاعًا حقيقيًا، أو بتعبير – يعني خشية أن أكون مبالغًا أو نسيت شيئًا– لم يتنازعوا في أي مسألة اعتقادية نزاعًا يترتب عليه فساد في الاعتقاد، ما وقع أبدًا.

إنما عامة النزاع – أيضًا أتحفظ في الكلام – أكثر النزاع في ماذا؟ في التسمية نزاعات لفظية فقط، لكن نزاعات حقيقية معنوية إن وجدت فإنها لا تؤدي إلى فساد في الاعتقاد.

بعد هذا التفصيل نأتي إلى الخلاصة.

خلاصة المسألة ما هي؟

نقول:

أولًا: **حقيقة الإسلام تختلف عن حقيقة الإيمان، هذا أصل لا بد أن يُوضح ويفهم.**

ثانيًا: **الإسلام والإيمان واحد باعتبار وبينهما فرق باعتبار:**

- **فالإيمان والإسلام واحد إذا أطلق أحدهما في النص، فإذا أطلق الإسلام فالمراد الإيمان وإذا أطلق الإيمان فالمراد الإسلام . لأن الإسلام الشرعي لا بد معه من قدر من الإيمان، ولأن الإيمان الشرعي لا بد معه من قدر من الإسلام.**

نفصل أكثر فنقول:

الإسلام والإيمان واحد باعتبار أن أصل أحدهما يستلزم أصل الآخر وكمال أحدهما يستلزم كمال الآخر.

فأصل الإيمان لا يتم – والكلام عن الإيمان والإسلام الشرعي لا تنسى هذا أبدًا لأن هذا هو موطن الكلام في المسألة أصل الإسلام لا يعتبر ولا يتحقق إلا بأصل الإيمان وما أصل الإسلام؟

الشهادتان، طيب الشهادتان تعتبران عند الله تعالى من غير أصل الإيمان؟ لا يمكن، وإلا لكان إسلام من؟ المنافقين وليس الكلام هنا – انتبه جيدًا.

نفس القضية أصل الإيمان يستلزم أصل الإسلام فإذا وقر أصل الإيمان في القلب فلا بد من أصل الإسلام لا بد من النطق بالشهادتين، فمن ترك الشهادتين مع القدرة فهو كافر ولا ينفعه أصل الإيمان.

طيب: والكمال يستلزم الكمال، فإذا كمل الإسلام فلا بد من كمال في الإيمان، إذا تكامل الإسلام بالأعمال الظاهرة فلا بد من كمال للإيمان في القلب هو الذي دفع إلى ذلك.

وكمال الإيمان يستلزم كمال الإسلام، فإذا كمل الإيمان في القلب دفع إلى كمال الإسلام في الظاهر، فالإسلام والإيمان ليس بينهما فرق بهذا الاعتبار.

- **وبينهما فرق باعتبار أن أصل الإسلام لا يستلزم كمال الإيمان، وليس العكس .**

أصل الإسلام ما هو؟ الشهادتان، طيب كل من شهد الشهادتين أتى بالإيمان الواجب؟ لا طبعًا، فإذا أصل الإسلام قد يتحقق وهو إسلام صحيح لا إشكال فيه وصاحبه ينجو من النار لكن

لا يلزم أن يكون معه كمال الإيمان، وأما كمال الإيمان فإنه يستلزم أصل الإسلام وكماله، لا بد من الشهادتين ولا بد أن يكون معه أيضًا كمال الإسلام وهذا هو نفس المأخذ بعينه الذي أخذه من؟ الفريق الأول الذي فرق بين الإيمان والإسلام، لأنه قال يا جماعة أنا لا أستطيع أن أسمي الفاسق مؤمنًا لأن الإسلام الذي مع الفاسق لا يستلزم ماذا؟ كمال الإيمان والدليل أنه فاسق ليس معه كمال الإيمان، نعم معه الإسلام،وأنا مسلِّم بذلك، لكن ليس معه كمال الإيمان، هو نفس المأخذ بعينه.

فهكذا تفصيل المسألة.

إذا القضية كما قلت لكم، هذا اختلاف أهل السنة كل فريق له مأخذه له علته وبعد ذلك الترجيح في المسألة كيف يكون والقضية كلها قضية ماذا؟ قضية إطلاقات.

لا بد أن يعرف أن الإسلام ينصرف إلى الأعمال الظاهرة وأن الإيمان ينصرف إلى الأمور الباطنة وهكذا نص النبي صراحة كما في حديث جبريل هذا هو الأساس الذي نتعامل به، بعد ذلك كله بحسب الإطلاقات، إذا أطلق الإسلام ما المراد به؟ إذا أطلق الإيمان ما المراد به؟ كل هذه أشياء لا بد أن نستحضر حتى تجمع المسألة:

بهذا يتم المبحث الأول بحمد الله وهو الكلام على الإيمان وننتقل بعد ذلك إلى

المبحث الثاني: وهو الكلام على الكفر

*** المسألة الأولى: تعريف الكفر في اللغة:**

قال ابن فارس: الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد وهو الستر والتغطية.

*** المسألة الثانية: تعريف الكفر في الشرع:**

الكفر: خلاف المعلوم من الدين بالضرورة باعتقاد أو قول أو عمل.

بعبارة أخرى: ما ناقض أو ما عارض معلومًا من الدين بالضرورة.

أو: ما عاد بالإبطال على معلوم من الدين بالضرورة.

كله يؤدي معنى واحدًا.

والمعلوم من الدين بالضرورة: هو الذي يستوي فيه الصغير والكبير والعالم والجاهل الذي هو

من أساسيات الدين وقطعياته لا يختلف فيه أحد، هذا في أصله وإلا فقد يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال.

ثم حقيقة الكفر هذه تكون باعتقاد أو قول أو عمل.

*** المسألة الثالثة: أقسام الكفر:**

أقسام الكفر ستة كما أورده ابن القيم بمدارج السالكين[(١)].

القسم الأول: كفر التكذيب، وهو: اعتقاد كذب الرسل.

القسم الثاني: كفر الجحود، وهو: التكذيب باللسان مع اعتقاد صدق الرسل بالقلب.

وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلمًا وعلوًّا**﴾ وقوله تعالى: ﴿**فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون**﴾.

فأثبت الجحود ونفى التكذيب ومع هذا يقول ابن القيم: **وَإِن سُمِّيَ هَذَا كُفْرَ تَكْذِيبٍ أَيْضًا فَصَحِيحٌ، إِذْ هُوَ تَكْذِيبٌ بِاللِّسَانِ.** يعني المسألة لفظية أن شئت قسمًا واحدًا وإن شئت فغاير بينهما الأمر واسع.

القسم الثالث: كفر الإباء والاستكبار.

قال: وهو نحو كفر إبليس، فإنه لم يجحد أمر الله ولا قابله بالإنكار وإنما تلقاه بالإباء والاستكبار.

إذاً يمكن أن يقال: كفر الإباء والاستكبار هو التعالي عن الانقياد، والأنفة عن الانقياد لله سبحانه وتعالى، فليس هذا تكذيبا ولا جحودًا، والمثال كما سمعت في إبليس لعنه الله تعالى ما كذب وما جحد بل أقر بلسانه قال رب رب يعني يخاطب الرب سبحانه وتعالى بلفظ الربوبية عارف أن الله تبارك وتعالى ربه ولم ينكر ذلك ولم ينكر الأمر وإنما أبى أن ينقاد له.

القسم الرابع: كفر الإعراض.

وهو **أَنْ يُعْرِضَ بِسَمْعِهِ وَقَلْبِهِ عَنِ الرَّسُولِ، لَا يُصَدِّقُهُ وَلَا يُكَذِّبُهُ، وَلَا يُوَالِيهِ وَلَا يُعَادِيهِ، وَلَا يُصْغِي إِلَى مَا جَاءَ بِهِ الْبَتَّةَ.**

---

(١) قال مفرغه: (١/ ٣٤٦) منزلة التوبة، علما بأنه رحمه الله عدها خمسة لا ستة.

القسم الخامس: كفر الشك.

وهو **أَلَا يَجْزِم بِصِدْقِهِ وَلَا يُكَذِّبُهُ، بَلْ يَشُكُّ فِي أَمْرِهِ**، – لعل الفرق واضح بين هذا القسم والذي قبله.

بالنسبة لكفر الإعراض معناه أن يترك الرسول رأسًا لا يصغى إليه ولا يستمع له ولا يكون له موقف ـ كما يقال ـ هذا إعراض.

وأما الشك فهو تردد عدم جزم، فهو استمع إلى الرسول وعرف شأن الرسول ولكن شك هل هو صادق أو كاذب هذا هو الفرق بين الأمرين.

القسم السادس: كفر النفاق.

وهُوَ أَنْ يُظْهِرَ بِلِسَانِهِ الْإِيمَانَ، وَيَنْطَوِيَ بِقَلْبِهِ عَلَى التَّكْذِيبِ.

المسألة الرابعة: بم يقع الكفر؟

هذا فيه إشارة إلى ما سبق في تعريف الكفر أنه يكون باعتقاد أو قول أو عمل إذا بم يقع الكفر؟

الجواب: **يقع بالاعتقاد وبالقول وبالعمل** :

١. فيقع **بالاعتقاد** كما تقدم في التكذيب وغيره.

٢. ويقع **بالقول** كسب الله أو الرسول أو دين الإسلام وكالاستهزاء بهم،وكصرف العبادة اللسانية لغير الله، إذا تحقق في شيء أنه عبادة وكان يؤدي باللسان فصرف إلى غير الله فهذا كفر باللسان كفر بالقول كمثل: الاستغاثة، من استغاث مثلًا بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله فهذا قد كفر كفرًا قوليًا.

٣. وأما وقوع الكفر **بالعمل** فكمثل: قتل النبي ﷺ وإهانة المصحف أو وطء المصحف وصرف العبادة البدينة لغير الله، العبادة إذا كانت بدنية وصرفت لغير الله فهذا كفر بالعمل والجوارح.

فهذه هذه الأمور التي يقع بها الكفر عند أهل السنة والجماعة لا يختلفون في ذلك.

وهنا التنبيه الهام:

الكفر الذي يكون بالقول والعمل كفر ظاهراً وباطنًا عند أهل السنة والجماعة لماذا؟ لخلاف أهل البدع الذي ستتعرف عليه في محله إن شاء الله. فلا بد أن تعرف هذا ويحفظ.

الكفر الذي يكون بالقول أوالعمل كفر ظاهرًا، وهذا واضح.

قول كفر أو عمل كفر تترتب عليه الأحكام تترتب عليه أحكام الكفر والردة هذا واضح.

لكن باطنًا: أي **دل على كفر القلب دلالة قطعية**، لا يقع هذا إلا مع كفرض القلب.

لا يقع الكفر باللسان أو العمل إلا مع كفرض القلب، لأن أهل البدع فرقوا تصوروا أن هذا يمكن أن ينفصل يمكن أن يكون الكفر الظاهر دون الباطن كما سنعرف لا نتعجل الكلام.

وأيضًا: **لا يشترط فيه استحلال فمن كفر بالقول أو بالعمل لا يقال أمستحل أنت أم لا؟** كما يقال في المعاصي، إنما الاستحلال في المعاصي ليس في هذه الأشياء.

والدليل على ذلك في قصة النفر الذين سبوا النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم عندما قالوا ماذا: ﴿إنما كنا نخوض ونلعب﴾ فرد عليهم الله تعالى بقوله: ﴿لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ وفي الآية الأخرى: ﴿وكفروا بعد إسلامهم﴾.

طيب: ما صورة المسألة: كما أوضح شيخ الإسلام:

إنهم قالوا قولًا يعرفون أنه حرام ولكن لم تصوروا أن يبلغ بهم الكفر.

يعني قالوا الكلام الذي اعتقدوا أنه حرام واعتقدوا أنه غير جائز ولكن قالوه على سبيل الهزل واللعب ولم يتصوروا إنهم يكفرون بذلك ولو هزلوا ولم يعذرهم الله بذلك، فهذا دليل على أن الكفر الذي وقع باللسان كفر حقيقي وليس فيه اشتراط للاستحلال وليس فيه تفريط بين ظاهر وباطن بل هو كفر ظاهر وباطنًا ودل على كفر القلب دلالة قطعية.

*** المسألة الخامسة: تقسيم الكفر ونحوه إلى أكبر وأصغر:**

أما الكفر فهو على قسمين أكبر وأصغر:

فأما الأكبر: فهو ما سبق بيانه.

وأما الأصغر: فهو كل ذنب أطلق عليه الشرع اسم الكفر ولم يبلغ ضابط الكفر الأكبر المتقدم.

بناء على هذا التعريف إذا رأيت في نص شرعي أن ذنب كذا كفر ولم يبلغ ضابط الكفر الأكبر الذي تقدم بيانه فاعلم أنه يسمى بالكفر الأصغر وهو كثير كما في:

١. قوله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**.

٢. وكما في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعًا: «**سباب المسلم فسوق وقتاله**

كفر».

٣. وكما في الصحيحين أيضًا: عن جرير عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «**لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض**».

٤. وكما في الصحيحين أيضًا عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «**لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر**».

٥. وكما في صحيح مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «**اثنتان في الناس هما بهم كفر، الطعن في النسب، والنياحة على الميت**».

٦. وكما في صحيح مسلم أيضًا عن جرير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «**أيما عبد أبق عن مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم**».

فهذا هو تقسيم الكفر إلى أكبر وأصغر.

وكذلك أيضًا ألفاظ أخرى وهي **الشرك والنفاق والظلم والفسق** كل ذلك ينقسم إلى أكبر وأصغر.

والأكبر في هذه الأشياء كلها هو الكفر الأكبر، يعني الشرك الأكبر هو الكفر الأكبر وهكذا يعني أرجع إلى ضابط الكفر الأكبر الذي سبق.

والأصغر من هذه الأشياء ما دون ذلك.

- **فأما الشرك فإنه على قسمين شرك أكبر وشرك أصغر.**

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿**إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار**﴾.

ومن الثاني: قول النبي ﷺ: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**».

- **وأما النفاق فعلى نفس القسمين:**

النفاق الأكبر: هو الذي تقدم في أقسام الكفر أن يظهر الإسلام ويبطن الكفر.

وأما النفاق الأصغر: فهو الذي قال فيه النبي ﷺ: «**آية المنافق ثلاث**» وفي الحديث الآخر: «**أربع من كن فيه كان منافقا خالصا...**».

- **وأما الظلم فعلى نفس القسمين أيضًا:**

فالظلم الأكبر: كما في قوله تعالى: ﴿**والكافرون هم الظالمون**﴾.

والظلم الأصغر: كقوله تعالى حكاية عن يونس عليه السلام: ﴿**لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**﴾.

- وأما الفسق فعلى نفس القسمين أيضًا:

فالفسق الأكبر: كما في قوله تعالى: ﴿**ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون**﴾.

والفسق الأصغر: كقوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا وأولئك هم الفاسقون**﴾.

*** المسألة السادسة: تقسيم الكفر إلى شعب وأجزاء:**

اعتقاد أهل السنة كما دل عليه النص الشرعي أن الكفر كالإيمان، كما أن الإيمان شعب وأجزاء فكذلك أيضًا الكفر شعب وأجزاء وكما أن شعب الإيمان وأجزاءه هي الطاعات فشعب الكفر وأجزاؤه هي المعاصي.

إذا الكفر شعب وشعب الكفر المعاصي فكل معصية فهي شعبة من شعب الكفر.

وهذا سيأتي إيضاحه فيما بعد.

يعني عندما نقول شعب الإيمان إيمان وشعب الكفر كفر والمعاصي شعب الكفر، وليس المراد أن المعاصي كفر أكبر، لأن اسم الكفر هكذا ينصرف يشمل ما يضاد الاعتقاد والعمل فالمعاصي كفر من جهة العمل، تضاد الإيمان الذي هو عمل – وهذا سيأتي بيانه أكثر في الرد على الخوارج إن شاء الله تعالى – .

بهذا يتم الفصل الأول وهو شرح مذهب أهل السنة في مسائل الإيمان والكفر وفي المجلس المقبل نتكلم على مذاهب أهل البدع.

* * *

تفريغ الدرس التاسع والثلاثين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

فقد انتهينا بفضل الله تعالى من الفصل الأول الذي يتعلق بشرح مذهب أهل السنة في مسائل الإيمان، ونبتدئ إن شاء الله تعالى في الفصل الثاني وهو:

بيان مذهب أهل البدع في هذه المسألة:

ابتداءًا اعلم أن النزاع في هذه المسألة هو أول نزاع وقع بين الأمة في مسائل الاعتقاد وأصوله العظيمة.

وهذا يدلك على أهمية باب الإيمان، وأنه من الأبواب العظيمة الأكيدة في الاعتقاد، فإن النزاع فيه هو أول نزاع وقع في هذه الأمة وبناءًا على ذلك ظهرت الفرق بصورتها المعروفة المشهورة التي فيها التحيز والتميز عن الجماعة والدعوة إلى أصولٍ معينة وتقريرها، كل ذلك إنما ظهر بناءًا على النزاع في هذه المسألة، وذلك عندما خرجت الخوارج على عليٍّ رضي الله عنه كفَّرته وكفَّرت سائر الصحابة في ذلك الوقت بناءً على قضية التحكيم، فهذا راجع إلى باب الإيمان، راجع إلى بدعتهم في باب الإيمان واعتقادهم أن من كفَرَ في ذلك الوقت فإنما كفر لأنه كذا وكذا، كله متعلق بباب الإيمان، فمن هنا ظهر النزاع في مسائل الإيمان والكفر أو فيما يسمّى بمسائل الأسماء والأحكام، ظهر هذا وكان أول نزاع وقع في الأمة.

المذهب الأول من مذاهب أهل البدع التي نتناولها -إن شاء الله- هو مذهب الجهمية:

- **الإيمان عند الجهمية هو المعرفة، والكفر هو الجهل، وقد يقولون أحيانًا الإيمان هو التصديق.**

أي الإيمان عندهم هو مجرد معرفة العبد ربه، فمَن عرف ربه فهو مؤمن.

والكفر عندهم نقيض المعرفة، فالكافر هو الجاهل، من جهل ربه فهو الكافر عندهم.

وقد يقولون أحيانًا الإيمان هو التصديق، قد يقول الجهمية أحيانًا الإيمان هو التصديق، هذا شيء جديد لم نتعرض له من قبل، فاحفظه الآن، الجهمية قد يقولون الإيمان المعرفة وقد يقولون الإيمان التصديق، هكذا يعزو إليهم أهل العلم.

والقول بأن الإيمان هو التصديق فقط قد يعزى أحيانًا إلى متكلمة المرجئة، والمراد الجهمية، من تجهم منهم.

إذن يمكننا أن نقول بعبارة أخرى أوضح وأيسر: **الإيمان عند الجهمية هو قول القلب فقط على اختلافهم هل هو المعرفة فقط أو المعرفة والتصديق**، واضح؟

(الإيمان عند الجهمية هو قول القلب فقط على اختلافهم هل هو المعرفة أم هو المعرفة والتصديق) لأنه كما لا يخفى ـ وقد سبق شرحه ـ التصديق يختلف عن المعرفة، التصديق معرفة وزيادة، فليس كل عارفٍ مصدقًا، قد يعرف الإنسان شيئًا ولا يصدق به.

إذن مَن قال إن الإيمان هو المعرفة فقط ولم يدخل التصديق في الإيمان فهذا يلزمه أن مجرد المعرفة حتى وإن وقع تكذيب يسمى ذلك إيمانًا.

وبالنسبة لحقيقة الكفر عندهم فقد ذكرت أن الكفر عندهم هو الجهل، **وبناءًا على ذلك قالوا: كل قول أو عمل دل الشرع على أنه كفر فإنما ذلك لانتفاء المعرفة والتصديق من القلب.**

يعني عندما يعرض عليهم أن هناك أقوالًا مكفرة أو أعمالًا مكفرة وأن الشرع قد كفر كذا وكذا أو كفر فلانًا وفلانًا فيقولون هؤلاء إنما كفروا لأن المعرفة والتصديق انتفيا من قلوبهم، ليس في قلوبهم معرفة ولا تصديق، فعندهم لا يقع الكفر أصلًا إلا بانتفاء هذه الأشياء ولا يكفر الإنسان أصلًا إلا إذا انتفى من قلبه أصلًا هذه الأشياء.

طيب لو افترضنا أنه كان مصدقًا بقلبه، لو كان الواقع أنه كان مصدقًا بقلبه ولكن صدر منه كفر في قول أو عمل، فيقول الجهمية في هذه الحالة :**هو كافرٌ ظاهرًا لا باطنًا**، أي كافر في أحكام الدنيا فقط يعامل بمعاملة الكفار، وأما فيما بينه وبين الله فهو مؤمن.

- **وأما بالنسبة لشبهة الجهمية فالعلماء لا يكادون يذكرون لهم شبهة لأن مذهبهم هذا كما سنعرف كفرٌ بواح فليس له أدنى حظ من الأدلة الشرعية إلا أن تكون الشبهة العامة عن أهل البدع كلهم.**

وسيأتي تناولها في الكلام عن الخوارج والمعتزلة لأن هذا أليق بذلك الموضع إن شاء الله.

وعلى هذا فالجواب عن مذهب الجهمية كما يأتي:

أولًا: أنه يلزمهم أن يكون الكفار المعلوم كفرهم بالضرورة مؤمنين كإبليس وفرعون واليهود ومشركي العرب وغير ذلك، لأن هؤلاء بالضرورة عارفون مصدقون .

وهم يجيبون عن ذلك فيقولون: مَن دل الشرع على أنه كافر فإنه يكون غير عارف ولا مصدق.

يعني يلتزمون الكفر، هذا أيضًا لا بد أن يُعرف، يعني هم لا يقولون هؤلاء مؤمنون، بل يلتزمون أنهم كفار لكن سبب الكفر عندهم ماذا؟ انتفاء المعرفة والتصديق، فعندما يقولون هذا نأتي بـ:

الوجه الثاني: أن النصوص بيِّنة واضحة في أن هؤلاء عارفون ومصدقون.

لأنهم كانوا يعرفون ربهم ويعرفون اليوم الآخر ويعرفون كذا وكذا من أمور الإيمان، وحسبك بإبليس، إبليس لم يكن مكذِّبًا ولا جاهلًا، بل كان مقرًا مصدقًا، وأقر بالبعث (أنظرني إلى يوم يبعثون) فلم يكن كفره من جهة تكذيب ولا جهل، وإنما كان كفره من جهة رد الأمر على الله عز وجل، وأنه اسكتبر عن الانقياد لأمر الله سبحانه وتعالى. وقِسْ على ذلك.

يعني إذا تتبعت النصوص في الكتاب و السُّنة، وحسبك القرآن في هذا، فكله واضح بيِّن أن هؤلاء كانوا عارفين وأنهم في حال كفرهم كانوا عارفين مصدقين ما انتفى في قلوبهم شيء من ذلك.

إذن كلام الجهمية في هذا كلام باطل لغة وشرعًا وكلام ليس له أدنى حظ من النظر ولا من الأدلة الشرعية لهذا أجمع العلماء على عدّ مذهبهم هذا من المذاهب المكفرة، وأن بدعتهم في باب الإيمان من قبيل البدع المكفرة لأنها تستلزم إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، وهذا ضابط البدعة المكفرة، البدعة إذا اشتملت على هذا المعنى فهي بدعة مكفرة كما عرفنا كثيرًا.

المذهب الثاني: مذهب الخوارج والمعتزلة:

الإيمان عند الخوارج والمعتزلة قول وعمل ولكنهم يجعلون كل ذلك أصولًا في الإيمان.

فعندهم كل قول وكل عمل أصلٌ في الإيمان بحيث إذا ذهب شيء من واحد من ذلك فقد ذهب الإيمان كله وهذا يتصور أكثر في أعمال الجوارح فعندهم أن أعمال الجوارح كل عمل على حدة أصول في الإيمان، كل عمل بذاته أصل.

ففعل كل واجب أصل في الإيمان وترك كل محرم أصل في الإيمان، فمن ترك واجبًا واحدًا أو فعل محرمًا واحدًا فقد ترك أصلًا من أصول الإيمان عندهم، وبالتالي يزول عنه الإيمان كله لأن من ترك أصلًا من أصول الإيمان فقد ذهب عنه الإيمان بأسره، وهذا هو الأصل الذي قام عليه مذهبهم في حكم الفاسق كما سنعرف إن شاء الله.

شبهة الخوارج والمعتزلة ما هي؟

قالوا: الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها، كالعشرة، إذا زال منها واحد فلم تعد عشرة، فكذلك الإيمان.

ثم اتبعوا المتشابه بعد ذلك.

يعني إذا كان عندنا شيء مركب من أجزاء فزال جزء من هذه الأجزاء فقد زال المركب، ومثلوا لذلك فقالوا: العشرة، العشرة إذا زال منها واحد فلم تعد عشرة، صحيح؟

قالوا: فكذلك الإيمان، الإيمان حقيقة مركبة من القول والعمل من آحاد الأقوال والأعمال، فإذا ذهب شيء من هذه الأجزاء فقد زال المركب الذي هو الإيمان وبالتالي يزول الإيمان كله.

ثم اتبعوا المتشابه بعد ذلك، وهذا سيأتي بيانه في حكم الفاسق، ليس الآن لأن النصوص التي استدلوا بها إنما هي أصالة في نفي الإيمان عن العصاة في إطلاق اسم الكفر على بعض المعاصي هذا كله نتعرض له بعد ذلك إن شاء الله.

والذي يبين هذا: إبطال أصل الخوارج والمعتزلة وهو الذي اشترك فيه جميع أهل البدع في باب الإيمان، فيقال:

الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزاءها بمعنى أن المركب نفسه قد زال، وهذا مُسَلَّم، لكن أن يقال زالت الحقيقة بأسرها فهذا غلطٌ في الفهم.

والمثال الذي ذكروه شاهد، العشرة إذا زال منها الواحد لم تعد عشرة ولكن مسمى العدد موجود أم لا؟ العدد لا يزال باقيًا، لكن المجموع الذي هو العشرة هو الذي زال.

فالمشكلة عندهم أنهم اعتبروا زوال المجموع زوالًا للشيء بأسره، لأنهم اعتبروا أن الإيمان جزءٌ واحد شيءٌ واحد لا تعدد فيه فإذا زال منه شيء فقد زال الإيمان بأسره، فهذا غلطٌ في الفهم وجهل وضلال، لأن حقيقة الإيمان ليست حقيقة جامدة إنما هي حقيقة متعددة، ـ إن جاز التعبير ـ يعني أجزاء الإيمان منفردة ليست شيئًا واحدًا، فإذا زال شيء من الإيمان فإن أصل الإيمان لا يزال موجودًا، الحقيقة لا تزال موجودة.

ودَعكَ من العدد، الإيمان مثله في القرآن وفي كلام السلف مثلًا الشجرة كما سبق البيان، فمعلوم أن الشجرة تتركب من أصل وفروع وأغصان وأوراق وثمار، فإذا زال جزء من هذه

الأجزاء فقد زالت الحقيقة المركبة، نعم الشجرة لم تعد كما كانت، لكنّ اسم الشجرة لا يزال موجودًا.

فهذا إبطال الأصل الذي اعتمد عليه هؤلاء، وتؤيده بعد ذلك النصوص الشرعية .

يعني إذا تكلمنا معهم في إبطال أصلهم عقلًا فهذا واضح، وأما من الناحية الشرعية فالنصوص تؤكد هذا المعنى وتوضحه من جهة أنها اعتبرت الإيمان حقيقة متجزأة تقبل التجزئة والتفاوت (الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شُعبة) هذا حديثٌ أُمٌّ في هذا الباب يمثل لك حقيقة الإيمان، فالأجزاء متغايرة (أعلاها وأدناها)، وبالضرورة أنه إذا زال شيء من هذه الأجزاء لا يمكن أن تزول بقية الأجزاء فضلًا عن الأساس الذي تعتمد عليه هذه الأجزاء، فإذا ضممنا إلى ذلك ما سيأتي بعد من الحكم الواضح بإسلام الفاسق فهذا دليل بيِّن على أن حقيقة الإيمان التي زالت عنه لم تستلزم زوال الإيمان كله.

فالذي يُعرف الآن أن هذا الأصل باطل مبني على ضلال في التصور وعلى ضلال في الفهم، لا بد أن نفرِّق بين الحقيقة المجموعة -إن جاز التعبير-، الحقيقة المركبة وبين أصل الحقيقة، فزوال أصل الحقيقة المركبة لا يستلزم زوال أصلها هذا هو الضلال الذي وقع فيه الخوارج والمعتزلة.

المذهب الثالث: مذهب المرجئة.

والتعرض له سيكون في نقاط:

أولاً: سبب تسميتهم:

الإرجاء هو التأخير، ومنه قوله تعالى: ﴿أرجه وأخاه﴾، وقوله تعالى: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله﴾[1].

فالمرجئة سموا كذلك لأنهم أخروا العمل عن الإيمان.

هذا هو القول الشائع المعروف لدى أهل العلم وإلا فهناك أشياء أخرى تذكر فيما بعد إن شاء الله.

ثانيًا: أول مَن قال بالإرجاء:

اشتهر بالإرجاء أهل الكوفة، وأول مَن قال به : حماد بن أبي سليمان.

---

(١) قال مفرغه: وقرئت آية التوبة بالهمز، هكذا ﴿مُرْجَئُونَ﴾ وهي رواية شعبة عن عاصم.

أحد المشاهير الأعلام وهو من مشايخ أبي حنيفة وأخذ عن إبراهيم النخعي رحمه الله، وكان معروفًا بالفقه، ولهذا يُسمى الإرجاء الذي نتكلم عليه بإرجاء الفقهاء لأن الذين قالوا به هم معروفون بالفقه.

ومما ينبه عليه أيضًا لأهميته في الباب قصة سالم الأفطس، واسمه سالم بن عجلان، وهو جزري حراني، وهذا الرجل في طبقة حماد بن أبي سليمان وله قصة معروفة مشهورة في الإرجاء نتعرض لها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فهذا أيضًا مما يعرف في هذه النقطة مَن قال بالإرجاء، أول من قال بالإرجاء يعرف هذا.

ثالثًا: مذهب المرجئة:

مذهب المرجئة:

١) أن الإيمان اعتقاد بالقلب وقول باللسان وليس منه عمل الجوارح.

٢) وأما قول هؤلاء المرجئة في أعمال القلوب فقد اختلف أهل العلم في حكاية مذهبهم فيها، فنسب إليهم محمد بن نصر المروزي رحمه الله في تعظيم قدر الصلاة أنهم أخرجوا أعمال القلوب عن حقيقة الإيمان، ونسب إليهم الأشعري خلاف ذلك وتبعه شيخ الإسلام رحمه الله.

٣) والمرجئة متفقون على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهذا معنى قولهم: الناس في الإيمان سواء وأن إيمان فلان كإيمان جبريل وميكائيل.

٤) ومن مذهبهم أيضًا أنهم أذا أطلقوا لفظ الإيمان على العمل فهذا مجاز.

٥) وهم يحرمون الاستثناء في الإيمان ويجعلونه شكًّا، فيقولون نحن مؤمنون عند الله ونحن مؤمنون حقًا ونحن مستكملوا الإيمان؛ ولذلك يسمون أهل السنة شكَّاكة، وقد أثر هذا عن حمادٍ نفسه الذي هو أول من قال بالإرجاء، فقد أخرج عبد الله بن أحمد في كتاب السنة أنه قيل لحماد: كان إبراهيم يقول بقولكم في الإرجاء؟ قال: لا، كان شاكًّا مثلك.

فهذا هو حاصل مذهب المرجئة .

الإيمان عندهم قول بلا عمل، وإن شئت فقل تصديق وقول بلا عمل، وهذا القول خاصة هو الذي يعرف بقول مرجئة الفقهاء وهذا هو المراد بحثه هنا.

وإذا أطلقت المرجئة في لسان أهل العلم فالمراد هؤلاء، المراد المرجئة الفقهاء الذين أخرجوا

عمل الجوارح عن مسمى الإيمان، وإلا فالمرجئة كاسم عام يشمل كل من أخرج العمل عن حقيقة الإيمان سواء اقتصر على ذلك أو أخرج معه شيئا آخر.

المرجئة كاسم عام عندما نقول المرجئة عمومًا كل مَن يدخل في هذا المسمى فهذا يشمل كل من أخرج العمل عن الإيمان سواء اقتصر على العمل أو أضاف معه شيئا آخر، فبهذا الاعتبار الجهمية مرجئة، والكرامية الذين سيأتون معنا بعد ذلك مرجئة، لأن كل هؤلاء أخرجوا العمل عن الإيمان وأضافوا إليه أمورًا أخرى.

لكن عندما نبحث عن المرجئة في هذا الموضع فالمراد مرجئة الفقهاء الذين أخرجوا عمل الجوارح فقط عن حقيقة الإيمان.

وأما قول هؤلاء المرجئة في أعمال القلوب فقد اختلف أهل العلم في حكاية مذهبهم فيها، فنسب إليهم محمد بن نصر المروزي رحمه الله في تعظيم قدر الصلاة أنهم أخرجوا أعمال القلوب عن حقيقة الإيمان، ونسب إليهم الأشعري خلاف ذلك وتبعه شيخ الإسلام رحمه الله.

إذن العلماء مختلفون في حكاية قول المرجئة في عمل القلوب، هل عمل القلوب عند المرجئة من الإيمان أم لا؟

فمتقدموا أهل العلم يقولون على المرجئة أنهم لا يجعلون عمل القلب من الإيمان.

ومتأخروا أهل العلم على خلاف ذلك، ويمكن أن يقال والله أعلم وهذا أشار إليه شيخ الإسلام رحمه الله أن الأئمة يحكون مذاهب أهل البدع على حسب ما يبلغهم، على حسب ما يصل إليهم، وهذه النقطة في المرجئة تحديدًا سنتعرض لها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فيمكن أن يقال لعل المرجئة الذين عاصرهم ابن نصر كان قولهم على ما قال – أنهم أخرجوا عمل القلب عن حقيقة الإيمان–، فكان هذا قولًا لهم في تلك الفترة أو بحسب ما بلغه أو بحسب ما استنبطه من مذهبهم، يمكن أن يقال هذا ثم بعد ذلك صاروا يدخلون عمل القلب في حقيقة الإيمان وهذا هو الذي استقر عليه أمرهم بعد ذلك، ومعلوم أن الأشعري عمدة في المقالات، يعني الأشعري في المقالات عمدة يعني مرجع في باب المقالات، والعلماء يعولون عليه كثيرًا.

والمرجئة متفقون على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

إذن قولهم في حقيقة الإيمان عرفناه، هذه الحقيقة عندهم بإجماعهم لا تزيد ولا تنقص لا تقبل

تفاوتًا ولا تفاضلًا، **وهذا معنى قولهم: الناس في الإيمان سواء وأن إيمان فلان كإيمان جبريل وميكائيل**، هذا مشهور جدًا عن المرجئة، وقد سبق معنا في كلام المصنف رحمه الله.

ما توجيه هذا عندهم؟

أن الإيمان عندهم اعتقاد وقول، وهذا عندهم لا يقبل زيادة ولا نقصًا، والناس بهذا الاعتبار لا بد أن يكونوا مصدقين لا بد أن يكون في قلوبهم معرفة وتصديق إلى آخره.

والقول بطبيعة الحال الذي هو قول اللسان لا يزيد ولا ينقص والعمل عندهم خارج عن الإمان، فلهذا قالوا إن الإيمان يزيد ولكن على معنى أنه كلما أنزل الله حكمًا وجب التصديق به، فكان هذا زيادة في الإيمان ثم بعد ذلك يتزايد الإيمان أي تتزايد التشريعات والأحكام، حتى إذا استقر الإيمان عند إذن لا يتفاضل لا يقبل زيادة ولا نقص.

ومن مذهبهم أيضًا أنهم أذا أطلقوا لفظ الإيمان على العمل فهذا مجاز.

قد يطلقون لفظ الإيمان على العمل ولكن على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، لأن العمل عندهم ليس من الإيمان.

وقد تفرع على ذلك عندهم ترك الاستثناء في الإيمان وتحريمه، فالمرجئة وكذا الجهمية يحرمون الاستثناء في الإيمان ويجعلونه شكًّا، فيقولون نحن مؤمنون عند الله ونحن مؤمنون حقًا ونحن مستكملوا الإيمان.

ولا يرون استثناءًا في ذلك، ويعتبرون الاستثناء شكًّا **ولذلك يسمون أهل السنة شكَّاكة، وقد أثر هذا عن حمادٍ نفسه الذي هو أول من قال بالإرجاء.**

أخرج عبد الله بن أحمد في كتاب السنة أنه قيل لحماد: كان إبراهيم يقول بقولكم في الإرجاء؟ قال: لا، كان شاكًّا مثلك.

إبراهيم : النخعي، رحمه الله.

رابعًا: شبهة المرجئة:

أصل شبهتهم: ما تقدم من شبهة الخوارج والمعتزلة أنهم جعلوا الإيمان كله شيئًا واحدًا إذا زال بعضه فقد زال كله.

وقد اختلفوا عن الخوارج والمعتزلة أنهم فروا من هذه الشبهة بإخراج العمل عن حقيقة

الإيمان.

يعني تصوروا الأمر هكذا، قالوا الإيمان شيء واحد لا يقبل التفاوت والعمل بطبيعته لا بد أن يزيد وينقص، هذا أمرٌ واضح لا يجادل فيه أحد، قالوا: فلو جعلنا العمل من الإيمان للزمنا أن ينتفي الإيمان بانتفاء العمل لأن الأصل عندهم كما هو عند الخوارج والمعتزلة طيب كيف فروا من هذا الأصل؟

قالوا: ليس أمامنا إلا أن نُخرج العمل عن حقيقة الإيمان.

ثم ضموا إلى ذلك أمورًا، منها:

١. أن الإيمان في اللغة هو التصديق فهذا هو معناه حقيقة.

عندما نقول إن الإيمان حقيقة، المعنى الحقيقي للإيمان هو التصديق، فإطلاقه على ما سوى التصديق لا بد أن يكون مجازًا.

٢. ومن ذلك أيضًا: أنهم استدلوا بالآيات التي فيها المغايرة بين الإيمان والعمل، هذا كثيرٌ جدًا ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾.

قالوا: والعطف يقتضي المغايرة، فلما غاير بين الإيمان والعمل دل على أن العمل ليس من الإيمان.

٣. ومن ذلك أنهم استدلوا بأحاديث فضل كلمة التوحيد المعروفة، قالوا: إذن الإيمان هو مجرد ذلك وأن العمل ليس من حقيقة الإيمان.

والجواب عن ذلك من وجوه:

- **الوجه الأول: فيما يتعلق بأصل شبهتهم، فقد سبق بيان إبطاله.**
- **الوجه الثاني: بالنسبة لحقيقة الإيمان يقال : حقيقة الإيمان في اللغة تقدم الكلام عليها بفضل الله تعالى.**

وأما بالنسبة لقضية الحقيقة والمجاز طبعًا هذا بحث خارج عما نتكلم فيه بالنسبة لصحة هذا التقسيم وهل هناك حقيقة ومجاز؟

دعك من هذا الآن، لكن نقول حتى لو سلّمنا بذلك لو قلنا الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز، الحقيقة هو اللفظ الذي دل بإطلاقه من غير قرينة، إذا أطلقته هكذا فالمعنى الذي ينصرف إليه هو

الحقيقة، عندما نقول مثلًا: أسد، بالإطلاق هكذا بدون أي تقيد ولا قرينة ينصرف إلى الحيوان المفترس، متى يكون مجازًا؟ مع القرينة، مع التقييد إذا قيدته في الكلام أو كانت هناك قرينة دلت على ذلك المعنى، واضح؟

طيب، بناءًا على ذلك نقول: **لفظ الإيمان عندما يطلق في النصوص الشرعية لا بد أن يكون داخلًا فيه العمل** ـ كالأدلة التي تقدمت معنا ـ **ولا ينفرد عن العمل إلا بالتقييد.**

يعني إذا كان هناك مغايرة بين الإيمان وبين العمل هذا يكون واضحًا في السياق، فبناءًا على ذلك يلزم أن يكون الإيمان حقيقة في الأعمال مجازًا في التصديق، مفهوم هذا أم لا؟

يعني هم قالوا: حقيقة ومجاز.

طيب، نقول: الحقيقة والمجاز، الحقيقة هي اللفظ إذا أطلق من غير تقيد إذا انصرف إلى معنًى معين فهذه هي الحقيقة، فالإيمان عندما يطلق في النصوص الشرعية ينصرف إلى العمل ولا بد، لا يخرج عنه العمل إلا بالتقييد كما في الآيات ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ فعلى نظرية الحقيقة والمجاز يلزم أن يكون الإيمان حقيقة في العمل مجازًا في التصديق.

فيبطل قولهم لأنهم قالوا الإيمان حقيقة في التصديق مجاز في العمل.

نقول: لا، الاستعمالات الشرعية دلت على خلاف هذا، لأنها جعلت الإيمان عندما يطلق لا بد أن يدخل فيه العمل فيلزم أن يكون هذا المعنى هو الحقيقي وأن يكون ما سواه مجازًا، وهذا معلوم بطلانه بالضرورة، فيبطل قولهم في هذه النقطة.

- الوجه الثالث: **بالنسبة لكون التصديق محصورًا في القلب واللسان.**

وهذا من أصل شبهتهم في الباب، أنهم قالوا: التصديق محصور في القلب واللسان.

فنقول: هذا الأمر عنه جوابان:

الجواب الأول: المنع، بمعنى أننا نمنع ولا نسلم أن يكون التصديق محصورًا في القلب واللسان، والدليل ما ثبت في الصحيح من قول النبي ﷺ: «العينان تزنينان وزناهما النظر، والأُذن تزني وزناها السمع....» إلى آخره، إلى أن قال: «والفرج يُصَدِّق ذلك ويكذبه»، فجعل العمل تصديقًا لما في القلب.

وسبق في كلام السلف: الإيمان ما وقر في القلب وصدقته الأعمال.

العمل في لسان السلف تصديق لما في القلب، فدل على أن التصديق يكون بالعمل، وأن العمل يسمّى تصديقًا، فمن جعل التصديق محصورًا في القلب واللسان فهذا كلام مرفوض.

الجواب الثاني: وانتبه له لأنه مهم جدًا يقال فيه: إذا كان الإيمان تصديقًا فليس نزاعنا في الإيمان اللغوي.

هذا نبهت عليه في أول الكلام، قلنا: الخلاف في حقيقة الإيمان في اللغة حتى لو سلّمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق فلا حجة للمرجئة، لماذا؟

هذا هو الذي نريده الآن، لو سلَّمنا أن الإيمان في اللغة تصديق فإننا نتكلم أصلًا في الإيمان اللغوي أم في الإيمان الشرعي؟

إذن لو سلّمنا أن الإيمان في اللغة تصديق فالإيمان شرعًا لا يلزم أن يكون كذلك، كما أن الصلاة دعاءٌ مخصوص والحج قصد مخصوص والصيام إمساك مخصوص، صحيح؟

فمن جاء إلى حقيقة الصلاة شرعًا وقال: الصلاة شرعًا قول فقط -هذا مثال جيدٌ جدًا، فافهمه تفهم الباب إن شاء الله-.

مَن قال: الصلاة قول فقط، يعني ليس منها الركوع ولا السجود ولا الجلوس ولا كذا ولا كذا، هذا كلام مقبول أم مرفوض؟

لو أنه جاء بالشبهة وقال: الصلاة في اللغة الدعاء، إذن لا تكون الصلاة إلا ما كان دعاءًا باللسان مثلًا، فالصلاة ليست إلا الأقوال وليست الأعمال منها لأنها لا تسمى دعاءًا في اللغة.

نقول: يا هذا، نحن نتكلم في الصلاة الشرعية أم اللغوية؟

الصلاة الشرعية، إذن لو سلَّمنا أن الإيمان في اللغة هو مجرد التصديق المحض الذي لا ينبني عليه أي شيء، فإن الشرع قد استعمل الإيمان استعمالًا خاصًّا في تصديق مخصوص، إذن نقول الإيمان شرعًا تصديق مخصوص كما أن الصلاة دعاء مخصوص وكما أن الحج قصد مخصوص إلى آخره.

فهذا يبطل كلامهم من أصله لا تبقى لهم أي حجة على الإطلاق.

- الوجه الرابع: **بالنسبة لعطف العمل على الإيمان.**

نقول: لا بد أن يفرق بين إطلاق اللفظ وبين تقيده، فاللفظ عندما يطلق يدل على معنى معين،

وعندما يقيد يدل على معنى آخر.

فأصل الخلل عندهم في الفهم هنا : أنهم لم يفرقوا هذا التفريق، لم يفرقوا بين إطلاق لفظ الإيمان أو بين لفظ الإيمان عندما يطلق وبين لفظ الإيمان عندما يقيد أو يقرن بغيره في السياق.

فنقول: **ليس النزاع في المقيد، ليس النزاع في الإيمان المقيد الذي ينصرف إلى ما في القلب وإنما النزاع في حقيقة الإيمان المطلقة.**

فالإيمان عندما يقيد عندما يقرن بالعمل في بعض السياقات في بعض المواضع لا يلزم من ذلك أن يكون الإيمان كله أو أن يكون الإيمان دائمًا مجرد قول وتصديق فقط، مفهوم أم لا؟

إذن لا بد أن ننظر في إطلاقات الشرع عندما جاء لفظ الإيمان هنا، وعندما جاء هنا، ماذا أريد به هنا وماذا أريد به هنا.

ومن أعظم أصول أهل البدع أنهم يأخذون ببعض ويتركون بعضه، فهم أخذوا بالآيات المشار إليها وتركوا مثل قوله تعالى: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾ إلى غير ذلك من الأدلة الواضحة في الكتاب والسنة تدل دلالة بيِّنة على أن العمل إيمان، تمام؟

إذن لا يجوز هذا، لا يجوز أن تأخذ بعض الكتاب وتترك بعضه.

الفائدة الدقيقة هنا: ما سر العطف؟

فهمنا هذا الجواب أم لا؟ إذا فهم الجواب حصل المقصود في الرد عليهم.

لكن على سبيل الفائدة: ما سبب العطف للعمل على الإيمان؟

لأننا معترفون أن الإيمان في هذه المواضع هو ما في القلب وما في اللسان.

لماذا عطف العمل عليه؟ هذا فيه وجهان:

الوجه الأول: أنه من باب عطف الخاص على العام، وتصديق هذا وهذا أيضًا يفيدك في رد الشبهة في قول النبي عليه الصلاة والسلام: «**ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها**» أليست المرأة من الدنيا؟

يعني لو قال لك أحدهم: أليست المرأة من الدنيا؟ أوَ أخرج النساء من حقيقة الدنيا، النساء لسن من الدنيا؟ لأنها عطفت على الدنيا إذن العطف يقتضي المغايرة؟

نقول: هذا تخليط، هذا تهويس، ما يصلح، إنما الكلام أن المرأة عطفت على الدنيا من باب

عطف الخاص على العام وهو منه، هو منه لكن عطف عليه لماذا؟

على سبيل التنويه بشأنه، على سبيل التنبيه عليه، على سبيل الاعتناء به إلى غير ذلك، معروف في كلام الشارع وفي لغة العرب لا يخطؤه إنسان، إذن عطف العمل على الإيمان في هذه المواضع ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ من باب عطف الخاص على العام، لا على سبيل المغايرة، لا على سبيل أن العمل ليس من الإيمان أو أنه ليس من حقيقة الإيمان، إنما هو من با عطف الخاص على العام تنويهًا بشأنه.

هذا هو الوجه الأول وهو الأوضح والأوقع.

الوجه الثاني: فيه نوعٌ من الدقة ونوضحه إن شاء الله تعالى للفائدة.

يقال فيه: عطف العمل على الإيمان من باب عطف اللازم على الملزوم.

بمعنى أن ما في القلب لا بد أن يستلزم العمل، ما في القلب من الإيمان لا بد أن يستلزم العمل.

فتكون الفائدة من ذلك حتى لا يغتر أحد أن الإيمان وحده يكفي، يعني لو أنه قيل الذين آمنوا مثلًا ما قيل وعملوا الصالحات فربما فُهِم أن المطلوب هنا مجرد التصديق والقول وأن العمل غير مطلوب وليس سببًا في النجاة، فذُكِر العمل تخصيصًا وتنصيصًا على سبيل دفع هذا الفهم الفاسد، تمام؟

ويكون هذا من باب عطف اللازم على الملزوم، أنه ما في القلب من الإيمان لا بد أن يستلزم العمل، يكون هذا ه المراد.

- الوجه الخامس: **بالنسبة لأحاديث فضل كلمة التوحيد.**

فهذا قد اختلف العلماء في تناوله، والجواب عنه فالمأثور عن السلف رحمهم الله تعالى وبه قال غير واحد من الأئمة المتقدمين أنهم حملوا هذه الأحاديث على ما قبل نزول الفرائض.

يعني جعلوا نزول هذه الأحاديث في العهد الأول في الإسلام عندما كان المطلوب فقط مجرد كلمة التوحيد، وأن يقول الإنسان (لا إله إلا الله)، وأن لا يشرك بالله شيئًا، هذا فقط كان المطلوب قبل أن تنزل التكاليف الشرعية.

لكن هذا الحمل في الحقيقة فاسد مع جلالة القائلين به وأنهم علماء كبار ومن السلف الصالح لكنه حملٌ فاسد لأنه جاء في بعض هذه الأحاديث صراحة ما يفيد خلاف ذلك.

كما في حديث أبي هريرة الثابت في الصحيح، وأظن أن لفظه «**من قال لا إله إلا الله مستيقنًا قلبه فبشِّره بالجنة**» لو أنك رجعت إلى الحديث، الحديث فيه قصة أن أبا هريرة نفسه سمع هذا مِن مَن؟ من النبي عليه الصلاة والسلام، فمتى أسلم أبو هريرة؟

إذن كيف يقال هذه الأحاديث قبل نزول الفرائض؟ هذا كلام غير صحيح أبدًا.

طيب، ما المراد إذن؟ كما قلت لكم

العلماء لهم أقاويل كثيرة، لكن في الحقيقة شيخ الإسلام له توجيه عظيم جدًا، قال: هذه الأحاديث تنصرف إلى كلمة التوحيد المستغرقة لكمال التوحيد[1].

يعني ليس المراد مجرد الكلمة لأن التوحيد يتفاوت أيضًا، التوحيد والإيمان والدين كله شيء واحد، كله يتفاوت، كله يزيد وينقص، فكمال الإيمان هو كمال التوحيد، والتوحيد إذا كمل في القلب دفع إلى العمل، إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، فيكون المقصود من قال: (لا إله إلا الله) على هذا النحو، إذا استغرق التوحيد قلبه، وإذا وصل قلبه إلى كمال التوحيد كمثل حديث صاحب البطاقة، يعني حديث صاحب البطاقة الذي غفر له بـ(لا إله إلا الله) هل كان هذا بمجرد كلمة قالها، وهذا الرجل له ذنوب كما في الحديث «**تسعة وتسعون سجلًا كل سجل مد البصر**»، طيب كيف غُفر له بكلمة واحدة؟

فهذا مُشكِل، قال العلماء: لم يقل مجرد كلمة وإنما قال كلمة كانت في حقه توبة، عندما قالها كان في قلبه من كمال التوحيد وكمال التعلق بالله واللجوء إليه والعودة إليه ما يعتبر توبة جبَّت

---

(١) **قال مفرغه**: قال مفرغه:وقد أوضح ذلك ابن القيم إيضاحا جيدا في المدارج ١/ ١٣٩: «وَلَيْسَ التَّوْحِيدُ مُجَرَّدَ إِقْرَارِ الْعَبْدِ... وَمَنْ عَرَفَ هَذَا عَرَفَ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ «**إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللهِ**» وَقَوْلَهُ: «**لَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**» وَمَا جَاءَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي... فَلَا بُدَّ مِنْ قَوْلِ الْقَلْبِ، وَقَوْلِ اللِّسَانِ، وَقَوْلُ الْقَلْبِ يَتَضَمَّنُ مِنْ مَعْرِفَتِهَا، وَالتَّصْدِيقِ بِهَا، وَمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ مَا تَضَمَّنَتْهُ - مِنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمَنْفِيَّةِ عَنْ غَيْرِ اللهِ، الْمُخْتَصَّةِ بِهِ، الَّتِي يَسْتَحِيلُ ثُبُوتُهَا لِغَيْرِهِ، وَقِيَامُ هَذَا الْمَعْنَى بِالْقَلْبِ عِلْمًا وَمَعْرِفَةً وَيَقِينًا، وَحَالًا - مَا يُوجِبُ تَحْرِيمَ قَائِلِهَا عَلَى النَّارِ، وَكُلُّ قَوْلٍ رَتَّبَ الشَّارِعُ مَا رَتَّبَ عَلَيْهِ مِنَ الثَّوَابِ، فَإِنَّمَا هُوَ الْقَوْلُ التَّامُّ، كَقَوْلِهِ ﷺ: «**مَنْ قَالَ فِي يَوْمٍ سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ مِائَةَ مَرَّةٍ**...» والمقصود الإحالة على كلامه رحمه الله وهو تأصيل متين جدير بأن يُتمعن فيه.

الذنوب التي قبل ذلك[١].

إذن حديث «**مَن قال لا إله إلا الله فبشِّره بالجنة مستيقنًا بها قلبه، صدقًا من قلبه**»، لا بد أن تقف عند هذه القيود «**صدقًا من قلبه، مستيقنًا بها قلبه**» ليس المراد الأصل، ليس المراد أصل اليقين أو أصل التصديق، وإنما المراد التصديق الجازم الذي لا تلقى معه شبهة ولا شهوة، فهذا لا بد أن يدفع إلى العمل.

فهذا توجيه شيخ الإسلام رحمه الله، وينصره ابن القيم كثيرًا في كتبه، وهو توجيه مقبولٌ ولا شك ويحل هذا الإشكال.

ختام الكلام بتنبيهات مهمة جدًا في مذهب المرجئة:

* التنبيه الأول: هل العمل عند المرجئة غير مراد؟

يعني هل يسعك ألَّا تعمل، مَن قال (لا إله إلا الله) واكتفى بذلك وَسِعه ذلك وإن لم يعمل، ولا يضره ترك العمل؟ هل هذا هو مذهب المرجئة؟

أولًا: لا بد أن يُعرف أن هذا القول كفرٌ مجرد لا يختلف فيه اثنان.

هذا القول بهذه الصورة كفرٌ مجرد لا شبهة فيه، لماذا؟

أ- لأنه يستلزم الرد المباشر على الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله ﷺ، ويجعل هذه الأعمال لا قيمة لها وأنها فرضت عبثًا، مَن شاء فعلها ومَن شاء لم يفعلها.

ب- كما أنه يشتمل على استحلالٍ لِما حرم الله عز وجل، استحلال بيِّن، فهذا كفرٌ مجرد لا إشكال فيه.

هل هذا هو مذهب المرجئة؟

الجواب: لا، قطعًا؛

١. لأن المرجئة كما سنعرف في حكم الفاسق متفقون على أنه متعرض للوعيد وعلى أنه قد يدخل النار وعلى أنه مذموم وعلى أنه كذا وكذا.

إذن ليس هذا هو مذهب المرجئة.

---

(١) قال مفرغه: وقد تكلم على ذلك الإمام ابن القيم في الموضع المحال عليه آنفا.

٢. أيضًا المعروف عن المرجئة مع قولهم هذا أنهم كانوا مجتهدين في العبادة، وهم يقولون أن العمل ليس من الإيمان.

وعلى سبيل الفائدة ذُكِر هذا للإمام أحمد مباشرة كما في كتاب السنة للخلال، ذكر هذا مباشرة.

قيل له: فما بالهم يجتهدون وهذا قولهم؟

يعني: العقل يقول: أنت ليس العمل عندك من الإيمان إذن لا تعمل، في المقابل أنا أراك كثير الاجتهاد وكثير العمل، كيف يتفق؟

فالإمام ما وجد جوابًا إلا أن يقول كلمة واحدة، قال: **البلاء**.

يعني نقول: هو فعلًا شيء عجيب، فالبلاء معناه -والله أعلم-، ابتلوا بشبهة دخلت عليهم، يعني هم لا يهوِّنون من شأن العمل، ولا يستقلون به، لكن دخلت عليهم شبهة ابتلوا بها أن العمل ليس من الإيمان، فليس المراد عندهم أن العمل يسع تركه أو أنه غير مطلوب شرعًا أو أن تاركه غير مذموم شرعًا، إنما القضية عندهم قضية تسمية، كما سنبين إن شاء الله.

إذن لا بد أن يعرف أن هذا ليس بمذهب للمرجئة، وبناء على ذلك.

٣. أيضًا يعني هذا شيء آخر نزيده على ما سبق **أن الأئمة مطبقون على عدم تكفير المرجئة بالإجماع، المرجئة الذين هم مرجئة الفقهاء الذين نتحدث عنهم الأئمة مطبقون على أنهم ليسوا كفارا**، وهذا دليلٌ بيِّن على أنهم لم يعرفوا منهم هذا القول الكفري ولو عرفوه لجعلوا هذه الفرقة كالجهمية تمامًا.

إنما الإشكال فقط أنه ذكر في قصة سالم الأفطس ما يُشعر بأن هذا كان قولا لهم يعني كأنه بدون تحقيق وبدون وعي منهم، هكذا قال بعض أوائلهم أو بعض جهالهم في أول الأمر، عندما قالوا -ونص القصة سنتعرف عليه فيما بعد إن شاء الله-.

لكن موطن الشاهد الآن أن منهم مَن قال: **نحن نقر بأن الصلاة فريضة ولا نصلي**، هكذا قالوا في أول الأمر، ونقر بأن كذا واجب أو فرض ولا نفعله، فلما ذكروا هذا لأئمة السلف قالوا: هذا كفرٌ بيِّن واضح، لكن هذا من جنس قول القدرية، هذا معروف لديكم وسيأتي إن شاء الله، القدرية في أول أمرهم كانت بدعتهم مكفِّرة عندما نفوا علم الله سبحانه وتعالى، فهذا كأنه جاء جهلًا

محضًا أو سفهًا محضًا عن غير تحقيق ولا دراية، ثم استقر أمرهم بسرعة على خلاف ذلك، لما تبينوا شناعة الأمر وأنه لا يمكن أن يقال هذا الكلام استقر أمرهم على خلاف هذا.

فعندما يقال: العمل غير مراد عند المرجئة، فهذا فقط فيما أشعر به قول أولئك الأوائل الجهال الذين ذكروا في قصة سالم الأفطس، لكن المعروف بالضرورة عن المرجئة أن القضية عندهم ليست كذلك.

ويُذكر هنا كلام شيخ الإسلام المعروف الذي نذكره دائمًا في هذا الموضع عندما قال: إنه لا يعلم معينًا يحكى عنه هذا القول وإنما أناس يذكرونه في كتب المقالات.

وقال كلامًا معناه: أن هذا ربما يكون قولًا لبعض الجهال الذين لم يتصوروا مواضع الكلام ولا مواقعه الذين قالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب وأنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، فهذا الكلام يعني ليس معروفًا عن المرجئة المعروفين الذين نتحدث عنهم.

*** التنبيه الثاني: هل النزاع مع المرجئه نزاع لفظي؟**

هذا الأمر في غاية الأهمية لأنه ينبني عليه الحُكم على المرجئة، هل المرجئة مبتدعة أم لا؟

هذا الكلام وقع فيه الخوض مؤخرًا، هناك من تكلم بهذا وذكر أن المرجئة لا يُبَدَّعُون أو هم من أهل السُّنة، وربما قيل مرجئه أهل السنة، فالله المستعان.

منشؤ الغلط أنهم نظروا في بعض كلام شيخ الاسلام رحمه الله الذي ذكر فيه أن النزاع مع المرجئة نزاع لفظي.

وهنا تنبيه في غاية الأهمية:

التعامل مع ابن تيمية –خصوصًا– لا بد أن يكون تعاملًا بحرص، ليس كل أحد يتعامل مع ابن تيمية، هذه حقيقة، لماذا؟

لأن ابن تيمية – رحمه الله – فيما يُسَمَى: بالعَالِم الموسوعي، ماذا يعني هذا؟

يعني في بعض المواضع يُجمِل، في مواضع أخرى يفصِّل، في مواضع يُطلِق، في مواضع أخرى يقيِّد، ومَن كان على مثل حاله من كثرة المعلومات وتزاحمها واختلاف المقامات لا بد أن تجد في كلامه بعض اختلاف، حتى إنه –وهذا ستأتي له أمثلة فيما بعد– ربما تجد له كلامًا يفهم على عكس الكلام الآخر تمامًا حتى في نفس القضية، في القضية الواحدة يتناولها في موضع بطريقة

معينة، ويتناولها في موضع آخر بطريقة مختلفة تمامًا حتى إنك تتحير.

فما المراد في النهاية؟

فهذا أمرٌ ظهر عند ابن تيمية رحمه الله خصوصًا تناوله العلماء والباحثون في شخصيته وطبيعته وأسلوبه العلمي، فعلى مَن تعامل معه أن يتعامل بحرص، وإذا أراد أن يعرف مذهبه في المسألة فعليه ما استطاع أن يجمع كلامه كله في هذه المسألة.

ومِن أعظم الغلط الذي وقع بسبب التفريط في ذلك الغلط في مسائل الإيمان، هذا الخوض الكثير الذي وقع مؤخرًا وأنتم تعرفون هذا والكتب الكثيرة التي خرجت في قضية العمل وفي مفهوم الإرجاء وفي كذا وفي كذا كله مبنيٌ على أن مَن تناول المسألة بنوعٍ من الجهل للأسف لم يستوعب كلام شيخ الإسلام، فأخذ بكلامه في بعض المواضع التي أطلق فيها أن النزاع لفظي وخصوصا ـ وهذا أقوله للتنبيه ونحن في مرحلة المتقدمين الآن ـ في كلام شارح الطحاوية ابن أبي العز هذا مما ينبه عليه، لماذا؟

لأنه أطلق الكلام، هو طبعًا مادته ابن تيمية وابن القيم كما نعلم، فهو أخذ ببعض المواضع التي أطلق فيها ابن تيمية أن النزاع مع المرجئة نزاع لفظي فصار مَن يقرأ شرح الطحاوية ويكتفي عند هذا يظن أن الأمر سهل وأنه ليست هناك مشكلة، وربما زاد معه سوء الفهم حتى أوصله أن المرجئة ليسوا مبتدعة أصلًا، فخالف بذلك المعلوم بالضرورة عن أئمة السلف، أئمة السلف كانوا يُبَدِّعون مَن؟ لو أن مرجئة الفقهاء غير مبتدعة، طيب مَن هم المرجئة؟ ومَن كان السلف يبدِّعون؟ فهذه حقيقة لو تفطَّن لها الشخص فإنه يدرك قيمة المسألة.

شيخ الإسلام رحمه الله في بعض المواضع عندما تناول هذه المسألة أوضح وبيّن متى يكون النزاع لفظيًّا ومتى لا يكون، وفي مواضع أخرى بيّن أنه حتى مع كون النزاع لفظيًّا لا يعني هذا أن المرجئة ليسوا مبتدعة.

خلاصة القول كما يلي في كلمتين:

مَن أقر من المرجئة بالتلازم بين الظاهر والباطن، فهذا هو الذي يكون معه النزاع لفظيًّا.

وأما مَن أبَى ذلك، فهذا يكون النزاع معه حقيقي.

والثاني هو المعروف عن المرجئة.

مذهب أهل السّنة التلازم بين الظاهر والباطن حتى لا نُعيد الكلام فلو فُرِض أنه من المرجئة مَن قال أنا أقر بالتلازم بين الظاهر والباطن وأقر بأن إعمال الجوارح ملازمة لما في القلب، قضية اللازم والملزوم التي ذكرتها منذ قليل فمَن قال منهم الأعمال لازم لإيمان القلب وتوجد معه ثبوتًا وانتفاءً بمعنى أن ما في القلب إذا قلّ لا بد أن يقل العمل، وإذا زاد فلا بد أن يزيد العمل فأقر بالتلازم بين الظاهر والباطن، وأقر بأن الأعمال لوازم لما في القلب فهذا هو الذي يصير معه النزاع لفظيًّا.

بمعنى أن النزاع يكون في الفاسق ـ يعني هذا خاصة هو الذي يتبين به الكلام ـ الفاسق هل قالوا فيه مؤمن كامل الإيمان أو هو مؤمن حقًا أو هو مؤمن عند الله، ليس النزاع هنا كالنزاع السابق في حقيقة الإيمان والإسلام، النزاع السابق في الإيمان والإسلام بين أهل السنة، النزاع في الفاسق يقال فيه مؤمن فقط أم لا؟ لكن مع المرجئة أنهم يقولون أنه مؤمن كامل الإيمان، مؤمن حقًّا، مؤمن عند الله، مؤمن مستكمل الإيمان. فهمنا الفرق؟

فهذا القائل الذي قال إن العاصي كامل الإيمان إلى آخره إذا أقر بالتلازم بين الظاهر والباطن فهذا يكون النزاع معه لفظيًّا.

وأما إذا أبَى ذلك وقال إنه لا علاقة أصلًا بين ما في القلب وما على الجوارح، لا علاقة بين الظاهر والباطن، وأنه يتصور أن يكون ما في القلب كاملًا لا نقص فيه بوجه من الوجوه مع أن الظاهر يكون على خلاف ذلك فهذا هو الذي يكون معه النزاع حقيقيًّا.

والثاني هو المعروف عن المرجئة، المعروف أنهم أبو قضية التلازم بين الظاهر والباطن هذا هو المعروف عنهم من كلامهم إذن صار النزاع مع المرجئة حقيقيًّا أم لفظيًّا؟

حقيقيًّا، طيب على القول بأنه لفظي، لو تصورنا أن مذهب المرجئة أصلًا هو على النحو الأول وأن النزاع معهم لفظي، يبدعون أم لا يبدعون؟

يبدعون بلا مثنوية لماذا؟

لأن شيخ الإسلام هكذا قال، قال: **لما كان النزاع في أصول الدين كان المنازع مبتدعًا**، هذا نص كلامه الذي يحتج به مَن؟ مَن يسنن المرجئة للأسف، فنصّ كلامه قال:

لما كان النزاع في أصول الدين كان المنازع مبتدعًا لأن المسألة حتى وإن كان النزاع فيها لفظيًا

لكنه يتعلق بمسائل الاعتقاد بأمور الاعتقاد ولأنح هذا الإطلاق مخالف بالضرورة نصوص الكتاب والسنة **فليس كل نزاع لفظي يكون سهلًا أو يكون معتبرًا.**

مر معنا نزاع لفظي بين أهل السُّنة في الفَرق بين الإيمان والإسلام لا إشكال فيه لأني فرقت لكم الآن، فليس مثله النزاع بين أهل السنة والمرجئة لو قدرنا أنه نزاع لفظي، لأن المرجئة لا تكتفي بقول مؤمن فقط، لا تكتفي بهذا، إنما تقول مؤمن كامل الإيمان يعني هكذا بالتنصيص على أن إيمانه كامل أي لم ينقص منه شيء، وهذا مخالف بالضرورة لنصوص الكتاب والسُّنة، ومَن خالف النصوص القطعية فهو مبتدع حتى وإن كانت مخالفته في التسمية، فكيف يثبت الله ورسوله-ﷺ- أن إيمان العاصي ناقص، وتقول أنت كامل؟فهذا لا يصلح.

إذن مرجئة الفقهاء –خلاصة القول- مبتدعون بلا شك حتى وإن كان النزاع معهم لفظيًا.

نقول مرة أخرى: **النزاع مع المرجئة نزاع حقيقي بناءًا على عدم الإقرار بالتلازم بين الظاهر والباطن، ولو قدرنا أنه نزاع لفظي فهذا لا يخرجهم عن حد البدعة كما هو معلوم بالضرورة عن أئمة السلف أنهم بدّعوا مرجئة الفقهاء واعتبروهم من أهل البدع.**

لكن يأتي التنبيه بعد ذلك أن القاعدة مع أهل البدع ليست واحدة، فهناك بدع مكفِّرة وبدع غير مكفِّرة، ومن أهل البدع من يعامله الأئمة معاملة أخف بعض الشيء من مبتدعة آخرين، فمثال ذلك المرجئة، المرجئة خفف معهم أهل العلم ما لم يخففوا مع غيرهم، وليس معنى هذا أنهم من أهل السُّنة، وليس معنى هذا أنهم ليسوا من أهل البدع، بل هم مبتدعة لكن بدعتهم أخف في شأنها من بدعة مَن هم أكبر منهم أو أثقل منهم أو أغلظ منهم، فالبدعة تتفاوت ليست شيئًا واحدًا بعضها أغلظ من بعض.

*** التنبيه الأخير بشأن الاستثناء في الإيمان:**

المرجئة كما عرفنا يحرمون الاستثناء في الإيمان ويعتبرونه شكًّا في الإيمان.

وهذا أظنه قد فُهم بناءًا على أصلهم في الإيمان، الإيمان عندهم قول بلا عمل، والقول عندهم هو مجرد ما في القلب، أصول ما في القلب وقد شرحنا أن هذا أصلًا لا يقبل الاستثناء، فلو تصوروا إذن أن الإيمان قد زاد على ذلك لقبلوا فيه الاستثناء.

وهنا العبارة المشهورة عن الإمام المعروف عبد الله بن مهدي رحمه الله يقول فيها: (إذا تُرِك

الاستثناء فهو أصل الإرجاء).

فكما قلت وأكرر دائمًا لا يجوز أخذ كلام السلف هكذا بدون فقه وبدون ضوابط لأنه قد عُلِم من كلام السلف المتقدمين الأولين أنهم كانوا لا يستثنون في الإيمان وقد شرحنا هذا حتى لا نُعيد.

إذن مَن أخذ بكلام ابن مهدي على ظاهره سيبدع مَن؟ سيبدع طائفة كبيرة من التابعين وربما دخل في ذلك بعض الصحابة كما أُثر عن بعضهم بطريق مباشر أو غير مباشر أنهم كانوا لا يرون هذا الإطلاق بدون استثناء، فهذا جهل، لأن كلام ابن مهدي يتنزل على ماذا؟ على ترك الاستثناء الذي ينبني على أصل، ؛ ينبني على أصل المرجئة تركوا الاستثناء بناءًا على أن العمل ليس من الإيمان وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لكن مَن ترك الاستثناء على مأخذ أهل السنة وأصول أهل السنة وأراد أمرًا أوضحناه من قبل هذا يكون مرجئًا؟ لا، فضلًا على أن يقال هذا أصل الإرجاء، فهذا أيضًا مما ينبه عليه في هذه المسألة.

المذهب الرابع من مذاهب أهل البدع: مذهب الكلابية والأشاعرة:

وإن شئتَ فاجعلهما مذهبين مستقلين، اجعل مذهب الكلابية مستقلا عن مذهب الأشاعرة.

فأما مذهب ابن كلاب فهو مذهب مرجئة الفقهاء.

وأما مذهب الأشعري فالأشعري له قولان في الإيمان:

القول الأول وهو الأشهر عنه: وهو قول الجهمية، ونصره من متقدمي أصحابه أبو بكر الباقلاني وهو الذي عليه المتأخرون بدأ من الجويني فنازلًا.

يعني من ناحية التنازل الزمني، ولهم اضطرابات في قول اللسان وعمل الجوارح وفي الزيادة والنقصان نتعرض لها فيما بعد إن شاء الله.

القول الثاني للأشعري: هو الموافق لقول السلف، وعليه من متقدمي أصحابه ابن مجاهد.

ومن مذهب الأشاعرة، والكلام الآن على القول الأول الذي هو الموافق لقول الجهمية مع قول الأشاعرة هذا فإنهم قالوا بالاستثناء في الإيمان بل جعلوه واجبًا، كيف يصير هذا؟

يعني الإيمان المعرفة، والكفر الجهل، طيب استثناء في المعرفة كيف يعني ويجعلونه واجبًا ؟! فالله المستعان.

فالمقصود من هذا تنمية الجانب الإيماني عند طالب العلم، لماذا؟

لأنك إذا عرفت هذا أدركت قيمة الهداية، وانظر إلى الناس وهم من عقلاء البشر وعندهم عقل وعندهم ذكاء كيف ضلوا هذه الضلالات؟ وكيف تاهوا في هذه الأمور؟، يقولون الشيء وضده، ويفرعون ويقولون القول ثم يفرعون عليه ما لا يتلائم عليه ولا يتصور معه أصلًا، فكيف يصح هذا؟

فهذا كله مما يجعل العبد –وشيخ الإسلام دائمًا يركز على هذا–، يجعل العبد يتواضع لله سبحانه وتعالى، ويرحم الخلق، ويشفق على نفسه، فهذا كله مهم.

القضية عندنا ليست قضية علمية بحتة، معلومات، لا، المقتصود الإيمان، المقصود التعلق بالله سبحانه وتعالى.

طيب الأشاعرة قالوا بالاستثناء في الإيمان بل جعلوه واجبًا.

فما مأخذهم وهم أصلًا يجعلون الإيمان معرفة أو تصديقًا كيف يتصور هذا؟

قالوا: **الإيمان لا يكون إيمانًا إلا على معنى الموافاة، يعني العاقبة أو الخاتمة ما يختم به للعبد، الإيمان هو ما يوافي عليه العبد ربه، ما يلقى عليه العبد ربه، ما يختم به للعبد هذا هو الإيمان المعتبر.**

طيب الإيمان الذي يوافى عليه العبد رب العزة سبحانه وتعالى يكون قد سبق في علم الله أم لا؟

بالضرورة نعم، يكون قد سبق في علم الله، فالله تعالى علم مَن سيموت مؤمنًا ومَن سيموت كافرًا، حتى وإن تخلل ذلك خلافه، يعني حتى وإن كان في حياته مؤمنًا ثم مات كافرًا أو العكس، فقضية الأمور بأسرها والخواتيم كل ذلك قد سبق في علم الله تعالى.

المشكلة عند الأشاعرة في ماذا؟

أنهم قالوا المؤمن هو مَن سبق في علم الله أنه يموت مؤمنًا بناءًا على أن الإيمان لا يعتبر إلا عند الموت، عند الموافاة، فالمؤمن ليس هو الذي يكون في حياته مؤمنًا، وليس المعتبر في الإيمان هو ما يكون في قيد الحياة، إنما المعتبر ما يكون عند الموت.

فبناءًا على ذلك قالوا: المؤمن هو مَن سبق في علم الله أنه يموت مؤمنًا، والكافر هو مَن سبق في عِلم الله أنه يموت كافرًا، وبناءًا على ذلك تستثني أو لا تستثني؟

تستثني، لأنك لا تعلم الخاتمة، لا تعلم على ماذا تموت، فالاستثناء عندهم لأجل هذا، مع

قولهم بأن الإيمان معرفة وتصديق ولكنهم قالوا الاستثناء لا يكون في هذا ولكن يكون باعتبار الخاتمة.

وهذا في حد ذاته فاسد كما سنبين عليه هو مبني على شبهة أصلًا عندهم وهي ماذا؟

الشبهة في الصفات الفعلية، رجعنا إلى باب الصفات، كيف؟

يعني الأشاعرة في صفات الفعل ينفونها فيمتنع عندهم أن يقوم بالله فعل وخصوصًا لما فيه من جانب التجدد والحدوث وأنه لم يكن ثم كان، هذه عند الأشاعرة مصيبة، يعني مَن أثبت هذا لله تعالى فهو زنديق ملحد إلى آخره...

فالمشكلة عندهم في الإيمان يترتب عليه محبة عند الله تعالى أم لا؟ طبعًا على مفهومهم تأويلهم للمحبة والرضا يترتب هذا أم لا؟

طيب، يمتنع إذا كان الرجل مؤمنًا ثم كفر إذن سيرضى الله عليه ثم يسخط، طيب هذا على قول الأشاعرة جائز أم ممتنع؟ ممتنع، طيب فكيف نفر من هذه المشكلة؟

قالوا: لا، الإيمان لا يكون إلا على الموافاة، وبناءًا على ذلك فعندهم طبعًا على تفسير المحبة والبغض عندهم حتى لو كان الرجل مؤمنًا ولكن سبق في علم الله تعالى أنه يموت كافرًا فإنه لا يزال مبغوضًا عند الله حتى وهو مؤمن والعكس، والعكس يعني حتى الكافر الذي سبق في علم الله أنه يموت مؤمنًا فإنه يكون مرضيًا عنه حتى في حال كفره.

نأتي الآن إلى الجواب عن مذهبهم :

طبعًا أصل مذهبهم سبق الجواب عنه يعني بالنسبة لقول ابن كلاب قوله قول مرجئة الفقهاء إذن سبق بيان ما في ذلك.

بالنسبة لقول الأشعري في موافقة قول الجهمية سبق الجواب عن ذلك.

وجواب القضية الآن في الاستثناء والمصيبة أنهم حملوا كلام السلف على ذلك، وهذا أيضًا مما تتوقف عنده وتشفق على نفسك وتتعجب لهذه الضلالات، كيف يكون هذا مراد السلف والسلف قائلون بأن الإيمان قول وعمل؟

يعني هل يتصور في مَن قال من السلف أن الإيمان قول وعمل أن يجعل الاستثناء على معنى الموافاة؟ أو يجعل الإيمان على ما يكون عند الموافاة؟

لا يمكن ولا يتلائم أصلًا، فهذه هي المشكلة.

فهذا معلوم بالضرورة أنه ليس مرادًا للسلف، وكلام السلف واضح إنما القضية كما نبَّه عليها شيخ الإسلام أيضًا أن هؤلاء عندهم قلة علم بكلام السلف ليس عندهم دراية ولا خبرة بكلام السلف والأئمة، فإذا بلغهم عن السلف أنهم كانوا يستثنون في الإيمان قالوا هذا محمول على كذا دون أن يطلعوا على نص الكلام، فنص الكلام واضح بين، يعني السلف لم يستثنوا ويطلقوا الاستثناء بل فسروا، فسروا مرادهم الاستثناء يكون لماذا ؟

إذن هذا كلام واضح يتبين ما فيه من بطلان بوضوح ليس هذا مرادًا للسلف إطلاقًا ولم يكن السلف يستثنون لأجل أن الإيمان هو الذي يكون عند الموافاة.

وأما شبهتهم في الصفات الفعلية فقد سبق إبطالها، ما المانع أن الله تبارك وتعالى يحب ثم يُبغض، يرضى ثم يسخط، ما المانع عندهم؟

إذن رجعنا إلى الصفات الفعلية وقد سبق إبطال مذهبهم فيها.

المذهب الخامس: مذهب الماتريدية:

طبعًا ذكر هنا لأن هذا من مواطن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، وليس هذا موطن الخلاف الوحيد.

مذهب الماتريدية أن الإيمان هو ما في القلب وأن الإقرار باللسان ركنٌ زائد وليس بأصل بمعنى أنه شرط في ثبوت الأحكام فقط، وليس شرطًا في حقيقة الإيمان نفسها.

إذن رجعوا إلى قول الجهمية، هذا قول الجهمية، فالجواب عنهم إذن هو نفس الجواب عن الجهمية.

المذهب السادس: وهو الأخير مذهب الكرامية:

الإيمان عند الكرامية هو قول اللسان فقط، ليس منه شيء في القلب ولا شيء في الجوارح، وعلى ذلك فالمنافقون عندهم مؤمنون كاملوا الإيمان، ولكن كما نبَّه عليه شيخ الإسلام رحمه الله لا يريدون أنهم ناجون أو أنهم في الجنة، بل هم مقرون ومسلِّمون أن المنافقين كفار في أحكام الآخرة وأنهم خالدون مخلدون في النار.

لكن الإشكال عندهم في التسمية أنهم يقولون هم مؤمنون حقًا، مؤمنون كاملوا الإيمان بناءًا على أن الإيمان عندهم هو ما في اللسان.

الشبهة هنا نفس الشبهة المتقدمة، لكن هناك شيء زائد أنهم لم يفرقوا بين الإيمان الذي تثبت به الأحكام وبين الإيمان الحق.

وليس نزاعنا في الأول، يعني هذا أيضًا مما ينبغي أن يوضح في بداية الكلام، النزاع أصلًا في الإيمان الحق، الإيمان الشرعي كما قلنا في الرد على المرجئة ليس النزاع في الإيمان اللغوي، وإنما هو في الإيمان الشرعي.

الإيمان الشرعي بأي معنى؟

بالمعنى الحقيقي، الإيمان الحقيقي الذي أراده الله تعالى من العباد بكل ما يدخل فيه هذا هو النزاع، فالخلط عند الكرامية جاء من النظر إلى أحكام الدنيا فقط.

فنحن جميعًا متفقون أن مَن أظهر الإيمان بلسانه فهو مؤمن أي في أحكام الدنيا، مؤمن ظاهرًا يعامل بأحكام المسلمين في الظاهر، هذا لا نزاع فيه.

الكرامية خلطوا بين هذا وبين الإيمان الحق، فظنوا أن هذا هو الإيمان الحق، وهذا من أقوالهم الشاذة الشنيعة التي انفردوا بها عن أهل القِبلة، يعني هذا مشهور جدًا عن الكرامية، قولهم في الإيمان مما انفردوا به عن أهل القِبلة ما وافقهم عليه أحد إطلاقًا.

فالجواب إذن:

أولًا: بدفع هذه الشبهة وهذا واضح وبيِّن لا يحتاج إلى إعادة كلام، ليس النزاع في الإيمان الذي تثبت به الأحكام أوح في الإيمان الظاهر، وإنما النزاع في الإيمان الحق.

ثانيًا: نفس ما تقدم في الرد على المرجئة سواءًا بسواء لأن الكرامية في الحقيقة موافقون لهم.

ثالثًا: أن قولهم هذا بادي الرأي مخالف للنص الشرعي، فإن النص القرآني نفسه ينفي الإيمان عن المنافقين ﴿**ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين**﴾ فلا كلام بعد كلام الله سبحانه وتعالى.

بهذا ينتهي الكلام على مذاهب أهل البدع وبالتالي ينتهي الكلام عند هذه الفقرة بفضل الله سبحانه وتعالى، والكلام بعد ذلك على حكم الفاسق إن شاء الله.

* * *

تفريغ الدرس الأربعين

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

قال الإمام أبو عثمان عبد الرحمن الصابوني رحمه الله تعالى:

ويعتقد أهل السنة أن المؤمن وإن أذنب ذنوبا كثيرة صغائر وكبائر فإنه لا يكفر بها، وإن خرج عن الدنيا غير تائب منها ومات على التوحيد والإخلاص فإن أمره إلى الله عز وجل إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة يوم القيامة سالماً غانما غير مبتلي بالنار ولا معاقب على ما ارتكبه واكتسبه، ثم استصحبه إلى يوم القيامة من الآثام والأوزار، وإن شاء عاقبه وعذبه مدة بعذاب النار، وإذا عذبه لم يخلده فيها، بل أعتقه وأخرجه منها إلى نعيم دار القرار.

وكان شيخنا سهل بن محمد رحمه الله يقول: المؤمن المذنب وإن عذب بالنار فإنه لا يلقى فيها إلقاء الكفار، ولا يبقى فيها بقاء الكفار، ولا يشقى فيها شقاء الكفار، ومعنى ذلك: أن الكافر يسحب على وجهه إلى النار، ويلقى فيها منكوسا في السلاسل والأغلال والأنكال الثقال، والمؤمن المذنب إذا ابتلي بالنار فإنه يدخل النار كما يدخل المجرم في الدنيا السجن على الرجل من غير إلقاء وتنكيس، ومعنى قوله: لا يلقى في النار إلقاء الكفار، أن الكافر يحرق بدنه كله كلما نضج جلده بدل جلداً غيره ليذوق العذاب كما بينه في كتابه في قول تعالى.

: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾.

وأما المؤمنون فلا تلفح وجوههم النار ولا تحرق أعضاء السجود منهم؛ إذ حرم الله على النار أعضاء سجوده.

ومعنى قوله: لا يبقى في النار بقاء الكفار ؛أن الكافر يخلد فيها ولا يخرج منها أبدا، ولا يخلد الله من مذنبي المؤمنين في النار أحدا.

ومعنى قوله: لا يشقى بالنار شقاء الكفار؛ أن الكفار يؤيسون فيها من رحمة الله ولا يرجون راحة بحال، وأما المؤمنون فلا ينقطع طمعهم من رحمة الله في كل حال، وعاقبة المؤمنين كلهم الجنة؛ لأنهم خلقوا لها وخلقت لهم فضلا من الله ومنة.

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الكلام موصولاً على مسائل الإيمان وهذه:

مسألة حكم الفاسق أو العاصي

وكلام المؤلف رحمه الله تعالى واضح في ذكر المعالم الرئيسية لمعتقد أهل السنة والجماعة في هذه المسألة فذكر رحمه الله تعالى:

أن الفاسق لا يكفر.

وأن أمره إلى الله تبارك وتعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة وإن شاء عاقبه وعذبه مدة بعذاب النار.

مع التنبيه على أنه إذا عذب لا يخلد في النار بل لابد أن يخرج منها يوما من الدهر.

ثم نقل كلاما طيبا مفيدا عن شيخه سهل الصعولوكي رحمه الله تعالى خلاصته أن المؤمن المذنب وإن عذب في النار فأنه لا يلقى فيها إلقاء الكفار ولا يبقى فيها بقاء الكفار ولا يشقى فيها شقاء الكفار وقد شرحه المؤلف رحمه الله بما هو واضح وبين إن شاء الله.

والكلام على هذه المسألة في مبحثين:

*** المبحث الأول: مذهب أهل السنة:**

أهل السنة مجمعون في حكم الفاسق على ثلاثة أشياء.

الأول: أنه ناقص الإيمان.

فيقولون : هو مؤمن ناقص الإيمان أو مؤمن عاص أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته ويقال أيضا ليس بمؤمن حقا أو ليس بصادق الإيمان.

كل هذه تعبيرات للعلماء عن حكم الفاسق والمقصود بهذه العبارات كلها أنه قد ذهب عنه كمال الإيمان أو المسمى بالإيمان الواجب.

فعندما يقال هو ناقص الإيمان أي: ذهب عنه كمال الإيمان الواجب والدليل على ذلك الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عن بعض العصاة أو الفساق كقوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني**

وهو مؤمن» الحديث وقد سبق وقوله ﷺ: **«والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن قيل من هو يا رسول الله قال الذي لا يأمن جاره بوائقه»**.

فهذا هو الأمر الأول مما أجمع عليه أهل السنة في حكم الفاسق وهو أن الفاسق ناقص الإيمان.

فهو من حيث الإيمان قد ذهب عنه كمال الإيمان الواجب وإيضاح ذلك قد سبق في تقسيم الإيمان إلى أصل وكمال.

وهنا لابد من التذكير باختلاف أهل السنة الذي سبقت الإشارة إليه في إطلاق اسم الإيمان على الفاسق فقد ذكرنا أنهم مختلفون في ذلك فمنهم من رأى أن الفاسق يقال له مؤمن بالإطلاق ولكنه عنى بذلك أصل الإيمان من قال بذلك عنى به أصل الإيمان وليس من كلام أهل السنة أبدا مؤمن كامل الإيمان هذا هو الفرق بين أهل السنة وبين المرجئة كما سنوضح إن شاء الله.

إذن من حيث الحقائق والمعاني أهل السنة مجمعون على أن العاصي ليس كامل الإيمان وأنه قد ذهب عنه كمال الإيمان الواجب هذا مجمع عليه لا خلاف فيه، الخلاف في هذه النقطة بين أهل السنة وبين المرجئة.

وإنما الخلاف في إطلاق الاسم فقط هل يقال فيه مؤمن بالإطلاق أولا يقال فيه ذلك ومن قال فيه مؤمن بالإطلاق فقد عنى بذلك أصل الإيمان وعنى بذلك دخول الفاسق في أحكام الإيمان الظاهر.

الأمر الثاني: **أن الفاسق ليس بكافر ليس بخارج عن مله الإسلام ولا يعامل معاملة الكفار لا في الدنيا ولا في الآخرة فلا تنطبق عليه أحكام الكفار في الدنيا ولا أحكام الكفار في الآخرة.**

الأمر الثالث: **أنه تحت المشيئة إن شاء عذبه الله تعالى بذنبه وإن شاء عفا عنه فلم يعذبه أصلا.**

وهذا الأمر الأخير هو المسمى بالوعيد والمراد بالوعيد العذاب العقوبة إذا أوعد الله عز وجل أحدا فالمقصود بذلك أنه مستحق لعقوبة في الآخرة فهل الفاسق ينفذ فيه الوعيد ولابد؟

الجواب لا بل يمكن ألا ينفذ فيه أصلا فيمكن أن يعفو الله تعالى عنه فلا يعاقبه من الأساس وإن كان قد استحق العقوبة فالوعيد في مشيئة الله تعالى إن شاء أنفذه وإن شاء أخلفه.

والدليل على هذين الأمرين الأخيرين ما يلي:

أولا: من القرآن:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾.

موطن الدلالة أنه فرق بين الشرك وبين ما دونه من المعاصي وجعل المعاصي التي هي دون الشرك تحت مشيئته سبحانه وتعالى.

فدل ذلك على الأمرين دل على:

أن الفاسق الذي ارتكب ذنوبا دون الشرك ليس بكافر لأنه فرق بين الذنوب وبين الشرك فدل على أن الذنوب ليست شركا.

والأمر الثاني أنه تحت المشيئة وهذا نص الآية كما هو بين.

٢. ومن الدليل من القرآن أيضا: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ الآية.

موطن الدلالة أنه سمى المؤمنين مع الاقتتال والبغي مؤمنين لم ينف عنهم اسم الإيمان فدل على إنهم ليسوا كفار ليسوا مشركين ودل على أن لهم ما للمؤمنين من الأحكام في الدنيا وفي الآخرة.

٣. ونظير ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ﴾ فسمى القاتل أخا فأثبت له إخوة الإسلام فدل على أنه لم يخرج عن الإسلام بالكلية وأن له أحكام المسلمين في الدنيا وفي الآخرة.

ثانيا: الأدلة من السنة:

١. روى الشيخان عن عباده بن الصامت رضي الله عنه وعن النبي ﷺ قال: «بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلاَ تَسْرِقُوا، وَلاَ تَزْنُوا، وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ، وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلاَ تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ فَهُوَ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ» قال فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ» والحديث نص واضح.

٢. وروى الشيخان أيضا عن ابن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾ قال فراش من ذهب فأعطي رسول الله - ﷺ - ثلاثا: أعطي الصلوات الخمس، وأعطي خواتيم

سورة البقرة، وغفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئا المقحمات» يعنى الذنوب.

٣. ورى الشيخان أيضا عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي، فَأَخْبَرَنِي** - أَوْ قَالَ: **بَشَّرَنِي** - **أَنَّهُ: مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لاَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّةَ**» قال ابو ذر قلت: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «**وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ**».

٤. ومن الدليل أيضا ما تواتر عن النبي ﷺ في سنته القولية والعملية من معاملة الفساق العصاة بمعاملة المسلمين فلم يعاملهم معاملة المرتدين لم يخاطبهم بتجديد الإسلام ولم يستتبهم إلى غير ذلك من الأحكام المعروفة وإنما طبق عليهم أحكام المسلمين.

فالأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي إذا تتبعت وقائع مفردة فمجموعها يدل على تواتر هذا الحكم عن النبي ﷺ.

وبجانب الدلالة من الكتاب والسنة فهناك دلالة من الإجماع ويراد هنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم بالدرجة الأولى.

١- عن أبي سفيان الإسكاف واسمه طلحة بن نافع قال: «قلت لجابر كنتم تقولون لأهل القبلة أنهم كفار قال لا».

٢- وعن سليمان الأشكوري: «أنه قال لجابر أيضا أكنتم تعدون الذنب شركا قال لا».

إذا خلاصة المسألة كما ذكرت لكم ثلاثة أشياء:

١) من حيث الإيمان العاصي ناقص الإيمان.

٢) من حيث الكفر ليس بكافر هو مسلم.

٣) من حيث الوعيد هو في مشيئة الله تعالى.

وختام هذه المسأله بتنبيهين مهمين.

١-التنبيه الأول: بالنسبة للوعيد فرق بين الوعيد الخاص والوعيد العام.

والوعيد الخاص هو الوعيد المعين للشخص المعين للمذنب المعين.

والوعيد العام هو الوعيد للفساق عموما لأهل المعصية عموما.

فالذي تكلمنا فيه أنه تحت المشيئة هو الوعيد الخاص الوعيد في حق الفاسق أو المذنب المعين هذا الوعيد هو الذي في المشيئة.

وأما الوعيد العام بمعنى أن أهل المعصية عموما يدخلون النار وأن الوعيد ينفذ عموما في أهل المعصية فهذا نافذ وليس في المشيئة لابد أن يعتقد هذا.

وما الدليل؟

أحاديث الشفاعة المتواترة في إخراج قوم من النار بعد ما يدخلون فيها فهم العصاة الموحدون فالأحاديث دلت على أن هذا واقع ولابد ولا يجوز خلاف ذلك إذا لابد أن نؤمن أن الوعيد إجمالا نافذ وليس في المشيئة، الله تبارك وتعالى يدخل قوما من عصاة الموحدين النار جزما وإنما بعض العصاة هم الذين يتخلف في حقهم الوعيد أو هو في مشيئة الله تعالى.

٢-التنبيه الثاني: **عندما يقال أهل السنة متفقون على عدم التكفير بالذنوب فالمراد بذلك المعاصي كمثل القتل والزنى وشرب الخمر وقذف المحصنات وغير ذلك من الصغائر والكبائر ليس المراد بذلك ترك المباني الأربعة فإن ترك هذه المباني محل نزاع وسنعود إلى ذلك بعد قليل إن شاء الله.**

إذا لابد أن تفرق بين موطن الإجماع وموطن النزاع الإجماع عند أهل السنة في عدم التكفير بالذنوب التي هي كمثل شرب الخمر وقذف المحصنات إلى آخره وكمثل أيضا ترك بعض الواجبات كبر الوالدين وصله الأرحام والجهاد في سبيل الله، لكن المباني الأربعة خصوصا ليس مجمعا على عدم التكفير بها، التكفير بها محل نزاع مشهور بين السلف والخلف.

يتفرع على هذه المسألة فرع مهم أفرده للحاجة إليه وهو:الحكم بغير ما أنزل الله :

هذه المسألة تدخل في عموم ما ذكرنا في اعتقاد أهل السنة في عدم التكفير بالذنوب أو الكبائر لكن نفردها للحاجة إليها لأن الخلاف فيها هو أصل أهل البدع في الحقيقة أصل الخوارج الذي خرجوا بناء عليه والكلام على هذه المسألة في نقاط:

أولا: **بيان سبب نزول الآيات: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.**

روى مسلم في صحيحه عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: مُرَّ علَى النبيِّ ﷺ بيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا، فَدَعَاهُمْ ﷺ، فَقالَ: «**هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي في كِتَابِكُمْ؟**» قالوا: نَعَمْ، قال فَدَعَا رَجُلًا مِن عُلَمَائِهِمْ، فَقالَ: «**أَنْشُدُكَ باللهِ الذي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ علَى مُوسَى، أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي في كِتَابِكُمْ؟**»

قالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بهذا لَـمْ أُخْبِرْكَ، نَجِدُهُ الـرَّجْمَ، وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا، فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ، وإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عليه الحَدَّ، قُلْنَا: تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ علَى شيءٍ نُقِيمُهُ علَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ، وَالْجَلْدَ مَكانَ الرَّجْمِ، فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَن أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ**»، قال فأمَرَ به فَرُجِمَ، فأنْزَلَ تعالى اللهُ وذكر الآيات من أول: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِى الكُفْرِ**﴾ ثم قال البراء في آخر الحديث (في الكفار كلُّها) فالآيات نازلة في الكفار كلها.

بناء على هذا السبب من نزول الآيات كيف فهم السلف الآيات؟ هذه هي النقطة الثانية:

النقطة الثانية: فهم السلف للآيات:

للسلف تأويلان مشهوران للآيات:

التأويل الأول: على حسب ظاهر حديث البراء أنها خاصة بالكفار لأنه قال نزلت كلها في الكفار إذن هي مختصة بهم.

لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب طيب لو عممنا الحكم ؟ فالجواب **أنه يكون فيمن حكم بغير ما أنزل الله على الصفة التي قام بها اليهود.**

واليهود لم يحكموا حكما مجردا بغير ما أنزل الله وإنما فعلوا صورة معينة وهي أنهم أتوا بحكم من عندهم تعارفوا عليه فيما بينهم وجعلوه حكم الله عزو وجل نسبوه إلى حكم الله جعلوه بديلا لحكم الله على أنه حكم الله، وهذا هو المسمى عند العلماء بالتبديل تبديل حكم الله عز وجل.

إذن من حكم بغير ما أنزل الله على هذه الصفة التي هي التبديل أو نسبه حكم غير الله إلى الله فهذا كذب على الله وهذا إضافة للشريعة وهذه إضافة لشيء أجنبي على الشريعة إلى الشريعة وهذا كفر مجرد إذا هي خاصة بالكفار فالكفر الذي ورد فيها هو كفر أكبر وإذا عممنا الحكم فإنه يكون فيمن حكم بغير ما أنزل الله على الصفة التي فعلها هؤلاء.

التأويل الثاني: أنها شاملة لهذه الأمة ولكن لا يكون الكفر الذي ورد فيها كفرا أكبر وإنما هو في حق هذه الأمة كفر أصغر.

والأصل في هذا التأويل قول ابن عباس المعروف: «هي به كفر وليس كفر بالله وملائكته وكتبه

ورسله» وفي لفظ: «ليس هو بالكفر الذي يذهبون إليه» وفي ثالث: «من جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق».

وهذا هو التأويل الذي هو عمدة السلف في تفسير هذه الآيات والقول بأن الحكم بغير ما أنزل الله هو كفر أصغر أو كفر دون كفر.

*** النقطة الثالثة: مذهب السلف في الحكم بغير ما أنزل الله:**

السلف والأئمة مجمعون على أن الحكم بغير ما أنزل الله شأنه كشأن سائر المعاصي التي أطلق عليها اسم الكفر على حسب ما تقدم شرحه في الكفر الأصغر إذاً قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ كقوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» وغير ذلك مما سبق ذكره من الأدلة.

إذاً الحكم بغير ما أنزل الله كبيرة من الكبائر هو من قبيل الكفر الأصغر ليس من قبيل الكفر الأكبر وإنما يجرى فيه التفصيل كسائر الذنوب فيصير كفراً أكبر: إذا وقع على سبيل الاستحلال إذا وقع على سبيل الجحود إذا وقع على سبيل التنقص والإستهزاء بحكم الله تعالى إلى غير ذلك من أحوال معروفة وقد سبق تفصيلها في مرحلة سابقة.

إذاً هذا هو قول السلف ومذهب أهل السنة والجماعة في الحكم بغير ما أنزل الله إذاً لا تفهم هذه الآيات على أن الكفر الذي ورد فيها هو كفر أكبر وليس الحكم بغير ما أنزل الله من قبيل المكفرات القولية أو العملية التي سبق بيانها لأن تلك المكفرات لا يشترط فيها استحلال وليس فيها تفصيل وإنما من أتاها فهذا كفر أكبر من مجرده لافرق بين قليل وكثير ولا بين استحلال وغيره وإنما الحكم بغير ما أنزل الله لما جرى فيه التفصيل ولما فرق فيه السلف بين الاستحلال ونحوه وبين غيره عرفنا أن الكفر الذي أطلق عليه ليس من قبيل الكفر الأكبر.

* المبحث الثاني: مذهب أهل البدع:

المذهب الأول: مذهب الخوارج والمعتزلة:

الخوارج والمعتزلة يخرجون الفاسق من الإيمان والإسلام جميعا.

فأما الخوارج فتقول فيه كافر.

وأما المعتزلة فتقول فاسق والفسق عندهم منزلة بين المنزلتين منزلة بين الإيمان وبين الكفر.هذا هو قولهم في التسمية.

ماذا يسمى الفاسق؟ ماهو الاسم الذي يطلق على الفاسق؟ هذا هو.

وأما قولهم في الحكم المترتب على ذلك فقد :

اتفق الفريقان على أنه في الآخرة مخلد في النار لا يخرج منها بالشفاعة.

وأما في أحكام الدنيا فقد اختلف الفريقان فالخوارج تجري على الفاسق أحكام الكفار والمرتدين والمعتزلة تجرى عليه أحكام المسلمين.

وشبهتهم في ذلك:

أولا: الشبهة التي سبق بيانها في أن الإيمان شيء واحد لا يتجزأ وإذا ذهب بعضه فقد ذهب كله.

وضم المعتزلة إلى هذا الأصل أصلَهم المعروفَ في التحسين والتقبيح فزعموا أن إخلاف الوعيد قبيح والله تعالى منزه عن القبيح.

إذاً حكموا بإنفاذ الوعيد في حق الفساق والعصاة وأنه لا يجوز أن يتخلف ولا يجوز أن يكون في المشيئة لأنه لو تخلف لكان هذا قبيح عندهم والله منزه عن القبيح.

ثم اتبعوا المتشابه من بعد ذلك:

فأما الخوارج فقد اعتمدوا على قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وهذا هو سبب خروجهم ومذهبهم من الأساس فقبل أن يخطر في بالهم هذا التأصيل الذي ذكرناه القضية عندهم قضية سوء فهم لقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

ثم اتبعوا من المتشابه أيضا :

ـ الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عن العصاة كما سبقت.

ـ وكذلك أحاديث: «ليس منا».

ـ وكذلك أحاديث الكفر الأصغر التي فيها إطلاق اسم الكفر على المعاصي.

والقصة معروفة وسنذكرها إن شاء الله تعالى إجمالا في الكلام عن الصحابة إن شاء الله قضية التحكيم عندما وقع التحكيم بين علي ومعاوية فخرجت الخوارج مسألة التحكيم التي سنذكرها إن شاء الله فخرجت الخوارج بناء على ذلك وزعمت أن علي حكّم الرجال في أمر الله والله يقول: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ففهموا من ذلك أن عليا أشرك جعل لله ندا لماذا؟

لأن الحكم عندهم من خصائص الله ومن نازع الله في شيء من خصائصه فقد كفر إذاً من حكم بغير ما أنزل الله أو من حكّم غير الله فقد نازع الله عز وجل واتخذ معه ندّا وشريكا.

وهكذا كل عاص في الحقيقة لأن كل عاص قد حكم بغير ما أنزل الله فالمعصية في حد ذاتها حكم بغير ما أنزل الله.

وعندما نقول (الحكم) فهذا لا يقتصر أولا يقصر على القضاء فكل فعل حكم بالمعنى العام كل فعل حكم فالعاصي حاكم بغير ما أنزل الله إما في نفسه وإما في غيره.

لو كان فعله لازما فقد حكم في نفسه وفي دينه وفي التزامه بغير ما أنزل الله.

ولو كان فعله متعديا إذا فعل معصية تعدى قضائها إلى الغير أو ألزم غيره بمعصية أو دعا غيره إلى معصية إلى غير ذلك فقد حكم بغير ما أنزل الله في غيره.

فكل معصية لا تنفك عن ذلك فعلى قول الخوارج: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾، ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ إذاً كل حكم بغير ما أنزل الله فهو كفر هذا هو الأساس الذي ظهرت الخوارج بناء عليه أصلا.

ثم اتبعوا من المتشابه أيضا الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عن العصاة كما سبقت.

ففهموا منها نفي الإيمان بالكلية أن الإيمان المنفي هو الإيمان كله أصل الإيمان.

وكذلك أحاديث: «ليس منا».

«ليس منا من فعل كذا ليس منا من وقع منه كذا قالوا ليس منا أي ليس من المسلمين أصلا خرج من الإسلام.

وكذلك أحاديث الكفر الأصغر التي فيها إطلاق اسم الكفر على المعاصي.

ففهموا من ذلك أن الكفر المذكور هنا هو كفر أكبر وأن المعصية تخرج عن الإسلام إلى غير ذلك من نصوص تأولوها على هذا النحو.

والجواب عن ذلك كما يلي:

١- **الوجه الأول:** فيما يتعلق بأصل الخوارج والمعتزلة في أن الإيمان شيء واحد فهذا قد سبق إبطاله.

٢- **الوجه الثاني:** في الجواب عن شبهة المعتزلة في إخلاف الوعيد فقولهم هذا في الحقيقة من أعظم الأمثلة التي تبين تناقضهم وخلافهم للعقل لأن شبهتهم هذا شبهة عقلية.

عندما يقولون إخلاف الوعيد قبيح أي في العقل طيب في أي عقل؟

رجعنا إلى عقل العقلاء فوجدناه لا يقول بذلك وجدنا أن عامة العقلاء يعتبرون إخلاف الوعيد منقبة ومحمدة وصفة كمال وإذا نظرنا في العرب مثلا فالعرب لم تزل تعظم إخلاف الوعيد ولم تزل تمدح به، تمدح به الملوك تمدح به الرؤساء ومن صفة الكمال في حق القادر: العفو عند المقدرة.

فمن الذي قال أن إخلاف الوعيد قبيح ؟

إنما القبيح إخلاف الوعد القبيح إخلاف الوعد إذا استحق الإنسان الوعد على حسب الشرط المعروف والصفة المعروفة فأخلف الرجل وعده فهذا قبيح في حقه لكن إذا استحق الوعيد استحق العقوبة فعفى صاحب الحق، فأي نقص في هذا؟

٣- الوجه الثالث: في بيان ما احتجوا به من النصوص:

أولا: لابد أن تفهم هذه النصوص في ضوء ما تقدم من الأدلة الصريحة على كون العاصي مسلما وأنه في المشيئة فالأدلة التي ذكرناها واضحة لا تقبل التأويل.

إذاً لابد أن تفهم في ضوئها النصوص الأخرى التي اتبعها العلماء:

١. فأما آية الحكم فقد سبق فهم السلف لها.

إذا رجعنا إلى فهم السلف ليس الكفر الوارد في قوله تعالى: ﴿**فَأُوْلَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ كفرا أكبر وإنما هو كفر دون كفر على حسب فهم السلف كما ذكرته لكم.

وأما قضية المنازعة في الخصائص فهذا يبسط إن شاء الله تعالى في كتاب التوحيد لأنه أليق بذلك الأمر.

٢. وأما أحاديث نفي الإيمان عن العصاة فالمقصود كما تقدم نفي حقيقة الإيمان وكماله الواجب لا نفي الإيمان بالكلية.

فهم فهموا منها نفي الإيمان بالكلية نقول هذا فهم فاسد كفهمهم لآية الحكم إنما المراد بالإيمان المنفي هنا الإيمان الحق الإيمان الواجب.

وهذا شائع في كلام العرب العرب تنفي الشيء بنفي كماله الواجب بنفي شرط فيه بنفي واجب من واجباته فتطلق نفي الشيء لأجل ذلك ولا تقصد أن الشيء نفسه بالكلية قد ذهب كما يقولون لمن صنع بيتا لم يحسنه ما صنعت شيئا وهو قد صنع ولكنه لم يحسن صنعته وشاهده في الشرع

حديث المسيء صلاته: «ارجع فصل فإنك لم تصل».

والرجل صلى أم لم يصل ؟ صلى ولكنه صلى صلاة ماذا؟ فاسدة فات كمالها الواجب.

٣. وأما أحاديث الكفر الأصغر التي فيها إطلاق اسم الكفر على بعض الذنوب والمعاصي كما سبق ذكره العلماء لهم فيها تأويلات عديدة، أشهرها وأصحها تأويلان:

١ - التأويل الأول: أن المراد بذلك الكفر الأصغر أو ما يسمى بالكفر العملي وعلى حد تعبير ابن نصر رحمه الله المراد الكفر الذي يضاد الإيمان الذي هو عمل.

لأن الإيمان قول وعمل صحيح؟ فليس الكفر هنا هو الذي يضاد الإيمان الذي هو قول أو اعتقاد وإنما المراد الكفر الذي يضاد الإيمان العملي الإيمان الذي يكون بالعمل بالتعبير اليسير المختصر هذا كفر أصغر كفر دون كفر.

٢ - التأويل الثاني: أن هذه الأقوال والأعمال المذكورة من أخلاق الكفار وأعمالهم وخصالهم.

فمثلا: «**لا ترجعوا بعدي كفار يضرب بعضكم رقاب بعض**» المقصود لا تتمسكوا بأخلاق الكفار لا تعودوا كفار أي في أخلاقكم في معاملاتكم تتشبهون بالكفار في هذه الخصلة التي هي من خصالهم.

وكذلك يقال في أحاديث ليس منا أي ليس من العاملين بشريعتنا ليس من العاملين بأخلاقنا ليس من المتمسكين بهدينا هذا كله قاله السلف.

هنا السؤال؟ هل تأولنا؟

تأولنا ولم نتأول.

تأولنا تأويلا صحيحا تأولنا تأويلا صحيحا ولم نتأول تأويلا فاسدا

قلت لكم ارح نفسك فما تأوله السلف تأولناه وانتهى الأمر لكن في الحقيقة الطريقة التي يسلكها شيخ الإسلام رحمه الله هي طريقة تحتاج إلى علم وتحقيق وقد نبهت قبل ذلك وربما تضطر الإنسان إلى بعض المضايق.

فارح نفسك فما تأوله السلف تأولناه أو بتعبير آخر ما دل عليه دليل صحيح فهو تأويل صحيح والنصوص يفسر بعضها بعضا.

فسلمنا أن النصوص التي استدل بها الخوارج والمعتزلة دلت على الكفر الأكبر أو دلت على

إخراج الفاسق عن دين الإسلام فقد تأولناها بالنصوص الأخرى التي دلت على خلاف ذلك هذا هو الذي تريح به نفسك.

وأما على طريقة شيخ الإسلام رحمه الله فنقول لا النصوص لم تدل أصلا على ماذا؟ على الكفر الأكبر حتى نصرفها عن ظاهرها.

فهذا معنى التأويل تذكر عندما تكلمنا في الصفات قلنا التأويل متى يتحقق ؟إذا دل النص بوضوح على معنى فصرفناه عن هذا المعنى هذا هو التأويل الذي يعنيه أهل البدع فالسؤال هنا هل دلت هذه النصوص أصلا دلالة واضحة محكمة على الكفر الأكبر أو على إخراج الفاسق عن دين الإسلام ؟

الجواب لا وقد ذكرت لكم الشاهد في نفي الإيمان مثلا عندما يقال لا يؤمن أو ليس بمؤمن أو ما أشبه ذلك فهذا جار على لغة العرب العرب تطلق هذا اللفظ وتريد به نفي الكمال لا يلزم أن يكون نفيا للأصل.

كذلك الكفر الكفر أصلا في لغة العرب إطلاق لفظ الكفر ليس نصًا في الكفر بالمعنى الشرعي الذي هو خلاف المعلوم من الدين بالضرورة أو المناقض للإسلام إنما الكفر لفظ عربي له معنى شامل يشمل هذا يشمل الكفر بالمعنى الشرعي الذي هو المخرج عن دين الإسلام ويشمل ما دون ذلك وكله كفر حتى أن مقابلة النعمة بالنكران تسمى كفرا في لغة العرب.

إذاً عندما يقال: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**» هذه التركيبة في حد ذاتها ليست نصا في الكفر الأكبر حتى يقال صرفناها عن ظاهرها.

«**ليس منا**» ما قال ليس مسلما ما قال قد كفر مع أن هذه التعبيرات أيضا ربما تقبل الاحتمال إنما قال ليس منا ليس منا يعني ماذا؟ ليس نصا في أنه قد خرج عن مله الإسلام إنما المراد ليس منا ليس من العاملين بأخلاقنا وهذا جار في لغة العرب، والعرب تستعملها،

حتى في اللغة الدارجة يمكنك أن تعبر بهذا وتريد نفس المعنى إذاً ليس في شيء من ذلك تأويل إنما هذه النصوص على حسب استعمال العرب و على حسب لغتهم لا تدل دلالة محكمة على الكفر المناقض للإيمان وإنما دلالتها على حسب ما أوضحت لكم.

وهذا من حكمة الشارع لأن المقصود الترهيب وفي باب الترهيب والزجر يؤتى بهذه الألفاظ

التي فيها الاحتمال والتي فيها التخويف ليست نصا في الكفر الأكبر لماذا؟ لأنها لو كانت نصا في الكفر الأكبر لنسب الشارع إلى التعمية والتلبيس على الناس ولو بغاية الترهيب هذا **لا يجوز على الشارع الحكيم لأجل الترهيب وزجر الناس أن يأتي بأمر هو صريح ولا يفهم الناس منه إلا كذا ويريد به معنى آخر** هذه تعمية وتلبيس ينزه عنها الخطاب الشرعي إنما يأتي الخطاب الشرعي ـ وهذا من دلائل الإعجاز ومن دلائل البلاغة ـ بالأمر العام الذي ليس نصا في معنى معين حتى تقع المصلحة وفي نفس الوقت لم يتكلم بكلام صريح في خلاف ما يريد.

نأتي الآن إلى المذهب الثاني وهو مذهب المرجئة:

والكلام هنا على المرجئة بالمعنى العام ليس على مرجئة الفقهاء تحديدا إنما نتكلم الآن على المرجئة أي: على كل من أخرج العمل عن مسمى الإيمان:

فمذهب هؤلاء جميعا يتفق في أمر واحد وهو أن العاصي كامل الإيمان لما سبق شرحه أنهم أخرجوا العمل عن مسمى الإيمان والإيمان عندهم مجرد اعتقاد والعاصي اعتقاده باق إذاً إيمانه كامل.

وقد استجازوا بناء على ذلك أن يقال في العاصي إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل استجازوا حتى أن يطلقوا هذه العبارة على نفس المراد وهذا إطلاق في غاية الفساد.

وأما من غلا منهم فإنه نفى الوعيد بالكلية، كما سبق شرحه حتى لا نكرر الكلام.

لكن هنا نرجع إلى مرجئة الفقهاء تحديدا فإنهم لا يخالفون في الوعيد وإنما يخالفون في التسمية.

وكل ذلك قد تقدم الرد عليه لأن الذي دعاهم إلى هذا القول هو ما سبق من أصلهم في الإيمان فليس هنا شيء زائد إنما الذي دفعهم إلى هذه المقالة في الفاسق هو مذهبهم في حقيقة الإيمان فقد تقدم إبطاله بفضل الله تعالى وأن مذهبهم في حقيقة الإيمان هو مذهب فاسد إذاً يبطل قولهم في الفاسق تبعا.

وأعيد التنبيه والتأكيد على أنه فرق كبير بين أن يقال في العاصي مؤمن وبين أن يقال مؤمن كامل الإيمان أو مؤمن كإيمان جبريل وميكائيل.

فالقول الأول مأثور عن بعض السلف وله مأخذه كما سبق البيان لكن القول الثاني هو قول

المرجئة ليس قولا لأهل السنة وليس هناك تلازم بين القولين بمعنى من قال هو مؤمن لا يلزمه أن يقول كإيمان جبريل وميكائيل أو كامل أو لا.

قال رحمه الله تعالى:

واختلف أهل الحديث في ترك المسلم صلاة الفرض متعمدا؛ فكفره بذلك أحمد بن حنبل وجماعة من علماء السلف رحمهم الله وأخرجوه به من الإسلام للخبر الصحيح: «بين العبد والشرك ترك الصلاة، فمن ترك الصلاة فقد كفر».

وذهب الشافعي وأصحابه وجماعة من علماء السلف رحمة الله عليهم أجمعين إلى أنه لا يكفر مادام معتقداً لوجوبها، وإنما يستوجب القتل كما يستوجبه المرتد عن الإسلام، وتأولوا الخبر من ترك الصلاة جاحداً لها كما أخبر سبحانه عن يوسف عليه السلام أنه قال: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ ولم يكن تلبس بكفر فارقه ولكن تركه جاحداً له.

لما تكلم المؤلف رحمه الله عن حكم الفاسق تكلم عن حكم ترك الصلاة وكذلك يسري القول في ترك سائر المباني الأربعة حتى ينبه على المعنى الذي ذكرته لكم منذ قليل أن هناك فرقا بين المسألتين وأن قول أهل السنة في عدم التكفير بالمعاصي لا يسري في بعض الأمور أو في بعض الأفعال أو في بعض الأحكام وهي المباني الأربعة فأهل السنة مع إجماعهم على عدم تكفير الفاسق إلا أنهم اختلفوا في ترك فرائض معينة هل يكفر بها المسلم أم لا؟ فإذا تكلمنا على تارك الصلاة فلأهل السنة فيه قولان معروفان:

١- القول الأول:

أنه كافر وهو قول أكثر السلف وأصحاب الحديث والمشهور من مذهب أحمد وهو الذي قطع به أكثر المصنفين في الاعتقاد واستدلوا على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع:

فأما الكتاب فقد ذكروا أدلة عديدة أقربها قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾.

وجه الدلالة: أن المكذّب كافر وأن الإسلام يزول بالتكذيب فهو يزول أيضا بالتولي عن الصلاة.

يعني إذا تأملت في الآية الله تعالى ذكر شيئين وذكر لكل شيء نقيضا والنقيض هو الذي يخرج

عن الإسلام فذكر أولا التصديق وجعل نقيضه التكذيب: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ﴾ فالتكذيب هو المضاد للتصديق فالتكذيب يخرج عن الإسلام أم لا؟ يخرج فكذلك التولي: ﴿وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ كذلك التولي أيضا يخرج عن الإسلام طيب ما صفة التولي ؟التولي عن الصلاة لأن التكذيب مناقض للتصديق فكذلك التولي مناقض لفعل الصلاة.

وأما السنة فالأحاديث عديدة أصحها:

١- ما أخرجه مسلم من حديث جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ**».

٢- وأخرج الترمذي وابن ماجة من حديث بريدة رضي الله عنه مرفوعا: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر**».

وأما الإجماع فالمراد بذلك إجماع الصحابة تحديدا كما:

١. أخرج الترمذي عن عبد الله بن شقيق قال لم يكن أصحاب النبي ﷺ يرون شيئا من الأعمال تركه كفر غير الصلاة.

٢. وأخرج ابن نصر بسند حسن عن مجاهد عن جابر قال قلت له ما كان يفرق بين الكفر والإيمان عندكم من الأعمال في عهد رسول الله ﷺ ؟ قال : الصلاة.

٢- القول الثاني:

أنه ليس بكافر وهو قول طائفة من السلف كسعيد بن المسيب والزهري وعمر بن عبد العزيز فإنهم أفتوا أن تارك الصلاة لا يقتل أصلا فدل على أنه عندهم ليس بكافر من باب أولى وهو قول أكثر الفقهاء كمالك والشافعي والمزني.

لم أذكر أبا حنيفة لماذا؟ عرفتم الجواب.المقصود ذكر أقوال من قال إن الإيمان قول وعمل لأنني لو ذكرت أبا حنيفة لقيل إنه أصلا لا يعتبر أن العمل من الإيمان فحتى لا يحتج علينا بهذه المسألة نقول لا بل قال بعدم كفر تارك الصلاة من يقول أن الإيمان ماذا؟ قول وعمل ويعتبر أن الصلاة من الإيمان.

وبهذا القول أيضا قال طائفة من أصحاب الحديث واحتجوا بما يلي:

١- أولا أحاديث فضل كلمة التوحيد:

ووجه الدلالة أنها ظاهرة في أن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة فهذا دليل على أن من ترك ما

سوى ذلك من الأعمال فإنه لا يكون كافرا.

٢- **ثانيا:** الحديث الذي رواه أبو داوود وابن ماجة من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وهو حديث حسن لغيره عن النبي ﷺ قال: «**خمس صلوات كتبهن الله على العباد من أتى بهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ومن لم يأتِ بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء غفر له**».

٣- **ثالثا:** حديث أبي هريرة الذي أخرجه أصحاب السنن وهو حديث حسن لغيره أيضا عن النبي ﷺ قال: «**أول ما يُحَاسَبُ به العبدُ يومَ القيامةِ الصلاةُ المكتوبةُ فإن أَتَمَّها و قيل انظُروا هل له من تَطَوُّعٍ فإن كان له تَطَوُّعٌ أُكْمِلَتِ الفريضةُ من تَطَوُّعِهِ ثم يُفْعَلُ بسائرِ الأعمالِ المفروضةِ مثل ذلك**».

طبعا وجه الدلالة من الحديث السابق واضح أنه جعل تارك الصلاة أو تارك بعض الصلوات ممكن أن يتمم له من التطوع فهذا دليل على أنه مسلم فإن الكافر لا يمكن أن يعامل بهذه المعاملة لأن الكافر عمله كله حابط لا يصلح منه شيء فلا يقال فيه نكمل كذا من كذا.

٤- رابعا: حديث الشفاعة المعروف:

وموطن الشاهد منه في ذكر الطائفة التي تخرج من النار بشفاعة الرحمن سبحانه وتعالى فأنه ثبت في صفتهم أنهم **لم يعملوا خيراً قط** هكذا نص الحديث.

وتزداد الدلالة إذا رجعت إلى السياق إلى سياق الحديث فإنه ذكر أولا الذي يخرجون من النار بالصلاة يعرفون بماذا؟ بآثار السجود وذكر هذه الطائفة بعدهم فظاهر السياق يقتضي أن هذه الطائفة التي خرجت أخيراً لم تكن تصلي.

٥- خامسا: أن أحاديث كفر تارك الصلاة كسائر أحاديث الكفر الأصغر.

بمعنى مر معنا الأحاديث في إطلاق الكفر على بعض الذنوب والمعاصي فكذلك الأحاديث التي فيها إطلاق الكفر على ترك الصلاة الباب واحد.

والأرجح إن شاء الله تعالى هو القول الأول.

والجواب عن حجة المخالفين كما يلي:

١- **أولا: الاحتجاج بأحاديث فضل كلمة التوحيد لا يصح ولا يستقيم لأن المرجئة قد احتجوا بها على أن العمل ليس من الإيمان كما سبق وذكرنا في الرد عليهم أن هذه الأحاديث محمولة على كمال التوحيد ولا شك أنه يدخل فيها الصلاة.**

٢- **ثانيا: حديث عبادة وأبي هريرة محمولان على ترك بعض الصلوات أو على انتقاص شيء**

من حقوقهن وقد ثبت ذلك صريحا في بعض الروايات.

٣-ثالثا: حديث الشفاعة ليس نصـًا فيما فهم منه المخالفون وإنما تأويله على ما قال ابن خزيمة رحمه الله: «أن هذه اللفظة من الجنس الذي يقول فيه العرب ينفى الاسم لنفي كماله الواجب أو ما أشبه ذلك».

إذاً على نفس التأويل الذي سبق بيانه منذ قليل لم يعملوا خيراً قط هذا ليس نفي لأصل العمل ليس نفي للعمل بالكلية وأنما نفي العمل هنا لانتفاء كماله الواجب وهذا لا يتعارض مع سياق الحديث.

هذا فيه الجواب على حجتهم أيضا هم رجعوا إلى سياق الحديث نقول طيب الذين خرجوا أولا خرجوا بالصلاة لأن صلاتهم كانت مقبولة صحيحة عند الله تعالى عملوا عملاً صحيحًا قبل منهم وهذه فائدة العمل الصحيح أليس كذلك؟

العمل إذا كان صحيحًا مستوفيًا لشروطه وأركانه وكان مقبولا عند الله تعالى فلابد أن يؤتي ثمرته فثمرة الصلاة مثلا على هذا النحو أنها أدت إلى الأثر الذي لم تحرقه النار ولم تمسه النار الذي عرف به أولئك فأخرجوا به من النار لكن العمل إذا لم يكن صحيحًا إذا فقد منه شروط أو واجبات أو أركان أو إذا لم يكن مقبولاً عند الله تعالى فإنه لا يؤدي إلى هذا الأثر.

إذا ليس الحديث نصـًا في أن الطائفة الأخيرة لم تكن تصلى بل هو محتمل جداً أنها كانت تصلي ولكن صلاة غير مقبولة وبالتالي قيل لم يعملوا خيراً قط لم يعملوا عملاً قط صحيحًا مقبولاً عند الله عز وجل والدليل لغة العرب والنصوص الشرعية كما ذكرت لكم منذ قليل في حديث المسيء صلاته وكما في غيره من الأحاديث.

٤-رابعا: حمل أحاديث كفر تارك الصلاة على الكفر الأصغر غير صحيح لأن نص الحديث: **« بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة»**

تأويل الحديث عند المخالفين من أهل العلم (بين الرجل وبين الكفر الأصغر ترك الصلاة) هكذا التأويل.

طيب بين الرجل وبين الكفر الأصغر ترك الصلاة فقط ؟هل هذا موافق للنصوص الشرعية؟ ولما هو معلوم في أحكام الكفر الأصغر؟

عندنا أعمال كثيرة هي من قبيل الكفر الأصغر فبين الرجل وبين الكفر الأصغر قتال المسلم،

إباق العبد كذا وكذا من النصوص التي سبقت معنا.

إذا مفاد هذا الحديث على هذا التأويل أن هذا العمل فقط هو الذي يكون بين الرجل وبين الكفر الأصغر بينه وبين الكفر الأصغر ترك الصلاة وهذا تأويل غير صحيح لأن الكفر الأصغر يشمل أمورا كثيرة وردت بها النصوص الشرعية ليس مقتصراً على ترك الصلاة فتبين من هذا رجحان القول الأول والله تعالى أعلم.

وينبه هنا على أن القائلين بالقول الأول قد اختلفوا في الحد الذي يكفر به تارك الصلاة ولهم في ذلك ثلاثة أقوال مشهورة مأثورة عن العلماء المتقدمين:

القول الأول: **أنه يكفر بمجرد إخراج الصلاة عن وقتها.**

القول الثاني: **أنه يكفر بتأخيرها إلى الوقت المجمع عليه.**

ما معنى هذا ؟ بالنسبة للصبح وقتها واحد معروف والصبح لا تجمع مع غيرها لا تقديماً ولا تأخيراً لكن الظهر ممكن أن تجمع مع غيرها مع التي تليها والمغرب يمكن أن تجمع مع التي تليها فالوقت المجمع عليه في الظهر هو وقت العصر فعلى هذا القول لو أخر الظهر إلى آخر وقتها أو حتى يخرج وقتها فإنه لا يكفر حتى يخرج وقت العصر وإذا أخر المغرب حتى خرج وقتها فإنه لا يكفر حتى يخرج وقت العشاء.

القول الثالث: **أنه يكفر بتركها مطلقا حتى يموت بمعنى أنه إذا كان يصلي ويدع إذا كان يصلي أحيانا ويترك الصلاة أحيانا فإنه لا يكفر حتى وإن ترك صلوات عديدة وأما إذا ترك الصلاة مطلقا لم يصل لله تعالى صلاة قط فهذا هو الذي يكون كافرا، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.**

وفي ختام الكلام ينبه على الأمر المهم في الوقت المعاصر الآن وفي طرح هذه المسألة الآن **لابد أن يعرف ويعتقد أن الخلاف في هذه المسألة وفي الأركان الأربعة عموما هو خلاف سائغ بين أهل السنة والجماعة ليس خلافا بين أهل السنة والمرجئة.**

فالذين تسمعونهم الآن ممن ينظمون ويؤصلون أن الخلاف في ترك الصلاة خاصة بين أهل السنة وبين المرجئة هذا كلام محدث هذه بدعة في دين الله سبحانه وتعالى ما قال بهذا أحدا من العلماء قبل ذلك قط.

وطبعا هذا له تفصيلات إن شاء الله تأتي في المراحل المتقدمة بإذن الله لكن حسبكم الآن أن تعرفوا أن من أشد الناس في كفر تارك الصلاة الإمام محمد بن نصر المروزي رحمه الله هو الذي

أصّل وقرر وقعد وأتى بأدلة كثيرة جدا ارجعوا إلى كتاب تعظيم قدر الصلاةوأنظروا كيف عرض الرجل القول الآخر حتى تعرفوا أن هؤلاء في غاية الجهل في الحقيقة عندما يخالفون المسلمات الواضحة بهذه الصورة وبهذه الطريقة.وبهذه الجرأة أي كلام هذا؟ فارجعوا إلى كتاب تعظيم قدر الصلاة لابن نصر رحمه الله وانظروا كيف عرض القول الآخر وكيف ناقش أهله وكيف نص نصاً واضحاً على أنهم من أهل السنة وأن هذه المسألة لا علاقة لها بالإرجاء لا من قريب ولا من بعيد.

إنما القضية عند هذه الطائفة التي أعنيها لها تأصيلات وضغوط نتكلم فيها فيما بعد إن شاء الله.

وأيضا مما يذكر هنا على سبيل الفائدة قول شيخ الإسلام رحمه الله **وأن هذه المباني في تكفير تاركها نزاع مشهور وعن أحمد في ذلك نزاع:**

وإحدى الروايات عنه أنه يكفر من ترك واحدة منها.

يعني إذا ترك الصلاة أو الزكاة أو الصيام أو الحج.

قال: **وهو اختيار أبي بكر وطائفة من أصحاب مالك كابن حبيب.**

وعنه رواية ثانية لا يكفر إلا بترك الصلاة والزكاة فقط.

ورواية ثالثة لا يكفر إلا بترك الصلاة والزكاة إذا قاتل الإمام عليها.

ورابعة لا يكفر إلا بترك الصلاة.

وخامسة لا يكفر بترك شيء منهن.

وهذه أقوال معروفة للسلف انتهى كلامه رحمه الله.

بهذا القدر نكتفي والحمد لله رب العالمين هذا آخر الكلام على مسألة الإيمان ونتوقف هنا إن شاء الله تعالى.

❋ ❋ ❋

تفريغ الدرس الحادي والأربعين

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

قال الإمام أبو عثمان عبد الرحمن الصابوني رحمه الله تعالى:

«ومن قول أهل السنة والجماعة في أكساب العباد: إنها مخلوقة لله تعالى لا ينكرون فيه، ولا يعدون من أهل الهدى ودين الحق من ينكر هذا القول وينفيه.

ويشهدون أن الله تعالى يهدي من يشاء لدينه، ويضل من يشاء عنه، لا حجة لمن أضله الله عليه، ولا عذر له لديه، قال الله عز وجل: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وقال جل وعلا: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي...﴾ [السجدة: ١٣] الآية، وقال جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] الآية.

سبحانه خلق الخلق بلا حاجة إليهم، فجعلهم فريقين: فريقًا للنعيم فضلًا، وفريقًا للجحيم عدلًا، وجعل منهم غويًا ورشيدًا، وشقيًا وسعيدًا، وقريبًا من رحمته وبعيدًا، ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، قال جل وعلا: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال عز وجل: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠].

وقال جل وعلا: ﴿أُوْلَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [الأعراف: ٣٧].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: هو ما سبق لهم من السعادة والشقاوة.

أخبرنا أبو محمد المخلدي أخبرنا أبو العباس السواد حدثنا يوسف بن موسى أخبرنا جرير عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «حدثنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو الصادق المصدوق أن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه الملك بأربع كلمات: رزقه وعمله وأجله وشقي أو سعيد، فو الذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ثم يدركه ما سبق له في الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار

حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ثم يدركه ما سبق له في الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»، وأخبرنا أبو محمد المخلدي أخبرنا أبو العباس السراج حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي - هو ابن راهويه - أنبأنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، وإنه لمكتوب في الكتاب أنه من أهل النار، فإذا كان قبل موته تحول فعمل بعمل أهل النار فمات فدخل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار وإنه لمكتوب في الكتاب أنه من أهل الجنة، فإذا كان قبل موته عمل بعمل أهل الجنة فمات فدخل الجنة»

ويشهد أهل السنة ويعتقدون: أن الخير والشر والنفع والضر بقضاء الله وقدره لا مرد لهما ولا محيص ولا محيد عنهما، ولا يصيب المرء إلا ما كتبه له ربه، ولو جهد الخلق أن ينفعوا المرء بما لم يكتبه الله له لم يقدروا عليه، ولو جهدوا أن يضروه بما لم يقضه الله لم يقدروا، علي ما ورد به خبر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ،

قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلا رَادَّ لِفَضْلِهِ... الآية﴾ [يونس: ١٠٧]

ومن مذهب أهل السنة وطريقتهم مع قولهم بأن الخير والشر من الله وبقضائه: أنه لا يضاف إلى الله تعالى ما يتوهم منه نقص على الانفراد، فيقال: يا خالق القردة والخنازير والخنافس والجعلان وإن كان لا مخلوق إلا والرب خالقه، وفي ذلك ورد قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في دعاء الاستفتاح: «تباركت وتعاليت والشر ليس إليك».

ومعناه والله أعلم: والشر ليس مما يضاف إليك إفرادًا وقصدًا، حتى يقال لك في المناداة: يا خالق الشر! ويا مقدر الشر! وإن كان هو الخالق والمقدر لهما جميعًا، لذلك أضاف الخضر عليه الصلاة والسلام إرادة العجز إلى نفسه، فقال فيما أخبر الله عنه في قوله جل وعلا: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، ولما ذكر الخير والبر والرحمة أضاف إرادتها إلى الله عز وجل فقال: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢]، ولذلك قال

مخبرًا عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه قال: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠] فأضاف المرض إلى نفسه، والشفاء إلى ربه، وإن كان الجميع منه.

ومن مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله عز وجل مريد لجميع أعمال العباد خيرها وشرها، ولم يؤمن أحد إلا بمشيئته، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة، ولو شاء أن لا يعصى ما خلق إبليس، فكفر الكافرين وإيمان المؤمنين بقضائه سبحانه وتعالى وقدره وإرادته ومشيئته، أراد كل ذلك وشاءه وقضاه، ويرضى الإيمان والطاعة ويسخط الكفر والمعصية، قال الله عز وجل: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] »

ثم طلب الشيخ من الأخ القارئ أن يتجاوز الكلام التالي للمؤلف وأن ينتقل إلى موضع آخر بعد ذلك وقال: هذا الموضع ننقله إلى هنا للحاجة حتى يكون الكلام مترابطا على باب القدر في موضع واحد إن شاء الله، فانتقل الأخ القارئ إلى قول المؤلف بعد ذلك:

«ويعتقدون ويشهدون أن أحدًا لا تجب له الجنة، وإن كان عمله حسنًا وعبادته أخلص العبادات، وطاعته أزكى الطاعات، وطريقه مرتضى، إلا أن يتفضل الله عليه فيوجبها له بمنه وفضله، إذ عمل الخير الذي عمله لم يتيسر له إلا بتيسير الله عز اسمه، فلو لم ييسره له لم يتيسر، ولو لم يهده لفعله لم يهتد له أبدًا، قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: ٢١] في آيات سواها.

ويعتقدون ويشهدون أن الله عز وجل أجل لكل مخلوق أجلًا، وأن نفسًا لن تموت إلا بإذن الله كتابًا مؤجلًا، وإذا انقضى أجل المرء فليس إلا الموت، وليس له عنه فوت، قال الله عز وجل: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥].

ويشهدون أن من مات أو قتل فقد انقضى أجله المسمى له، قال الله عز وجل: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وقال تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨] »

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

فهذا جميع كلام المؤلف ـ رحمه الله ـ في باب القدر جعلناه كله في موضع واحد للحاجة إليه حتى يكون الكلام في موضع واحد لا يتفرق.

ونبتدئ بذكر المسائل التي اشتمل عليها كلامه ـ رحمه الله ـ

*المسألة الأولى: **إثبات خلق أفعال العباد والبراءةُ ممن خالف ذلك.**

فحاصل كلامه ـ رحمه الله ـ أن أفعال العباد مخلوقة لله ـ عز وجل ـ وأن الله ـ تعالى ـ خالق كل شئ، ومما خلقه أفعال العباد ليس ذلك لأحد إلا الله ـ تعالى ـ، ومن خالف ذلك فقد خالف السنة والاعتقاد الصحيح، وقد تبرأ منه المؤلف ـ رحمه الله ـ.

*المسألة الثانية: **إثبات الهداية والإضلال وأن الله جعل من خلقه السعيد والشقي، كل ذلك من غير ظلم من الله ـ تعالى ـ ومن غير حجة للعباد عليه.**

هذا حاصل كلامه ـ رحمه الله ـ في هذا الموضع، في هذه المسألة:

أثبت الهداية والإضلال فالله ـ تعالى ـ يهدي من يشاء ويضل من يشاء ليس ذلك لأحد إلا الله ـ تعالى ـ **وبناء على ذلك** فمن هداه الله فهو السعيد ومن أضله فهو الشقي كل ذلك بفعله وقضائه ـ جل في علاه ـ فهو الذي جعل السعيد سعيدا وهو الذي جعل الشقي شقيا.

كل ذلك عن غير ظلم منه فلم يظلم الشقي ولم يظلم السعيد أيضا إذ جعله في منزلة لا يستحقها، **وليس لأحد حجة على الله ـ سبحانه وتعالى ـ** فليس للشقي أن يحتج على الله ويقول لم جعلتني شقيا ليس لأحد حجة على الله ـ تبارك وتعالى ـ وإنما له الحجة البالغة على عباده أجمعين.

*المسألة الثالثة: **بيان أن الله خلق الخلق لغير حاجة إليهم.**

وهذه المسألة أيضا مما يعتني العلماء بالتنصيص عليه في باب القدر وله صلة بمسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله ـ عز وجل ـ

المراد بهذه المسألة أن الله ـ تعالى ـ لما خلق الخلق لم يكن محتاجا إليهم لم يكن محتاجا إلى طاعتهم وعبادتهم لا ينتفع بشئ من عملهم الصالح ولا يتضرر بشئ من عملهم الطالح، وإنما خلق الخلق ليبتليهم ويأمرهم وينهاهم ولتظهر مقتضيات أسمائه وصفاته ـ جل في علاه ـ؛ فإن وجود

الخالق هكذا من غير خلق عبث، كيف تظهر مقتضيات أسمائه وصفاته؟ كيف يظهر ثوابه وعقابه ؟كيف يظهر ابتلاؤه ؟ إذن لابد من خلق يخلقهم ليبتليهم ويأمرهم وينهاهم فهذا أيضا من باب الحكمة والتعليل، والمقصود هنا نفي حاجة الله ـ تعالى ـ إلى الخلق؛ فإن الله ـ تعالى ـ غني عن العالمين، والخلق جميعا مفتقرون إليه ـ سبحانه ـ.

*المسألة الرابعة: **ذكر حديث الصادق المصدوق والحديثِ الذي يليه، وفائدة ذلك: إثبات القدر والمصير الذي سبق علمه عند الله ـ عز وجل ـ وإثبات بعض مسائل القدر كالكتابة.**

*المسألة الخامسة: **إثبات القدر الشامل النافذ.**

فقدر الله ـ تعالى ـ شامل، كل شئ بقدر لا يخرج شئ عن تقديره ـ سبحانه وتعالى ـ

وهو نافذ أي: لا مفر منه ولا تغيير له لا أحد يستطيع أن يفر من القدر ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولا يستطيع أحد أن يغير هذا القدر إذا أراد الله بقوم سوءا فلا يستطيع أحد أن يدفع ذلك ولا يغيره وإذا أراد بقوم خيرا فكذلك.

*المسألة السادسة: **تفسير نسبة الشر إلى الله ـ تعالى ـ.**

وهذا الموضع من فوائد هذا الكتاب في الحقيقة وكلام المؤلف ـ رحمه الله ـ فيه من نفائس الكلام الذي قاله العلماء في هذه المسألة.

في تفسير نسبة الشر إلى الله ـ تعالى ـ كيف ينسب الشر إلى الله ـ عز وجل ـ؟

فتكلم المؤلف بكلام مفيد نفيس **حاصله: أن الشر ينسب إلى الله ـ تعالى ـ خلقا وتقديرا** فالله ـ تعالى ـ خالق الخير والشر وهو مقدر الخير والشر فليس الشر خارجا عن خلق الله ـ تعالى ـ ولا عن تقديره لأمور الخلائق، **ولكن:**

١. **لا يضاف إليه في الدعاء** مثلا لا يقال: يا خالق الشر لا يقال: يا خالق الكلاب والقردة والخنازير، هذا من باب الأدب؛لأن إضافة الشر إلى الله ـ تعالى ـ بهذه الصورة فيها إساءة أدب مع الله ـ سبحانه وتعالى ـ.

٢. **أيضا لا يضاف الشر إلى فعل الله ـ عز وجل ـ** فإن فعل الله ـ تعالى ـ الذي هو صفة من صفاته لا شر فيه وإن كان الشر في مفعولاته في مقدوراته لكنها خير بالنسبة إلى فعل الله ـ عز وجل ـ.

*المسألة السابعة: **إثبات الإرادة الشاملة النافذة مع إثبات عدم التلازم بينها وبين الرضا.**

جمع المؤلف ـ رحمه الله ـ في كلامه هذين الأمرين أثبت إرادة الله ـ تعالى ـ **وأنها شاملة** لجميع المرادات **وأنها نافذة** لا يحول دونها شئ.

وهذه الإرادة لا تستلزم الرضا وهذا هو الأمر الثاني إذا أراد الله ـ تعالى ـ شيئا فلا يلزم من ذلك أنه راضٍ به أو آمر به وإنما هذا يلزم مع أحد نوعي الإرادة كما سنعرف ـ إن شاء الله ـ.

***المسألة الثامنة: إثبات أنه لا يدخل أحد الجنة إلا برحمة الله ـ تعالى ـ وسبق هدايته له فلا يستحق أحد على الله شيئا بذاته، وإنما الله ـ عز وجل ـ هو الذي أوجب على نفسه كذا أو حرم على نفسه كذا.**

هو الذي جعل على نفسه حقا في كذا أو كذا لا يستحق أحد بنفسه على الله ـ تعالى ـ شيئا، فمن دخل الجنة وإن كان قد أتى بالعمل الذي جعله الله سببا لدخول الجنة وشرطا في ذلك لكن هذا في حد ذاته لا يستحق دخول الجنة، وإنما الله ـ تعالى ـ برحمته وفضله أدخله الجنة؛ لأن عمله هذا لا يساوي حق الله ـ عز وجل ـ ولا يساوي شكر نعمة الله ـ تعالى ـ فلا شك في رحمة الله ـ عز وجل ـ

وسبق هدايته له أيضا؛فإن الله ـ تعالى ـ هو الذي هداه أولا وهكذا قال أهل الجنة بعد ما دخلوها ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ**﴾ فالله ـ تعالى ـ هو الذي هداهم أولا فهو المتفضل أولا وهو المنعم أولا ثم بعد ذلك أنعم وتفضل ثانيا بإدخال الجنة.

***المسألة التاسعة وهي الأخيرة: إثبات أن المقتول قد مات بأجله المسمى له.**

هذه مسألة من مسائل باب القدر من المسائل التي تنبني على هذا الأصل العظيم وعادة العلماء أنهم يفردونها بالذكر لخلاف أهل البدع فيها فاشتمل كلام المؤلف ـ رحمه الله ـ على أن المقتول قد مات بأجله المحدد له لا تغيير في ذلك ولا تبديل فليس للمقتول أجل عند الله قد بقي لم يستوفه بعد وإنما قد استوفى أجله كاملا لم يبق منه شئ وقد مات بالسبب الذي قدره الله ـ تعالى ـ له.

الكلام على هذا الباب الجليل تفصيلا في مبحثين كبيرين:

مبحث في بيان مذهب أهل السنة.

ومبحث في بيان مذهب أهل البدع.

ثم بعد ذلك نذكر مبحثا في بعض المسائل المفردة التي يعنى العلماء بإفرادها وهي تبع لهذا الباب.

المبحث الأول: مذهب أهل السنة والجماعة

وتحته مسائل:

***المسألة الأولى: الإيمان بالقدر إجمالا.**

أولا: الدليل على ذلك من القرآن:

١. يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾

٢. ويقول تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾

٣. ويقول تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾

٤. ويقول تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾

ثانيا: الأدلة من السنة.

١. في حديث جبريل ـ عليه السلام ـ الذي رواه الشيخان من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ وانفرد به مسلم من حديث عمر رضي الله عنه قال النبي ﷺ «وتؤمن بالقدر خيره وشره»

٢. وأخرج مسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا «كل شئ بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز»

٣. وأخرج مسلم أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر فنزلت ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ۝٤٨ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾

فهذا طرف من الأدلة الذي يدل على إثبات القدر والإيمان به على وجه الإجمال، فيجب على المسلم أن يؤمن بالقدر إجمالا ومعنى ذلك :أن كل شئ بقدر.

*** المسألة الثانية: الإيمان بالقدر تفصيلا.**

والمراد بذلك: تفسير المراتب التي يشتمل عليها القدر، وهي أربع مراتب ذكرها العلماء استقراء من نصوص الكتاب والسنة:

١) المرتبة الأولى: الإيمان بعلم الله ـ عز وجل ـ

والأدلة على هذه الصفة سبق ذكرها في باب الصفات فلا نعيدها.

والكلام هنا على أمر محدد وهو الأزلية والشمولية.

هذا هو الذي يُعنى به في باب القدر، في باب القدر نتكلم على :

علم الله ـ تعالى الأزلي أي: السابق على حدوث الأشياء، فدلت الأدلة ووجب الاعتقاد أن علم الله ـ تبارك وتعالى ـ سابق على حدوث الأشياء؛لأننا عرفنا في باب الصفات أن الله لم يزل بأسمائه وصفاته وأن صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ قائمة بذاته لا تنفصل عنها فلابد إذن من أزلية الصفات ومن صفات الله ـ تعالى ـ العلم فعلم الله ـ تعالى ـ سابق على الأشياء سابق على المخلوقات والحوادث فالله ـ تعالى ـ علم كل شئ أزلا وعلمه قبل أن يقع.

الجانب الثاني جانب الشمولية بمعنى أن علم الله ـ تعالى ـ أحاط بكل شئ لا يخرج عنه معلوم قط، أحاط علم الله ـ تعالى ـ بجميع الأشياء صغيرها وكبيرها بالكليات والجزئيات بل أحاط علمه ـ سبحانه وتعالى ـ بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون فأحاط علمه أيضا بما علم ـ سبحانه وتعالى ـ أنه لا يقع أصلا فلو وقع على أي صفة كان سيقع .

فهذا هو الذي نحتاج إليه في باب القدر تنبيها على خلاف أهل البدع في هذا الجانب كما سنعرف.

٢) المرتبة الثانية: الإيمان بكتابة المقادير.

والمراد بذلك أن الله ـ تعالى ـ كتب مقادير الخلائق، المقادير مكتوبة محفوظة عند الله ـ سبحانه وتعالى ـ

وهذه الكتابة على أنواع وهي خمسة أنواع ذكرها العلماء أيضا استقراء من النصوص الشرعية

النوع الأول: التقدير الأزلي قبل خلق السموات والأرض.

ويدل عليه من القرآن كل ما فيه أن الله ـ تعالى ـ كتب الأشياء في كتاب أو أنه حفظ الأشياء في كتاب

١. كقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ على تفسير الكتاب هنا بأنه اللوح المحفوظ وهو الأصح.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾

٣. وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ۝ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾

٤. وقوله تعالى: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾

٥. وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾

ويدل على هذا التقدير من السنة:

١. ما رواه الشيخان من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شئ وخلق السماوات والأرض»

٢. وروى مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة» قال «وعرشه على الماء»

٣. وفي الصحيحين عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قصة موطن الشاهد منها قوله: «ما منكم من أحد ما من نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنة والنار وإلا قد كتب شقية أو سعيدة»

٤. وفي سنن أبي داود من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعا «إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، قال: رب وماذا أكتب؟ قال: مقادير كل شئ حتى تقوم الساعة»

- يتفرع على هذا النوع من التقدير فروع:

الفرع الأول: الإيمان باللوح والقلم.

فيؤمن أهل السنة باللوح والقلم :

١. أن الله ـ تعالى ـ خلق لوحا عظيما هائلا هو الذي سمي باللوح المحفوظ وأنه قد كتب فيه مقادير الخلائق

٢. ويؤمنون أن الله خلق قلما حقيقيا عظيما كتب به مقادير الخلائق على ما ورد ذكره في الخبر.

الفرع الثاني: اختلف أهل السنة هل القلم أول المخلوقات أم العرش؟

والأصح أن العرش قبل القلم وهو قول الجمهور كما عزاه شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ

والدليل ما سبق من حديث عمران وحديث عبد الله بن عمرو.

ما موطن الشاهد؟

في حديث عمران قال « وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شئ» إذن كان العرش متقدما على الكتابة ولما وقعت الكتابة كان العرش موجودا قبل ذلك

في حديث عبد الله بن عمرو «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال وعرشه على الماء» يعني قبل ذلك

فظاهر الحديثين واضح في تقدم العرش على القلم.

و يبقى الإشكال في حديث القلم؛ لأنه ورد بلفظ «إن أول ما خلق الله القلم» وفي بعض الروايات «أول ما خلق الله القلم».

وشيخ الإسلام هنا أبدى احتمالين:

الاحتمال الأول: الظرفية أن يحمل الحديث على الظرفية فيكون المعنى : عندما خلق الله القلم قال له اكتب.

فعلى هذا الاحتمال يكون قوله أول منصوبا على الظرفية يعني أول ما خلق الله القلم عندما خلقه قال له اكتب.

لكن هذا احتمال ضعيف؛ لأن كثيرا من روايات الحديث على اللفظ الذي ذكرته لكم «**إن أول ما خلق الله القلم**» وهذا نص لا يحتمل تأويلا فتبين أن المقصود الأولية بمعنى الابتداء لا الظرفية.

إذن يأتي **الاحتمال الثاني ـ وهو الصحيح إن شاء الله تعالى ـ أن الحديث يحمل على أن القلم هو أول المخلوقات من هذا العالم الذي خلقه الله في ستة أيام.**

هذا العالم الذي خلقه الله في ستة أيام لا نتكلم على العرش، العرش من عالم آخر من مخلوقات أخرى لكن عندما خلق الله هذا العالم الذي خلقه في ستة أيام ابتدأ خلقه بالقلم، واقتضت حكمة الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن يكون تقدير هذا العالم قبل خلقه يعني قبل أن يخلقه الله ـ تعالى ـ قدر ما يتعلق به من الحوادث والأشياء.

يقول رحمه الله: « فيتعين حمله على أنه أول المخلوقات من هذا العالم الذي خلق في ستة أيام وأن تقدير هذا العالم كان قبل خلقه وأنه أول ما خلق الله من أسباب هذا العالم القلم؛ لأن تقدير المخلوق سابق لخلق المخلوق »

إذن خلاصة هذه المسألة: أن الصحيح أن العرش مخلوق قبل القلم وان قوله «أول ما خلق الله ـ أو إن أول ما خلق الله ـ القلم» يحمل على مخلوقات معينة وهي هذا العالم، فالقلم هو أول هذه المخلوقات.

النوع الثاني من أنواع الكتابة والتقديرات: التقدير يوم الميثاق.

وهذا هو الذي ذكر في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا.... الآيات﴾

وقد فصلته السنة في الحديث الذي روي من حديث عمر وابنه عبد الله وأبي الدرداء وابن عباس وأُبيّ ابن كعب وأنس وغيرهم ـ رضي الله تعالى عنهم أجمعين ـ المعنى الذي تتفق عليه هذه الأحاديث : أن الله ـ تبارك وتعالى ـ لما خلق آدم مسح ظهره بيمينه حتى استخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون.

النوع الثالث: التقدير العمريّ.

والمراد به ما يتعلق بالجنين وهو في بطن أمه.

ويدل عليه :

١ . من القرآن قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ... الآية﴾ وما في معناها من ذكر مراحل خلق الجنين وهذا كثير في القرآن.

وقد أوضحته السنة وبينت موطن الشاهد تحديدا كما في:

٢ . حديث الصادق المصدوق الذي ذكره المؤلف ـ رحمه الله ـ وقد اتفق عليه الشيخان من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات تكتب :رزقه وأجله وعمله وشقيّ أو سعيد فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»

٣. ومعنى هذا الحديث قد أخرجه الشيخان أيضا من حديث أنس.

٤. وأخرجه مسلم من حديث حذيفة بن أَسِيد وفي الباب عن غيرهما من الصحابة.

٥. ويعتنى هنا بذكر المقولة الشهيرة التي صحت عن ابن مسعود رضي الله عنه وقد رويت مرفوعة عن

النبي ﷺ وهي في الحقيقة من الأقوال المأثورة المتواترة عن السلف « **الشقيّ من شقي في بطن أمه** » هذا أخذه من الحديث لأن الحديث ذكر فيه الخاتمة وأن الخاتمة تكتب والجنين في بطن أمه.

النوع الرابع: التقدير الحوليّ.

والمراد به ما يقدر في كل سنة من مقادير السنة

وقد دل عليه من القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝٤ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ۝٥﴾ والمعروف عن السلف والمذكور عند أهل التفسير أنه في هذه الليلة المباركة وهي ليلة القدر يُفْصَل من اللوح المحفوظ إلى الكتبة أمر السنة وما يكون فيها من الآجال والأرزاق ونحو ذلك.

النوع الخامس ـ وهو الأخير ـ: التقدير اليوميّ.

أي: في كل يوم يقدّر الله ـ تعالى ـ شيئا كما قال تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ والمعروف عن السلف أيضا والمذكور عند المفسرين في تفسير الآية أنه في كل يوم يغفر ذنبا يفرّج كربا يرفع قوما ويضع آخرين، وقد روي بعض ذلك مرفوعا.

هذا تمام المرتبة الثانية.

٣) المرتبة الثالثة من مراتب القدر: الإيمان بمشيئة الله تعالى وقدرته.

وهما من الصفات الإلهية وقد سبق ذكر الأدلة عليهما أيضا في باب الصفات.

والمراد هنا في باب القدر: الكلام على الإرادة والمشيئة من ناحية التعلق بالمقدورات بالمخلوقات .

فالإرادة على قسمين:

القسم الأول: إرادة كونية **وهي التي تشمل جميع المخلوقات وتستلزم وقوع المراد.**

فكل ما خلقه الله تعالى فهو بالإرادة الكونية أي: قد أراده الله كونا، وما أراده الله كونا فلابد أن يقع.

وهذا النوع من الإرادة هو الذي يجيء في مثل قوله تعالى:

١. **﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾.**

٢. **وقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾.**

٣. وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

فعلامة هذا النوع إذن إذا أردت أن تعرفه من الدليل **أن يذكر في سياق العموم** إذا ذكرت الإرادة على سبيل العموم على سبيل شمول جميع المخلوقات فهي الإرادة الكونية.

النوع الثاني: إرادة شرعية. ويقال فيها أيضا **دينية أمرية**.

دينية يعني من الدين، **وأمرية** يعني: تتعلق بالأمر والنهي.

وهذه الإرادة تختص بما يحبه الله ـ تعالى ـ ولا يلزم وقوع مرادها.

وهي التي تجئ في مثل :

١. **قوله تعالى**: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

٢. وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾.

٣. وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾.

٤. وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾.

فعلامة هذه الإرادة أن تنظر إذا وجدتها في النص متعلقة بما يحبه الله ويأمر به فهذه هي الإرادة الشرعية.

بناء على ذلك أقسام المراد باعتبار الإرادتين، ينقسم المراد باعتبار الإرادتين إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما تعلقت به الإرادتان.

يعني: هو مراد كونا وشرعا وهو (**الأعمال الصالحة إذا وقعت**) في هذه الحالة تكون مرادة كونا وشرعا هي مرادة بالإرادة الكونية؛ لأنها قد وقعت ولا تقع إلا إذا أرادها الله كونا، وهي مرادة بالإرادة الشرعية لأنها محبوبة مأمور بها.

القسم الثاني: ما تعلقت به الإرادة الشرعية فقط . فيقال هو مراد شرعا غير مراد كونا وهو (**العمل الصالح إذا لم يقع**).

القسم الثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط. فيقال فيه مراد كونا لا شرعا وهو (**العمل الفاسد إذا وقع**).

القسم الرابع: ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا تلك. يعني يقال ليس مرادا كونا ولا شرعا وهو

(العمل الفاسد إذا لم يقع)[(١)].

*نأتي بعد ذلك إلى ذكر التنبيه على الفرق بين الإرادة والمشيئة:

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ في شفاء العليل: « لفظ المشيئة كوني ولفظ المحبة ديني شرعي ولفظ الإرادة ينقسم إلى إرادة كونية فتكون هي المشيئة وإرادة دينية فتكون هي المحبة » انتهى كلامه.

حاصله أن المشيئة لا تجئ إلا كونية. والإرادة هي التي تنقسم هي التي تكون كونية وشرعية معنى هذا أن المشيئة لا تنقسم لا يكون فيها مشيئة كونية ومشيئة شرعية.

وهذا القول هو ما عليه كثير من أهل العلم وهناك مباحث لا نتعرض لها الآن وإنما نتعرض لها في مرحلة لاحقة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

هذا تمام المرتبة الثالثة من مراتب القدر وهي الإيمان بالقدرة والإرادة.

٤) المرتبة الرابعة: الإيمان بخلق الأشياء وخصوصا أفعال العباد.

الكلام هنا خاصة على أفعال العباد؛ لأن خلق الله ـ تعالى ـ للأشياء عموما هذه مسألة في غاية الوضوح إنما الاعتناء هنا بقضية أفعال العباد.

فيدل على خلق أفعال العباد من القرآن:

١) قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾

فقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فيه قولان :

---

(١) قال مفرغه: قال شيخ الإسلام كما في المجموع (٨/ ١٨٩): «وَلِهَذَا كَانَتْ الْأَقْسَامُ أَرْبَعَةً: أَحَدُهَا: مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ الْإِرَادَتَانِ وَهُوَ مَا وَقَعَ فِي الْوُجُودِ مِنْ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ فَإِنَّ اللهَ أَرَادَهُ إرَادَةَ دِينٍ وَشَرْعٍ؛ فَأَمَرَ بِهِ وَأَحَبَّهُ وَرَضِيَهُ وَأَرَادَهُ إرَادَةَ كَوْنٍ فَوَقَعَ؛ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمَا كَانَ. والثَّانِي: مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ الْإِرَادَةُ الدِّينِيَّةُ فَقَطْ. وَهُوَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ مِنْ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ فَعَصَى ذَلِكَ الْأَمْرَ الْكُفَّارُ وَالْفُجَّارُ فَتِلْكَ كُلُّهَا إرَادَةُ دِينٍ وَهُوَ يُحِبُّهَا وَيَرْضَاهَا لَوْ وَقَعَتْ وَلَوْ لَمْ تَقَعْ. والثَّالِثُ: مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ الْإِرَادَةُ الْكَوْنِيَّةُ فَقَطْ وَهُوَ مَا قَدَّرَهُ وَشَاءَهُ مِنْ الْحَوَادِثِ الَّتِي لَمْ يَأْمُرْ بِهَا: كَالْمُبَاحَاتِ وَالْمَعَاصِي فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرْ بِهَا وَلَمْ يَرْضَهَا وَلَمْ يُحِبَّهَا إذْ هُوَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَلَوْلَا مَشِيئَتُهُ وَقُدْرَتُهُ وَخَلْقُهُ لَهَا لَمَا كَانَتْ وَلَمَا وُجِدَتْ فَإِنَّهُ مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ. والرَّابِعُ: مَا لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهِ هَذِهِ الْإِرَادَةُ وَلَا هَذِهِ فَهَذَا مَا لَمْ يَكُنْ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُبَاحَاتِ وَالْمَعَاصِي» اهـ.

القول الأول: أن « ما » مصدرية، بمعنى خلقكم وعملكم.

القول الثاني: أن « ما » موصولة بمعنى خلقكم والذي تعملون -وهذه الأصنام التي عملتموها-

.

والثاني هو الأصح والأليق بسياق الآية لأن إبراهيم ـ عليه السلام ـ قال هذا الكلام في سياق الاحتجاج على بطلان عبادة الأصنام فالمقصود والله خلقكم وهؤلاء الذين تعبدونهم من دون الله.

طيب حتى على هذا التفسير الآية حجة على خلق أفعال العباد لأن هذه الأصنام لم توجد نفسها من غيرعمل من الصانع فهم عملوها إذن هناك عمل وصنع وهناك معمول ومصنوع فإذا كان المعمول والمصنوع مخلوقا فهذا يدل على خلق العمل والصناعة نفسها لأنه لا يمكن أن يتوسط غير مخلوق بين مخلوق ومخلوق، لا يمكن، هذا محال عقلا، فالإنسان الصانع مخلوق والصنم المصنوع مخلوق فما بينهما لابد أن يكون مخلوقا.

٢) أيضا يدل على هذه المسألة جميع ما جاء في الكتاب من ذكر الهداية والإضلال والجعل والتيسير كـ:

١. قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.

٢. وقوله: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.

٣. وقوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾.

٤. وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً﴾.

٥. وقوله: ﴿وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾.

٦. وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۝٧ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ۝١٠﴾.

ويدل على ذلك من السنة :

١) ما رواه البخاريّ في كتاب خلق الأفعال عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله يصنع كل صانع وصنعته» فهذا الحديث كالآية تماما نفس التوجيه ونفس التفسير.

٢) ويأتي بعد ذلك ما جاء في السنة أيضا من ذكر الهداية والإضلال والتيسير كمثل :

١. ما جاء في خطبة الحاجة «من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له»

٢. وكمثل ما رواه الشيخان من حديث علي رضي الله عنه ـ وقد سبق ذكر الحديث لكن نذكره الآن بتمامه ـ قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا النبي ﷺ فقعد وقعدنا حوله ومعه مخصرة فنكّس فجعل ينكت بمخصرته ثم قال «ما منكم من أحد ما من نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنة والنار وإلا قد كتب شقية أو سعيدة» فقال رجل: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ومن كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة؟ قال: «أما أهل السعادة فييسّرون لعمل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسّرون لعمل الشقاوة ثم قرأ ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى... الآيات»﴾

*ثم يأتي من بعد ذلك جميع الأدلة في الكتاب والسنة في سؤال التوفيق والهداية والتيسير وأنه لا حول ولا قوة إلا بالله، كل هذا يدل على خلق أفعال العباد.

والتصريح بخلق الأفعال هو قول السلف والأئمة، وقد صنف فيه البخاري ـ رحمه الله ـ كتابه المعروف خلق أفعال العباد.

هنا فائدة : إثبات القدر السابق وخلق الأفعال لا يعني الاتكال على العمل وهذا نص حديث عليّ كما عرفت . طيب ما وجهه؟

أ- ربنا ـ سبحانه وتعالى ـ قدر العمل وقدر الخاتمة وقدر السبب الذي يوصل إلى ذلك فمن ترك العمل اتكالا على ما سبق في علم الله ـ تعالى ـ فمثله كمثل من ترك الأسباب التي تؤدي إلى نتائجها.

يعني من قال أترك الطعام والشراب وقد كتب أنني شبعان أو غير شبعان أعيش أو لا أعيش هذا مكتوب عند الله ـ تعالى ـ فأنا أترك الطعام والشراب فهل هذا كلام يعقل؟!! لا يعقل، فكذلك من ترك العمل واتكل على القدر، فالعمل سبب لما سبق في القدر الذي سبق في القدر هو الخاتمة الشقاوة و السعادة والعمل سبب لذلك إن كان صالحا وإن كان سيئا فلا يجوز ترك العمل اتكالا على القدر.

ب- وأمر آخر أن القدر غير معروف للإنسان .

يعني إذا ترك العمل واتكل على القدر هل عرف القدر الذي سبق له عند الله ـ تعالى ـ يعني يقول: أنا أترك العمل وأنظر في هذه الخاتمة، هل عرف الخاتمة؟ هل ضمن أنه من أهل السعادة أو

من أهل الشقاوة بل تركه العمل علامة على الشقاوة إذن هو الذي حكم بنفسه على نفسه أنه شقي.

إذن لا يجوز ترك العمل على كل الأحوال.

*** المسألة الثالثة ـ تحت مبحث أهل السنة والجماعة ـ: إثبات مشيئة العباد وقدرتهم.**

الأدلة في الحقيقة لا تكاد تحصى كثرة في الدلالة على هذا الأمر:

١. **كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.**

٢. وقوله: **﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.**

٣. وقوله: **﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾.**

٤. وقوله: **﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا ۝٢٩ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾.**

٥. وقوله: **﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ۝٢٧ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٢٩﴾.**

فضلا عن جميع الأدلة في إثبات أعمال العباد أن العباد عملوا كذا وأنهم مثلا دخلوا الجنة بالأعمال أو دخلوا النار بالأعمال فهذا يقتضي أنهم عملوا إذن لهم قدرة ومشيئة واختيار وإلا لما صح أن يُنسبوا إلى العمل.

وهذا في الحقيقة لا يحتاج إلى دليل لأنه بالحس والواقع هذا أمر محسوس الإنسان يجد من نفسه أن له القدرة والمشيئة إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فالمسألة في الحقيقة حسية فطرية لا تحتاج إلى دليل.

بناء على ذلك على هذا الذي تقدم كله ما تفسير خلق الأفعال؟ ما معنى خلق الأفعال؟

عندنا شيئان:

الشئ الأول: أن الفعل مخلوق لله كما أن الفاعل مخلوق لله.

الفاعل الذي هو الإنسان مخلوق أو ليس بمخلوق؟ مخلوق. وهو مخلوق لله أو لغيره؟ لله ـ تعالى ـ، إذن الفعل الذي يأتي به الإنسان لابد أن يكون مخلوقا، ولابد أن يكون مخلوقا لله ولا يجوز خلاف هذا؛ لأن خلاف هذا يقتضي إثبات خالق مع الله وهذا محال.

الشئ الثاني ـ وهو الذي نؤكد عليه ويؤكد عليه العلماء والسلف ـ: قضية التيسير والهداية بمعنى أن العبد ليس مستقلا عن قدرة الله ـ تعالى ـ وفعله.

فالعبد يعمل هذا صحيح ولكن الله هو الذي وفقه للعمل وأعانه عليه فإن كان العبد قد أتى طاعة فالله هو الذي جعله مطيعا ليس المراد أنه جبره على الطاعة وإنما المراد أنه أعانه ويسّر له الطاعة ولولا ذلك لما أطاع وإذا أتى معصية فالله هو الذي خذله وخلّى بينه وبين المعصية ولولا ذلك لما عصى ليس المقصود أنه جبره عليها وإنما المقصود التخلية بينه وبين المعصية.

وهنا كلام نافع لابن القيم ـ رحمه الله ـ قال فيه: « **العبد بجملته مخلوق لله جسمه وروحه وصفاته وأفعاله وأحواله فهو مخلوق من جميع الوجوه وخلق على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه فهو الذي خلقه وكوّنه كذلك وهو لم يجعل نفسه كذلك بل خالقه وبارئه جعله مُحدِثا لإرادته وأفعاله وبذلك أمره ونهاه وأقام عليه حجته وعرّضه للثواب والعقاب**.... »إلخ كلامه ـ رحمه الله ـ

هذا كلام مهم يعني قال:

العبد مخلوق.

وخلق على هيئة تمكنه من الاختيار. إذن هذا الاختيار مخلوق، الله هو الذي مكنه من الاختيار والاختيار ثابت والإرادة ثابتة فالله جعل له إمكانية الاختيار إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ومكنه من الفعل والترك إن شاء فعل وإن شاء ترك فهذا كله مخلوق لله ـ تعالى ـ .

فهذا الأمر لو فهمته أعطاك أن العبد مخلوق لله ـ تعالى ـ لم يخرج عن خلق الله ـ عز وجل ـ وأن العبد غير مجبرعلى أفعاله لأن خلق الفعل ليس معناه الجبر وإنما معناه التمكين أن الله مكنه من الفعل ويسّره له وأعانه عليه فهذا ليس من الجبر في شئ.

هذا تمام المبحث الأول وهو ذكر مذهب أهل السنة ونكتفي بهذا القدر ـ إن شاء الله ـ.

* * *

تفريغ الدرس الثاني والأربعين

الحمد لله ربِّ العالمين، وأشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الثاني

المبحث الثاني من المباحث التي عقدت في الكلام على باب القدر هو في:

بيان مذهب أهل البدع

وقبل الخوض في البيان هناك **مقدمة في أن علم القدر على نوعين:**

* الأول: **نوع تجب معرفته والكلام فيه. وهو: ما تقدم في مراتب القدر.**

* الثاني: **نوع يحرم الخوض فيه والسؤال عنه، وهو تفاصيل القدر والحكمة ولِمَ فعل الله كذا؟ وقياس أفعال الله على أفعال العباد.**

هذا حاصل ما ذكره الإمام أبوعبد الله بن بطة رحمه الله تعالى في كتاب الإبانة.

وبهذه المقدمة يُعلم أن الأصل في كلام أهل البدع الذي سنعرفه إن شاء الله تعالى أنه ممنوع، وأنه لا يجوز لمسلم أصلًا أن يتطرق بالبحث إلى دقائق هذا الباب، وإنما الشأن في هذا كالشأن في سائر الأبواب والمسائل التي طرقها أهل البدع، أن العلماء ما تكلموا فيها إلاَّ للضرورة وإلاَّ فيحرم أصلًا الخوض بالنسبة للمسلم في تفاصيل هذا الباب إنما عليه أن يؤمن بما جاء في الكتاب والسنة من مراتب القدر وعليه من بعد ذلك أن يفوض ويسلم لله تبارك وتعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ هذا الأصل الواجب على كل مسلم.

وطالب العلم أيضًا يعتني بهذا لأن هذا أصل النجاة فلا يجوز لطالب العلم أن يعتقد أن الأصل في هذا الباب هو التفصيل والتعمُّق والتكلُّف، وهذا الخوض الدقيق المفصل الذي نتعرض له،هذا خلاف الأصل، الأصل بالنسبة لك حتى تسلم أن تحقق الاعتقاد الصحيح، ولهذا فعادة العلماء وجادة الطلب أننا لا نتعرض لهذا في المراحل الأولى إطلاقًا لابد من تأصيل الاعتقاد سواء في هذا الباب أو في غيره، لابد من تأصيل الاعتقاد أولًا قبل الكلام على هذه التفاصيل.

* إذا عُلِمَ هذا فالمذهب الأول من مذاهب أهل البدع هو:

مذهب القدرية والمعتزلة

وبيان هذا في نقاط:

١- أولاً: أول من قال بهذا المذهب:

تجد في كلام العلماء اختلافًا أول من قال به فلان، أول من قال به فلان.

هناك اختلافات في كلام أهل العلم في حكاية هذا المذهب عن أول من قال به، وقد ورد أثر مهم عن الإمام الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يجمع هذه الأقوال ويوضح لك حقيقة هذا الأمر، الأثر أخرجه الإمام الآجريُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الشريعة» عن الاوزاعي قال « أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، وكان نصرانيًا فأسلم ثمَّ تنصَّر فأخذ عنه معبد الجهنيُّ وأخذ غَيلانُ عن معبد» .

تجد أحيانًا أول من قال بالقدر معبد، أول من قال بالقدر غيلان، هذا ليس فيه تناقض ولا اختلاف، إنما هو أول من قال بالقدر في مكان ما، ففي حديث ابن عمر المعروف في صحيح مسلم (أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني) .

إذن استفدنا من هذا:

أ- أن معبدًا وغيلان ليسا أول من قال بالقدر أنما أخذاه عن شخص آخر.

ب- وأن هذا المذهب في أصله مأخوذ عن النصارى، لأن النصارى قدريون هذا دينهم وهذا اعتقادهم فالرجل الذي قال بالقدر هو رجل كان نصرانيًا، ثمَّ أسلم ثمَّ تنصَّر فكان قد تأثر بدينه الذي كان عليه ورأى أن الحق لا يكون إلاّ كذلك فقال بالقدر وتلقَّفه عنه من ضعُف قلبه من المسلمين.

٢- ثانيًا: سبب تسمية القدرية بذلك:

هذا في حدِ ذاته موضع إشكال لأن القدرية كما سنعرف ينفون القدر فكيف يسمون قدرية؟ التسمية فيها إثبات مع أنهم نفاة، فكيف هذا؟

الجواب ـ كما أُثِرَ عن بعض أئمة السلف ـ أن هذا أمر سائغ في لغة العرب أن يسمى الشخص

بضد مذهبه كمثل المُحكِّمة.

المُحكِّمة هم الخوارج سمو مُحكِّمة مع أنهم يقولون لا حكم إلاّ لله، إذن هم ينفون تحكيم غير الله ومع ذلك سموا تسمية فيها إثبات فكذلك القدرية سموا كذلك وهم ينفون القدر وهذا جائز في لغة العرب أن يسمى الشخص بضد مذهبه.

٣- ثالثًا: بيان مذهب القدرية:

***القدرية فريقان:**

- الفريق الأول: وهم الأوائل الغلاة: وهؤلاء أنكروا عِلمَ الله عزَّ وجلَّ السابق، وقالوا: إن الأمر أُنُف أي : مستأنف أي: لا يعلم الله الشيئ حتى يقع.

وهؤلاء هم الذين سئل عنهم عبد الله بن عمر في القصة المعروفة ـ وقد أشرت إليها ـ.

وهذا قول عمرو بن عبيد من المعتزلة.

عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المعروف كان نافيًا للعلم.

- الفريق الثاني: وهم المتأخرون: ومذهبهم :

١ . إثبات العلم .

٢ . ولكنهم أنكروا عموم المشيئة والقدرة والخلق فقالوا: إن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى أصلًا، وإنما العباد هم الذين يخلقونها. وقالوا : إن الله تعالى لا يهدي أحدًا ولا يضل أحدًا بل العبد هو المستقل بجميع ذلك.

إذن استقر مذهب القدرية على إثبات العلم ولكنهم خالفوا في المشيئة والقدرة والخلق والكلام هنا تحديدًا على مسألة الخلق قالوا إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد وإن الله لا يهدي أحدًا ولا يضل أحدًا.

وهذا المذهب الذي ذكرته هو مذهب القدرية والمعتزلة كما بيّنت في أول الكلام، مع التنبيه على أن القدرية غير المعتزلة ـ كفرقتين ـ القدرية غير المعتزلة، فكل معتزلي قدري وليس العكس .

المعتزلة: هم أصحاب الأُصول الخمسة، ليس مذهبهم في القدر فقط، ليسوا نفاة للقدر فقط، فمن أصولهم الخمسة ما يتعلق بالقدر وهم الذين وضعوه تحت اسم العدل وأرادوا بذلك أن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، ولا يهدي أحدًا ولا يضل أحدًا، لأنه لو كان الأمر على خلاف هذا

لكان متنافيًا مع العدل بزعمهم، فهذا قول المعتزلة وأضافوا إليه أصولًا أخرى.

وأما القدرية: فهم الذين قالوا بنفي القدر ولا يلزم من ذلك أن يكونوا معتزلة في سائر الأصول المعروفة.

ولهذا تجد مثلًا من الشائع في كلام السلف أنهم يقولون فلان قدري ويكون المعروف عنه أنه يقول بالقدر فقط ليس عنده مثلًا نفي الصفات، وليس عنده المنزلة بين المنزلتين ولا غير ذلك من أصول المعتزلة، إذن لابد أن ينتبه لذلك ليست القدرية هي نفس المعتزلة، كل معتزلي قدري وليس العكس.

٤- رابعًا: شبهتهم:

١. أما المتقدمون (نفاة العلم) فشبهتهم :أنه يلزم أن يكون العبد قادرًا على تغيير علم الله، لأنَّ الله مثلًا إذا عَلِمَ أنه لا يفعل ففعل فقد غيَّر علم الله.

أي قالوا لو قلنا إن الله يعلم الأشياء قبل وقوعها فهذا يلزم منه أن يكون العبد قادرًا على تغيير علم الله لأنَّ العبد قد يفعل وقد لا يفعل فإذا كان في علم الله السابق مثلًا أنَّه لا يفعل ففعل فقد غيَّر علم الله.

٢. وأما المتأخرون (نفاة خلق أفعال العباد) فـ:

أ- أصل شبهتهم : أنَّه لو قلنا إنَّ أفعال العباد مقدورة لله تعالى فهذا يستلزم وقوع فعل بين فاعلين ومقدور بين قادرين وهو محال، ومعلوم بالضرورة أنَّ أفعال العباد ليست أفعالًا لله، فوجب إخراجها عن إرادته وقدرته.

ب- ثمَّ اتبعوا المتشابه بعد ذلك ومما اتبعوه من المتشابه قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فأثبت خالقًا مع الله فلا يمتنع أن يكون العبد خالقًا لفعله.

ت- ثمَّ إنهم قالوا إن الله تعالى خالق أفعال العباد على معنى التقديرأي: العلم والإخبار .

ث- على معنى إقامة الحجة، أو تسمية

ج- ولا يمتنع عندهم أيضًا أن يقال إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء لكن على معنى إقامة الحجة، أو تسمية العبد مهتديا أو ضالًّا.

هذا بيان لشبهة متأخري القدرية.

فأصل شبهتهم كالعادة مسألة عقلية قالوا لو قلنا إنَّ الله تعالي خالق أفعال العباد أو إنَّه قادر على أفعال العباد فهذا معناه أن الفعل قد صار بين فاعلين وهما الله والعبد، الآن فعل العبد صار واقعًا بين فاعلين وهما الله والعبد، وصار المقدور أي الشيئ الذي يقدر عليه العبد صار بين قادرين وهما الله والعبد، وهذا محال، ما هو المحال؟ أن يكون الفعل بين فاعلين والمقدور بين قادرين أعني هل يصح أن يكون هناك فعل واحد يفعله اثنان في نفس الوقت بنفس الطريقة وبنفس الأسلوب؟ لا يمكن الحركة مثلًا حركة زيد لا يمكن أن تكون مشتركة بين زيد وعمرو حتى نقرب المسألة فهذا هو معنى الفعل بين فاعلين والمقدور بين مقدورين.

ثمَّ اتبعوا المتشابه بعد ذلك ومما اتبعوه من المتشابه قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فأثبت خالقًا مع الله فلا يمتنع أن يكون العبد خالقًا لفعله.

ثمَّ إنهم قالوا إن الله تعالى خالق أفعال العباد على معنى التقدير.

على معنى التقدير أي لا مانع عندهم أن يقال إن الله خالق أفعال العباد كما أنّه لا مانع عندهم أن يقال القرآن كلام الله، لا يمتنع عندهم أن يقال القرآن كلام الله لكن على معنى كذا فكذلك هنا قلوا لا يمتنع أن يقال إنَّ الله تعالى خالق أفعال العباد لكن على معنى التقدير، وما المراد بالتقدير؟ العلم والإخبار فقط، فعندهم أن الله تعالى خالق أفعال العباد أي يعلمها ويخبر بها، يخبر مثلًا أن فلانا سيفعل كذا أن فلانا سيكفر وأن فلانا سيؤمن هكذا فقط لا يزيد الأمر على ذلك.

ولا يمتنع أيضًا أن يقال عندهم إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء وكيف يعارضون هذا وهو نص القرآن لا يمكن بالطبع أن يعارضوا النص، والنص واضح لكن حملوه على ماذا؟ على إقامة الحجة فقط، فالهداية والإضلال عندهم **على معنى إقامة الحجة، أو تسمية العبد مهتديًا وضالًا**، تسمية العبد مهتديًا وضالًا، أي أن يكون في علم الله تعالى أن فلانًا مهتد أن فلانًا ضال هذا هو معنى التسمية سماه مهتديًا أي أنه مكتوب عنده مثلًا أنه مؤمن سماه ضالًا أي مكتوب عنده ضال سبق في علم الله أنه مؤمن أو ضال.

٥- هذا بيان شبهة القدرية، والجواب كالآتي:

- الوجه الأول في الجواب عن شبهة القدرية الأوائل:

وذلك أنَّ: مجرد مقدرة العبد علي الفعل لا يستلزم تغيير العلم، وأما الفعل إذا وقع أو لم يقع

فإنه قد عُلِمَ عند الله تعالى أنه يقع أو لا يقع.

وهي شبهة في الحقيقة لا تساوي شيئًا لهذا كفرهم العلماء كما سيأتي البيان .

هم قالوا العبد لو فعل بخلاف علم الله تعالي فقد غيَّر العلم واعتبروا القدرة أي إذا كان قادرًا علي عدم الفعل، إذا علم الله تعالي مثلًا أنه لا يفعل لا يصلي وهو قادر علي الصلاة فهذا يستلزم تغيير العلم، طبعًا كلام لا أساس له إطلاقًا مجرد المقدرة لا علاقة له بالعلم إنما القضية في الفعل فلو صلي فقد علم الله تعالى أنه سيصلى و إذا امتنع عن الصلاة فقد علم الله تعالي أنه لن يصلي، ما المشكلة؟! ما علاقة هذا بالعلم؟! فهذا كلام في غاية الفساد ولا قيمة له أصلًا.

- الوجه الثاني في قضية المفعول بين فاعلين والمقدور بين قادرين:

وذلك أنه:

أ- يمتنع هذا الأمر إذا كان الفعل قد قام بالعبد والرب معًا وأن كلًا منهما قد فعله على سبيل الاستقلال فإنَّ هذا هو المحال. وليست هذه صورة خلق أفعال العباد فإن الفعل قائم بالعبد هو الذي فعله مستقلًا والله أقدَرَهُ علي الفعل، فالفعل ينسب إلى الله تعالى على سبيل المفعول المخلوق، لا على سبيل المصدر بمعنى الفعل القائم بالفاعل.

عندما قالوا الفعل بين فاعلين محال، ما هو المحال؟ إذا كان الفعل يفعله اثنان كلٌ منهما يفعله مستقلًا عن الآخر في نفس الوقت كما مثلت لكم بالحركة، الفعل الذي يقوم بالفاعل كالحركة مثلًا، الحركة لا يمكن أن يفعلها اثنان مستقلان لا يمكن حركة زيد هي فعل زيد لا يمكن أن تكون فعلًا لعمرو، ومحال أن يفعل هذه الحركة زيد وعمرو معًا لا يمكن، فهذا هو المحال، لكن خلق أفعال العباد هل هذه صورته؟! عندما قلنا أفعال العباد مخلوقة فهل معنى هذا أن الله تعالى هو الذي فَعَلَ فِعْل العبد؟! لا يمكن، بل الفعل قائم بالعبد هو الذي فعله مستقلًا والله أقدره علي الفعل، لم يقم الفعل بذات الله تعالى أصلًا ولم يفعله الله تعالى على معنى أنه هو الذي أتى به وهذا في غاية الوضوح.

إنما الفعل ينسب إلى الله تعالى على سبيل المفعول المخلوق، لا على سبيل المصدر بمعنى الفعل القائم بالفاعل.

أعيد هذه النقطة الفعل ينسب إلى الله تعالى على سبيل المفعول يقال هذا فعل الله أي مفعوله،

ليس المراد فعلًا له هو، هو الذي أقام به هو الذي فعل، وينسب إلى العبد على معنى المصدر أي العبد هو الذي فعل الفعل قام به هو هذا يذكرك بمسألة ماذا؟ الفعل والمفعول، إذن مسألة الفعل والمفعول تنفعنا في باب القدر ففعل الله يختلف عن مفعوله، وفعل العبد مفعولٌ لله، فالله تعالى خلق الفاعل وخلق فعله، خلق العبد وخلق فعله، فالفعل إذا نُسِبَ إلى الله تعالى فإنه ينسب إليه كما ينسب العبد إلى الله، ونسبة العبد إلى الله تعالى نسبة مخلوق إلى إلى خالق، فكذلك نسبة الفعل فعل العبد إلى الله تعالى نسبة مخلوق إلى خالق.

ب- وأما المقدور بين قادرين: فإن الممتنع في ذلك أن يكون هذا الأمر بين قادرين على سبيل الاستقلال، بمعنى أن يكون المقدور الواحد بين قادرين قدرة كل واحد منهما مستقلة عن الآخر، وأما إذا كان بين قادرين قدرة أحدهما مستفادة من الآخر فأي امتناع في هذا؟!

إذا كان المقدور بين قادرين قدرة أحدهما مستفادة من الآخر، هل هذا محال؟! ما الذي يحيل ذلك؟! وما المانع منه؟! فكذلك المقدور الذي هو الفعل فعل العبد هو بين قادرين أي بين الله تعالى وبين العبد لكن قدرة العبد مستفادة من خلق الله سبحانه تعالى، مستفادة من تيسير الله عزَّ وجلَّ لهذا العبد فالله هو الذي أقدره هو الذي جعله قادرًا، فبهذا ينتفي الإشكال.

- الوجه الثالث: في الجواب عن احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾:

فالمراد بالخلق هنا: التصوير والتقدير.

والخلق يُذكر ويراد به هذا، ويُذكر ويراد به الابتداءُ من العدم، فمن الثاني قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

فحيث أُريد بالخلق هذا المعنى لم يضف إلَّا إلى الله تعالى، لأن هذا من معاني الربوبية لا يقدر على هذا إلَّا الله تعالى لا يفعله إلَّا الله، أما إذا أُريد بالخلق التصوير والتشكيل والتقدير فهذا مشترك بين الله تعالى وبين الخلق، وهذا هو المراد بقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ وسياق الآية يدل على ذلك لأن الآية في خلق الإنسان: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾.

هذا كله تصوير، تقدير، تشكيل، انتقال من مرحلة إلى مرحلة، فقال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ

أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، والحديث يدل على ذلك أيضا.

والحديث نفسه يدل على ذلك، الحديث الذي فيه بيان ما يُصنع بالجنين وهو في بطن أمه أن الملك يرسل يشكِّل بصر المخلوق وسمع المخلوق وما أشبه ذلك، هل الملك نازع الله تعالى في ربوبيته؟! لا إنما خلق بمعنى التصوير وبمعنى التشكيل إذن تبيَّن معنى الخلق في الآية: ﴿**فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ أي المصورين.

- الوجه الرابع: **أنَّ مجرد العلم لا يسمى خلقًا في لغة أيِّ أمة، ولو كان هذا خلقًا لكان من عَلِمَ شيئًا خالقا له.**

هم قالوا الخلق بمعنى العلم والله خالق الأفعال بمعنى أنه عالم بها، نقول هذا لا يُعرف في لغة أي أمة من الأمم، ولو كان هذا خلقًا لكان من عَلِمَ شيئًا خالقا له، أي يجوز في اللغة بناءًا على كلامهم أن من علم شيئًا يقال فيه خالق له إذن يقال في أي إنسان إنه خالق لأي شيئ يعلمه، وهل هذا يجوز؟!

- الوجه الخامس: **أنه لا يصح تفسير الهداية والإضلال على معنى البيان وإقامة الحجة.**

ومن الحجة على ذلك: أنه يأتي أحيانًا منفيًا في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

هل الهداية هنا بمعنى إقامة الحجة؟! قد أقام الله تعالى الحجة على الظالمين و الكافرين.

وأيضًا قد جعل الله تعالى من الهدى ما ليس مقدورًا للعباد: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾.

فكيف يصح تفسير الهداية هنا على معنى البيان وإقامة الحجة؟

ولا يصح أيضًا تفسير هذا الأمر على التسمية، تسميته مهتديًا أو ضالًا، فليس في لغة أمة من الأمم أنَّ هداه بمعنى سماه مهتديًا، وأضله بمعنى سماه ضالًا، كما أنه لا يصح أن يكون علَّمه سماه عالمًا.

يصح؟! عندما يقال فلانًا علَّم فلان أي سمَّاه عالمًا أم علَّمه تعليمًا حقيقيًا؟! وكذلك لا يصح أن يكون فهّمه بمعنى سمَّاه، فاهمًا .

وكيف يصح هذا في معنى قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.

أي إنك لا تسمي مهتديا من أحببت ولكن الله يسمي؟! وهل هذا للنَّبيِّ ﷺ أصلًا أن يسمي

فلانًا مهتديا أو فلانًا ضالًا؟!

- الوجه السادس وهو الأخير: أنّه يلزم من مذهب القدرية أمور كثيرة:

أشهرها: إثبات خالق مع الله. وهذا شائع ومستفيض في كلام السلف والعلماء، وهذا هو معنى أنَّ القدرية مجوس هذه الأمة لأنَّ المجوس يؤمنون بخالقين، فالقدرية لمَّا قالت إنَّ العبد يخلق أفعاله فكأنَّها جعلت مع الله خالقًا.

والمسألة في غاية الظهور لأنَّه ليس إلاَّ خالق ومخلوق، فالله تعالى هو الخالق وما سواه مخلوق له فعندما يقال هذا الشيئ ليس مخلوقًا لله إذن مخلوق لمن؟ إذن رجعنا إلى تفسير الخلق وقد بيَّنا أنهم فسروه تفسيرًا ضالًا منحرفًا فيما يتعلق بالله تعالى أنهم جعلوا الخلق بمعنى العلم فهذا تفسير منحرف ومخالف لّلغة، إذن:

رجعنا إلى معنى الخلق فلو فسرتم الخلق بهذا المعنى فهذا انحراف ولو فسرتموه بمعناه الحقيقي فقد أثبتم مع الله تعالي خالقا.

٦- ختام الكلام علي القدرية بذكر تنبيهات:

- أولًا: ذُكِرَ عن الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال بالقدر، وقد اعتنى العلماء بدفع هذا الأمر كالآجريِّ وابن بطة فذكرا عنه الأخبار التي فيها الإثبات.

فهذا إذن لا يصح عن الحسن.

أقصى أحواله أن يكون قد قاله على سبيل الفلتة ثمَّ رجع عنه سريعًا هذا أقصى ما يقال، وإلاَّ فالظاهر أنه مكذوب عليه لم يقله أصلًا.

ولعله من انتحال المعتزلة والقدرية لأن عمرو بن عبيد كان كثيرًا ما يعزو أقواله إلى الحسن وهو كذَّاب متهم في الرواية، ومعلوم أن شيخه واصلًا كان في حلقة الحسن، فالظاهر أن هذا من انتحال المعتزلة والقدرية للحسن.

- التنبيه الثاني: أحاديث القدرية أطلق بعض العلماء أنَّه لا يصح منها شيئ، والذي ظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الصواب فيها الوقف على ابن عمر في الحديث المشهور (القدرية مجوس هذه الأمة).

- التنبيه الثالث: في حكم القدرية من جهة الإسلام والكفر:

أما القدرية الأوائل فتكفيرهم مشهور عن السلف والعلماء نظرًا لضعف شبهتهم كما عرفت.

وأما القدرية المتأخرون:

فقد كفرهم غير واحد من السلف.

والمنصوص عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدم تكفيرهم ماداموا مقرين بالعلم، وهذا هوالذي استقر عليه الأمر عند أهل العلم.

هذا تستفيد به فائدة مهمة في باب التكفير وفي باب الأسماء والأحكام عمومًا، أنه ليست كل شبهة تعتبر:

أ- فإن كانت الشبهة لها نوع من القوة بحيث يمكن أن يقال مثلًا إن فلانًا هذا اشتبه عليه الأمر أو دخلت عليه شبهة معتبرة هذا الذي ينتفع في باب الأعذار.

ب- وأما إن كانت الشبهة ضعيفة في غاية الضعف لا تساوي شيئًا ولا قيمة لها فإنه لا يعتبر بها ويحكم بكفر المبتدع[1] في هذه الحالة حتى وإن كان عنده شبهة أو تأويل.

* ننتقل بعد هذا إلى المذهب الثاني وهو:

مذهب الجبرية أو الجهمية

وهو مذهب الجهمية في الحقيقة لكن العلماء يسمون مذهب الجهمية في هذا جبرا فيقال مذهب الجبرية باعتبار حقيقته لأنه قائم علي الجبر وإلاَّ فأول من قال به هو الجهم بن صفوان.

ومذهب الجبرية:

أن أفعال العباد كلها اضطرارية، فليسوا بفاعلين لها ولا كاسبين، وإنما الفاعل حقيقة هو الله.

وتُضاف الأفعال إلي العباد على سبيل المجاز، لأجل قيام الأفعال بهم كما يقال : جرى الماء ومات زيد.

جرى الماء، هل للماء فعل؟ ليس له فعل إنما يقال جرى لأنَّ الفعل قام به، مات زيد، هل لزيد فعل؟ ولكن قيل مات لأنَّ الموت حلّ به، فكذلك أفعال العباد عند الجبرية.

---

(١) قال مفرغه: المراد: إذا كانت بدعته مكفرة، فتنبه، ولعل الشيخ أطلق ولم يقيد لأنه ليس في مقام تأصيل الفائدة نفسها، وأيضا فإن البدعة هنا -بدعة القدرية الأوائل- مكفرة، والله أعلم.

*** شبهتهم:**

- **أولًا:** أن القول بأن العبد فاعل يقتضي إثبات فاعل مع الله إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وهذا شرك يتنافى مع التوحيد.

- **ثانيًا:** مسألة الفعل بين فاعلين والمقدور بين قادرين. فهذه الشبهة اشتركوا فيها مع القدرية، ثمَّ اختلفوا في كيفية التعامل:

فالقدرية تعاملت بإخراج الفعل عن قدرة الله تعالى وخلقه، والجبرية تعاملت بإخراج الفعل عن قدرة العبد واختياره فجعلته كله لله تعالي.

ثمَّ اتبعوا المتشابه بعد ذلك ومما اتبعوه بعد ذلك قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ﴾ فدل على أنه لا صنع للعبد.

والجواب عن هذه الشبهات كما يلي:

- **الوجه الأول:** أن الشرك هو القول بوجود فاعل مستقل عن الله تبارك و تعالي استقلالًا تامًا، بحيث يكون مكافئًا لله تعالى ليست قدرته مستفادة من الله عزَّ وجلَّ. وليس هذا معنى القول بخلق الأفعال، و إنما صورته كما عرفت أن الله تعالى خلق العبد وأعطاه القدرة على الفعل وأعطاه الاختيار، خلقه على هيئة يتمكن بها من الفعل والاختيار فصارت قدرة العبد تابعة مستفادة من الله سبحانه وتعالى، وهذا لا يتعارض مع التوحيد، بل هذا من التوحيد أن العبد وإن كان فاعلًا لكنه لا يستقل عن مشيئة الله وقدرته: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾.

الشرك الذي يتنافى مع التوحيد، من قال أن هناك فاعلين كل منها مستقل عن الآخر لا علاقة له بالآخر ليس قدرته ولا فعله مستفادًا من الآخر فهذا هو الذي يتنافى مع التوحيد، وهل القول بخلق الأفعال صورته هكذا؟ إنما الصورة كما عرفت أن الله تعالى خلق العبد وأعطاه القدرة على الفعل وأعطاه الاختيار خلقه على هيئة يتمكن بها من الفعل والاختيار فصارت قدرة العبد تابعة مستفادة من الله سبحانه وتعالى، فهل هذا يتعارض مع التوحيد؟! بل هذا عين التوحيد أن العبد وإن كان فاعلًا لكنه لا يستقل عن مشيئة الله وقدرته: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ فلولا أن الله تعالى شاء له أن يفعل لم يفعل شيئ إنما المحظور أن يكون العبد مستقلًا تمامًا و يستفيد قدرته من نفسه ويستفيد شأنه من نفسه ليس هناك علاقة لله تعالى أصلًا هذا الذي يتنافى مع التوحيد.

- **الوجه الثاني: في مسألة الفعل والمقدور وقد سبق الجواب عنها.**

لأنَّ الشبهة واحدة هم تصوروا أن الفعل بين فاعلين محال إذن لابد أن يكون لفاعل واحد هذا هو الذي اشترك فيه القدرية والجبرية طيِّب الفاعل الواحد من هو؟ القدرية قالت هو العبد، والجبرية قالت هو الله، إذن الشبهة واحدة إذا عرفت أن الأمر ليس كما قالوا فقد انتهت المسألة.

- **الوجه الثالث: أن قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ دليل عليهم لا لهم لأنه تعالى أثبت الرمي: ﴿ومَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ فأثبت له رميًا وفعلًا، فتعيَّن أن يكون الرميُ المثبت غير الرمي المنفي، فالرمي المثبت هو الحذف، والرمي المنفي هو الإصابة، فتقدير الكلام إذن وما أصبت إذ حذفت ولكن الله أصاب.**

إذن مهمتك أنت الحذف وأما إيصال الرمي إلي المرمي بحيث يصيبه ويؤثر فيه فهذا ليس من فعلك أنت.فليس في هذا نفي لفعل العبد، وإلاَّ فطرد قولهم أن يقال ما صليت إذ صليت ولكنَّ الله صلى هذا هو طرد كلامهم، وما صمت إذ صمت ولكنَّ الله صام، والعياذ بالله وبعد ذلك ما زنيت وما سرقت نسأل الله السلامة والعافية.

نكتفي بهذا القدر.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الثالث والأربعين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الكلام موصولًا على مذاهب أهل البدع في باب القدر، ويبقى لنا مذهبٌ ثالث وهو الأخير معنا وهو:

المذهب الثالث: مذهب الأشاعرة

- **قالت الأشاعرة: إن قدرة العبد لا تأثير لها في حصول المقدور، وإن الله تعالى أجرى العادة بخلق المقدور مقارنًا لقدرة العبد.**

فالنتيجة أن الفعل من الله تعالى خلقًا وإحداثا، وهو من العبد كَسْب، لوقوعه مقارنًا لقدرته، وعليه قالوا: إن العبد ليس مُحدثًا لأفعاله ولا موجدًا لها. وإنما له الكسب أي: كون المقدور مقارنًا للقدرة.

هذا تلخيص مذهب الأشاعرة باختصار وتقريب.

الأشاعرة قالوا: إن قدرة العبد ليس لها تأثير في الفعل وليس لها تأثير في المقدور – في الشئ الذي يقدر عليه العبد – وإنما الله تعالى يخلق المقدور عند مقارنته لقدرة العبد.

يعني إذا أراد العبد أن يفعل فعلًا – أي فعل – إذا أراد أن يفعل طاعة مثلًا فهذه الطاعة التي فعلها خلقها الله عند مقارنتها لقدرة العبد.

إذا أراد أن يُخرج مالًا مثلًا، هذا الفعل هو قادرٌ عليه، فعندما اقترن الفعل بالقدرة، خلق الله الفعل، ليس للعبد تأثير، ليس للعبد إحداث، ليس للعبد فعل، وإنما العبد له الكَسْب، ما هذا الكسْبُ عندهم؟ **هو كون المقدور مقارنًا للقدرة**، لما خلق الله المقدور مقارنًا لقدرة العبد كان للعبد من ذلك نصيب وهو الكَسْب، من غير أن يكون له تأثير في الفعل الذي فعله.

- **وأما شبهة الأشاعرة – فالظاهر والله أعلم – أنها نفس الشبهة المتقدمة في الفعل والمقدور – في الفعل بين فاعلَين والمقدور بين قادرَين – فالأشاعرة اشتركوا مع المعتزلة والجبرية في هذه الشبهة، ولكنهم أرادوا أن يتوسطوا بينهما، فالقدرية حلَّت الشبهة بإخراج فعل العبد عن قدرة الله**

تعالى وخلقه، والجبرية حلَّت الشبهة بنفي الفعل والاختيار عن العبد.

فالأشاعرة لم تكن إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، لم تُمَحِّض إثبات الفعل للرب ولا للعبد، فقالت إن الفعل ليس للرب تعالى من كل جهة وليس للعبد من كل جهة، فأرادت أن تُثبت منزلة متوسطة تحُل بها الإشكال، فقالوا للرب الفعل وللعبد الكَسْب - على الصفة التي شرحناها -.

- **والجواب عن مذهبهم كما يلي:**

لابد أن ننتبه أن مذهبهم هذا قائم على ما يُسمى بالكَسْب، فلابد أن نعرف أولًا: ما معنى الكَسْبفي اللغة والشرع ؟

الكَسْبُ في اللغة هو الجمع – هذا هو أصل معناه – .

وقد جاء في القرآن على ثلاثة أوجه:

الأول: عقدُ القلب وعَزْمُه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾.

الثاني: كسب المال، كما في قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾.

الثالث: السعي والعمل، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾، وقوله كثيرًا في القرآن ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾.

فهذا هو معنى الكَسْب في اللغة والشرع.

إذن ننظر في كلام الأشاعرة في الكسب وفي مفهومهم للكسب، هل ينطبق على أيّ معنى من هذه المعاني؟! هم قالوا: الكسب ليس للعبد فيه دور، ليس للعبد فيه صُنع، وإنما خلق الله تعالى الفعل عند مقارنته لقدرة العبد، إذا أراد العبد أن يفعل فعلًا خلق الله هذا الفعل، هذا المقدور، عند اقترانه بالقدرة، إذن العبد في الحقيقة لم يفعل، وإنما الله تعالى خلق الفعل عند قدرة العبد أو عند حركة العبد، فهل هذا يصح أن يُسمى كسبًا؟

١) **فالوجه الأول: أن موافقة الأمر أو مخالفته - بمعنى أن العبد يوافق أمر الله تعالى أو يخالفه – يطيع أو يعصي – هذا الشئ إما أن يكون فعلًا للعبد يتعلق بقدرته واختياره وإلا فليس للعبد فعلٌ ولا اختيارٌ أصلًا وأما هذا الذي أثبتموه فإنه لا يسمى فعلًا للعبد ولا يسمى غير ذلك، إنما هذا أمرٌ محال، - لهذا قالوا: مُحالاتُ الكلام ثلاثة: كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النَّظَّام .**

– يعني ليس هناك قسم ثالث – إما أن تثبتوا فعلًا للعبد كما يعرف الناس وكما يعرف العقلاء،

وإما أن تنفوا الفعل عن العبد.

– فهذا الذي أثبتموه ليس أمرًا معقولًا ولا مفهومًا، لا تستطيع أن تفهمه أصلًا، إذن فنقول لهم:

أولًا: إما أن تثبتوا فعلًا للعبد على الحقيقة وعلى ما يعرف العقلاء، وإما أن تنفوا عن العبد الفعل فتوافقوا الجبرية والجهمية – الذين قالوا:إن العبد لا كَسْب له ولا اختيار – وهذه حقيقة مذهبهم.

٢) الوجه الثاني: أنه قد استقر في فِطَر الناس أن من فعل العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب ـ بعبارة أخرى ـ : لا يصح أن يسمى العبد أو الإنسان فاعلا إلا إذا قام به الفعل، فلا يصح أن يُوصف بصفة ولا أن يُنسب إليه فعل إلا إذا قامت به الصفة أو قام به الفعل.

ثم إنكم في ردكم على المعتزلة في باب الصفات تقولون :لا يجوز أن يُوصف الله تعالى بما يقوم بغيره، فإذا وُصف الله بصفة فلابد أن تكون هذه الصفة قائمة به فكيف تقولون هذا في الله تعالى ثم تخالفونه في العبد؟

فالأشاعرة يتفقون معنا على هذا الأصل، لأنهم لما ردوا على المعتزلة في صفات الله عز وجل عندما قالت المعتزلة: إن صفات الله قائمة بغيره فالأشاعرة ردت على المعتزلة وقالت لا، لا يجوز أن يُوصف الله تعالى بما يقوم بغيره، إذا وُصف الله بصفة فلابد أن تكون هذه الصفة قائمة به .

فكيف يقولون هذا في الله تعالى ثم يخالفونه في العبد؟ فهم في باب القدر وصفوا العبد بالفعل الذي لا يقوم به، لأنهم قالوا ليس للعبد فعل وإنما للعبد الكسب، والفعل في الحقيقة لله سبحانه وتعالى، إذن هذا الفعل الذي وقع لم يقم بالعبد أصلًا ولم يصدر منه أصلًا، فكيف يُنسب إلى العبد؟!

٣) الوجه الثالث: إنكم إذا قلتم إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب ليست أسبابًا أو إن وجودها كعدمها، فهذا كلام يتنافى مع العقل والشرع والفطرة، حتى قال القائل: «تكلم قومٌ من الناس في إبطال الأسباب والقُوَى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم» .

ومعنى كلامكم هذا: أن الله تعالى ـ مثلًا ـ لم يجعل في العين قوة تمتاز بها في الإبصار عن سائر

الأعضاء، ولا للأُذن قوة تمتاز بها في السَّمع، فليس هناك قوة يمتاز بها أيّ سبب من الأسباب عن غيره، وإنما الله تعالى خلق الأشياء هكذا من غير أن يكون هناك تأثير.

ما معنى هذا؟

هم قالوا: **قدرة العبد ليست سببًا في إيجاد الفعل، فنفوا السببية والتأثير، وهكذا قالوا في سائر الأسباب.**

حتى كان من مذهبهم أنه لا يجوز أن تقول – شَبِعتُ بالطعام وإنما تقول شَبِعتُ عند الطعام – لماذا؟ لأن الأسباب عندهم ليس لها تأثير، إنما خلق الله الشِّبع عند أكل الطعام، فهذا مذهبهم، ولا يجوز أن تقول – رَوَيتُ بالماء أو رُويتُ بالماء وإنما تقول عند الماء –.

فهذا كلام فيه جحد للأسباب التي خلقها الله سبحانه تعالى وللسببية التي خلقها الله، الله تعالى خلق الأشياء وجعل لها سببية، جعل لها تأثيرًا في حصول المراد، فمن أنكر هذا الأمر فقد أضحك الناس على عقله، أليس كذلك؟

ومعنى كلامهم هذا أن الله تعالى مثلًا لم يجعل في العين قوة تمتاز بها في الإبصار عن سائر الأعضاء، فما الفرق بين العين والأُذن في الإبصار؟ على مذهبهم: لا فرق، ليس في العين مزية تمتاز بها عن الأُذن في الإبصار، وليس للأُذن قوة تمتاز بها في السَّمع، وليس في القلب قوة يمتاز بها مثلًا في النبض أو ضخ الدم أو ما أشبه ذلك، ليس هناك قوة يمتاز بها أيّ سبب من الأسباب عن غيره، وإنما الله تعالى خلق الأشياء هكذا من غير أن يكون فيه تأثير.

فهذا هو الجواب عن مذهب الأشاعرة باختصارٍ جامع يبين حقيقة مذهبهم.

إذن **باختصار نُلخص الكلام:**

مذهب الأشاعرة :

١. أرادوا فيه أن يتوسطوا بين **الجهمية وبين المعتزلة** أو بين **الجبرية وبين القدرية.**

٢. فخرجوا في النتيجة إلى كلام محال لا يُتصور أصلًا.

٣. وخرجوا في النتيجة إلى جحد للأسباب والسببية التي خلقها الله سبحانه وتعالى، وهذه معاندة ومكابرة للعقل والفطرة.

٤. ثم إنهم في الحقيقة وافقوا الجهمية، لأنهم قالوا ليس للعبد فعل والفعل للرب، وهذا تحقيق

مذهب الجهمية في الحقيقة، لأنهم جعلوا الفعل كله لله تعالى، ونَفَوا عن العبد أيّ فعل أو اختيار، فعادوا في النهاية إلى مذهب الجبرية، كالعادة دائمًا يعودون في النهاية إلى مذهب من يحاولون أن يردوا عليهم.

*** ختام الكلام على هذا المبحث بذكر تتمة مهمة في منشأ الضلال عند هؤلاء جميعًا – عند أهل البدع – من أين نشأ الضلال؟**

اعلم أن الضلال قد نشأ في هذه المسألة من:

١. التسوية بين الإرادة والمحبة.

٢. والتسوية بين الخلق والجبر.

هناك تسوية بين الإرادة والمحبة عندهم وبين الخلق والجبر، ما معنى هذا؟

قالوا: إن الإرادة والمحبة شيءٌ واحد فإذا أراد الله تعالى شيئًا فقد أحبه.

وقالوا: إن الخلق والجبر شيءٌ واحد فإذا كانت أفعال العباد مخلوقة فهذا معناه الجبر وأن العبد ليس له اختيار.

فهذا هو الذي اشترك فيه هؤلاء جميعًا، واختلفوا في التعامل مع هذه الشبهة:

- **فالقدرية:**

١. أخرجت فعل العبد عن إرادة الله عز وجل، فقالوا: المعاصي ليست بقدر وأفعال العباد ليست مخلوقة ولا مرادة لله سبحانه وتعالى.

لأن فعل العبد منه ـ بالضرورة ـ المعاصي، والله تعالى لا يحب المعاصي ولا يرضاها، فلو كان الله يريدها فهذا معناه أنه يحبها ويرضى بها، إذن، كيف نحل الإشكال؟ نقول: المعاصي ليست بقدر وأفعال العباد ليست مخلوقة ولا مرادة لله سبحانه وتعالى.

٢. وفي الخلق والجبر قالوا: لو قلنا إن أفعال العباد مخلوقة لله فهذا يستلزم أن العبد مجبور، إذن نحل الإشكال بأن نقول: إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد وإنما العباد هم الذين يخلقون أفعالهم.

- **الجبرية في الطرف الآخر حلّوا الإشكال بالعكس :**

١. قالوا: الإرادة تستلزم المحبة، ولا نستطيع أن نقول إن الله لا يريد أفعال العباد، وليس في

الكون شيءٌ إلا بمشيئة الله تعالى، كله بمشيئة الله، إذن كله محبوبٌ لله.

وعليه قالوا: لا ننكر شيئًا من المعاصي والمنكرات، ولا نخالف شيئًا منها، وإنما كله محبوب ومرضيّ عند الله عزوجل.

٢. وكذلك في مسألة الخلق والجبر، فإنهم قالوا: الخلق كله لله، والله خالق كل شيء، فلا يمكن أن تكون أفعال العباد غير مخلوقة لله، إذن بما أنها مخلوقة لله، إذن لا اختيار للعبد ولا إرادة للعبد، وإنما هو كالريشة في مهب الريح.

*** وحل هذا الإشكال على الجادة الصحيحة يكون كما يلي:**

أولًا: من الذي قال إن الإرادة والمحبة سواء؟! هذا كلام يتنافى مع اللغة والعقل والشرع، فمعلوم في عقول الناس وفي فطرتهم أنه ليس كل ما أراده الإنسان يكون محبًا له، وإنما قد يريد أشياء لا يحبها لأنها تتسبب في أمور أخرى نافعة، فكذلك إرادة الله سبحانه وتعالى لِما لا يحب ولا يرضى من المعاصي والفساد والشر وغير ذلك، إنما أراده الله سبحانه وتعالى لما فيه من الحكمة.

وقد صرَّح الله سبحانه وتعالى بذلك، فبيّن أن المعاصي مكروهة له، كـ:

١. قوله تعالى: ﴿وَاللَّـهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾.

٢. وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾.

٣. وقوله: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.

فبيّن أنه يكره هذه الأشياء ولا يحبها، حتى وإن كان قد أرادها، وإن كان كل شيء بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

*** وأما قضية أنها تتسبب في أمور أخرى محبوبة فهنا تقسيمٌ مهم:**

المرادات على قسمين:

١ – مرادٌ لنفسه.

٢ – مرادٌ لغيره.

المرادات أي الأشياء التي يريدها الله تعالى إما أن تكون مرادة لنفسها وإما أن تكون مرادة لغيرها:

فالمراد لنفسه: هو الخير، جميع ألوان الخير، جميع ألوان الصلاح، ما يحبه الله ويرضاه، هو

مراد لنفسه لما فيه من الخير والصلاح والنفع.

والمراد لغيره: هو الفساد والشر والمعاصي، أرادها الله تعالى لا لذاتها لأنها فيها شر وفيها فساد والله لا يحب الشر ولا الفساد، فلم يردها الله لذاتها وإنما أرادها لغيرها، لأنها تؤدي إلى أمور أخرى محبوبة لله سبحانه وتعالى، وأراد وجودها لحكمة الابتلاء.

لابد من وجود الخير والشر حتى يتخير العبد ويتحقق التكليف، وبدون هذا لا اختيار ولا تكليف، إذا لم يكن هناك إلا الخير، فأين التكليف؟ وأين الابتلاء والامتحان؟ لابد أن يُعرض أمامك الشئ وضده.

فالله تعالى أراد وجود الشر والفساد والمعاصي وغير ذلك لِما يترتب على ذلك من الخير الذي هو التكليف والابتلاء، وما إلى ذلك من تفاصيل الحكمة التي لا يحيط بها إلا الله سبحانه وتعالى.

ومثال ذلك في العقل والفطرة:

أن الإنسان يشرب الدواء الذي يكرهه، وهو شاقٌ عليه وهو مرٌ عليه، ويشربه باختياره وإرادته، لماذا؟ لأنه يؤدي إلى أمر آخر نافع وهو الشفاء.

وكمثل: قطع العضو المتآكل - إذا تآكل عضو من أعضاءه فقطعه - فهذا شديدٌ عليه وشاق، ولكنه يتحمل ذلك لأنه يدفع عنه مفسدة أكبر وهكذا.

فهذا موجودٌ في العقل والفطرة وليس بمنكر، فكيف يُنكر ويُستغرب في خلق الله سبحانه وتعالى وقضاءه وقدره ؟!

*** فهذا هو حل الإشكال بالنسبة للإرادة والمحبة:**

نقول: الإرادة لا تستلزم المحبة، وليس كل ما أراده الله تعالى قد أحبه، ولهذا قسمنا الإرادة من قبل إلى كونية وشرعية، فالأشياء التي أرادها الله كونًا من الفساد والمعاصي والشرور قد أرادها لغيرها، لأنها تؤدي إلى أمور أخرى محبوبة، ولابد من وجودها حتى تتحقق حكمة الابتلاء.

فهذا هو ما دل عليه الكتاب والسنة، وما هو موجود في صريح العقل والفطرة، وبهذا ينتفي الإشكال تمامًا.

*** وأما مسألة الخلق (بالنسبة للتسوية بين الخلق والجبر):**

فقد تقدم معنى خلق الأفعال، ما معنى خلق الأفعال؟

أن الله خلق العبد، وخلقه على هيئة يتمكن بها من إحداث أفعاله، فأين الجبر في هذا؟! إنما يكون الجبر لو كان الخلق بمعنى الاضطرار.

هذا هو معنى خلق الأفعال، هذا هو المراد من قول أهل السنة: «أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل»، فأين الجبر في هذا؟!

إنما يكون الجبر لو كان الخلق بمعنى الاضطرار، أي خلق الله تعالى العبد على غير إرادة وعلى غير اختيار، وإنما يفعل أفعاله هكذا، كما يُقال: جرى الماء، ومات زيد - كما سبق ذكره -، لكن المسألة ليست كذلك، إنما العبد مخلوق، وله مشيئة مخلوقة، وله إرادة مخلوقة، بهذه المشيئة والإرادة له الاختيار، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وكله مخلوق لله عز وجل.

*** أيضًا: مسألة الهداية والإضلال:**

الله تعالى يُيسر من شاء لما شاء، توفيق، إعانة، خذلان، فأين الجبر في هذا؟! كمثل إذا أراد الشخص مثلًا أن يذهب إلى مكان ما فأنت أرشدته حتى يذهب إلى المكان، هل حملته هكذا ووضعته في ذلك المكان؟!

لا يمكن، إنما هي مسألة إعانة، ولله المثل الأعلى.

فكذلك: المطيع قد أعانه الله على طاعته، والعاصي خذله الله تعالى حتى قام بالمعصية.

هذا هو معنى خلق الأفعال، فأيّ اضطرارٍ وجبرٍ في هذا؟

وهذا هو معنى قول غير واحد من السلف: «خاصموهم بالعلم، فإن أقروا به خُصموا، وإن جحدوه كفروا».

الكلام هنا عن القدرية المتأخرين الذين أثبتوا العلم ونفوا الخلق:

خاصموهم بالعلم: أي ألزِموهم بالعلم، في سياق المناظرة والرد، ألزِموهم بعلم الله تعالى.

فإن أقروا به خُصموا: أي قامت عليهم الحُجة، فما معنى هذا؟ كيف تقوم عليهم الحُجة؟

هنا كلامٌ للعلامة ابن عثيمين رحمه الله في القول المفيد - شرح كتاب التوحيد - قال: «نقول لهم: هل تُقرون بأن الله تعالى عالمٌ بما سيقع من أفعال العباد؟ أي: هل تُقرون بالعلم السابق؟ فسيقول غير الغلاة منهم - وهم المقصودون بالكلام - نعم نُقرُ بذلك، فنقول: هل وقع فعلهم على وَفق

علم الله أم على خِلافِه؟عندما وقع الفعل كان الله تعالى عالمًا به وكان مطابقًا للعلم أم لا؟ فإن قالوا على وَفقِهِ[1]، قلنا: إذن قد أراده، فإذا كان قد وقع على وِفق العلم إذن قد أراده الله سبحانه وتعالى، لأنه إذا كان قد عَلِمَ أنه سيقع إذن لابد أن يكون مُريدًا له، وإن قالوا على خِلافِه فقد أنكروا علمه»، فهذا توجيه الشيخ رحمه الله تعالى.

- وتوضيحًا لهذا الكلام أيضًا يمكن أن يُقال:

إذا كان العلم لا يستلزم الجبر، فكذلك الإرادة والخلق، لأن الكل صفات، فإذا كان العالم بالشئ لا يَجبر الشخص على فعله، العلم لايستلزم الجبر، أليس كذلك؟ الله تعالى عَلِمَ أفعال العباد، فهل هذا في حد ذاته يستلزم الجبر؟ الجواب: لا، فكذلك الإرادة، كونه مُريدًا لها لا يستلزم أنه قد جبر العباد عليها، وكونه خالقًا لها أيضًا لا يستلزم أنه جبر العباد عليها، فكلها صفاتٌ لله سبحانه وتعالى والمسألة قائمةٌ على الفهم، فالغلط في باب القدر ناشئ بدرجة كبيرة عن: **سوء الفهم لقضية الإرادة والمشيئة والخلق وما أشبه ذلك**، فلو أنهم فهموا فهمًا صحيحًا أخذًا من الكتاب والسنة، واتباعًا للكتاب والسنة، بمعزل عن علم الكلام وغير ذلك من الأصول التي اعتمدوا عليها، لوُفقوا وسُددوا، ولهذا تجد في كلام شيخ الإسلام رحمه الله خصوصًا أنه يقول: «إن كلا الفريقين عنده حقٌ وباطل، فلو اتفق الفريقان على الحق – كل واحد منهما يتفق على الحق الذي مع الآخر – وترك كلُ واحدٍ منهما ما عنده من الباطل، انحلَّت المشكلة»، هذا يظهر جدًا في باب القدر، كيف هذا؟ ما توضيحه؟

القدرية عندهم قضية الاختيار للعبد، والمشيئة، والإرادة، والتكليفُ مبنيٌ على هذا، هذا حقٌ أم باطل؟ هذا حق، الباطل جاء عندهم في الغلو في هذا الجانب، حتى أخرجوا أفعال العباد عن إرادة الله تعالى وعن خلقه.

الجبرية في المقابل عندهم الخلق لله، والفعل لله، الله خالق كل شئ، والله تعالى واحد لا

---

(١) قال مفرغه: في مختار الصحاح: «وَ (الْوَفْقُ) مِنَ (الْمُوَافَقَةِ) بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ كَالِالْتِحَامِ، يُقَالُ: حَلُوبَتُهُ (وَفْقُ) عِيَالِهِ أَيْ لَهَا لَبَنٌ قَدْرُ كِفَايَتِهِمْ لَا فَضْلَ فِيهِ».

شريك له، هذا حق أم باطل؟ ولكنهم غَلَوا فيه حتى نفوا اختيار العبد ومشيئته وقدرته.

فلو جئت بالحق من هنا وبالحق من هنا فهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، فكان أهل السنة وسطًا في هذا الباب كسائر الأبواب.

هذا ختام هذا المبحث – مبحث مذاهب أهل البدع – يبقى لنا مبحثٌ ثالث إن شاء الله تعالى، في ذكر بعض المسائل المفردة التي يُفردها العلماء بالذكر والبحث في باب القدر، وهي تنبني على ما سبق من التأصيل، كما سنذكر مثلًا في مسألة المقتول، هل مات بأجله أم لا؟ هذا مبنيٌ على الأصل العام، على المذهب العام في باب القدر، فهناك مسائل نتعرض لها إن شاء الله تعالى بعد ذلك تُبين لنا الأمر وتُتَمم الباب إن شاء الله تعالى.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس الرابع والأربعين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أنَّ لا إله إلا اللهُ وحده لا شريك له هو يتولى الصالحين، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله صلى الله وسلَّم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الثالث: في الكلام على باب القدر

هو مبحث في:

مسائل مفردة في باب القدر يفردها العلماء بالذكر مع أنها تابعة لمسائل القدر وذلك لأهميتها ولوقوع الخلاف فيها على وجه الخصوص

وقد تناول المؤلف رحمه الله من هذه المسائل ثلاثا – وهذا هو ما نتناوله في مجلسنا الليلة إن شاء الله تعالى – وتبقى مسألة رابعة نتناولها في مجلس آخر إن شاء الله تعالى.

* المسألة الأولى: نسبة الشر إلى الله تعالى:

سبق معنا في نصوص الإيمان بالقدر: «وتؤمن بالقدر خيره وشره»، إذًا هناك في القدر خير وشر، وسبق معنا أيضًا أن الله تعالى خالق كل شيء، وليس في الكون شيء إلا وهو مخلوق لله سبحانه وتعالى ومنه الخير والشر، ولا شك أن الخلق داخل في مراتب القدر كما عرفنا.

إذًا لابد من استحضار هذا أولًا، وبعد ذلك:

هناك آيتان متتاليتان من كتاب الله عز وجل فيهما تعرض لهذه المسألة، يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.

في الآية الأولى قال ماذا؟ ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، وفي الآية الثانية قال: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.

فهناك نوع تعارض بالنسبة للظاهر، هل السيئة من عند الله تعالى أو من عند العبد؟

الجواب: أن الآية الأولى يختلف المراد بها عن الآية الثانية.

فالآية الأولى ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، أي: خلقًا وتقديرًا، فالحسنة والسيئة كلاهما من عند الله، الخير والشر كلاهما من قدر الله وخلقه.

وأما الآية الثانية ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، أي: تسببًا وعقوبة، أي أنت الذي قصَّرت، أنت الذي عصيت، أنت الذي خالفت، فبمقتضى ذلك يصيبك الله بالسيئة، يصيبك بالمصيبة، يصيبك بالبلاء[1].

فالمراد بالآية الأولى يختلف عن المراد بالآية الثانية.

إذًا تبين لنا من خلال هذه الآية ومن خلال ما سبق أن الشر بقدر الله تعالى وخلقه، هو مخلوق لله عز وجل والله خالق الخير والشر لا شك عندنا في هذا.

يبقى النظر في الحديث الذي أورده المؤلف رحمه الله: «والشر ليس إليك»، فهذا نص واضح في أن الشر لا ينسب إلى الله تعالى، فكيف لا ينسب إلى الله وهو مخلوق لله - والمخلوقات كلها تنسب إلى الله بطبيعة الحال – فكيف لا ينسب الشر إلى الله تعالى؟.

١. سبق معنا في كلام المؤلف رحمه الله – وهو من نفائس هذا الكتاب – أنه وجَّه هذه المسألة على معنى أن الشر لا يضاف إلى الله تعالى على سبيل الإفراد – وخصوصًا في الدعاء -.

فلا يُتوجه إلى الله تعالى فيقال: يا خالق الشر، فضلًا عن المخلوقات القبيحة كالقردة والخنازير، فلا يقال: يا خالق القردة يا خالق الخنازير، هذا كلام لا ينبغي ولا يصح.

---

(١) **قال مفرغه:** قال العلامة السعدي رحمه الله في تفسير الآيتين: «يخبر تعالى عن الذين لا يعلمون المعرضين عما جاءت به الرسل، المعارضين لهم أنهم إذا جاءتهم حسنة أي: خصب وكثرة أموال، وتوفر أولاد وصحة، قالوا: ﴿هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ وأنهم إن أصابتهم سيئة أي: جدب وفقر، ومرض وموت أولاد وأحباب قالوا: ﴿هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ أي: بسبب ما جئتنا به يا محمد ...

قال الله في جوابهم: ﴿قُلْ كُلٌّ﴾ أي: من الحسنة والسيئة والخير والشر. ﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ أي: بقضائه وقدره وخلقه ... ثم قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ أي: في الدين والدنيا ﴿فَمِنَ اللَّهِ﴾ هو الذي مَنَّ بها ويسرها بتيسير أسبابها. ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ﴾ في الدين والدنيا ﴿فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ أي: بذنوبك وكسبك، وما يعفو الله عنه أكثر.

فالله تعالى قد فتح لعباده أبواب إحسانه وأمرهم بالدخول لبره وفضله، وأخبرهم أن المعاصي مانعة من فضله، فإذا فعلها العبد فلا يلومن إلا نفسه فإنه المانع لنفسه عن وصول فضل الله وبره».

٢. هناك توجيه آخر ـ وهو لا يتعارض في الحقيقة مع توجيه المؤلف ـ وهو: أن الله تعالى لا يخلق شرا محضًا، بل كل ما يخلقه ففيه خير، والشر قسمان:

أ- هناك شر جزئي إضافي.

ب- وهناك شر كلي.

فالشر الجزئي الإضافي هو الذي يكون بالنسبة للمخلوقات، أي بالنسبة لبعض المخلوقات هو في حقهم شر وضرر.

وأما الشر الكلي فهو الذي يكون شرًا من كل وجه، لا خير فيه بوجه من الوجوه.

فالشر الذي لا ينسب إلى الله تعالى هو الشر الكلي الذي لا خير فيه بوجه من الوجوه.

وأما الشر الذي هو من مخلوقات الله تعالى، فهذا هو الشر الذي يكون في حق المخلوقات هو بالنسبة لهم شر وضرر، ولكنه في فعل الله خير بالنسبة لحكمته وقضائه وقدره.

وفي هذا يقول ابن القيم رحمه الله: «أي فإنك لا تخلق شرًا محضًا، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير – أي باعتبار الحكمة خير – ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس، فهذا شر جزئي إضافي، فأما شر كلي أو شر مطلق فالرب سبحانه وتعالى منزه عنه».

فالخلاصة: أن الله تبارك وتعالى خالق الشر المفعول المخلوق، هو شر بالنسبة للمخلوقات وهو خير بالنسبة إلى فعل الله تعالى وتقديره وحكمته، وأما أن يكون على الشر المطلق الذي لا خير فيه بوجه من الوجوه فهذا يتنزه عنه الله تعالى، وفعله كله خير من جميع الوجوه.

- الكلام هنا على النقطة التي وقع فيها الخلاف عند أهل البدع، وهي إطلاق أن الشر يريده الله أو لا يريده؟ هل يصح أن يقال إن الله يريد الشر أو لا يريده؟.

الجبرية أطلقت الأول، والقدرية أطلقت الثاني، وكل بنى على مذهبه في القدر:

١. فالجبرية قالت: إن الله تعالى يريد الشر؛ لأن الله تعالى خالق كل شيء، والشر من مخلوقات الله إذًا هو مراد لله.

٢. والقدرية قالت: إن الله تعالى لا يريد الشر؛ لأن الله تعالى لا يخلق شرًا ولا يخلق أفعال العباد، إذًا الشر غير مراد لله تعالى.

إطلاق من هنا ومن هنا.

الجبرية أطلقت هذا بناءً على مذهبها أن الله تعالى خالق كل شيء، والشر من مخلوقات الله إذًا هو مراد لله.

والقدرية بناءً على مذهبها، أن الله تعالى لا يخلق شرًا ولا يخلق أفعال العباد، إذًا الشر غير مراد لله تعالى.

وكلا الإطلاقَين خطأ، لأن الإرادة تنقسم، منها كوني ومنها شرعي:

فإطلاق أن الله تبارك وتعالى يريد الشر يوهم أنه يريده شرعًا أي: يحبه ويرضى به.

وإطلاق أن الله لا يريد الشر يوهم أنه لا يريده كونًا ـ أي: لا يخلقه أصلًا وليس من مخلوقاته ولا من مفعولاته أصلًا ـ.

فلا يصح أن يقال هذا ولا ذاك.

يقول ابن القيم رحمه الله – ما معناه –: «إن هذا هو السر في أن الشر لا يضاف إلى الله تعالى على سبيل الإفراد قط[1] – هذا كما في كلام المؤلف رحمه الله –، فالشر:

١. إما أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾.

٢. وإما أن يضاف إلى السبب كقوله: ﴿**مِن شَرِّ مَا خَلَقَ**﴾.

٣. وإما أن يُحذف فاعله كقول الجن: ﴿**وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا**﴾، ففي مقام الخير صرَّح بالفاعل، وفي مقام الشر لم يصرح بالفاعل.

إذًا بالنسبة لهذه المسألة – مسألة إضافة الشر إلى الله تعالى – هناك خلاف لأهل البدع فيها مبني على مذهبهم في القدر – مبنية على الأصل الذي تكلمنا فيه –، فالجبرية قالت: إن الله يريد الشر، والقدرية قالت: إن الله لا يريده، ولا يسوغ أن تطلق هذا ولا ذاك، وإنما تفصل إذا أردت أن تستعمل الإرادة في هذا فتقول: الشر مراد كونا وليس مرادًا شرعا، لابد من هذا التفصيل، ولابد أن تعرف أيضًا أن الشر لا ينسب إلى الله تعالى على سبيل الإفراد.

---

(١) **قال مفرغه:** قال ابن فارس في المقاييس: «وَقَوْلُهُمْ: مَا رَأَيْتُ مِثْلَهُ قَطُّ، أَيْ أَقْطَعُ الْكَلَامَ فِي هَذَا، بِقَوْلِهِ عَلَى جِهَةِ الْإِمْكَانِ. وَلَا يُقَالُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الشَّيْءِ الْمَاضِي».

*** المسألة الثانية: مسألة المقتول، هل مات بأجله أم لا؟**

مذهب أهل السنة:

أن المقتول قد مات بأجله المسمى له عند الله قد استوفاه كله لم يبق له منه شيء

وأن الله تعالى قد قدَّر أن يموت بهذا السبب الذي مات به – الذي هو القتل –.

إذًا هما شيئان لأنه في كل منهما وقع الخلاف:

الشيء الأول: أن تثبت أن المقتول قد مات بأجله أي استوفاه كله، ليس له عند الله أجل، ليس له أجلان، هذا الشيء الأول.

الشيء الثاني: أن الله قدر أن يموت بهذا السبب الذي مات به، فإذا قُتل على يد إنسان مثلًا فإن الله قدر أن يموت بذلك وعلمه، وقد أثَّر هذا القتل في موته، فقد مات بالقتل، مات بفعل القاتل.

فهما شيئان لابد منهما، وفي كل منهما خالف أهل البدع:

١. فالمعتزلة قالت: المقتول له أجلان، فلو لم يقتل لعاش إلى أجله، أي أنه كان له أجل عند الله تعالى لم يستوفه، فسبق القتلُ الأجلَ الذي له عند الله تعالى.

من أين قالوا هذا؟

وهذا مبني على مذهبهم في القدر، من جهة أن القتل معصية، والمعاصي عندهم ليست بقدر، إذًا القتل ليس بقدر، فغلب فعل القاتل ما هو مكتوب عند الله تعالى.

٢. والجبرية ونفاة الأسباب قالوا: إنه يموت وإن لم يقتل، فليس للقتل دور في موته.

هذا هوالشيء الثاني الذي هو قضية السبب، وأن المقتول قد مات بالقتل وأن القتل سبب في موته وكله مقدر عند الله، هذا خالف فيه نفاة الأسباب – الجبرية –،خالفوا في هذا فقالوا إنه يموت وإن لم يقتل، يعني ليس للقتل دور في موته.

والقول في هذه المسألة ـ بالنسبة للفريقين ـ ينبني على مذهبهم في القدر، فإذا عرفت بطلان مذهبهم في القدر عرفت بطلان قولهم في هذه المسألة.

إذا عرفت بطلان قول القدرية في أن المعاصي ليست بقدر إذًا فليس هناك مشكلة في أن يكون المقتول قد مات بأجله.

وإذا عرفت بطلان قول الجبرية في نفي الأسباب وتأثيرها عرفت أن القتل قد أثر في موت هذا

الإنسان.

وشيخ الإسلام رحمه الله له فتوى خاصة في هذه المسألة ضمن مجموع الفتاوى ٨/ ٥١٧، قال فيها:

« وَلَوْ لَمْ يُقْتَلْ الْمَقْتُولُ

فَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْقَدَرِيَّةِ: إنَّهُ كَانَ يَعِيشُ.

وَقَالَ بَعْضُ نفاة الْأَسْبَابِ: إنَّهُ يَمُوتُ.

وَكِلَاهُمَا خَطَأٌ؛ فَإِنَّ اللهَ عَلِمَ أَنَّهُ يَمُوتُ بِالْقَتْلِ فَإِذَا قَدَّرَ خِلَافَ مَعْلُومِهِ كَانَ تَقْدِيرًا لِمَا لَا يَكُونُ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ، وَهَذَا قَدْ يَعْلَمُهُ بَعْضُ النَّاسِ وَقَدْ لَا يَعْلَمُهُ فَلَوْ فَرَضْنَا أَنَّ اللهَ عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُقْتَلُ أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ قَدَّرَ مَوْتَهُ فِي هَذَا الْوَقْتِ وَأَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ قَدَّرَ حَيَاتَهُ إلَى وَقْتٍ آخَرَ فَالْجَزْمُ بِأَحَدِ هَذَيْنِ عَلَى التَّقْدِيرِ الَّذِي لَا يَكُونُ: جَهْلٌ. »[(١)].

هذا يحتاج إلى إيضاح، ماذا يقول؟، يقول: لو فرضنا أن الله تعالى علم أنه لا يقتل وسبق في علمه تعالى أن هذا الشخص لا يقتل، ما الذي ينبني على هذا؟، عندنا احتمالان:

١. إما أن الله يكون قد قدر موت زيد في هذا الوقت، هذا احتمال.

٢. الاحتمال الثاني أن يكون قدر حياته إلى وقت آخر، أنه يعيش إلى حين و أجل آخر.

فالجزم بأحد هذين على التقدير الذي لا يكون جهل، يعني القدرية جزمت باحتمال، والجبرية جزمت بالاحتمال الآخر، من أين لهم هذا الجزم؟هذا معنى كلامه رحمه الله، إنما كلاهما على السواء، هذا إذا افترضنا أن الله تعالى علم أنه لا يقتل، فلا يجوز لك أن تجزم بأحد الاحتمالين لأن كلاهما ممكن وكلاهما في علم الله تعالى، والله قد طوى علمه عن الخلق، فمن أين تجزم أنت؟!، لا يصح لك هذا.

إذًا هذه مسألة المقتول، أنظر كيف أثَّر تأصيل أهل البدع في انحرافهم في هذه الجزئيات،

---

(١) قال مفرغه: وتمام كلامه رحمه الله: «وَهَذَا كَمَنْ قَالَ: لَوْ لَمْ يَأْكُلْ هَذَا مَا قُدِّرَ لَهُ مِنْ الرِّزْقِ كَانَ يَمُوت أَوْ شَيْئًا آخَرَ؟، وَبِمَنْزِلَةِ مَنْ قَالَ: لَوْ لَمْ يُحْبِلْ هَذَا الرَّجُلُ هَذِهِ الْمَرْأَةَ هَلْ تَكُونُ عَقِيمًا أَوْ يُحْبِلُهَا رَجُلٌ آخَرُ؟ وَلَوْ لَمْ تَزْدَرِعْ هَذِهِ الْأَرْضُ هَلْ كَانَ يَزْدَرِعُهَا غَيْرُهُ أَمْ كَانَتْ تَكُونُ مَوَاتًا لَا يَزْرَعُ فِيهَا ؟ وَهَذَا الَّذِي تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ مِنْ هَذَا لَوْ لَمْ يَعْلَمْهُ: هَلْ كَانَ يَتَعَلَّمُ مِنْ غَيْرِهِ؟ أَمْ لَمْ يَكُنْ يَتَعَلَّمُ الْقُرْآنَ أَلْبَتَّةَ؟ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ».

فالمعتزلة بناءً على مذهبها في القدر قالت: إن المقتول قد مات بغير أجله لأن له أجل عند الله تعالى سبقه القتل، سبقته المعصية، والجبرية بالعكس، بناءً على أن الكل لله تعالى ولا فعل لشيء ولا تأثير لشيء قالت إن القتل ليس له دور على الإطلاق.

يزاد أيضًا في الرد على المعتزلة: أنه لا يليق أن ينسب إلى الله تعالى أنه جعل له أجلًا يعلم أنه لا يعيش إليه، أو يجعل أجله أحد الأمرين، فإن هذا هو فعل الجاهل بالعواقب.

وهذا يذكرك بقضية التحسين والتقبيح عند المعتزلة، فهم في مذهبهم هذا نسبوا إلى الله تعالى ما هو قبيح لأن معنى مذهبهم أن الله تعالى جعل له أجلًا علم – هذا باعترافهم هم لأنهم أثبتوا العلم السابق – علم أنه لا يموت عنده، وهذا في صريح العقل وفي قضية التحسين والتقبيح: قبيح أم حسن؟!، هذا قبيح لا شك، وهم استقبحوا ما هو أدنى من ذلك بكثير، فجعلوا الميزان قبيحًا وجعلوا فتنة القبر قبيحة وجعلوا وجعلوا....، فلنسأل العقلاء: أيهما أشد قبحًا، هذا الذي نفوه[1] أم هذا الذي يتكلمون فيه الآن؟ فالله المستعان.

إذًا لو أن الله تعالى جعل له أجلًا علم أنه لا يعيش إليه أو جعل أجله أحد الأمرين – أي إما هذا الأجل الذي مات عنده وإما الأجل الثاني – فكله عند الله مكتوب إما هذا وإما ذاك، فهذا في غاية القبح لأن هذا الفعل لا يكون إلا من جاهل بالعواقب، فلا يصح أن ينسب إلى الله تعالى مثل هذا الكلام.

* المسألة الثالثة: مسألة دخول الجنة بالأعمال:

في كلام المؤلف رحمه الله عرفنا أن المؤمنين يدخلون الجنة بأعمالهم، وأن أعمالهم هذه أدخلتهم الجنة مع فضل الله تعالى ورحمته، فلا يدخل أحد الجنة إلا بفضل الله تعالى ورحمته، وهذا يحتاج إلى مزيد بيان لأنه أيضًا وقع فيه الخلاف عند أهل البدع.

عندنا حديث بين فيه النبي ﷺ هذه المسألة، وهو الحديث الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لن يدخل أحد الجنة بعمله»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟!، قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدنيَ الله برحمة منه وفضل».

---

(١) قال مفرغه: قالها الشيخ: «أثبتوه» والذي يظهر أن الصواب ما أثبته، والله أعلم.

فأفاد هذا الحديث أن الجنة لا تدخل بالعمل، نفى أن الجنة تُدخل بالعمل، وبين أن الدخول لا يكون إلا برحمة من الله وفضل.

في كتاب الله تعالى - وهو موجود في السنة في أحاديث أخرى والمسألة في غاية الوضوح والظهور - أن الجنة لا يدخلها أهلها إلا بعمل ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، كثير معلوم بالضرورة لا شك فيه.

فكيف نجمع بين هذا وذاك: الجنة تُدخل بالعمل والجنة لا تُدخل بالعمل؟

الجهة مختلفة والكلام هنا على (الباء) الباء في سياق الإثبات غير الباء في سياق النفي.

فعندما قال الله تعالى: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فأثبت أن دخول الجنة بالعمل، المراد بالباء هنا يختلف عن الباء في قوله ﷺ: «لن يدخل أحد الجنة بعمله»:

فأما الباء التي هي في سياق الإثبات فهي باء السببية، أي إن الجنة سبب دخولها العمل.

لابد أن تأتي بالسبب، لأن السبب هو الموصل للمطلوب، فإذا لم تأت بالسبب لن تصل إلى المطلوب، فلابد من العمل لدخول الجنة، العمل سبب لدخول الجنة لابد منه.

وأما الباء في سياق النفي فهي باء الثمنية أو المقابلة، بمعنى أن هذا العمل وإن كان سببًا للدخول إلا أنه ليس هو الثمن المناسب والحقيقي لدخول الجنة بحيث يفي بشكر نعمة الله؛ لإن الله تعالى لم يفرض علينا ما يستوجبه شكر نعمته وإلا لعجزنا عن ذلك، وإنما رضي تبارك وتعالى بالقليل، ما كلفنا إلا بالقليل، وأما لو كلفنا بما يستوجبه شكر نعمته فإن هذا لا يطيقه الخلق.

إذًا ثمن الجنة الحقيقي هو ما يكافئ شكر النعمة، وهذا لا يأتي به إنسان.

لأن الجنة خيرها عظيم جدًا وثوابها عظيم ونعيمها عظيم جدًا، وهو في مقابل شكر نعمة الله - وهذا هو الأصل - فهل شكر نعمة الله يفي به هذا العمل الذي نعمله؟!، الجواب لا، إن الله تعالى لم يفرض علينا ما يستوجبه شكر نعمته وإلا لعجزنا عن ذلك، وإنما رضي تبارك وتعالى بالقليل، ما كلفنا إلا بالقليل، وأما لو كلفنا بما يستوجبه شكر نعمته فإن هذا لا يطيقه الخلق.

إذًا ثمن الجنة الحقيقي هو ما يكافئ شكر النعمة، وهذا لا يأتي به إنسان، إذًا «**لن يدخل أحد الجنة بعمله**»، لأن هذا العمل مهما كثر ومهما اجتهد فيه الإنسان فإنه ليس هو الثمن الحقيقي لشكر نعمة الله تعالى أو لدخول الجنة.

والجبرية والقدرية أيضًا ضلتا في هذا:

١. فالجبرية نظرت إلى قضية النفي «لن يدخل أحد الجنة بعمله»، فحملوا هذا على السببية، أي: ليس للعمل دور في دخول الجنة. فهذا يفيدهم في مذهبهم في نفي الأسباب، إذًا مهما عمل العبد: عمله ليس تأثير وليس له دور، فهذا مما احتجوا به على مذهبهم.

٢. والقدرية نظرت إلى الجانب الآخر: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ففهمت منه الاستحقاق، أن العبد مستحق لدخول الجنة، وهذا يفيد في قضية الإيجاب والحظر على الله سبحانه وتعالى، فأوجبوا على الله تعالى كذا وكذا بناءً على محض عقولهم.

يقول شارح الطحاوية رحمه الله: «وأما ترتب الجزاء على الأعمال فقد ضلت فيه الجبرية والقدرية، وهدى الله أهل السنة وله الحمد والمنة، فإن الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالمنفي في قوله ﷺ: «لن يدخل الجنة أحد بعمله»، باء العِوَض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة كما زعمت المعتزلة، أن العامل مستحق دخول الجنة على ربه بعمله، بل ذلك برحمة الله وفضله، والباء التي في قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وغيرها – وغير الآية يعني – باء السبب: أي بسبب عملكم، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، فرجع كلٌّ إلى محض فضل الله ورحمته». وهذا الجزء الأخير مهم في المسألة، إذًا في تفسير قوله ﷺ: «إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل» هو لم ينف السببية، لم ينفِ أن العمل سبب لدخول الجنة، لكن لما كان السبب من فضل الله تعالى وتوفيقه، كان الكل في الحقيقة من فضل الله تعالى ورحمته.

فهذه هي الثلاث المسائل التي أردت أن أبينها في هذا المجلس، يبقى لنا مسألة رابعة وهي مسألة الحكمة والتعليل، وهي مسألة كبيرة نوعًا ما فنرجئها إلى المجلس المقبل إن شاء الله.

* * *

تفريغ الدرس الخامس والأربعين

الحمد لله رب العالمين وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له هو يتولى الصالحين وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ.

يبقى لنا في باب القدر مسألة أخيرة، وهي:

مسألة الحكمة والتعليل والتعديل والتجوير

فأما الحكمة: فالمراد بها هل الله ﷻ يتصف بحكمة أم لا؟

وأما التعليل: فالمراد به هل أفعال الله ﷻ تُعَلَّل أم لا؟ بمعنى هل يفعل الله ﷻ لعلّة أم لا؟

وأما التعديل: فهو من العدل .

وأما التجوير: فهو من الجَور.

والمراد بذلك: مفهوم العدل والجور في حق الله ﷻ.

ما المقصود بالعدل والجور فيما يتعلق في بصفات الله ﷻ وأفعاله؟

وإذا قلنا إن الله ﷻ يتصف بالعدل ولا يتصف بالظلم، فما حقيقة هذا العدل؟ وما حقيقة هذا الظلم؟

والكلام على هذه المسألة كما يلي:

المبحث الأول: ذكر مذهب أهل السنة

ونبتدئ في ذلك بذكر الأدلة على وصف الله ﷻ بالحكمة والتعليل.

* أولًا: الأدلة من القرآن:

١) تأتي الآيات أحيانًا بوصف الله ﷻ بالحكمة وبذكر اسمه الحكيم:

فأما الصفة فقد جاءت في قوله ﷻ: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾.

وأما الاسم فهو كثير في كتاب الله ﷻ :

١- كقوله ﷻ: ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ .

٢- وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾.

٣- وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ .

٤- وقوله: ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾

٥- وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾

٢) وتأتي الآيات أحيانًا بنفي الظلم والسفه عن الله ﷻ:

١- كقوله ﷻ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾

٢- وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾

٣- وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾

٤- وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾

٥- وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾

٦- وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾

٧- وقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾

٣) وتارة تجيء الآيات بذكر السببية والتعليل في أفعال الله ﷻ:

١- كقوله ﷻ: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾

٢- وقوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾

٣- وقوله ﷻ: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾

٤- وقوله ﷻ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ...الآية﴾

٥ ـ ويجيء في القرآن كثيرًا: (لعلكم) : ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾...إلى غير ذلك، فهذا كله فيه الدلالة على السببيّة والتعليل في أفعال الله ﷻ.

* ثانيًا: الأدلة من السنة:

١- في صحيح مسلم من حديث سعد ابن أبي وقاص ﷺ قال: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: عَلِّمْنِي كَلَامًا أَقُولُهُ، قَالَ: «قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، اللهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

كَثِيرًا، سُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» قَالَ: فَهَؤُلَاءِ لِرَبِّي، فَمَا لِي؟ قَالَ: «قُلْ: اللهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي»

٢- وفي صحيح مسلم من حديث أبي ذر ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فِيمَا رَوَى عَنِ اللهِ ﷻ في الحديث القدسي المعروف: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا».

يقول ابن القيم رحمه الله ﷻ في شفاء العليل ص ١٨٩: «ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة.

ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر ؛ ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم وظنوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد...»اهـ.

بناءً على هذه الأدلة الشرعية فأهل السنة مجمعون على إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله[1] ﷻ.

فالله ﷻ من صفاته الحكمة ومن أسمائه الحكيم، والله ﷻ يتصف بحكمة معقولة المعنى، فهي :وضع الشيء في موضعه، والظلم بخلاف ذلك فهو:وضع الشيء في غير موضعه، فالله يتصف بالحكمة ويتنزه عن الظلم.

هذا هو معنى الحكمة الذي يتنافى مع الظلم والسفه، فالحكمة وضع الشيء في موضعه، والظلم بخلاف ذلك وضع الشيء في غير موضعه، فالله ﷻ يتصف بالحكمة ويتنزه عن الظلم.

المبحث الثاني: ذكر مذهب أهل البدع

أولاً: مذهب المعتزلة:

المعتزلة أثبتوا الحكمة على معنى مصلحة الخلق، وأن الله ﷻ لا يخلق ولا يأمر إلا لذلك، وهذا المعنى هو المسمّى عندهم بالصلاح، فيقولون: يجب على الله ﷻ رعاية الصلاح للعباد.

---

(١) قال مفرغه: إذن الدليل على إثبات الحكمة والتعليل : الكتاب والسنة وإجماع السلف. وانظر إلزاما بديعا للمنكرين للحكمة في كتاب العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير (٧/ ٣١٣) وما بعدها، وخاصة ص ٣١٥ .فقد ألزم الأشاعرة بما لا قبل لهم بدفعه من خلال كلامهم في علم أصول الفقه. والله أعلم.

وأما الأصلح (- هناك فرق بين الصلاح والأصلح فالصلاح هو ما ذكرناه - والأصلح: هو أن يفعل الله ﷻ الأصلح لكل عبد) **فهذا الأصلح جمهورهم على أنه واجب على الله ﷻ أيضًا.**

إذًا المعتزلة متفقون على أنه يجب على الله ﷻ رعاية الصلاح، وجمهورهم على أنه يجب عليه رعاية الأصلح، فهذا هو مذهبهم وهذا هو معنى الحكمة عندهم، فلا يثبتون الحكمة على أنها صفة.

- انتبه لهذا - لأنهم معطلة لا يثبتون لله ﷻ صفة فالحكمة عندهم تفسيرها هكذا، تفسيرها أنها راجعة إلى العباد، فالتشريعات كلها والخلق كله والأمر كله لا يكون إلا لمصلحة الخلق.

ويجدر هنا أن ننبه على قضيّة التحسن والتقبيح و الإيجاب والحظر.

فبناءً على مذهبهم هذا في قضية الصلاح والأصلح فقد قالوا:

١. إن الله ﷻ يجب عليه كل ما هو حسن في العقل . فجعلوا التحسين مرتبطًا بالعقل، كل ما حسنّه العقل عندهم فهو واجب على الله ﷻ في صفاته وأمره وجميع ما يتعلق به.

٢. وضد ذلك التقبيح فقالوا: إن الله ﷻ يستحيل عليه كل ما هو قبيح عقلًا. فجعلوا التقبيح أيضًا منوطًا بالعقل، كل ما قبحه العقل فهو عندهم محظور على الله ﷻ يجب أن ينفى عنه سواء في صفاته أو في أوامره.

نفس القضيّة في الإيجاب والحظر.

١. فقالوا: يجب على الله ﷻ أن يفعل كل ما هو حسن في العقل، ويجب عليه أن يراعي الصلاح والأصلح -على حسب ما ذكرنا -.

٢. والعكس صحيح، يُحظرعلى الله ﷻ أو يستحيل عليه عندهم كل ما هو قبيح عقلًا وكل ما ليس صلاحًا ولا أصلح للخلق.

فهذا هو إيضاح مذهب المعتزلة.

الجواب عن مذهبهم هذا:

أن هذا الأصل هو الذي دفعهم إلى إنكار خلق أفعال العباد، لأن من أفعال العباد بالضرورة ما ليس صلاحًا لهم ولا أصلح كمثل المعاصي وكل ما يؤدي بالعبد إلى العذاب ونحوه.

يعني المعصية صلاح أم أصلح؟ لا هذا ولا ذاك، الكفر والفساد والشر كل ما يؤدي بالعبد

إلى العذاب، كل ما يؤدي به إلى السوء، فهذا ليس صلاحًا للعبد ولا أصلح، فهذا واقع بالضرورة في أفعال العباد.

فالمعتزلة قالت: لو جعلنا أفعال العباد مرادة لله ﷻ أو مخلوقة له فهذا يعني أن الله ﷻ لا يراعي الصلاح ولا الأصلح للعباد، ومذهبهم بخلاف هذا، لأن مذهبهم قائم على العقل، العقل هو الذي يحسن ويقبح وهو الذي يوجب ويحظر، وكل ما فيه المنفعة للخلق فواجب على الله ﷻ أن يفعله.

فبناءً على هذا التصور والتأصيل أنكروا خلق الأفعال، وأن تكون أفعال العباد مرادة لله ﷻ.

وبناءً على ذلك : ما أثبتناه في خلق الأفعال يبطل مذهبهم، فبطل مذهبهم في الحكمة تبعًا.

- بدون تطويل في الكلام - يعني هم قالوا: أفعال العباد ليست مخلوقة لله ﷻ، إذا أثبتنا أن الأفعال مخلوقة وبالتالي ليس في الأفعال صلاح ولا أصلح فقد بطل مذهبهم في الصلاح والأصلح، هذا ابتداءً.

النقطة المهمة هنا: هي نقطة الحكمة لا بد أن نرجع إلى الحكمة التي يتصف بها الله ﷻ، قلنا إن الله ﷻ يتصف بالحكمة ويفعل لعلة والنصوص في ذلك واضحة لا تقبل التأويل، فهذه الحكمة التي يتصف الله ﷻ بها هي وضع الشيء في موضعه.

فقضية الصلاح والأصلح إذا لم تكن في موضعها فكيف يكون هذا نقصًا في حق الله ﷻ، فإذا كان المحل غير قابل كالأرض إذا كانت الأرض بوراً ـ لا تقبل زرعًا ـ فتركها الإنسان ولم يزرعها، هذا كمال أم نقص؟ كمال ليس فيه نقص إطلاقًا.

فإذا علم الله ﷻ من العبد أنه لا يستحق الهدى، وعلى تعبيرهم هم (لا يستحق الصلاح ولا الأصلح) فمنعه الله ﷻ ذلك، فأي نقص في هذا؟ بل هذا هو عين الكمال لأن وضع الشيء في غير موضعه ـ لو وضع الله ﷻ الصلاح والأصلح في غير موضعه ـ فهذا سفه، وهذا فيه اتهام لحكم الله ﷻ وقضائه وقدره والله ﷻ منزه عن ذلك.

فإذا كان الله ﷻ يعطي مَن يشاء ويمنع مَن يشاء يهدي مَن يشاء ويضل مَن يشاء ويضع الهداية في موضعها ويضع الضلالة في موضعها، فأي نقص في ذلك وأي عيب حتى ننزه الله ﷻ عن هذا الشيء؟

فالقضية راجعة إلى تصور معنى الحكمة، لو تصورنا معنى الحكمة تصورن صحيحًا فإن الأمر

يتضح.

إذًا نقول: مذهب أهل السنة أنه لا يجب على الله ﷻ رعاية الصلاح ولا الأصلح لأن الأمر راجع إلى حكمة، فمَن كان أهلًا للصلاح وفقه الله ﷻ إليه، ومَن لم يكن أهلًا للصلاح حرمه الله ﷻ إياه، هذا هو مذهب أهل السنة.

ثانيًا: مذهب الجبرية والأشاعرة:

وهو على النقيض من مذهب المعتزلة.

فالجبرية والأشاعرة تنفي الحكمة والتعليل،فتقول: إن الله ﷻ يفعل لمجرد المشيئة، والمشيئة عندهم ليس فيها مرجح، فالله ﷻ يفعل لمشيئة، وهذه المشيئة تُرَجِح بغير مرجح، يعني لماذا أعطى الله ﷻ هذا ومنع هذا؟

يقولون: هذا ليس فيه ترجيح، ليس هناك سبب رجح هذا على ذاك، ليس هناك سبب جعل هذا مستحقًا للهداية وذاك مستحقًا للضلال، وإنما الله ﷻ لمجرد أنه شاء ذلك، شاء أن يهدي هذا ويضل ذاك، فأفعال الرب عندهم كلها لا تعلل، لا يقال إنه فعل لعلة أو حكمة أو سبب، وإنما الأمر كله تبع للمشيئة المحضة.

وبناءً على ذلك قالوا: إن الظلم هو التصرف في غير المِلْك.

متي يقال في الشخص إنه ظالم؟ إذا تصرف في غير ملكه، وبناءً عليه إذا تصرف الرجل فيما يملك بأي نوع من أنواع التصرف، فإن هذا عدل وليس بظلم.

والملك كله لله ﷻ والخلق كله لله ﷻ فالله يتصرف في خلقه كيفما شاء هذا هو العدل، وبالتالي قالوا: كل ممكن عدل، كل ممكن في قدرة الله ﷻ كل ممكن في فعل الله ﷻ فهو عدل، أيًا كان هذا الشيء.

فبناءً على ذلك قالوا: يجوز على الله ﷻ أن يعذب الطائعين ويُنَعِّم العصاة.

هذا ممكن أم غير ممكن؟ ممكن، الله ﷻ على كل شيء قدير لا يعجزه شيء، والله ﷻ يتصرف في ملكه كيف ما يشاء، ويتصرف في خلقه كيف ما يشاء، فلو أنه عذب أهل الطاعة ونعم أهل المعصية فالخلق خلقه، والملك ملكه لا يسئل عما يفعل، فجوزوا على الله ﷻ أن يفعل كل ممكن، ومنه تعذيب المطيعين وتنعيم العصاة.

نفس القضية في مسألة: التحسن والتقبيح والإيجاب والحظر، فهم في ذلك أيضًا على النقيض من المعتزلة.

فيقولون: إن العقل لا يحسن شيئًا ولا يقبح شيئًا، وإنما الأمر كله مرده إلى الشرع، فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع - كما درسنا في الأزهر - فكل شيء مبني على الشرع على ما يجيء من عند الله ﷻ، لا دور للعقل في ذلك أصلاً.

إذًا الشرع يأتي بما شاء الله ﷻ، الله ﷻ يشرع ما يشاء ويفعل ما يشاء ويحكم بما يشاء لا دور للعقل في هذا، هذا هو الارتباط بين قضية التحسين والقبيح وما نتكلم فيه.

وفي قضية الإيجاب والحظر: قالوا: إن الله ﷻ لا يجب عليه شيء ولا يستحيل عليه شيء ولا يحظر عليه شيء، فيفعل ما يشاء، الكل له والملك له والخلق له يتصرف فيه كيفما شاء.

هذا إيضاح مذهبهم، وشبهتهم كما يلي:

أولًا: أن الحكمة تستلزم الغرض والحاجة، وهذا يستلزم أن يكون الرب ﷻ متأثرًا ومستكملًا بغيره.

ثانيًا: أن النصوص متكاثرة في تعليق الأفعال بمجرد المشيئة، فما أكثر ما تجد في القرآن: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ ولم يذكر سببًا ـ هكذا يقولون ـ.

جعل الأمر بمجرد المشيئة، هل ذكر سببًا ؟ يهدي مَن يشاء ويضل مَن يشاء، فعلّق الأمر بمجرد المشيئة.

بل - هكذا يقولون - نص الله ﷻ على أن أفعاله لا تعلل، فقال ﷻ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾.

فهذه شبهتهم أصلها عقلي كالعادة، نفس الأصل المعروف في الصفات، ثم انطلقوا بعد ذلك يتبعون المتشابه.

بناءً على مذهبهم هذا ليس هناك تعليل في أفعال الله ﷻ، طيب: كيف نفسر ما يجيء في النصوص الواضحة المتكاثرة من (لام التعليل) مثلًا؟ ما تفسيرها عندهم؟

وعلى هذا فسَّروا لام التعليل التي تأتي في النصوص متعلقة بأفعال الله، فليس عندهم في القرآن لام تعليل في أفعال الله ﷻ، إنما اللام عندهم دائمًا هي: لام الصيرورة أو العاقبة، كقوله ﷻ: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾. فجعلوا كل ما يفيد التعليل كذلك، أو قريبًا من

هذا المعنى.

اللام هنا لام تعليل؟ لا يمكن، إنما اللام هنا لام العاقبة، أي لكي يكون لهم بعد ذلك عدوًّا وحزنًا، فجعلوا اللّامات كلها كذلك، وجعلوا كل ما يفيد التعليل كذلك، أو قريبًا من هذا المعنى.

والجواب عن هذه الشبهات كما يلي:

الوجه الأول: أن مسألة الغرض مرجعها إلى شبهة التأثير، وقد سبق إبطالها في الصفات الفعلية.

يعني هذا الذي قالوه في مسألة الحكمة هو أصلهم في الصفات الفعلية وهذا ذكرناه من قبل، فأصلهم في الصفات الفعلية أنها منفية لأنها تستلزم التأثر أن يكون الله ﷻ متأثرًا بغيره، فهذا أبطلناه في الصفات الفعلية[1]، فنفس الكلام يقال هنا.

الوجه الثاني: أن هذه الشبهة تستلزم نفي خلق الرب ﷻ للعالم من الأساس، لأنه على قولهم، يلزم أن يكون خلقه لحاجة إليه وأن يكون متأثرًا به.

وهذا لعلنا ذكرناه في مناسبات عديدة أن هذا اللازم يلزم من قضايا عديدة سبق الكلام عليها.

الوجه الثالث: أن العقول والفطر شاهدة بأن الحكمة كمال وضدها نقص، وأن الذي يفعل لعلة أكمل من الذي يفعل لغير علة.

الذي يفعل لغير علة في العقول والفطر سفيه، هذا سفه أو عبث أو ليس من الرشد في شيء، وهذا أمر يجب أن ينزه عنه الرب ﷻ.

الوجه الرابع: أن النصوص التي استدلوا بها في تعليق الأمر بمجرد المشيئة ليس معناها نفي الحكمة لأن النصوص قد دلت دلالة قاطعة على إثبات الحكمة والتعليل، فيجب علينا أن نأخذ النصوص كلها.

وعادة الأمر ـ كما نبهت عليكم من قبل ـ أن الله ﷻ لا يصف نفسه إلا بكل كمال، فالأكمل في

---

(١) **قال مفرغه:** كما سبق في صفة الرضا ص ١٩٦، ١٩٧ (الدرس١٢) والجواب عن هذه الشبهة التي ذكروها وهي شبهة التأثر الجواب عنها جواب نفيس ذكره ابن القيم – رحمه الله – في مدارج السالكين في صورة سؤال وجواب مع شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – معنى الكلام أو ملخصه:
أنه سأل شيخ الإسلام عن هذه الشبهة فقال له ما معناه: أن الرب سبحانه وتعالى هو الذي خلق أسباب الرِّضَى والغضب والفرح وغير ذلك، فلم يكن التأثر من غيره وإنما كان من نفسه بنفسه –وهذا كلام نفيس–.

من يتصف بالحكمة أن يعلق أفعاله بمجرد المشيئة، وليس معنى هذا أنه لا حكمة له.

وتصديق هذا في الفطرة: أن الملك أو الحكيم من الناس لو أمر أحدًا بشيء هل يليق بالمأمور أن يقول له لماذا؟! لا، هذا هو الأكمل، مع اعتقاد المأمور أن له في ما يقول وفي ما يأمر حكمة، فإذا تكلم الملك بعد ذلك وقال أنا أفعل ما أشاء وآمر بما أشاء، كأنه يقول للمأمور أو للرعية عليكم أن تتبعوا مجرد الأمر ولا تسألوا عن السبب وإن كان السبب موجودًا ليس منفيًّا هذا في حق الناس وفي ما تقتضيه الفطرة فكيف بالرب ﷻ؟

فالله ﷻ وصف نفسه وأخبر عن نفسه بكل كمال، فعندما أخبر عن نفسه أنه يهدي مَن يشاء ويضل مَن يشاء يغفر لمن يشاء يعذب من يشاء، هذا ليس معناه لا حكمة له هذا لا ينفي الحكمة، وإنما هذا تعليق للأمر بمجرد المشيئة لكي يكون العبد أكمل في التفويض والتسليم إلى الله ﷻ.

فتقدير الكلام إذًا لو أننا تعرضنا لقوله ﷻ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ أي: لا يسأل عما يفعل لكمال حكمته وكمال عدله، ليس لأنه لا حكمة له ولا يفعل لعلة.

إنما لكمال حكمته ولكمال عدله وأنه يضع الشيء في موضعه فلا يمكن أن يتطرق السؤال إلى أفعاله وأحكامه ﷻ، فأحكامه لا تجيء إلا على العدل لا تجيء إلا على الحكمة لا تجيء إلا على التمام والكمال، وهي دائمًا على الإصابة لا يتطرق إليها خطأ. فمن كان على هذه الصفة هل يسأل عما يفعل؟!

إذًا ليس المرد كما فهموا وإنما المراد كما نقول الآن.

الوجه الخامس: أن (لام العاقبة) التي لا يقصد فيها الفعل لأجل العاقبة إنما تكون من جاهل أو عاجز. (وكلاهما يُنزه عنه الله تبارك وتعالى)

فالأول: كما ورد في قوله ﷻ: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ فاللام هنا لام عاقبة وفرعون كان جاهلًا بها، ما كان يدري أن موسى ﷺ سيكون له عدوًّا وحزنًا.

والثاني: كقول العرب: «لِدُوا للموت وابْنُوا للخراب». اللام هنا لام صيرورة وعاقبة، ففيه علم لكن معه عجز.

لا تستطيع أن تغير هذا الأمر، لدوا للموت، نحن نعلم أننا نلد للموت لكن هل نغير ذلك؟ لا نستطيع.

فلام العاقبة التي يكون فيها الفعل مقصودًا لغير هذه العاقبة، أو لا تقصد فيه عاقبة، هذا لا يكون إلا من جاهل أو عاجز والله ﷻ منزه عن هذا وذاك.

ختام الكلام على هذا الموضع بتنبيه:

أنه أُثر عن بعض السلف أن الظلم تصرف المرء في غير ملكه، ونص عليه غير واحد ممن صنف فالاعتقاد كالآجري وابن بطة، فهذا ينتبه له طالب العلم.

هل هذا مذهب الأشاعرة؟

الجواب: لا لأن هناك فرقا بين أن تقول قولًا معينًّا فيه تفسير لكلمة أو فيه شيء من الحق وبين أن يكون الكلام مبنيًّا على أصل بدعيّ.

فالأشاعرة يبنون على نفي الحكمة، ويبنون على أصل بدعيّ وأن أفعال الله ﷻ لا تعلل.

وأما من قال من السلف والأئمة: إن الظلم هو تصرف المرء في غير ملكه فهذا ليس نفيا منهم للحكمة ولا التعليل، فهذا في حد ذاته لا يفيد نفي الحكمة والتعليل، لأن الله ﷻ يتصرف في ملكه كيفما يشاء والخلق كله لله ﷻ والأمر كله لله ﷻ هذا صحيح، لكن هذا الكلام في حد ذاته لا يستلزم أن الله ﷻ لا حكمة له ولا علة في أفعاله فهؤلاء الأئمة لم يبنوا على أصل الجبرية والأشاعرة وليس قولهم كذلك أصلًا وإنما هذا في جزئية معينة في تفسير الظلم.

فنقول: الراجح أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه هذا هو الصحيح وما عليه الأكثرون، من فسر الظلم[1] بأنه تصرف المرء في غير ما يملك فهذا يخطأ وهذا تفسير جانبه الصواب لقضية الظلم وإن كان المعنى صحيحًا في نفسه، لكن أن يكون هذا تفسير الظلم فهذا خلاف الصواب، وهو على كل حال لا يستلزم نفي الحكمة والتعليل بل الأئمة أنفسهم مصرحون بذلك ليس عندهم موافقة للجبرية والأشاعرة.

ختام الباب إن شاء الله ﷻ بذكر تتمّة مفيدة:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :[2] «قَدْ ذَكَرْت فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ أَنَّ الْقَدَرِيَّةَ ثَلَاثَةُ أَصْنَافٍ:

(١) قال مفرغه: أي:من أهل السنة.

(٢) قال مفرغه: هنا اختصر الشيخ في نقل كلام شيخ الإسلام لضيق الوقت، وقد نقلت من كلامه مختصِرًا له ما استطعت، وعلى كل فالموضع في المجموع (٨/ ٢٥٦).

قَدَرِيَّةٌ مشركية، وَقَدَرِيَّةٌ مَجُوسِيَّةٌ، وَقَدَرِيَّةٌ إبليسية:

فَأَمَّا الْأَوَّلُونَ فَهُمْ الَّذِينَ اعْتَرَفُوا بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ وَزَعَمُوا أَنَّ ذَلِكَ يُوَافِقُ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ، وَقَالُوا: ﴿**لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ**﴾ فِي سُورَةِ النَّحْلِ وَفِي سُورَةِ الزُّخْرُفِ ﴿**وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ**﴾. فَهَؤُلَاءِ يَئُولُ أَمْرُهُمْ إلَى تَعْطِيلِ الشَّرَائِعِ وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ مَعَ الِاعْتِرَافِ بِالرُّبُوبِيَّةِ الْعَامَّةِ لِكُلِّ مَخْلُوقٍ وَأَنَّهُ مَا مِنْ دَابَّةٍ إلَّا رَبِّي آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا، وَهُوَ الَّذِي يَبْتَلِي بِهِ كَثِيرًا - إمَّا اعْتِقَادًا وَإِمَّا حَالًا - طَوَائِفُ مِنْ الصُّوفِيَّةِ وَالْفُقَرَاءِ حَتَّى يَخْرُجَ مَنْ يَخْرُجُ مِنْهُمْ إلَى الْإِبَاحَةِ لِلْمُحَرَّمَاتِ وَإِسْقَاطِ الْوَاجِبَاتِ وَرَفْعِ الْعُقُوبَاتِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لَا يَسْتَتِبُّ لَهُمْ وَإِنَّمَا يَفْعَلُونَهُ عِنْدَ مُوَافَقَةِ أَهْوَائِهِمْ كَفِعْلِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ الْعَرَبِ... وَيَتَمَسَّكُونَ بِمُوَافَقَةِ الْإِرَادَةِ الْقَدَرِيَّةِ فِي السَّيِّئَاتِ الْوَاقِعَةِ مِنْهُمْ وَمِنْ غَيْرِهِمْ كَقَوْلِ الْحَرِيرِيِّ: أَنَا كَافِرٌ بِرَبٍّ يُعْصَى، وَقَوْلِ بَعْضِ أَصْحَابِهِ لَمَّا دَعَاهُ مكاس فَقِيلَ لَهُ هُوَ مكاس فَقَالَ: إنْ كَانَ قَدْ عَصَى الْأَمْرَ فَقَدْ أَطَاعَ الْإِرَادَةَ...».

إذًا هؤلاء يسميهم شيخ الإسلام قدرية مشركية، قدرية مشركية يعني ماذا؟ يعني اعترفوا بالقضاء والقدر وزعموا أنه موافق لما في الواقع، يعني الذي يحدث في الواقع من المخالفات والمعاصي والكفر كله بالقضاء والقدر إذًا كله مشروع ولو كان الأمر على خلاف هذا لما أراده الله ﷻ أصلًا.

فهؤلاء سمّاهم شيخ الإسلام مشركية يعني هؤلاء هم المشركون، هذا المذهب ذكره الله ﷻ عن المشركين الذين احتجوا على شركهم بالقضاء والقدر.

وَالْقَدَرِيَّةُ الثَّانِيَةُ الْمَجُوسِيَّةُ: الَّذِينَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ شُرَكَاءَ فِي خَلْقِهِ كَمَا جَعَلَ الْأَوَّلُونَ لِلَّهِ شُرَكَاءَ فِي عِبَادَتِهِ. فَيَقُولُونَ: خَالِقُ الْخَيْرِ، غَيْرُ خَالِقِ الشَّرِّ، وَيَقُولُ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي مِلَّتِنَا: إنَّ الذُّنُوبَ الْوَاقِعَةَ لَيْسَتْ وَاقِعَةً بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى، وَرُبَّمَا قَالُوا: وَلَا يَعْلَمُهَا أَيْضًا وَيَقُولُونَ: إنَّ جَمِيعَ أَفْعَالِ الْحَيَوَانِ وَاقِعٌ بِغَيْرِ قُدْرَتِهِ وَلَا صُنْعِهِ فَيَجْحَدُونَ مَشِيئَتَهُ النَّافِذَةَ وَقُدْرَتَهُ الشَّامِلَةَ؛ وَلِهَذَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الْقَدَرُ نِظَامُ التَّوْحِيدِ فَمَنْ وَحَّدَ اللهَ وَآمَنَ بِالْقَدَرِ تَمَّ تَوْحِيدُهُ وَمَنْ وَحَّدَ اللهَ وَكَذَّبَ بِالْقَدَرِ نَقَضَ تَكْذِيبُهُ تَوْحِيدَهُ. وَيَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا هُوَ الْعَدْلُ وَيَضُمُّونَ إلَى ذَلِكَ سَلْبَ الصِّفَاتِ، وَيُسَمُّونَهُ التَّوْحِيدَ كَمَا يُسَمِّي الْأَوَّلُونَ التلحيد التَّوْحِيدَ فَيُلْحِدُ كُلٌّ مِنْهُمَا فِي أَسْمَاءِ اللهِ وَصِفَاتِهِ ...

يعني هؤلاء هم القدرية الذين تحدثنا عنهم مجوس هذه الأمة الذين قالوا إن العبد يخلق

أفعاله فجعلوا لله ﷻ شركاء في خلقه.

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ: الْقَدَرِيَّةُ الإبليسية الَّذِينَ صَدَّقُوا بِأَنَّ اللهَ صَدَرَ عَنْهُ الْأَمْرَانِ.- يعني الخلق والأمر القدر والشرع- فقالوا كلاهما صادر عن الله ﷻ ليس عندنا مشكلة.

قال رحمه الله: «لكن عندهم هذا تناقض وهم خصماء الله ﷻ كما جاء في الحديث».

يعني عندهم القدر يتناقض مع الشرع، كيف يشاء الله ﷻ المعصية وينهى عنها؟ هذا عندهم هكذا عندهم تناقض بين القدر والشرع، فسمّاهم شيخ الإسلام إبليسية نسبهم إلى إبليس لأن إبليس اعترض على الله ﷻ ونسب إلى الله ﷻ التناقض في أمره، كيف يأمر إبليس للسجود لآدم والقضية عند إبليس أن إبليس خير من آدم فنسب الله ﷻ إلى السفه والتناقض في أمره.

فالقائلون بهذا المذهب من القدرية نسبهم شيخ الإسلام رحمه الله ﷻ إلى إبليس.

هذا آخر الكلام على القدر والحمد لله رب العالمين.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس السادس والأربعين

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

«ويعتقد ويشهد أصحاب الحديث أن عواقب العباد مبهمة لا يدري أحد بما يختم له ولا يحكمون لواحد بعينه أنه من أهل الجنة ولا يحكمون على أحد بعينه أنه من أهل النار لأن ذلك مغيب عنهم لا يعرفون على ما يموت عليه الإنسان أعلى الإيمان أم على الكفر ولذلك يقولون إنا مؤمنون إن شاء الله أي من المؤمنين الذين يختم لهم بخير إن شاء الله ويشهدون لمن مات على الإسلام أن عاقبته الجنة فإن الذين سبق القضاء عليهم من الله يعذبون بالنار مدة لذنوبهم التي اكتسبوها ولم يتوبوا منها فإنهم يردون أخيراً إلى الجنة ولا يبقى أحد في النار من المسلمين فضلا من الله ومنة ومن مات والعياذ بالله على الكفر فمرده إلى النار لا ينجو منها ولا يكون لمقامه فيها منتهى.

فأما الذين شهد لهم رسول الله ﷺ من أصحابه بأعيانهم فإن أصحاب الحديث يشهدون لهم بذلك تصديقاً منهم للرسول ﷺ فيما ذكره و وعده لهم فإنه ﷺ لم يشهد لهم بها إلا بعد أن عرف ذلك والله تعالى أطلع رسوله ﷺ على ما شاء من غيبه وبيان ذلك في قوله عز وجل: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ «الجن: ٢٧».

وقد بشر ﷺ عشرة من أصحابه بالجنة وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح وكذلك قال لثابت بن قيس بن شماس إنه من أهل الجنة قال أنس بن مالك: فلقد كان يمشي بين أظهرنا ونحن نقول إنه من أهل الجنة».

الحمد لله رب العالمين وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له هو يتولى الصالحين وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

هذه مسألة مشهورة من عادة الأئمة أن يذكروها في كتب الاعتقاد وهي:

مسألة الشهادة للمعين بالجنة أو النار

وحاصل ما ذكره المؤلف رحمه الله: هو التفريق بين الشهادة بالعموم والشهادة بالتعيين.

فالشهادة بالعموم معناها: أن تشهد لعموم الطائفة المعينة بأنها ـ على سبيل العموم ـ في الجنة أو في النار.

أن تشهد لعموم الطائفة المعينة بأنها كذا فتقول الطائفة الفلانية هكذا على سبيل العموم في الجنة أو في النار.

وأما الشهادة بالتعيين فهي: الشهادة للواحد المعين، فيشهد له بعينه أنه في الجنة أو في النار.

فحاصل ما ذكره المؤلف رحمه الله : أن الشهادة بالعموم لأهل الإسلام بالجنة و إن دخل طائفة منهم النار وأما المعين منهم فلا يشهد له بجنة ولا نار إلا من شهد له النص بذلك اتباعًا للنص وتصديقا له.

*** وقبل الخوض في مسألة الشهادة ينبه على ما ذكره المؤلف رحمه الله في مسألة الاستثناء في الإيمان**

فإنه لما ذكر مسألة العواقب ومسألة الشهادة للمعين قال: ولذلك يقولون إنا مؤمنون إن شاء الله أي من المؤمنين الذين يختم لهم بخير إن شاء الله فصرح المؤلف بالاستثناء وبين أنه عائد إلى العاقبة أو الخاتمة.

فالسؤال الآن هل هذا هو مذهب الأشاعرة؟ انتبه حتى تتأصل وطالب العلم المجتهد الموفق يدون هذه الأمثلة، دون هذه الأمثلة التي تمر بك في الدراسة حتى تجمع منها في النهاية منهجًا مطردًا لأهل العلم. ما هذا المنهج الذي أعنيه؟ **التفريق في مآخذ الناس** لابد من معرفة المأخذ الذي ينبني عليه القول حتى يحكم على صاحبه بصواب أو خطأ وهل هو من أهل السنة أو من أهل البدعة؟ فهذا الحكم لابد فيه من معرفة المآخذ.

فعندما قال المؤلف رحمه الله بالاستثناء وأرجعه إلى الخاتمة أو العاقبة فهذا ليس قولًا للأشاعرة وليس هذا بمذهب الموافاة لماذا؟ لا تنظر إلى مجرد اللفظ لا تنظر إلى مجرد العبارة في ظاهرها أو الكلام في ظاهره ولكن انظر إلى الأصل الذي ينبني عليه الكلام.

فالمؤلف رحمه الله **صرح بأن الإيمان عند الله لا يفتقر إلى الخاتمة**، بمعنى أن الشخص حال إيمانه حقًا يكون مؤمنًا عند الله، لا علاقة لهذا بالخاتمة سواء ختم له بالإيمان أو بالكفر هو في حال إيمانه مؤمن عند الله.

فهل هذا هو قول الموافاة الذي عرفناه عن الأشاعرة؟

الجواب :لا، قول الموافاة عند الأشاعرة ـ كما سبق بيانه معناه ـ: أن الشخص لا يعتبر مؤمنًا عند الله إلا بناء على الخاتمة فمن ختم له بالكفر فليس بمؤمن عند الله مهما كان في إيمانه وإن كان من أتقى الناس فإنه لا يكون مؤمنًا عند الله لأنه قد ختم له بالكفر فليس هذا هو قول المؤلف رحمه الله ولا هذا هو القول الذي بنى عليه.

وإذا تكلمنا على الأصل فالأصل الذي بنى عليه الأشاعرة في الموافاة هو **الصفات الفعلية** أنه لا يجوز أن الله تبارك وتعالى يحب أحدًا ثم يبغضه ولا يجوز أن يرضى على أحد ثم يسخط عليه، فهذا هو الأصل الذي بنى عليه الأشاعرة فهل هذا هو أصل المؤلف رحمه الله؟

الجواب: لا، فانتبه لهذا جيدا وتعلم فإن فيه الفائدة العظيمة لك وجمع الأمثلة التي تمر بك أثناء الدراسة حتى تتأصل في هذه المسألة لأنها في غاية الأهمية والخلل فيها يؤدي لفساد عريض.

إذا عرفت هذا فنتكلم إن شاء الله تعالى على مسألة الشهادة وذلك في مباحث:

المبحث الأول: اختلاف أهل السنة في المسألة:

اعلم أن هذه المسألة وقع فيها خلاف لأهل السنة وإن كان المشهور والمعروف هو قولا معينا كما يجزم به الأئمة لكنَّ الخلاف قد حكاه غير واحد من العلماء وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يشهد إلا للأنبياء وهو قول ابن الحنفية والأوزاعي وابن مهدي وابن المديني.

القول الثاني: لا يشهد إلا لمن شهد له النص وهذا قول الأكثرين ونص عليه غير واحد من المصنفين في الاعتقاد، بل لا تكاد تجد في المصنفات في الاعتقاد إلا هذا القول.

القول الثالث: أنه يشهد لمن شهد له النص ولمن استفاض الثناء عليه بين المؤمنين، وهذا القول حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية ولم ينقله عن معين سوى أبي ثور قال شيخ الإسلام «كان أبو ثور يشهد لأحمد بن حنبل بالجنة» ـ هذا بالنسبة لحكاية هذا القول عن الأئمة المتقدمين **ـ وأما عن العلماء المتأخرين فقد اختاره غير واحد من العلماء المتأخرين.**

المبحث الثاني: بيان أصل المسألة:

قال شيخ الإسلام في منهاج السنة «أهل السنة يجزمون بالنجاة لكل من اتقى الله كما نطق به القرآن وإنما يتوقفون في الشخص المعين لعدم العلم بدخوله في المتقين فإنه إذا علم أنه مات على التقوى علم أنه من أهل الجنة» انتهى كلامه.

وقال في موضع آخر من نفس الكتاب «لا نشهد لمعين بالنار لإمكان أنه تاب أو كانت له حسنات محت سيئاته أو كفر الله عنه بمصائب أو غير ذلك كما تقدم» انتهى كلامه.

إذن هذا هو الأصل الذي تنبني عليه المسألة ما هذا الأصل؟ هو الذي عبر عنه المؤلف من التفريق بين الشهادة بالعموم والشهادة بالتعيين فانظر لقول شيخ الإسلام «أهل السنة يجزمون بالنجاة لكل من اتقى الله كما نطق به القرآن» هذا عموم أم تعيين؟ هذا عموم فمن حيث العموم هذا لا إشكال فيه من آمن وعمل صالحًا فهو من أهل الجنة من مات على الإيمان فهو من أهل الجنة وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه، من مات على الكفر فهو من أهل النار ليس إشكال عندنا في هذا، هذا قطعي من قطعيات الدين. إنما الإشكال في انطباق هذا الشرط على المعين لأنك حتى تجزم لمعين فلابد أن تتحقق أن الشرط قد انطبق عليه فمن أين لك أن هذا المعين يدخل في عموم الوعد بالجنة أو الوعيد بالنار؟

فبالنسبة لأهل الجنة قال (يتوقفون في الشخص المعين لعدم العلم بدخوله في المتقين) من أين لي أن زيدا ممن آمن وعمل صالحا؟ من أين لي أنه يختم له بالإسلام مثلا؟

كذلك بالنسبة للشهادة بالنار لإمكان التوبة أو الحسنات الماحية أو المصائب أو ما أشبه ذلك فالمسلم المعين قد يعمل العمل الفاسد ويعمل المعاصي والموبقات لكن لهذه الاحتمالات لا نستطيع أن نجزم له بالنار فهذا هو الأصل الذي تنبني عليه المسألة وقد أعمله كل فريق من أهل السنة على حسب اجتهاده فهم جميعًا متفقون على هذا الأصل لكن كيف نطبقه؟ هذا هو مأخذ كل فريق من الفرق الثلاثة وهذا هو المبحث الثالث في بيان مآخذ الأقوال ومناقشتها.

المبحث الثالث: مآخذ الأقوال الثلاثة ومناقشتها:

فأما القول الأول فمأخذهم التفريق بين الشهادة بالعموم والشهادة بالخصوص فهذا الفريق أعمل هذا الأصل ولم يحد عنه فقال أنا لا أستطيع أن أجزم إلا للأنبياء، لكن من دون الأنبياء فهذا

يرد فيه الاحتمالات المذكورة آنفا، فأعملوا هذا الأصل وبنوا عليه فلم يشهدوا لأحد سوى الأنبياء وإن كان من الصحابة.

(قال : أنا لا أستطيع أن أجزم إلا للأنبياء) لأن هذا واضح وبين الأمر في الأنبياء في غاية الوضوح لكن من دون الأنبياء يحتمل كذا ويحتمل كذا هذه الاحتمالات التي ذكرناها فأصحاب القول الأول أعملوا هذا الأصل وبنوا عليه فلم يشهدوا لأحد سوى الأنبياء وإن كان من الصحابة وإن كان من أي إنسان مادام أن الأمر على هذا الاحتمال.

وهذا قول ضعيف مخالف للنصوص في الشهادة للعشرة وغيرهم النصوص واضحة وبينة في الشهادة لغير الأنبياء فلا نستطيع أن نرد النصوص فمأخذهم هذا لم يعتبره النص أو نستطيع أن نقول بطريقة أخرى لا نستطيع أن نعمل هذا المأخذ مع النص.

يعني إذا جاء النص هذا نص عن من؟ عن الله وعن رسوله ﷺ فكيف يتوقف فيه أحد لا يجوز في هذا الموضع أن نقول يحتمل ويحتمل لأن الاحتمالات هذه ترد في حق من؟ في حق عموم الناس لكن في حق من شهد له النص؟

فهذا خبر الصادق الذي لا يتطرق إليه كذب والعليم بالخاتمة الذي لا يجوز خلاف كلامه فابتعدت الاحتمالات.

هذه الاحتمالات بطلت في أيش؟ في هذا الموضع الخاص الذي نتكلم فيه الآن.

ولهذا نقل الخلال في كتاب السنة عن الإمام أحمد أنه غلظ على أصحاب هذه المقالة وشدد عليهم النكير وإن كان لم يبدعهم لأن مأخذهم وإن كان خطأ إلا أنه ليس مأخذا بدعيًا.

وإن كان ماذا؟ لم يبدعهم فانتبه لهذا وتعلم لأن هذا المأخذ هو مأخذ فاسد لكن هل نقول هو مأخذ بدعي؟ كيف والقائلون به الأوزاعي و ابن مهدي أئمة السنة أئمة كبار؟ ليس لأجل الأشخاص ولكن لأن هؤلاء لا يمكن أن يبنوا على أصل بدعي إنما من بني على أصل بدعي هو الذي يقول ماذا؟ أنا لا أقبل النصوص لا آخذ بالأحاديث لا آخذ بخبر الآحاد لكن هم على تعظيم النص واتباع النص وقبول النص وهم أئمة السنة والأثر لكن في هذا الموضع المعين ماذا حدث؟ حدث عندهم إشكال تعارض فيه هذا الأمر الذي نقوله الآن مع الأصل الذي هو الاحتمالات الناشئة في حق المعين.

فهذه شبهة عرضت لهم لذلك أوجبت لهم عدم التبديع وإن كان القول ضعيفًا ويعتبر زلة من الزلات ولهذا قال شيخ الإسلام في المنهاج «إن مذهب أهل السنة قد استقر على خلاف هذا الأمر».

القول بعد ذلك عند أهل السنة إما على القول الثاني أو الثالث هذا القول الأول انقرض تقريبا لم يعد يرجحه أحد أو يقول به أحد لضعف مأخذه.

وأما القول الثاني فمأخذه واضح وهو سالم عن المعارضة لأن المانع من الشهادة للمعين قد انتفى في حق من ورد النص بشأنه كما شرحته كم لأنه خبر الصادق العليم بالخاتمة فوجب قبوله ؛ إذ لا يمكن أن يشهد الله تعالى أو رسوله ﷺ لمعين بالجنة إلا وقد سبق في علم الله عز وجل أنه ختم له بعمل أهل الجنة، وكذلك الأمر أيضًا في حق أهل النار.

إذن لا نستطيع أن نأتي في حق من شهد له النص بهذه الاحتمالات لأن النص عندما شهد بأن فلانا في الجنة إذن هذا خبر مبني على صدق ومبني على علم بالخاتمة لا يمكن أن يشهد الله تعالى أو رسوله ﷺ لمعين بالجنة إلا وقد ختم له بماذا؟ وسبق في علم الله عز وجل أنه ختم له بماذا؟ بعمل أهل الجنة لا يمكن إلا هذا وكذلك الأمر أيضًا في حق أهل النار.

وأما القول الثالث فقد احتجوا بأحاديث أقواها ما رواه الشيخان من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنهم مَرُّوا بِجَنَازَةٍ، فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «وَجَبَتْ» ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرَى فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا شَرًّا، فَقَالَ: «وَجَبَتْ» فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ رضي الله عنه: مَا وَجَبَتْ؟ قَالَ: «هَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا، فَوَجَبَتْ لَهُ الجَنَّةُ، وَهَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الأَرْضِ».

فالحديث فهم منه هؤلاء العلماء أنه يدل على ما ذكروه، يشهد لمن شهد له النص ولمن استفاض الثناء عليه بين المسلمين بدلالة النص.

يعني النص هو الذي دل على أيش؟ على هذه الحالة أيضا أن من استفاض الثناء عليه بين المسلمين فإنه يشهد له بالجنة.

ولا شك في قوة هذا الاستنباط لولا أن عارضه ما هو أرجح وهو :

١. مثلا حديث سهل بن سعد رضي الله عنه في الصحيحين في قصة الرجل الذي قتل نفسه في الغزو مع النبي ﷺ فقد شهد له الناس بخير ومع ذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام «هو في النار» ثم علل

ذلك بقوله «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنة» ففيه أنه قد يشهد الناس بالخير بناء على ما يبدو لهم والأمر في الحقيقة عند الله تعالى بخلاف ذلك.

٢. حديث آخر، حديث أبي هريرة ﵁ في صحيح مسلم في ذكر الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار. في الحديث أن هؤلاء فعلوا أفعالًا استوجبت حسن الثناء عليهم بين الناس وكان هذا هو الجزاء الذي حصلوا عليه في الدنيا وبطلت أعمالهم عند الله تعالى لأنهم عملوها رياء فدخلوا النار بسبب ذلك وإِنْ أَحْسَنَ الناس الثناء عليهم.

فالحديث واضح جدا في دلالته قطعي أن الإنسان قد يعمل عملًا صالحًا فيما يبدو للناس يكون يعمله رياء أو سمعة أو ما أشبه ذلك وعمله حابط لا يقبل عند الله تعالى فتكون عاقبته إلى النار.

فهذه الدلالة أقوى وأصرح من دلالة حديث «أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الأَرْضِ».

وأما فائدة حديث «أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الأَرْضِ»

طيب ما فائدته؟ وهل نعطل القول به؟ الجواب: لا.

فالحديث إن شاء الله تعالى يحمل على قوة الرجاء وهذه فائدة صحيحة وليس فيها تعطيل للعمل بالحديث فيقال من استفاض الثناء عليه بالخير بين الناس فإنه يقوى له الرجاء في أن يكون من أهل الجنة إن شاء الله تعالى ولا نستطيع أن نجزم له بذلك للمعارض الذي ذكرناه.

طيب كيف نفسر قوله: «وَجَبَتْ»؟

الجواب :عندما يجيء في النص من فعل كذا وجبت له الجنة ومن فعل كذا وجبت له النار وجبت فهذا الاستحقاق، وهذا لا بد له من استيفاء شروط وانتفاء موانع لأن التعبير بالوجوب في لسان الشرع لا يفيد الحتمية في حق المعين لكنه على قاعدة أهل السنة في الوعيد فنقول وجبت له الجنة وجبت له النار باستيفاء الشروط وانتفاء الموانع فنرجع هذا إلى قاعدة الوعد والوعيد أو إلى قاعدة استيفاء الشروط وانتفاء الموانع.

فيحمل هذا الحديث على ما حملنا عليه بقية الأحاديث فالقاعدة تسري على هذا الحديث وعلى غيره إذن عندما قال عليه الصلاة والسلام: «وَجَبَتْ» وإذا حملنا هذا على العموم أنه في حق

العموم من شهد له بالخير وجبت له الجنة هكذا بالعموم الذي يفهم من الحديث فنقول هذا كالنص التصريحي الذي يجيء فيه من فعل كذا وجبت له النار أو وجبت له الجنة هذا باستيفاء الشروط وانتفاء ماذا؟ وانتفاء الموانع ولا يفيد نزول هذا الأمر في حق المعين لا يفيد هذا الأمر هذه قاعدة أهل السنة في المسألة.

- **إذن يترجح إن شاء الله تعالى وهو وقول الأكثرين وقول الأئمة المصنفين في الاعتقاد أنه لا يشهد إلا لمن شهد له النص فمن شهد له النص بجنة أو نار فإن له ذلك وأمسكنا عن ما سوى ذلك مع قوة الرجاء وحسن الظن بالله سبحانه وتعالى وخصوصًا في حق الأئمة المتبوعين.**

يعني هذا أمر أضيفه إلى المسألة إن شاء الله:

فلو قيل بالقول الثالث في حق الأئمة المتبوعين الذين لهم قدم صدق في الإسلام فهذا ليس ببعيد إن شاء الله تعالى فالأمر عندئذ قريب.

لكن إذا عمل بذلك في حق عموم المسلمين فهذا يرد عليه الإشكال الذي ذكرته لكم بناء على الأحاديث لكن في حق الأئمة الكبار الذين استفاض الثناء عليهم وعلم بالتواتر وبالضرورة من الدين مكانتهم و إماماتهم في الدين فالأمر عندئذ ليس ببعيد إن شاء الله تعالى والله أعلم بالصواب.

قال الإمام أبو عثمان عبد الرحمن الصابوني رحمه الله تعالى:

«ويشهدون ويعتقدون أن أفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وأنهم الخلفاء الراشدون الذين ذكر ﷺ خلافتهم بقوله فيما رواه سعيد بن جهيمان عن سفينة: «الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً» وبعد انقضاء أيامهم عاد الأمر إلى الملك العضوض على ما أخبر عنه الرسول ﷺ.

ويثبت أصحاب الحديث خلافة أبي بكر رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله ﷺ باختيار الصحابة واتفاقهم عليه وقولهم قاطبة: رضيه رسول الله ﷺ لديننا فرضيناه لدنيانا يعني أنه استخلفه في إقامة الصلوات المفروضات بالناس أيام مرضه وهي الدين فرضيناه خليفة للرسول ﷺ علينا في أمور دنيانا وقولهم: قدمك رسول الله ﷺ فمن ذا الذي يؤخرك. وأرادوا أنه ﷺ قدمك في الصلاة بنا أيام مرضه فصلينا وراءك بأمره فمن ذا الذي يؤخرك بعد تقديمه إياك؟! وكان رسول الله ﷺ يتكلم في شأن أبي بكر في حال حياته بما يبين للصحابة أنه أحق الناس بالخلافة بعده فلذلك اتفقوا عليه واجتمعوا فانتفعوا بمكانه والله، وارتفعوا به وارتفقوا، حتى قال أبو هريرة رضي الله عنه: والله الذي لا إله إلا هو لولا أن أبا بكر استخلف لما عبد الله، ولما قيل له: مه يا أبا هريرة قام بحجة صحة قوله فصدقوه فيه وأقروا به.

ثم خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه باستخلاف أبي بكر رضي الله عنه إياه واتفاق الصحابة عليه بعده، وإنجاز الله سبحانه بمكانه في إعلاء الإسلام وإعظام شأنه وعده.

ثم خلافة عثمان رضي الله عنه بإجماع أهل الشورى، وإجماع الأصحاب كافة ورضاهم حتى جعل الأمر إليه.

ثم خلافة علي رضي الله عنه ببيعة الصحابة إياه، عرفه ورآه كل منهم رضي الله عنه أحق الخلق وأولاهم في ذلك الوقت بالخلافة ولم يستجيزوا عصيانه وخلافه.

فكان هؤلاء الأربعة الخلفاء الراشدين الذين نصر الله بهم الدين، وقهر وقسر بمكانهم الملحدين، وقوى بمكانهم الإسلام، ورفع في أيامهم للحق أعلام، ونور بضيائهم ونورهم و بهائهم الظلام وحقق بخلافتهم وعده السابق في قوله عز وجل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن

قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ﴾ الآية وفي قوله: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ فمن أحبهم وتولاهم ودعا لهم، ورعى حقهم، وعرف فضلهم فاز في الفائزين، ومن أبغضهم وسبهم، ونسبهم إلى ما تنسبهم الروافض والخوارج لعنهم الله فقد هلك في الهالكين، قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا تسبوا أصحابي فمن سبهم فعليه لعنة الله» وقال: «مَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي ومن سبهم فعليه لعنة الله».

طيب بعد هذا الموضع يقدم هنا للحاجة:

«ويرون الكف عما شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ، وتطهير الألسنة عن ذكر ما يتضمن عيبًا ونقصًا فيهم، ويرون الترحم على جميعهم والموالاة لكافتهم.

وكذلك يرون تعظيم قدر أزواجه رضي الله عنهن والدعاء لهن ومعرفة فضلهن والإقرار بأنهن أمهات المؤمنين».

هذا كلام المؤلف رحمه الله تعالى في أصل من أصول السنة والدين وهو الموقف من أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم وقد اشتمل كلام المؤلف على ما يلي.

المسألة الأولى: تفضيل الأربعة وإثبات خلافتهم:

وقد اعتمد المؤلف رحمه الله في القضيتين جميعا على حديث واحد وهو حديث سفينة رضي الله عنه ثم اعتمد في قضية الخلافة على آية سورة النور.

في القضيتين أي قضية التفضيل والخلافة اعتمد في هذا على حديث واحد وهو حديث سفينة رضي الله عنه ثم اعتمد في القضية الثانية قضية الخلافة على آية سورة النور فهذا أيضا مما ينتبه له الطالب من كلام المؤلف رحمه الله وسيأتي التفصيل إن شاء الله.

المسألة الثانية: إثبات خلافة الصديق أبي بكر رضي الله عنه:

وقد اعتمد المؤلف أصالة على اتفاق الصحابة رضي الله عنهم ثم أشار في ثنايا كلامه إلى كون هذا الاتفاق مبنيًا على ما ذكره النبي ﷺ بحق أبي بكر رضي الله عنه.

فالمؤلف رحمه الله وهذه دقة مقصودة في كلامه اعتمد أصالة على الإجماع على البيعة على اتفاق الصحابة ثم أشار إلى ما ذكره النبي ﷺ بحق الصديق مما يدل على تثبيت خلافته وإقرارها

فالاعتماد أصالة على الإجماع ثم بعد ذلك ما يسمى بالنص جليًا أو خفيًا سنعرف هذا إن شاء الله.

المسألة الثالثة: إثبات خلافة عمر رضي الله عنه:

وقد بين المؤلف رحمه الله أنها ثبتت بالعهد ثم الاتفاق.

هذا هو ما نص عليه في كلامه ثبتت أولًا بالعهد أي بعهد الصديق إليه ثم بعد ذلك بإجماع الصحابة من بعده.

المسألة الرابعة: إثبات خلافة عثمان رضي الله عنه:

وقد اعتمد المؤلف في ذلك على إجماع الصحابة هذا هو الأصل عنده في إثبات خلافة عثمان.

المسألة الخامسة: إثبات خلافة علي رضي الله عنه:

والمؤلف رحمه الله كلامه في حكاية الاتفاق لكن ليس بنفس الأسلوب الذي تكلم به في حق خلافة الثلاثة رضي الله عنهم.

يعني إذا قارنت بين كلام المؤلف في خلافة علي وخلافة الثلاثة تجد فرقًا في الأسلوب.

و هذا مقصود وهذا من فقه المؤلف رحمه الله ودرايته بالمعتقد لأن الأمر مع علي رضي الله عنه وإن كان اتفاقًا لكن ليس كالاتفاق في عهد الثلاثة رضي الله عنهم وسيأتي التفصيل والبيان إن شاء الله.

المسألة السادسة: الجمع بين تعظيم الخلفاء وتعظيم جميع الصحابة والنهي عن سب الجميع.

المسألة السابعة: الكف عما شجر بين الصحابة وسلامة القلوب والألسنة لهم جميعًا.

المسألة الثامنة: ذكر فضل أزواج النبي ﷺ ورضي الله عنهن.

هذا بيان المسائل التي اشتمل عليها كلام المؤلف رحمه الله.

وتفصيل هذه المسألة العظيمة في فصلين كبيرين فصل في ذكر مذهب أهل السنة وفصل في ذكر مذهب أهل البدع والفصل الأول إن شاء الله تعالى هو أطول الفصلين لما فيه من التقرير والشرح والبيان لما تستدعيه الحاجة.

الفصل الأول: في بيان مذهب أهل السنة في هذا الباب العظيم

وتحته مباحث:

المبحث الأول: التفضيل

وتحته مسائل:

المسألة الأولى: التفضيل العام للصحابة:

١. يعتقد أهل السنة أن الصحابة عمومًا[1] أفضل الخلق بعد الأنبياء.

٢. ويعتقدون وجوب تعظيمهم وتوقيرهم واحترامهم.

والنص في ذلك: الكتاب والسنة.

أولًا: الكتاب:

١- يقول تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.

٢- ويقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.

٣- ويقول تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾.

٤- ويقول تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

٥- ويقول تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ﴾ الآية.

ثانيًا: السنة:

١- في الصحيحين من حديث غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم عن النبي ﷺ قال: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي،

---

(١) قال مفرغه: فالكلام هنا على جميع الصحابة ولهذا فإن الأدلة التي ستذكر هي في فضلهم جميعا لا في طائفة منهم كأصحاب الشجرة أو من أسلم قبل الفتح. فتنبه.

ثُمَّ الَّذِينَ يلوُنَهم، ثُمَّ الَّذِينَ يلُونَهُم».

٢- وفيهما عن أبي سعيد الخدري مرفوعًا «يَأْتِي زَمَانٌ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ؟ فَيُقَالُ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَأْتِي زَمَانٌ، فَيُقَالُ: فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَيُقَالُ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ، ثُمَّ يَأْتِي زَمَانٌ فَيُقَالُ: فِيكُمْ مَنْ صَحِبَ صَاحِبَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَيُقَالُ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ».

٣- وعند مسلم عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبْنَ النُّجُومُ أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي، فَإِذَا ذَهَبْتُ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ».

٤- وفي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعًا: «لا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ، ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلاَ نَصِيفَهُ».

وينبه في هذا الموضع على أن الأحاديث التي استدل بها المؤلف رحمه الله ضعيفة لا يصح منها شيء.

وهنا فروع:

الفرع الأول : من هو الصحابي؟

القول المختار الذي عليه أهل الحديث وتفصيل ذلك في علم أصول الحديث أن الصحابي هو من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به ومات على الإسلام سواء طالت صحبته أو قصرت.

فعندما يقال فضل الصحابة في الاعتقاد فهذا يشمل كل من تحقق فيه هذا الضابط.

لكن الأمر كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله أن هذا الاسم ـ اسم الصحابي ـ له عموم وخصوص:

فالعموم هو ما ذكرناه وهو الذي يتعلق به الاعتقاد.

وأما الخصوص فإنه ينصرف إلى من طالت صحبته أو كان من السابقين أو شهد المشاهد أو ما أشبه ذلك.

فكأن هذا الاسم له حقيقة عرفية يستعملها أهل العرف أحيانًا فينفون هذا الاسم عن من ثبتت له الصحبة على معنى أنه ليس من السابقين ليس ممن شهد المشاهد ليس ممن طالت صحبته ليس

من خواص النبي عليه الصلاة والسلام فهذا استعمال عرفي يستعمل أحيانًا وقد وردت بذلك آثار عن بعض الصحابة أنفسهم أنهم قالوا ما معناه «إن من صحب النبي ﷺ هو الذي كذا أو كذا أو كذا» فهذا ليس منهم نفيًا للاسم العام وإنما هو نفي للاسم الخاص.

فالاسم العام الصحابي هو من لقي النبي ﷺ مؤمنا ومات على الإسلام كل من لقيه أو رآه ولو ساعة أو نظر إليه نظرة كما قال الإمام أحمد رحمه الله فهو من أصحابه هذا هو المسمى بالاسم العام. لكن الاسم الخاص الذي يقال في مقام معين في حقيقة عرفية في بعض الاستعمالات فهذا شيء آخر ولا ينبني على ذلك اعتقاد إلا بتفضيل خاص هذا له شأن آخر كتفضيل المهاجرين والأنصار وما أشبه ذلك لكن التفضيل العام للصحابة رضي الله عنهم لا اختلاف فيه بين من طالت صحبته أو قصرت.

الفرع الثاني: هل يفضل كل واحد من الصحابة على كل واحد ممن بعدهم؟

١. أطلق غير واحد من الأئمة وهو المعروف من قول أهل السنة: «أن كل واحد من الصحابة أفضل من كل واحد ممن جاء بعدهم».

٢. وذهب بعض العلماء كابن عبد البر إلى أنه يكون بعد الصحابة من هو أفضل من بعضهم وخصوا ذلك بمن له رؤية ونحو ذلك دون من ثبتت فضيلته على جميع الأمة كالأربعة وأهل بدر ونحوهم.

يعني أيضا لابد أن تفهم قول هؤلاء العلماء ولابد أن تحدد صورة النزاع، ليس النزاع في مثل أبي بكر وعمر لا يمكن ولا يقول بهذا أحد من أهل السنة أصلًا إنما القول عند هؤلاء العلماء في بعض من دخلوا في الاسم العام من رأي النبي ﷺ مجرد رؤية أو حدث عنه ببعض الأحاديث أو لقيه لقاء عابرًا ثم انصرف مكث عنده بعض الأيام ثم انصرف القول عندهم في هذه الطائفة تحديدًا فذهب هؤلاء العلماء إلى أنه يكون بعد الصحابة من يكون أفضل من هؤلاء تحديدًا.

واحتجوا بأمور نكتفي منها الآن بأمرين:

الأمر الأول: ما أخرجه أصحاب السنن سوى النسائي من حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه مرفوعًا: «إِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ أَيَّامَ الصَّبْرِ لِلْمُتَمَسِّكِ فِيهِنَّ يَوْمَئِذٍ بِمَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرُ خَمْسِينَ مِنْكُمْ» قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللهِ أَوَ مِنْهُمْ؟ قَالَ: «بَلْ مِنْكُمْ» وهذا حديث ضعيف الإسناد وله شواهد قد يتقوى بها.

الأمر الثاني: ما رواه البخاري في كتاب خلق الأفعال عن أبي جمعة الأنصاري رضي الله عنه قال كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ،و مَعَنَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ عَاشِرُ عَشْرَةٍ قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلْ مِنْ أحد أَعْظَمَ مِنَّا أَجْرًا آمَنَّا بِكَ وَاتَّبَعْنَاكَ؟، قَالَ: «و مَا يَمْنَعُكُمْ مِنْ ذَلِكَ وَرَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ يَأْتِيكُمْ بِالْوَحْيِ مِنَ السَّمَاءِ، بَلْ قَوْمٌ يَأْتُونَ من بَعْدكُمْ يَأْتِيهِمْ كِتَابٌ بَيْنَ لَوْحَيْنِ فَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَعْمَلُونَ بِمَا فِيهِ؛ أُولَئِكَ أَعْظَمُ مِنْكُمْ أَجْرًا».

هكذا أخرجه البخاري في الموضع المذكور و قد أخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: «هَلْ أَحَدٌ خَيْرٌ مِنَّا؟» وبين اللفظين فرق.

لفظ البخاري «هل من أحد أعظم منا أجرا؟» وأما لفظ أحمد «هَلْ أَحَدٌ خَيْرٌ مِنَّا؟» وهو بهذا اللفظ في ثبوته نظر (الحديث بلفظ «هل أحد خير منا؟» في ثبوته نظر) والذي رجحه المحققون كالحافظ العلائي والحافظ ابن حجر اللفظ الأول «هل من أحد أعظم منا أجرا؟» فهذه حجة هؤلاء العلماء القائلين بالقول الذي ذكرته.

ويجاب عن حجتهم بما يلي:

أن الأحاديث التي استدلوا بها إنما هي في الأجر، وهناك فرق بين ثبوت الأجر في عمل معين وبين الخيرية المطلقة،فمعيار الأفضلية المطلقة هو مجموع الفضائل.فثبوت الأجر في بعض الأعمال لا يلزم منه التفضيل المطلق.

وعليه فهذه الأحاديث محمولة على ترتب الأجر في عمل معين كالصبر على التمسك بالسنة وما أشبه ذلك، فهذا أجر في عمل معين لشدة البلاء الذي يقع مثلًا في الأزمنة المتأخرة مما لا يتعرض له بعض الصحابة في بعض المواقف.

بين اللفظين فرق كما قلت لكم ما هذا الفرق؟ أن هناك فرقًا بين ثبوت الأجر في عمل معين وبين الخيرية أن يقال فلان خير من فلان بهذا الإطلاق تمام؟ فمعيار الخيرية في القاعدة التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله **معيار الأفضلية هو مجموع الفضائل** احفظ هذا جيدًا سنحتاج إليه إن شاء الله تعالى في مسائل التفضيل وعندما نتوسع بعد ذلك إن شاء الله احفظ هذه القاعدة جيدا معيار التفضيل المطلق هو مجموع الفضائل لا فضيلة واحدة وفضيلتان لا فقد يثبت للشخص المعين فضيلة معينة لا تثبت للآخر والآخر خير منه فهذه مسألة مهمة جدًا التفضيل العام عندما يقال فلان

خير من فلان أو أفضل منه مطلقا هذا مبني على مجموع فضائل لا على فضيلة بعينها.

إذن أقول ثبوت الأجر في بعض الأعمال لا يلزم منه التفضيل المطلق لماذا؟ لأن الصحابة ﵃ اجتمعت فيهم فضائل التفضيل بالمجموع بمجموع الفضائل فمجموع فضائل الصحابة ليس لغيرهم كمثل ماذا؟ صحبة النبي ﷺ الجهاد بين يديه نقل السنن عنه إلى غير ذلك هذه الفضائل بالمجموع هكذا ليست لأحد إلا الصحابة وكفى بفضيلة الصحبة وحدها يعني حتى لو تكلمنا في فضائل معينة ففضيلة الصحبة وحدها فضيلة عظيمة لأن الله تعالى ذكر فيها ما لم يذكر في غيرها تمام؟ فبهذا الاعتبار لا يصح أن يفضل أحد من غير الصحابة على أحد من الصحابة إذن هذه الأحاديث محمولة على ترتب الأجر في عمل معين في الصبر مثلا في التمسك بالسنة ما أشبه ذلك فهذا أجر في عمل معين لشدة البلاء الذي يقع مثلًا في الأزمنة المتأخرة مما لا يتعرض له بعض الصحابة في بعض المواقف فبهذا الاعتبار هكذا وجه العلماء هذه الأحاديث لكن أن يفهم من ذلك تفضيل مطلق بمعنى أن يقال فلان خير من فلان من الصحابة حتى وإن كانت له رؤية حتى وإن كان قليل الصحبة فهذا كلام غير صحيح.

إذن فصل النزاع كما صرح به غير واحد ومنهم العلامة ابن عثيمين رحمه الله في شرح السفارينية وكلامه مهم فليرجع إليه في هذه المسألة فصل النزاع في التفريق التفضيل المطلق والتفضيل المقيد فالتفضيل المطلق هو للصحابة ﵃ عندما نقول فلان خير من فلان أو أفضل من فلان فهذا لا يكون إلا للصحابة وأما التفضيل المقيد عندما يكون مثلًا في باب من الأبواب أو عمل من الأعمال أو ما أشبه ذلك فهذا هو الذي يكون فيه الكلام **مع ضرورة التنبيه على أنه لا يجوز تنقص الصحابة ﵃ ولا يجوز التعبير عن مثل هذه الأشياء بعبارة فيها انتقاص من حق الصحابة ﵃** وسنحتاج إلى هذا حتى في التفضيل بين الصحابة أنفسهم يعني حتى عندما نفضل بين الصحابة أنفسهم أيضًا نحتاج إلى هذا الأمر أنه لابد أن نفرق بين الفضيلة المطلقة والفضيلة المقيدة.

بهذا تنتهي المسألة الأولى ونقف عند هذا الحد إن شاء الله.

❊ ❊ ❊

تفريغ الدرس السابع والأربعين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الحديث موصولًا حول المبحث الأول وهو بيان مذهب أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بباب التفضيل، وقد تكلمنا في مسألةٍ أولى وهي القول في تفضيل الصحابة رضي الله عنهم عمومًا، وفيما يتعلق أيضًا بتفضيل الواحد من الصحابة على الواحد ممن بعدهم.

*** المسألة الثانية: تفضيل المهاجرين والأنصار:**

أولًا: الأدلة من القرآن: وهي الآيات التي سبق ذكرها في المسألة الأولى.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١. في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار».

٢. وفيهما عن عبد الله بن زيد رضي الله عنه مرفوعًا: «لولا الهجرة لكنت امرئ من الأنصار، ولو سلك الناس واديًا وشِعبًا لسلكت وادي الأنصار وشِعبها، الأنصار شِعار والناس دِثار».

٣. وفيهما أيضًا عن أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «اللهم لا خير إلا خير الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة».

فبناءًا على ذلك:

١. يجب اعتقاد فضيلة المهاجرين والأنصار.

٢. ويجب اعتقاد أيضًا أن المهاجرين أفضل من الأنصار كما دل عليه الحديث.

*** المسألة الثالثة: تفضيل العشرة:**

أخرج أبو داود والترمذي والنسائي في الكبرى عن سعيد بن زيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «عشرة في الجنة: النبي في الجنة، وأبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعليٌّ في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير بن العوام في الجنة، وسعد بن مالك في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، ولو شئت لسمَّيتُ العاشر، قال: فقالوا: مَن هو؟ فسكت، قال: فقالوا: من هو؟ فقال: هو سعيد بن زيد».

هذا الحديث فيه تسعة بعد النبي ﷺ.

وأما المقصودون بالعشرة، فقد جاء ذلك فيما رواه الترمذي والنسائي في الكبرى عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعلي في الجنة، وعثمان في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة».

*** المسألة الرابعة: تفضيل أهل بدر:**

روى الشيخان من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال -في قصة حاطب المعروفة-: «لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لكم».

*** المسألة الخامسة: تفضيل أصحاب الشجرة:**

١. يقول الله تعالى: ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾.

٢. وأخرج مسلم من حديث أم مُبَشِرٍ عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد الذين بايعوا تحتها».

المسألة السادسة: تفضيل آل البيت:

١. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾.

٢. وفي صحيح مسلم عن زيد بن أرقم رضي الله عنه عن النبي ﷺ في خطبة غديرِ خَمٍّ، قال: «وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به»، قال: فحثَّ على كتاب الله ورغَّب فيه، ثم قال: «وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي» فقال له حصين: ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه من أهل بيته، ولكنّ أهل بيته مَن حُرِم الصدقة بعده، قال: وهم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس، قال: كل هؤلاء حُرِم الصدقة؟ قال: نعم.

*** المسألة السابعة: تفضيل أزواج النبي ﷺ:**

يدل على هذا عموم النصوص التي وردت في آل البيت، فإن أزواج النبي ﷺ من آل بيته.

وفي فضيلتهم خصوصًا يقول الله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب:٦].

وقد شذ ابن حزم عن أهل السنة ففضَّل أزواج النبي ﷺ على سائر الصحابة، وهذا قول باطل لا يلتفت إليه.

تحت هذه المسألة فروع:

* الفرع الأول: التفضيل بين خديجة وعائشة:

اختلف أهل السنة في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ - تفضيل خديجة.

٢ - تفضيلة عائشة.

٣- الوقف.

والصواب إن شاء الله تعالى أن الفضيلة المطلقة لخديجة رضي الله عنها:

١. لما رواه مسلم عن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد».

٢. وثبت عند أحمد وابن حبان والحاكم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا: «أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون، ومريم ابنة عمران».

وحُجة مَن فضَّل عائشة: ما رواه الشيخان من حديث أبي موسى وحديث أنس أيضًا رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام».

والجواب عن ذلك:

أن نص الحديث كما يلي: «كَمُلَ من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلَّا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» فالمراد: (فضل عائشة على النساء) أي:غير من كَمُل منهن، وقد سوَّى حديث ابن عباس السابق بين خديجة رضي الله عنها وبين من كمل من النساء.

ماذا تفهم من الحديث الآن؟

فضل عائشة على النساء غير من كَمُل، لأنه قال: كمل من النساء فلانة وفلانة، وفضل عائشة على النساء أي على سائر النساء من بعد غير من كمل، طيب الذي ذكر في الحديث آسية ومريم، الكلام على التفضيل بين عائشة وخديجة.فمن أين جئنا بخديجة؟ الحديث السابق سوَّى بين خديجة وبين آسية وبين مريم، فالكل في منزلة واحدة. إذن فضل عائشة على غير من كمل وقد

كمل من النساء فلانة وفلانة، وسوَّى الحديث بين خديجة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وبين من كمل من النساء.

فغاية الأمر إذن أن يقال: هناك تفصيل بين الفضيلة المطلقة والفضيلة المقيدة.

فالفضيلة المطلقة لخديجة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، يقال: خديجة أفضل من عائشة، وأما الفضيلة المقيدة فلعائشة من جهة تبليغ العلم ونشر السُّنة، وما أشبه ذلك.

وشيخ الإسلام له قول قريب من هذا، فإنه قال: إن سبق خديجة وتأثيرها في أول الإسلام فاقت فيه عائشة، وعائشة في آخر الإسلام فاقت خديجة، لأنه احتيج إليها ما تعلمت من النبي ﷺ، وما بلغت من الدين فكانت الحاجة إليها في الإسلام أكبر من خديجة.

*** الفرع الثاني: تفضيل أزواج النبي ﷺ على بناته:**

قال شيخ الإسلام رحمه الله ما ملخصه: «إن جملة الأزواج أفضل من جملة البنات» .

الكلام هنا على المجموع، مجموع الأزواج ومجموع البنات. فإذا قيل: إن جملة الأزواج أفضل من جملة البنات، فهذا صحيح.

وقد يؤيده ظاهر قوله تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ ﴾ .

وهناك قول حكاه ابن القيم رحمه الله في تفضيل فاطمة مطلقًا، وحجته: ما ثبت في الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال لفاطمة: «أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة أو نساء المؤمنين».

كيف الجمع ؟ نص الحديث على أن فاطمة ممن كمل من النساء، ما العمل؟

الظاهر إن شاء الله تعالى أن يقال: إن الحديث سوَّى بين خديجة وفاطمة.

فيقال: هما إن شاء الله تعالى سواء وعائشة بعدهما فيقال: خديجة وفاطمة بمنزلة واحدة، لأن الحديث سوَّى بينهما، وتجيء عائشة من بعد، لأننا فهمنا أن حديث عائشة إنما هو في النساء اللاتي لم يحصل لهن الكمال وقد حصل الكمال لفاطمة رضي الله تعالى عنها ولخديجة أيضًا على حسب ما سبق بيانه.

*** الفرع الثالث: هل يقال لإخوة أزواج النبي ﷺ أخوال المؤمنين؟**

١) ثبت ذلك من كلام غير واحد من أئمة السُّنة كأحمد وغيره.

٢) وذكر شيخ الإسلام في منهاج السنة (٤/ ٣٧٠) أن هناك نزاعا بين العلماء في هذه

المسألة[(١)].

وحجَّة مَن منع هذا الإطلاق ـ يعني أنه لا يقال أخوال المؤمنين ـ : أن هذا الإطلاق يوهم إثبات المحرمية مع هؤلاء، فلا يجوز للمرأة من المسلمات أن تنكحها الواحد منهم، لأنه خالها.

فإطلاق هذا يوهم أن هناك محرمية ثبتت بين الأخوال وبين المؤمنين، فلا يجوز نكاح الواحد منهم، ولا يجوز للرجل نكاح أخواتهم.الكلام هنا على أخوات أمهات المؤمنين، لأنهن خالته. وإذا توسعت في هذا فإنك تقول في الأمهات جدات المؤمنين، أمهات الأزواج تقول جدات المؤمنين، وفي آبائهن أجداد المؤمنين، فهذا فيه توسع. فهذه حجة من منع.

قال رحمه الله: «إن مَن أثبت هذا الإطلاق لم ينازع في هذه الأحكام وإنما مراده إثبات الاتصال بالنبي ﷺ، وخصوصًا أنه اشتهر ذلك عن معاوية، لما ظهر مَن يطعن فيه ويكفِّره، فأراد العلماء إثبات الاتصال بينه وبين النبي ﷺ، وأرادوا أن يبيِّنوا أنه ثبت له من الخصوصية ما لم يثبت لغيره، يعني من فضيلته أن له خصوصية.قالوا مثلًا: كاتب الوحي، فله خصوصية لم تثبت أو لكثير غيره. فهذا هو مراد من أطلق العلماء لم ينازع في هذه الأشياء،طبعًا لم يقصد المحرمية أو غير المحرمية أو كذا، لم يقصد هذا أحد من العلماء، فهذا بيان مأخذ مَن أثبت ومأخذ مَن نفَى.

---

(١) **قال مفرغه:** قال رحمه الله في هذا الموضع ما ملخصه: «وَلَمَّا كُنَّ بِمَنْزِلَةِ الْأُمَّهَاتِ فِي حُكْمِ التَّحْرِيمِ دُونَ الْمَحْرَمِيَّةِ تَنَازَعَ الْعُلَمَاءُ فِي إِخْوَتِهِنَّ: هَلْ يُقَالُ لِأَحَدِهِمْ خَالُ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقِيلَ: يُقَالُ لِأَحَدِهِمْ خَالُ الْمُؤْمِنِينَ، وَعَلَى هَذَا فَهَذَا الْحُكْمُ لَا يَخْتَصُّ بِمُعَاوِيَةَ، بَلْ يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَمُحَمَّدٌ وَلَدَا أَبِي بَكْرٍ... وَمِنْ عُلَمَاءِ السُّنَّةِ مَنْ قَالَ: لَا يُطْلَقُ عَلَى إِخْوَةِ الْأَزْوَاجِ أَنَّهُمْ أَخْوَالُ الْمُؤْمِنِينَ ; فَإِنَّهُ لَوْ أَطْلَقَ ذَلِكَ لَأَطْلَقَ عَلَى أَخَوَاتِهِنَّ أَنَّهُنَّ خَالَاتُ الْمُؤْمِنِينَ. وَلَوْ كَانُوا أَخْوَالًا وَخَالَاتٍ لَحَرُمَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَتَزَوَّجَ أَحَدُهُمْ خَالَتَهُ، وَحَرُمَ عَلَى الْمَرْأَةِ أَنْ تَتَزَوَّجَ خَالَهَا وَقَدْ ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ أَنْ يَتَزَوَّجُوا أَخَوَاتِهِنَّ وَإِخْوَتِهِنَّ، كَمَا تَزَوَّجَ الْعَبَّاسُ أُمَّ الْفَضْلِ أُخْتَ مَيْمُونَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ ... وَالَّذِينَ أَطْلَقُوا عَلَى الْوَاحِدِ مِنْ أُولَئِكَ أَنَّهُ خَالُ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ يُنَازِعُوا فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ، وَلَكِنْ قَصَدُوا بِذَلِكَ الْإِطْلَاقِ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مُصَاهَرَةً مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَاشْتَهَرَ ذِكْرُهُمْ لِذَلِكَ عَنْ مُعَاوِيَةَ رضي الله عنه كَمَا اشْتُهِرَ أَنَّهُ كَاتِبُ الْوَحْيِ - وَقَدْ كَتَبَ الْوَحْيَ غَيْرُهُ - وَأَنَّهُ رَدِيفُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَقَدْ أُرْدِفَ غَيْرُهُ.فَهُمْ لَا يَذْكُرُونَ مَا يَذْكُرُونَ مِنْ ذَلِكَ لِاخْتِصَاصِهِ بِهِ، بَلْ يَذْكُرُونَ مَا لَهُ مِنَ الِاتِّصَالِ بِالنَّبِيِّ ﷺ كَمَا يَذْكُرُونَ فِي فَضَائِلِ غَيْرِهِ مَا لَيْسَ مِنْ خَصَائِصِهِ».

*** المسألة الثامنة: تفضيل من أسلم قبل الفتح:**

يقول تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠].

*** المسألة التاسعة: تفضيل الأربعة (أي الخلفاء):**

وانتبه الآن لأن الكلام الآن سيصير ثقيلًا نوعًا ما، فيه تفصيلات كثيرة وكلام كثير.

اعلم أولًا أن العمدة في هذه المسألة حديث ابن عمر رضي الله عنهما الذي رواه البخاري في صحيحه قال: كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم. وله ألفاظ عديدة خارج الصحيح.

فأما تفضيل الشيخين فلم يُختلَف فيه.

وإنما وقع الاختلاف في عثمان وعلي، وحاصل أقوال أهل السُّنة في ذلك:

١) القول الأول: القطع بتقديم عثمان، وهو قول الجمهور.

وحجَّته: حديث ابن عمر السابق، وإجماع الصحابة على تقديم عثمان في الخلافة وفي هذا قالوا: مَن قدَّم عليًّا على عثمان فقد طعن على المهاجرين والأنصار.

٢) القول الثاني: القطع بتقديم عليٍّ، وهو قول عامة الكوفيين، وقد رجع منهم أبو وائل وسفيان الثوري.

٣) القول الثالث: الوقف، وهو قول أهل المدينة وغيرهم، وهذا القول هو المعروف بالإرجاء.

الإرجاء أي في التفضيل، بمعنى أنهم يرجئون عثمان وعليًّا لا يفضلون أحدًا على صاحبه.

وقد ذكر شيخ الإسلام هذا القول في المنهاج وقال إنه يحتمل التوقف ويحتمل التسوية بين الرجلين.

يعني هذا القول الثالث يحتمل التوقف بمعنى أننا لا نفضل أحدًا، لا نفضل هذا ولا ذاك، ويحتمل التسوية أن يقال هما سواء.

والحجة ظاهرة في ترجيح القول الأول، وقد صرّح شيخ الإسلام بأن هذا هو الذي استقر عليه قول أهل السُّنة.

وأما القولان الآخران فعن الإمام أحمد روايتان في تبديع أصحابهما.

طيب، ما سبب هذا التردد؟ طبعًا التفصيل نتعرض له في مرحلة لاحقة -إن شاء الله-، نذكر نصوص الإمام أحمد وما فيها من الكلام.

والسبب في أن الإمام أحمد عنه روايتان في تبديع أصحاب هذين القولين ـ والكلام خصوصًا على أصحاب القول الثاني الذين قطعوا بتقديم عليٍّ ـ السبب ظهور المسألة وخفاؤها.

فالإمام أحمد روي عنه أنه لم يبدِّعهم، وهذا أشهر، وروي عنه أنه بدَّعهم، ما السبب في ذلك؟

فالأولون خفيت عليهم المسألة، والكلام هنا يتعلق بأهل الكوفة، ولسنا نتكلم على الشيعة، إنما الكلام على قوم معروفين بالسُّنة ليس عندهم تشيع ولا رفض، ولا أي شيء إطلاقًا من هذه الأشياء، إنما هؤلاء قوم وقع لهم اجتهاد في تلك المرحلة لعلهم لم يبلغهم حديث ابن عمر، لعلهم خفيت عليهم المسألة، أيًّا ما كان، المهم أن هذا ما رآه الإمام أحمد، فلما غلب على ظنه أن المسألة قد ظهرت واتضحت فعند إذن أشار إلى التبديع.

طيب على القول بتقديم عثمان، هل يُربّع بعليٍّ أم يسوَّى بينه وبين غيره؟

قولان لأهل السُّنة:

١) القول الأول: هو ترك التربيع، بمعنى أنهم يقولون: أبو بكر وعمر وعثمان، ثم لا نربع بعليٍّ، أي: نجعل عليًّا كغيره بعد ذلك، وهذا هو أشهر الروايتين عن أحمد.

٢) القول الثاني: هو التربيع، وهو الرواية الثانية عن أحمد، وبه قال غير واحد من السلف والأئمة، وهو الذي استقر عليه المذهب ونصَّ عليه المصنِّفون في الاعتقاد.

طيب هنا مسألتان، مسألة التفضيل بين عثمان وعليٍّ، ومسألة التربيع بعليٍّ:

المسألة الأولى، حُسِمَت، حديث ابن عمر حسمها، ليس عندنا فيها إشكال.

إنما المسألة الثانية، حديث ابن عمر يحدث إشكالًا؛لأنه ثلَّث بعثمان ثم بعد ذلك قال: نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم، فمن هنا قوي الإشكال في هذه المسألة حتى كان أشهر الروايتين عن أحمد أنه لم يربِّع بعليٍّ. فكيف نحل هذا الإشكال؟

- **اعلم أن حُجَّة مَن ربَّع بعليٍّ أمران:**

الأمر الأول: الخلافة، والأمر الثاني: الفضائل.

يمكنك أن تقول هما دليلان، دليل الخلافة، ودليل الفضائل.

دليل الخلافة أي ثبوت خلافة عليٍّ، أثبتنا خلافة عليٍّ عند إذن يقال هو الرابع، هو الرابع في الفضل كما أنه هو الرابع في الخلافة.

ودليل الفضائل هو دليل فضائل عليٍّ رضي الله عنه أخبر بها النبي ﷺ،هل هذه الفضائل تقتضي أن يكون أفضل من غيره بعد الخلافة؟ فهما دليلان يبحث فيهما كما يلي:

١) أولًا: دليل الخلافة

دليل الخلافة معناه أن الخليفة هو الأفضل، هذا هو معنى الدليل، وحاصله أن الخليفة هو الأفضل، فإذا أثبتنا خلافة عليٍّ وهذا الذي سنتعرض له في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى في مبحث الخلافة عند ما نتكلم عن الخلاف الذي وقع في ذلك قديمًا، **فإذا أثبتنا خلافة عليٍّ لزم أن تثبت أفضليته.**

طيب، هذا الدليل قد يَرِد عليه منازعة، وهي أنه قد استقر وعُلِم جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل.

مَن أثبت الخلافة قال لكَ: أنا أُسلِّم أن عليًّا خليفة لكن لا أُسلِّم أنه هو الأفضل بعد الثلاثة لأنه يجوز تولية المفضول مع وجود الفاضل، فلا مانع أن يكون في الصحابة مَن هو أفضل من علي مع كونه خليفة.

هذا الاعتراض ابتداءًا في حد ذاته مسلَّم به، جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل، هذا مُسلَّم به، ولهذا قوي الإشكال في هذا المسألة عن المسألة السابقة .

مع ذلك يقال جوابًا على هذا الاعتراض: أن هذه المسألة إنما هي بخلاف الأصل.

المسألة هذه بخلاف الأصل، جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل هذا بخلاف الأصل.الأصل أننا نولِّي الفاضل أم المفضول؟ الفاضل، هذا هو الأصل، وخصوصًا في وقت السعة والاختيار، وهذا مبحث الخلافة وإثباتها بشروطها وما يتعلق بها، ففي وقت السعة والاختيار لا نولِّي الأفضل، لأن الخليفة له صفات، هذه الصفات تتعلق بعلمٍ وورعٍ وقوةِ رأيٍ وشجاعةٍ وما أشبه ذلك.

طيب، مَن تفوق في هذه الصفات ألا يقتضي أن يكون أفضل من غيره؟ فهذا بالبديهة.

فنقول: جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل هذا على خلاف الأصل، ولا حاجة إلى ذلك

في عهد الصحابة ﵃، لأن عهد الصحابة هو عهد الخلافة الراشدة، يعني هو المعيار أصلًا الذي نزِن به هذه المسائل، فكيف يأتي في عصر الصحابة ما هو على خلاف الأصل، هذا بعيد.

ومع ذلك هذا الكلام مع وضوحه وسداده، لكن نؤكد بحجة قاطعة وهي:

أن هذا الأمر ـ أعني التلازم بين الخلافة والفضل ـ **كان مستقرًّا عند الصحابة أنفسهم، و الدليل على هذا أنه لما قُتِل عمر ﵁ وآلت الخلافة إلى عثمان وعليٍّ ووصل الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف حتى يعقد البيعة لأحدهما، قال عبد الرحمن، والقصة في صحيح البخاري معروفة، قال: «أَفَتَجْعَلُونَهُ إِلَيَّ وَاللهُ عَلَيَّ أَنْ لاَ آلُو عَنْ أَفْضَلِكُمْ».**

إذن الخلافة تكون للأفضل. هذا هو الأصل.

ثم بعد ذلك لما شاور مَن شاور مِن أهل الحل والعقد قال لعلي: «إني وجدتُ المسلمين لا يعدلون بعثمان أحدًا».

فلما كان عثمان هو الأفضل استحق أن يُنَصَّب للخلافة، فهذا هو المستقر عند الصحابة أن الخلافة تكون للأفضل، وأنك إذا أثبت خلافة في هذا العصر الطيب المبارك اقتضى هذا أن يكون الخليفة أفضل مِن غيره،فاندفع الاعتراض على دليل الخلافة، وصلح أن نستدل به على فضيلة علي ﵁.

إذن، دليل الخلافة دليلٌ صحيح على كون عليٍّ هو الرابع في الفضل.

٢) نأتي الآن إلى الدليل الثاني: وهو دليل الفضائل:

وهذا في الحقيقة دليل واضح سالم عن المعارضة، في حدود اطلاعي لم أقف على معارضٍ له وخصوصًا على القاعدة التي سبق وأن ذكرتها في الدرس الماضي فيما يتعلق أن الفضيلة تكون لمجموع الفضائل.

إحفظ هذه القاعدة جيدًا، **الفضيلة المطلقة تثبت بناءًا على مجموع الفضائل، فمجموع فضائل عليٍّ ليس لغيره، وإن كان قد ثبت في غيره بعض الفضائل التي لم تثبت له.**

مجموع فضائل عليٍّ ليس لغيره، وإن كان قد ثبت في غيره بعض الفضائل التي لم تثبت له، يعني مثلًا سعد بن أبي وقاص هو الوحيد الذي جمع له النبي ﷺ بين أبويه، قال: «**إرمِ، فداك أبي وأمي**». هذا لم يقله النبي ﷺ لغير سعد، لكن هذه فضيلة مقيدة، فضيلة خاصة، لا يلزم من هذا أن

سعدًا أفضل من عليٍّ، **إنما نقول**: عليٌّ أفضل بناءًا على مجموع الفضائل، فإذا تأملت في مجموع الفضائل التي وردت في عليٍّ فإنك تجد أن هذا المجموع لم يثبت لغيره من الصحابة، فصح هذا الدليل أيضًا، ولله الحمد.

وكما ذكرت لكم هذا هو الذي استقر عليه الأمر عند أهل السُّنة والجماعة لدرجة -وإن كنتُ سأذكره في مرحلة لاحقة، لكن لا بأس أن يُذكَر- أن بعض العلماء طعن في حديث ابن عمر من شدة المسألة.

فمعلوم بالضرورة أن عليًّا هو الرابع في الفضل، هذه مسألة منتهية عند أهل السُّنة، فبلغ الأمر ببعض أهل العلم أنه طعن في حديث ابن عمر الذي هو ظاهر في ترك التربيع.

فالمسألة صارت من الأمور الواضحة التي لا يجوز الخلاف فيها بعد ذلك، فإذا تقرر هذا فنحن محتاجون إلى الجواب عن حديث ابن عمر، كيف يفهم حديث ابن عمر بناءًا على ذلك؟

عندما تأتي إلى ظاهر حديث ابن عمر «ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم» لو أخذتَ بهذا الظاهر لن تفضل أهل بدر، ولن تفضل المهاجرين ولا الأنصار ولا العشرة ولا أصحاب الشجرة ولا.. ولا..، ل

لأنه جعل كل الصحابة بعد الثلاثة سواء، فلو أخذنا بظاهر الحديث هكذا فهذا سيؤدي إلى ترك النصوص نفسها، ومنها نصوص في القرآن واضحة.

إذن هذه قاعدة مهمة في الجمع والترجيح بين الأدلة.

وقد ذكر مثال لها في مسألة الشهادة للمعيَّن، عندما قلنا: هناك حديث أو هناك نص قد يفهم منه معنًى معيَّن لكن هناك نصوص أخرى أقوى في الدلالة فنضطر إلى الترجيح.

فنقول: **حديث ابن عمر إن فُهِم منه ترك التربيع بعليٍّ فلو أننا طردنا هذا الفهم سيؤدي هذا إلى التسوية بين كل الصحابة، وهذا هو مقتضى الأخذ بظاهر الحديث، وقد دلت دلائل أخرى أرجح على أن هذا الفهم غير صحيح.**

إذن كما دلت دلائل أخرى على ترجيح عليٍّ في الفضل فإننا أيضًا نسلك نفس المسلك، نقول: دلت دلائل أخرى أرجح وأقوى على فضيلة عليٍّ، فيقدَّم هذا على حديث ابن عمر.

الحافظ رحمه الله في الفتح قال تعليقًا على هذا الحديث: «الظاهر أن ابن عمر إنما أراد بهذا

النفي أنهم كانوا يجتهدون في التفضيل فيظهر لهم فضائل الثلاثة ظهورًا بيِّنًا فيجزمون به ولم يكونوا حينئذٍ اطلعوا على التنصيص».

هذا اجتهاد من الحافظ رحمه الله، قال: يمكن أن يحمل الحديث على أن فضائل الثلاثة كانت ظاهرة بشكلٍ واضح وبيِّن، يعني كان الأمر مشهورًا جدًّا عند الصحابة، فهذا هو الذي دفع ابن عمر إلى هذا الجزم، ولا يلزم من هذا أن غيرهم ليس لهم فضيلة.

هذا معنى كلام الحافظ، فسبب تنصيص ابن عمر على الثلاثة هو ظهور الفضائل. وهذا صحيح في حد ذاته، لأنك لو قارنت بين الثلاثة وبين عليٍّ فظهور فضائل الثلاثة أكثر بكثير مِن عليٍّ، هذا أمرٌ واضحٌ وصحيح، فلعل حديث ابن عمر أريد به ذلك والله أعلم، أنه قال: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان بناءًا على ظهورالفضائل، ثم نترك أصحاب النبي ﷺ يعني هم بالقياس إلى هؤلاء الثلاثة إذا قارنت بين سائر الصحابة وبين هؤلاء الثلاثة فهؤلاء الثلاثة أرجح، فلم ينفِ ذلك أن غير الثلاثة له فضيلة معيَّنة تخصُّه.

فإن استقام هذا الفهم في توجيه حديث ابن عمر فالحمد لله، وإلا فعلى كل تقدير نحن مضطرون إلى عدم الأخذ بهذا الظاهر، سواءًا كان هذا هو الظاهر أم لا.

فعلى كل حال، نحن مضطرون إلى عدم الأخذ بهذا الفهم نظرًا للأدلة الواضحة والصريحة، وهذا هو الذي استقر عليه الإجماع، فلا بد من الأخذ به.

*** المسألة العاشرة: هل الصحابة كلهم في الجنة؟**

١. نصَّ ابن حزمٍ على ذلك، ونقل كلامه غير واحد.

٢. وقال غير واحد من العلماء أيضًا بالتوقف، يعني توقف في الشهادة لأعيان الصحابة بأنهم في الجنة، والسبب في ذلك أنه قد ثبتت النصوص في حق بعض مَن ثبت له اسم الصُّحبة أنه يدخل النار.

النصوص واضحة في ذلك، كمثل حديث مَن غلَّ في الغزو، والذي قتل نفسه في الغزو، أحاديث معروفة. فبناءًا على ذلك توقف مَن توقف من العلماء وقال: لا أستطيع أن أجزم للأعيان بأنهم بأنهم في الجنة.

والذي تجتمع عليه الأقوال والنصوص -إن شاء الله تعالى- أن يُقال: الصحابة كلهم في الجنة

قطعًا على سبيل المآل، فكلهم في الجنة وإلى الجنة صائرون، لا تردد في ذلك ولا شك -إن شاء الله-، ومنهم مَن يدخلها دون سابقة عذاب، ومنهم مَن يعذَّب ثم يدخلها، فهذا هو الذي تجتمع عليه النصوص.

هذه مسائل عشرة ينتهي بها المبحث الأول، مبحث التفضيل، ونتعرض بعد ذلك للمبحث الثاني -إن شاء الله تعالى- بعد ذلك.

* * *

تفريغ الدرس الثامن والأربعين

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا اللهُ وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لا يزال الحديث موصولا في شرح مذهب أهل السنة في أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا هو:

المبحث الثاني: الخلافة

والمقصود هنا: خلافة الأربعة الراشدين رضي الله عنهم والدليل على صحتها إجمالًا وتفصيلًا.

- فأما الدليل الإجمالي:

فأولا: من القرآن:

١. ما استدل به المؤلف رحمه الله تعالى من قول الله عز وجل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ الآية.

وموطن الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى وعد المؤمنين بالاستخلاف، ولا شك أن الصحابة رضي الله عنهم هم أولى من يدخل في هذه الآية، فقد استخلفهم الله سبحانه وتعالى، فلو بطلت خلافة الأربعة لما كان لهذه الآية تصديق في حق الصحابة رضي الله عنهم.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الاستدلال قد سبق المؤلفَ إليه الإمامُ الآجري رحمه الله في كتاب الشريعة.

ثانيا: من السنة:

١. روى أهل السنن سوى النسائي عن العرباض بن سارية رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال في حديثه المعروف: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي».

٢. وأخرج أبو داود والنسائي في الكبرى عن سفينة مولى رسول الله ﷺ ورضى الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك المُلك»، قال سفينة: «أمسِك خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين، وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة، وخلافة علي ست سنين».

فهذا هو الدليل على صحة خلافة الأربعة إجمالا من القرآن والسنة.

- وأما الدليل تفصيلا، فالمقصود به ذكر الدليل على خلافة كل واحد منهم على حدة،

وسنعقد لكل خلافة مسألة إن شاء الله:

*** المسألة الأولى: خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:**

قصة استخلافه مشهورة في سقيفة بني ساعدة، وقد أخرجها البخاري في صحيحه من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

وحاصل هذه القصة: أن خلافة أبي بكر ثبتت بإجماع الصحابة على بيعته بلا خلاف بين أهل السنة.

فالأصل في ثبوتها إذًا البيعة: بيعة أهل الحل والعقد أو بيعة الصحابة أو الإجماع، هذا هو الأصل في ثبوت خلافة الصديق بلا خلاف بين أهل السنة.

وإنما اختلف أهل السنة: هل ثبتت خلافته بالنص مع ذلك أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها لم تثبت بنص أصلا، وما ثبتت إلا بالاختيار.

القول الثاني: أنها ثبتت بالنص الجلي.

القول الثالث: أنها ثبتت بالنص الخفي.

١) وحجة الفريق الأول:

قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما طُعن: «إن أستخلف، فقد استخلف من هو خير مني – يعني أبا بكر – وإلا أستخلف فلم يَستخلف من هو خير مني – يعني رسول الله ﷺ».

فهذا دليل على أن النبي ﷺ لم يستخلف، إذًا أبو بكر لم يستخلفه النبي ﷺ، إذًا لم يكن عليه نص.

٢) وحجة الفريقين الآخرين:

١. أولًا: ما ثبت في الصحيحين عن جبير بن مطعم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أتت امرأةٌ النبيَّ ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، قالت: أرأيت إن جئتُ ولم أجدك – كأنها تقول الموت – فقال ﷺ: «إن لم تجديني فأتِي أبا بكر».

٢. ثانيا: ما ثبت في الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس».

٣. ثالثا: ما رواه مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادعِي لي أبا

بكر وأخاكِ حتى أكتب كتابا، فإني أخاف أن يتمنى متمنٍّ و يقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»، وقد أخرجه البخاري أيضا بلفظ آخر فيه: «لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر وابنه وأعهد، أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون، ثم قلت: يأبَى الله ويدفع المؤمنون، أو يدفع الله ويأبَى المؤمنون».

وهنا سؤال: هل هناك خلاف؟ لقد عرفت حجج الفرق الثلاثة، هل هناك خلاف في الحقيقة؟

الجواب:

ليس هناك خلاف حقيقي، وإنما هو خلاف لفظي:

١) فالقائلون بأن أبا بكر لم يُستخلف، أرادوا: لم يُستخلف بعهد مكتوب، وهذا صحيح، فإن النبي ﷺ لم يُسمه في عهد مكتوب، وقد هم بذلك ثم امتنع وقال: يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر،، فهذا مراد الفريق الأول وهو صحيح في نفسه، ولا يختلف عليه الفريقان الآخران.

فكان في نيته ﷺ أن يفعل ولكنه امتنع عن ذلك، فثبت عن النبي ﷺ نفسه أنه لم يستخلف أبا بكر بعهد مكتوب ولا بوصية مكتوبة، فهذا مراد الفريق الأول وهو صحيح في نفسه، ولا يختلف عليه الفريقان الآخران.

٢) بقيت حجة الفريقين الآخرين، وهي صحيحة أيضا مُسَلَّم بها، وإنما النزاع بينهما في اللفظ، فحجتهما واحدة، الفريق الثاني سمى هذه النصوص جلية، والثالث سماها خفية، فالنزاع لفظي.

أ- فمراد الفريق الثاني أنها جلية: أي واضحة تدل على أحقية أبي بكر بالخلافة، لأن أبا بكر عندما يجعله النبي ﷺ نائبا عنه، سواء كان ذلك في الصلاة وهي إمامة صغرى، أو كان ذلك على سبيل العموم «إن لم تجديني فأتي أبا بكر»، ثم إنه قال: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»،. فهذا إقرار وإرشاد منه ﷺ، فهذه الدلالة سماها الفريق الثاني: ظاهرة جلية.

ب- وأما الفريق الثالث فسماها خفية: بمعنى أنها ليست كقوله ﷺ: أبو بكر الخليفة من بعدي، ليست كذلك، لكنها دلالة وإرشاد وإقرار، على حد تعبير شيخ الإسلام رحمه الله: «النبي ﷺ أرشد إلى خلافة أبي بكر رضي الله عنه إرشاد إقرار ورضى»، فهذه هي العبارة الدقيقة التي يتفق على معناها الجميع.

إذًا ثبوت خلافة أبي بكر بالإجماع والبيعة هذا لا خلاف فيه وهو الأصل.

بعد ذلك هناك نصوص وهذا صحيح، هناك نصوص دلت على صحة خلافة الصديق وعلى إقرار النبي ﷺ لها، سميناها جلية سميناها خفية النزاع لفظي، وأما عندما يقال: لم تثبت خلافة أبي بكر بالنص: فمراد من قال بذلك أنه ليس فيه عهد مكتوب، فعاد النزاع في النهاية إلى نزاع لفظي.

*** المسألة الثانية: خلافة عمر رضي الله عنه:**

قصة استخلافه رواها الآجري في الشريعة وغيرُه.

وحاصلها: أنها ثبتت أصالة بعهد الصديق إليه – والكلام هنا على عهد مكتوب استخلاف مكتوب على وصية مكتوبة – عَهِد الصديق رضي الله عنه عهدا مكتوبا صريحا بالخلافة إلى عمر رضي الله تعالى عنه، ثم أجمع الصحابة على بيعة عمر رضي الله عنه بناءًا على ذلك، تلقوا هذا العهد بالقبول وبايعوا عمر رضي الله عنه مجمعين على ذلك لا خلاف بينهم.

*** المسألة الثالثة: خلافة عثمان رضي الله عنه:**

القصة في ذلك أخرجها البخاري في صحيحه في سياق قصة مقتل عمر رضي الله عنه.

والحاصل أن عمر رضي الله عنه لما كان في سياق الموت قيل له: استخلف يا أمير المؤمنين، فقال: «إن أستخلِف فقد استخلف من هو خير مني، وإلا فلم يستخلف من هو خير مني»، فلما تردد عنده الأمران كأنه سلك طريقة تجمع بين الأمرين، قال: أجعل هذا الأمر في ستة توفي النبي ﷺ وهو عنهم راض، فجمع بين الاستخلاف والبيعة، فكأنه سمى أناسا ولم يعين منهم أحدا، فجعل الأمر في ستة يتشاور فيهم المسلمون ويجمعون على من يرونه الخليفة.

ثم استمرت القصة بعد ذلك وحاصلها: أن الأمر بعد ذلك آل إلى عثمان وعلي رضي الله عنهما، وكان عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه هو الذي يتولى هذا الأمر، فقال: إني رأيت المسلمين لا يعدلون بعثمان أحدا، فتقدم فبايعه ثم بايعه سائر المسلمين مجمعين على ذلك، فثبتت خلافة عثمان رضي الله عنه أيضا بالبيعة والإجماع من الصحابة.

*** المسألة الرابعة: خلافة علي رضي الله عنه:**

القصة رواها الآجري في الشريعة وغيرُه.

وحاصلها: أن عثمان رضي الله عنه لما قُتل جاء الناس إلى علي رضي الله عنه وقالوا: ما نرى أولى بهذا الأمر

منك، فقال: إن كان الأمر كذلك فإن بيعتي لا تكون سرا، فخرج إلى المسجد – إلى مسجد النبي ﷺ – فبايعه الناس فيه.

وقد اختلف أهل السنة اختلافا قديما في إثبات خلافة علي رضي الله عنه، فمنهم من توقف في ذلك، لم يثبت هذه الخلافة.

وحاصل ما احتجّوا به: كثرة النزاع والاعتراض في زمن علي رضي الله عنه، وأن كثيرا من الصحابة لم يبايع.

والذي عليه الإمام أحمد وغيره من الأئمة وهو الذي استقر عليه الأمر: أن خلافة علي رضي الله عنه خلافة صحيحة ثابتة بإخبار النبي ﷺ وبما هو الواقع ـ كما سنبين إن شاء الله ـ.

فحاصل ما احتجّ به الإمام أحمد رحمه الله ثلاثة أشياء:

الأول: حديث سفينة السابق، فإنه نص في إثبات خلافة علي.

ثانيا: مخاطبة علي بلقب أمير المؤمنين، المراد أنه سمي أمير المؤمنين ودُعيَ كذلك، والصحابة رضي الله عنهم هم الذين سموه بذلك، فلا يكون كذلك إلا وهم يعتقدون أنه خليفة.

ثالثا: أن عليا قام بما يقوم به الخلفاء من غير نكير. المقصود بذلك: أنه أقام الحدود وحج بالناس وفعل كذا وكذا من الأمور التي لا تصلح إلا للسلطان، ففعل هذا والصحابة موجودون ولم ينازعه في ذلك أحد.

فحاصل هذه الحجج أن النص عن النبي ﷺ مع الواقع في نفس الأمر كل ذلك يدل على تثبيت خلافة علي رضي الله عنه.

والجواب عن شبهة المخالف: أنه لا يلزم في ثبوت الخلافة الإجماع،فكون بعض الصحابة لم يبايع لا يؤثر لأن العبرة تكون ببيعة من تحصل بهم الشوكة والقدرة، وهذا هو الذي حصل بحمد الله تعالى.

يعني من خالف في ذلك قال إن مِن الصحابة مَن لم يبايع، نقول: هذا لا يؤثر لأن العبرة تكون ببيعة من تحصل بهم الشوكة والقدرة، وهذا هو الذي حصل بحمد الله تعالى، فكون بعض الصحابة تخلف أو لم يبايع، فهذا لا يقدح في ثبوت خلافة علي، وقضية النزاع والاضطراب فهذا في حد ذاته ليس قادحا، لأن العبرة بما ذكرناه، الخلافة تحصل بما ذكرناه، إذا كان الخليفة قد بايعه

أهل الشوكة والقدرة وصار يقوم بما يقوم به السلطان، فهكذا تثبت خلافته، كونه بعد ذلك ينازَع أو تضطرب الأمور في عهده أو يحصل اقتتال أو ما أشبه ذلك هذا في حد ذاته لا يؤثر.

فهذا الذي احتج به من توقف في خلافة علي ضعيف لا يعتمد عليه.

والمنقول عن الإمام أحمد رحمه الله كما ذكر الخلال في السنة وغيره: أنه أغلظ على هؤلاء الذين توقفوا في خلافة علي وإن كان لم يبدعهم لقوة الشبهة عندهم في ذلك الوقت.

* ختام هذا المبحث بتنبيه:

هل تثبت خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما؟

أثبت ذلك غير واحد من أهل العلم بناء على أن العدة في حديث سفينة لا تتم إلا بذلك، وسفينة رضي الله عنه طرح الأشهر على عادة العرب في ذلك.

فالعرب من عادتها إذا أرادت أن تحسب فإنها تطرح الكسور، يعني الأشهر وهذه الأشياء القليلة تطرحها وتحسب بالمجموع، فقال بعض أهل العلم: إن الثلاثين عاما التي وردت في الحديث لا تتم تماما حقيقا إلا بالأشهر التي بويع فيها الحسن رضي الله عنه فدل هذا أيضا على خلافة الحسن، ثم إنه بعد ذلك تنازل لمعاوية كما نعلم جميعا.

المبحث الثالث: في عدالة الصحابة رضي الله عنهم

وهذا مبحث عظيم جدًا وله صلة بأصل الدين، لأن الصحابة هم نقلة الدين، فإذا انخرمت عدالتهم فقد ضاع الدين.

والأصل في إثبات عدالة الصحابة: النصوص المتقدمة في بيان تزكيتهم وفضلهم.

والذي يعنينا هنا أن نبين – لأن هذا هو الذي تكلم فيه أهل البدع كما سنعرف إن شاء الله – فالذي يعنينا **أن هذا الحكم شاملٌ لجميع الصحابة، من لابس منهم الفتن ومن لم يلابسها، لأن الإشكال عند أهل البدع كان فيمن لابس الفتن، فقامت عندهم الشبهات حتى أخرجوهم عن العدالة، وهذا عظيم جدًا ومفسدته في غاية الخطورة.**

والسبب في أن من لابس الفتن لا يخرج عن العدالة: ما سيأتي بيانه قريبًا إن شاء الله تعالى من مسألة الاجتهاد والتأويل.

فمعلوم أن المجتهد المتأول لا يخرج عن العدالة وإن أخطأ، وإن أدّاه اجتهاده إلى بعض الأمور، التي ربما يكون فيها ذنوب أو دماء أو غير ذلك، ما دام الأمر قائمًا على ساق التأويل فإنه لا يخرج عن العدالة، وهذا من قطعيات الشريعة، فهذا هو الأصل، نقدمه الأن مختصرًا حتى تُفهم المسألة، **فالأصل أن من لابس الفتن من الصحابة لا يخرج عن العدالة.**

*** ويُنبه هنا على أنه قد ورد من بعض العلماء فلتة وقولٌ شاذ – في أنه استثنى من الصحابة بالنسبة لقضية العدالة – من رأى النبي ﷺ اتفاقا، أو زاره لِماما، أو ألمَّ به لغرضٍ وانصرف عن قريب، فهذا قولٌ شاذٌ جدًا في غاية الضعف، مخالفٌ للإجماع، ولازِمُهُ إخراج بعض الصحابة المشهورين عن مسمى العدالة، كمالك ابن الحويرث مثلًا، فإنه أتى النبي ﷺ ومكث عنده مدة يسيرة ثم انصرف، وحديثه مقبولٌ بالإجماع، مُخرَّجٌ في الصحاح، وقس على ذلك غيره، فهذا قولٌ لا يُلتفت إليه ولا يُؤخذ به إطلاقًا.**

المبحث الرابع: في الفتن بين الصحابة رضي الله عنهم

وتحته مسائل:

*** المسألة الأولى: مجمل اعتقاد أهل السنة في هذا الأمر:**

حاصل ما قاله السلف و ذكره الأئمة في الاعتقاد: هو الكف عما شجر بين الصحابة، مع سلامة الصدور للجميع، والقول الحسن في الجميع.

فالأصل أننا نكف عن ذلك، لا نتكلم فيه ولا نتعرض له، ولابد أن تسلم الصدور للجميع، لا يكون في الصدر شيء من الغل أو البغض أو التهمة تجاه أحد من الصحابة، ولابد أن يظهر ذلك أيضًا على الظاهر، فنُحسن القول في الجميع، ونترضى عن الجميع، ونترحم على الجميع، لا نصرح ببغض أحد، فضلًا عن السب والشتم وما فوق ذلك.

والعمدة في ذلك:

أولًا: من القرآن:

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا﴾، موطن الدلالة كما قال ابن عباس رضي الله عنه «لا تسبوا أصحاب

محمد ﷺ، فإن الله عز وجل أمرنا بالاستغفار لهم وهويعلم أنهم سيقتتلون».

ثانيًا: من السُّنة:

١. ما تقدم من النهي عن سب الصحابة.

٢. وما رواه الطبراني من حديث ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال «إذا ذُكر أصحابي فأمسكوا».

أمسكوا عن ماذا؟ عن محاسنهم؟!، لا يمكن، فلا يأمرنا بالامساك عن محاسنهم وإنما يأمرنا بالامساك عن ذنبهم.

فما السبب في ذلك؟ هذا لابد أن يكون له أصلٌ وفقه، فهذا ليس من الأمور التي لا تُعقل علتها، فالنصوص عندما جاءت تبين فضل الصحابة وتأمر بالاستغفار لهم والترحم عليهم، مع ما سبق في علم الله عز وجل أنه سيقع منهم كذا وكذا، فهذا ليس أمرًا لا تُعقل علته، هذا لابد أن تكون له علة، فما العلة في ذلك؟

أمران:

الأمر الأول: أنهم كانوا مجتهدين متأولين – كما سنشرحه بالتفصيل إن شاء الله تعالى – وقد تقرر في أصول الشريعة كما ذكرت لكم، أن المجتهد المتأول معذور، وهو بين الأجر والأجرين، حتى وإن أدّاه اجتهاده إلى خطأٍ واضح مقطوع به، فكيف إذا كان الأمر مما يُقبل فيه الاجتهاد، ويكون فيه الأخذ والرد؟

فالصحابة رضي الله عنهم لما وقعت بهم الفتن، ما خاضوا فيها بناءً عن هوى أو شبهة أو شهوة، وإنما كان الأمر كله دائرًا بين الاجتهاد، وقد تقرر أن المجتهد معذور، إذن أمر الله تعالى بالاستغفار لهم، والترحم عليهم، وأخبر أنه رضي عنهم أجمعين، ووعدهم بالجنة أجمعين، فالشريعة يصدق بعضها بعضا.

الأمر الثاني: أنه لو وقعت منهم ذنوب وتقصير، فهذا يُغفر بكثرة الحسنات، والمصائب الماحية، وغير ذلك من الأشياء التي دلت عليها النصوص الشرعية، فكما يقول شيخ الإسلام «نحن لا ندعي العصمة في أحد، دون النبي ﷺ»، فلو سلمنا أن بعض الصحابة وقع منه ذنب أو تقصير أو ما أشبه ذلك، فإن هذا لا يكفي لإسقاط عدالتهم، لأن العبرة بكثرة الحسنات، وهذا هو ما

دلت عليه النصوص الشرعية.

الله تعالى أخبر أنه رضي عنهم، وغفر لهم، ووعدهم بالجنة، فالخبر متقدم عن الله سبحانه و تعالى، سابق على الفتن التي وقعت بينهم، فإذا أخبر الله تعالى أنه غفر لهم، فكيف يتوقف بعد ذلك أحد؟!، وما السبب في المغفرة؟ هو ما ذكرناه، فهذا أمر ليس من الأمور التي لا تعقل علتها، فالصحابة لهم حسنات وفضائل، وهناك أمور كثيرة يتعرض لها المسلم تكفر بها خطاياه، فمع هذا كله لا يجوز إطلاقًا أن يُتوقف في عدالة الصحابة لما وقع بينهم من الفتن.

*** المسألة الثانية: الكلام على مقتل عثمان رضي الله عنه:**

هذا هو أول ما وقع من الفتن، أول ما ابتُلي به الصحابة رضي الله عنهم من الفتن هو مقتل عثمان، وكان هذا هو الباب الذي فتح شرًا عظيمًا على الأمة بعد ذلك.

فالعلماء هنا يتكلمون على:

١ـ سبب مقتل عثمان:

هل كان قتله لسبب وجيه أم لا؟

هذا يتكلم فيه العلماء، ومنهم من ينص على ذلك في الاعتقاد، أنه يجب عليك أن تعتقد أن عثمان قُتل مظلومًا – وهذا سبق معنا في شرح السنة للإمام البربهاري رحمه الله –، يجب اعتقاد هذا.

فلا يجوز لمسلم أن يعتقد أن الحق كان مع قتلة عثمان، وأنه قُتل بحق، لا يجوز لمسلم أن يعتقد هذا، فضلًا عمن قال من الجهال الضلال: إن روح أولئك الثوار كانت أقرب إلى الإسلام من موقف عثمان – ونسأل الله تعالى السلامة من الفتن –.

فهذا الأمر أيضًا ليس مجاملة لعثمان، وليس فيه مداهنة في دين الله عز وجل، إنما هذا أيضًا له أسباب علمية شرعية، فالعلماء هنا يتعرضون لـ:

٢ـ مطاعن أهل الفتن على عثمان:

وينظرون في هذه المطاعن، هل هذه أشياء تستوجب أن يفعلوا ما فعلوه، من الخروج عليه، فضلًا عن قتله بعد ذلك؟

وأقوى هذه المطاعن على الإطلاق، أنهم قالوا إن عثمان يوالي أقاربه، ويعطيهم المال، هذا

هو أقوى شيء، وكل ما ذُكر بعد ذلك كان تبعًا، حتى أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال - فيما معناه - أن المسألة مسألة مال، فلو أنه أعطاكم من هذا المال لرضيتم، ولم تخرجوا عليه.

فهذه هي المسألة الحقيقية، وكل ما ذُكر بعد ذلك إنما كان تبعًا، فعثمان رضي الله تعالى عنه هذا أمر معروف عنه وحقيقي، أنه كان يعطي أقاربه أموالًا، وكان يواليهم أكثر من غيرهم. **فهل هذه المسألة فيها مطعنٌ على عثمان؟**

الجواب: لا، يقول شيخ الإسلام ما حاصله «كان له في إعطائهم تأويلان، كلاهما مذهب طائفة من الفقهاء:

التأويل الأول: في قوله تعالى: ﴿ذَوِي الْقُرْبَىٰ﴾.

أي من مصارف الفيء، أو من مصارف المصالح العامة، من الأموال التي تُصرف للمسلمين هناك سهم يسمى، ذوي القربى، فما هو؟ ومن هؤلاء؟

فقال طائفة من أهل العلم «ذوو القربى في حياة النبي ﷺ، هم ذوو قرباه، أقربائه هو ﷺ، وبعد موته هم أقرباء من يتولى الأمر بعده»، فائدة هذا القول أن هذا السهم لا يُعطل بوفاة النبي ﷺ.

هذا هو النزاع بين العلماء هنا، هل هذا السهم باقٍ بعد موت النبي ﷺ أم لا؟ فهناك من أهل العلم من قال: هو باق، والمقصود بذوي القربى في هذه الحالة قرابة الإمام، وأنه ما أحل الله تعالى للنبي ﷺ من شيء إلا أحله للإمام من بعده، لأن الخليفة من بعده ﷺ هو في نفس المنصب، أي من ناحية الحكم في نفس المنصب، فما أخذه النبي ﷺ بهذا الحق فإنه يكون أيضًا للخليفة من بعده ولا فرق.

وبناءً على ذلك، فإن أقارب عثمان كانوا كثيرين جدًا، حتى أكثر من أقارب أبي بكر وعمر، وهذه قضية معروفة لا يجادل فيها أحد، عثمان رضي الله عنه كان من قبيلة عظيمة جدًا، وكان أقاربه كثيرين جدًا، **وكان يحتاج إلى صلتهم ولابد له من ذلك، فهذا هو التأويل الأول.**

التأويل الثاني: لقوله تعالى: ﴿ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾.

فمن مصارف الزكاة، والعاملين عليها، فهل الإمام عامل أم لا؟ عامل قطعًا، **فالإمام عاملٌ في الزكاة، فله أن يأخذ منها فضلًا عن غيرها، بحق أنه عاملٌ عليها، فإذا أخذ منها حقه فله أن يصرفه فيما شاء، فلو أنه أعطاه لأقاربه فأي حرج عليه؟**

فهما تأويلان إذن لعثمان رضي الله تعالى عنه، وكلاهما قولان معتبران للفقهاء من بعد ذلك، فالمسألة إذن من موارد الاجتهاد، فلم يكن يصح إطلاقًا لهم أن ينتقدوا عليه هذا الأمر، والقضية كلها جهالة في جهالة، هؤلاء ما قام معهم عالمٌ واحد، ما قام معهم أحد يتصف بشيء من العلم، إنما كانوا جهالًا رعاعًا، والله المستعان.

* تحت هذه المسألة فرعان:

الفرع الأول: هل قعد الصحابة عن نصرة عثمان؟

الآثار معروفة مشهورة، ذكرها غير واحد من أهل العلم، أن الصحابة عرضوا أنفسهم على عثمان، وتقدموا للقتال، ولكنه عزم عليهم أن يمتنعوا عن ذلك،وحاصل ما ذكره أهل العلم في السبب أمران:

الأمر الأول: أن الصحابة لم تكن بهم قدرة على دفع الخارجين لكثرة عددهم.

فهذا هو الأمر الأول، أن الخارجين كانوا كثيرين جدًا، واستغلوا وقتًا – كأنه كان موسم حجٍ تقريبًا أو كذا – فكثيرٌ من الصحابة لم يكن بالمدينة، ما كان بالمدينة إلا قليل، فهؤلاء النفر القليل لا يملكون دفع عدد يفوقهم، فعثمان رضي الله عنه نظر إلى ذلك وعرف أنه مقتولٌ على كل حال، فإذا كان مقتولًا على كل حال، فلماذا تراق معه دماء الصحابة، فأشفق عليهم أن تراق دمائهم لغير طائل.

الأمر الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم ما ظنوا أن الأمر يبلغ قتل عثمان، فظنوا أن المسألة لا تعدو مجرد الخروج والمنازعة، ينتقدون عليه أشياء، يغلظون له القول، ولعله بعد ذلك يستجيب لهم، أو يقيم عليهم الحجة فينصرفوا، هكذا ظن الصحابة.

ما ظنوا أن الأمر يبلغ أن يُقتل عثمان رضي الله عنه، حتى فوجئوا بذلك فكانت الفاجعة، والله المستعان.

الفرع الثاني: لماذا ترك عليٌ القصاص من قتلة عثمان؟

للعلماء في ذلك أقوال: أمثَلُها ـ وهو المأثور عن عليٍ نفسه ـ: أن الناس كانوا متفرقين، ولم يكن يتمكن من قتل قتلة عثمان إلا بفتنة يزيد شرها على شر عدم قتلهم، فإنهم كانوا كثيرين، وكانت لهم قبائل تغضب لهم وتنتصر لهم.

والدليل على ذلك أنه لما سار طلحة والزبير – كما سنعرف إن شاء الله – وقعت بسبب ذلك

فتنة ومقتلة، فكيف لو تولى الأمر عليٌ وحده؟ فكان الأمر على هذه الصفة، هؤلاء كُثُر، ولهم شوكة، ولهم قبائل تغضب لهم، فلو أنه اقتص منهم نشأ من ذلك حرب، فأيهما أدنى مفسدة، أن يتركهم أو تنشأ الحرب؟ لا شك أن الأمر الأول أقل مفسدة، **ودفع أفسد الفَاسدَين بالتزام أدناهما أولى من العكس.**

*** المسألة الثالثة: الكلام على وقعة الجمل:**

أولًا: سبب خروج عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم:

لابد أن يُعرف ابتداءً أن القتال في زمن عليٍ لم يكن على الإمامة.

هذا أمر لابد أن يُعرف، وهذا يُضم إلى ما سبق ذكره من أن الصحابة كانوا مجتهدين، ومعنى أنهم كانوا مجتهدين أنهم لم يقاتلوا على دنيا، فلم يكن القتال أصلًا على الإمامة، فما كان طلحة والزبير يدّعيان الإمامة، حتى معاوية بعد ذلك ما ادعى لنفسه الإمامة، ولا قاتل عليها ولا بايعه أحدٌ من أصحابه أصلًا، فالقضية خارجة عن الحكم جملة وتفصيلًا.

فإذا عرفت ذلك فإن أصحاب الجمل، خرجوا لأحد أمرين أو هما معا:

فهناك أمران ذكرهما العلماء في هذه النقطة، يمكن أن يجتمعا، أي لا مانع أن يكون الخروج لأجلهما جميعا:

الأمر الأول: جمع طوائف المسلمين، بالنظر للتفرق الذي حصل فيما بين المسلمين، فأرادوا جمع الكلمة ونبذ الفرقة.

الأمر الثاني: النظر في قتلة عثمان، وفي القصاص منهم.

فلا مانع أن يكون الخروج للأمرين معًا، أنهم خرجوا للأمرين، حتى ينظروا في أمر قتلة عثمان، ماذا يفعلون؟ كيف يقتصون منهم؟ وأيضًا كيف تجتمع كلمة المسلمين التي تفرقت؟

ثانيًا: خروج عليٍ وكيف قامت الحرب:

الذي ذكره أهل العلم بالأخبار وغيرهم، أنه لما تراسل عليٌ وطلحة والزبير، وقصدوا الاتفاق على المصلحة من القصاص من قتلة عثمان، خشي القتلة من حدوث الاتفاق، بما يؤدي إلى استئصالهم.

فحصل تراسل أولًا بين الفريقين، ماذا نفعل؟ وكيف نقتص من القتلة؟

فلما رأى القتلة - وهم السبئيون، فإن ابن سبأ هو الذي أقام هذا كله - لما نظر القتلة ووجدوا أن الأمر سيكون عليهم بعد ذلك، تحيّلوا بالحيلة السبئية الشيطانية، فهجموا على طائفة طلحة والزبير، فظنوا أن عليًا هو الذي يهاجمهم، فقاتلوا دفاعًا عن أنفسهم، ونفس الأمر أيضًا بالنسبة لعلي، لما حصل الهجوم عليه ظن أن الآخرين هم الذين يهاجمونه فدافع عن نفسه، فوقعت الحرب بغير اختيارٍ منهم أصلًا.

فلم يقصدوا أن يقتتلوا أساسًا، ما قصد عليٌّ أن يقاتل طلحة والزبير، لأجل خروج أو غيره، هذا لم يقع أساسًا، وما كان في الحسبان أصلًا، ولا في القلب، إنما القضية كانت بهذا الفعل، هذا هو الذي ذكره أهل التاريخ.

* المسألة الرابعة: الكلام على وقعة صفين:

أولًا: سبب وقوعها:

أما معاوية رضي الله عنه، فإنه كان مطالبًا بدم عثمان، فتأول في ذلك، وأدّاه اجتهاده إلى أن هذا يُسوِّغ له عدم الدخول في طاعة علي، فإنه لم يبايع، ولم يدخل في طاعة علي، وامتنع من ذلك.

لأجل ماذا؟ قال: القصاص أولًا، فتأول في ذلك وظن أن هذا يُبيح له أن يخرج على طاعة علي.

فلما علم عليٌّ ذلك بدأه بالقتال مجتهدًا متأولًا أيضًا، مراعاة لحق الإمامة، فإنه نظر فوجده لم يدخل في طاعته، وخشي من تفرق الكلمة، ثم هو على الشام، وأهل الشام جانب مستقل من جوانب بلاد الإسلام .

فالمسألة بين الفريقين دائرة مع الاجتهاد والتأويل.

فخشي علي من تفرق الكلمة، وحصول المنازعة، فتأول وقاتله مراعاة لحق الإمامة.

فهذا هو الاجتهاد كما ترى، معاوية لم يقاتل على مُلك، لم يُنصِّب نفسه خليفة، ولم يبايعه أحدٌ من أصحابه، ولم يقل أنا أولى بالخلافة من علي، ما قال هذا، إنما القضية عنده تأويل، فقال: القصاص أولًا، اقتصوا أولًا، وبعد ذلك ندخل في الطاعة، وندخل فيما دخل فيه الناس، فهذا تأويله واجتهاده رضي الله عنه، فتأول عليٌّ بناءً على أنه لم يدخل في الطاعة، وخشي من تفرق الكلمة، فقاتله لأجل ذلك، فالمسألة بين الفريقين دائرة مع الاجتهاد والتأويل.

ثانيًا: كيف وقعت الحرب، وما الذي جرى فيها؟

دامت الحرب بين الفريقين شهورًا، وكاد أهل الشام أن ينهزموا، فرفعوا المصاحف على الرماح، ونادَوا: ندعوكم إلى كتاب الله تعالى، وكان ذلك بإشارة من عمرو بن العاص رضي الله عنه، فتُرك القتال تَدَيُّنا.

فهناك من يدعوك إلى كتاب الله، كيف تقاتله؟!، فنحتكم إلى كتاب الله، وتأولوا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية.

وتراسل الفريقان واتفقوا على أن يُبعث من كل فريقٍ حكم، فهذه مسألة التحكيم، فقال كل فريق، ابعثوا حكمًا منكم وحكمًا منا، ويحضر معهما من لم يباشر القتال، فأنكر ذلك الخوارج، وقالوا: حكّم الرجال في أمر الله، وإن الحكم إلا لله، فاعتزلت الخوارج بناءً على ذلك.

فكتب عليٌ بينه وبين معاوية كتاب (الحكومة بين أهل العراق والشام)، وكان الحاكم من عند علي - أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، ومن عند معاوية – عمرو بن العاص – رضي الله عن الجميع، فالشاهد أنه كتب (كتاب الحكومة بين أهل العراق والشام، هذا ما قضى عليه أمير المؤمنين عليٌ معاوية) فامتنع أهل الشام من ذلك، وقالوا: اكتبوا اسمه واسم أبيه، فأجابه عليٌ إلى ذلك، فأنكره الخوارج أيضًا، وقالوا محا عن نفسه أمير المؤمنين، فإذا لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.

هذه الشبهة التي ناظرهم فيها ابن عباس كما نعرف.

ما الذي وقع بعد ذلك؟

هنا تأتي الأكاذيب، في هذا الموضع، لأن هذا الذي سبق كله ليس فيه إشكال، الكل متفق عليه، إنما تأتي الأكاذيب من هذا الموضع، عندما اجتمع الحكمان، ما الذي حدث؟

فالأكاذيب تقول: خدع عمروٌ أبا موسى، وأثبّت صاحبي وأنت تخلع صاحبك - هذا الكلام الذي يُذكر في كتب التواريخ – هذا موجود في كتب بعض أهل التاريخ كالطبري وغيره، وهو من رواية أصحاب الأخبار المكذوبة كأبي لوطٍ ونحوه، فهذا هو الموجود، ثم تلاعن الفريقان، وصار أحدهما يقنت على صاحبه، هذا كله لا أصل له إطلاقًا.

إنما الروايات النظيفة التي ساقها أصحاب التواريخ، من الذين يعتنون وعندهم تحريٍ، ورووا هذا بالأسانيد المقبولة، كمثل خليفة ابن خياط، ومن بعد ذلك الدارقطني، أن الفريقين انفصلا على

أن يحضر الحكمان ومن معهما بعد مدة، عينوها في مكان وسط بين الشام والعراق، ويرجع العسكران إلى بلادهم، إلى أن يقع الحكم.

ففي النهاية ما اتفقوا على شيء، فقالوا بعد مدة نلتقي ونتفق في النهاية على الحكم الذي يسري على الجميع. إذن هذا الذي يُقال من الخديعة والكذب وغير ذلك، هذا كله أكاذيب، والعلماء بينوا بطلان ذلك.

ثالثًا: موقف بقية الصحابة من الحرب:

روى الخلال عن ابن سيرين قال: «هاجت الفتنة، وأصحاب النبي ﷺ عشرة آلاف، فما حضر فيها مائة، بل لم يبلغوا ثلاثين». فهذا فيه أن أكثر الصحابة كانوا معتزلين، ما كانوا مع هذا ولا ذاك.

والمشهور الذي يذكره أهل العلم، أنه:

ممن كان مع عليٍّ في صفِّين: عمار بن ياسر وفيها قُتل، وابن عباس، وأبو موسى الأشعري.

وممن كان مع معاوية:عمرو بن العاص وابنه عبد الله.

وأما المعتزلون فمنهم: ابن عمر، وسعد، وأسامة بن زيد، رضي الله عن الجميع.

وجديرٌ بالذكر أن عليًا رضي الله تعالى عنه قد وقف على موقف أولئك المعتزلين، وعرف أنهم يعتزلون، وأنهم لا يرضون بالقتال، فلم يُكرههم على ذلك، وهناك أخبارٌ بهذا ذكرها أبو القاسم الأصبهاني في كتاب الحُجة، وذكر عن عليٍ أنه خطب فقال: «من كره قتال معاوية فلينتدب حتى نعرفه»، فانتدب أربعة آلاف فأغزاهم إلى الديلم.

رابعًا: موقف أهل السنة في تعيين المصيب والمخطئ:

فإذا عرفت الآن أن هناك نزاعان بين فريقين، عندنا فريق علي وفريق معاوية رضي الله عنهما، وهناك الفريقُ الثالث – المعتزل –، فهل هناك تصويب لأحد هؤلاء، هل يُقال مثلًا الفريق الفلاني مصيب، والفريق الفلاني مخطئ؟

تكلم أهل السنة في ذلك ولهم فيه أقوال:

القول الأول: أن عليًا ومخالفيه كلهم مجتهدون مصيبون.

القول الثاني: أن المصيب واحد، لا بعينه، قال شيخ الإسلام معلقًا على هذا القول: «هذا يشبه قول المتوقفين في خلافة عليٍ من أهل البصرة ومن أهل الحديث».

القول الثالث: أن عليًا هو المصيب في أصل النزاع وفي القتال، ومعاوية مجتهدٌ مخطئ، قال شيخ الإسلام: «هذا أصح القولين لأصحابنا، وهو مذهب الأئمة الفقهاء الذين فرَّعوا على ذلك قتال البغاة المتأولين».

القول الرابع: أن عليًا هو المصيب في أصل النزاع، وأما القتال فكان قتال فتنة، يجب الابساك عنه في حق الجميع، وهذا القول هو اختيار شيخ الإسلام رحمه الله وعزاه إلى جمهور أهل السنة وأئمتها.

والكلام هنا على هذين القولين الأخيرين، لأنهما أقرب الأقوال كما هو واضح، وأما القولان الأولان فلا يخفى ضعفهما فلا نطيل الكلام عليهما.

والقول الرابع هو أصح القولين، وحجته ما يلي:

أولًا: ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «تمرُق مارقة عند فُرقة من المسلمين، يقتلها أولى الطائفتين بالحق»، والمراد الخوارج وقد قاتلهم علي رضي الله عنه، فهذا نص من النبي ﷺ نفسه على أن عليا أولى الطائفتين بالحق.

وهذا اللفظ في الحقيقة لفظ دقيق، لأنه يدل على أن مع كلا الفريقين حقا، لكن أولاهما به علي رضي الله عنه، وهذا سنشرحه إن شاء الله تعالى.

ثانيا: ما رواه البخاري عن ابن عباس، ومسلم عن أم سلمة رضي الله عنهما – وهذا لفظ البخاري – عن النبي ﷺ قال: «ويح عمار، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار»، وقد قتلته فئة معاوية، فهذا دليل آخر على أن عليا هو المصيب في أصل النزاع.

ثالثا: ما رواه البخاري عن أبي بكرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال في شأن الحسن بن علي رضي الله عنهما: «إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»، وجه الدلالة: أنه ﷺ مدح الصلح، ولم يأت في خبر واحد أنه مدح القتال، فدل على أن تركه كان خيرًا من فعله.

فهذه هي الحجة على القول الرابع الذي هو أصح القولين الثالث والرابع، فهي حجة على الشق الأول: على أن عليا هو المصيب في أصل النزاع، وعلى الشق الثاني: أن القتال كان قتال فتنة، وأنه كان الأولى عدم الخوض فيه.

لماذا كان علي أولى بالصواب في أصل النزاع؟

المراد بأصل النزاع: أصل النزاع بين علي ومعاوية في أيهما يقدم، الطاعة أو القصاص. هذا هو أصل النزاع.

فاجتهاد معاوية: أن القصاص أولا، وأنه لا يدخل في الطاعة حتى يتحقق القصاص من قتلة عثمان.

واجتهاد علي أن الطاعة مقدمة وأنه لابد من إعطاء الطاعة للإمام والدخول فيما دخل فيه الناس، فإذا حصلت الجماعة عندئذ نقاتل أو نأخذ بالقصاص.

فالنصوص الشرعية عن النبي ﷺ صوبت عليا، فدل على أن وجهته هي الصحيحة في نفس الأمر، وقد شرح هذا العلماء فقالوا – كما قال ابن العربي في العواصم من القواصم: «أن الطالب للدم لا يصح أن يحكم وتهمة الطالب للقاضي لا توجب عليه أن يخرج عليه، بل يطلب عنده، فإن ظهر له قضاء، وإلا سكت وصبر فكم من حق يحكم الله فيه».. إلى آخر كلامه.

ومعنى هذا الكلام أن معاوية صفته أنه طالب للدم أو مطالب بالدم، والطالب للدم هو مجرد خصم أو طرف في النزاع، والطرف الذي في النزاع ما الواجب عليه أن يصنع؟ لابد أن يأتي عند الحاكم حتى يطالب بحقه، لا يجوز له أن يستقل هكذا ويقول يا جماعة أنا لي حق أطالب به وأنا – كما يقال – مع نفسي هكذا، لا يصح، لابد أن يأتي إلى الحاكم ويطالب عنده في مجلس حكم وقضاء لأن المسألة ليست فوضى، لابد من ضبط، والحدود منوطة بالسلطان هو الذي يقيمها وينظر فيها، إذًا لابد من سلطان حتى يقيم الحد، وهذا هو أصل الشريعة في هذا الباب، أن الحدود لا يقيمها إلا السلطان، إذًا لابد من إمام ثم بعد ذلك ننظر في الحدود و القصاص، فهذا الأمر خفي على معاوية رضي الله عنه ولم تقم عليه الحجة فيه، لم يتبينه بدليل شرعي ففعل ما فعل، وكان مجتهدا مثابا على كل حال إن شاء الله تعالى، والنصوص قد نطقت بتصويب علي، فدل على أنه كان هو المحق في أصل هذا النزاع.

القضية الآن في القتال، فإذا كان هو المصيب في أصل النزاع إذًا هو مصيب في القتال؟ هذا نظر سائغ بادي الرأي، وهذا مذهب كثير من أهل العلم، أنهم قالوا هو مصيب في أصل النزاع وفي القتال، يعني عندما قاتل كان محقا في قتاله.

هل هناك تلازم بين الأمرين؟

وهذا أمر دقيق جدا، النصوص فرقت كما عرفت، النبي ﷺ أثنى على الصلح ولم يثنِ على القتال مع أنه صوَّب عليا، ففرَّق بين الأمرين، والشريعة لا تفرق بين متماثلين، فدل على أنه لا يلزم من تصويب علي في أصل النزاع أن يكون مصيبا في كل شيء.

وقد شرح العلماء هذا، قالوا:

أولًا: قتال البغاة ليس مأمورًا به ابتداءً، وإنما أمر الله تعالى بالإصلاح، فإن تحقق البغي بعده قوتلت الفئة الباغية، وعلي رضي الله عنه كان خطؤه في أنه ابتدأ بالقتال، فكانت تخطئته في القتال من هذا الجانب.

ثانيا: أن القتال كانت مفسدته أكبر من مصلحته، فإذا وازنت بين مفسدة القتال ومفسدة عدم القتال، مفسدة عدم القتال كانت غايتها كما يقول شيخ الإسلام، أكثر ما كان يقع: أن هذه طائفة معينة لم تدخل في طاعة الإمام، هذا هو أقصى ما كان سيحدث، فهذه هي المفسدة الناشئة عن ترك القتال، في المقابل، المفسدة الناشئة عن القتال: زاد البلاء – كما يقول رحمه الله – وسفكت الدماء وتنافرت القلوب، وخرجت عليه الخوارج، وحُكِّم الحكمان، حتى سُمي منازعه بأمير المؤمنين، فظهر من الفساد ما لم يكن قبل القتال ولم يحصل به مصلحة راجحة.

إذًا النصوص تأتي ممن لا ينطق عن الهوى، النبي ﷺ فرَّق بين الأمرين، فإذا تفقهت وتدبرت عرفت أن هذا هو الحق، فهذا إذًا هو الصواب إن شاء الله تعالى في هذه المسألة، أما أصل النزاع فالحق فيه مع علي، وأما القتال نفسه، هذا الذي اعتزله أكثر الصحابة لم يخوضوا فيه، فهذا القتال موصوف بأنه قتال فتنة وهذا هو القول المعروف من قول أئمة السنة وهو الذي عليه الجمهور للأسباب التي شرحناها وفوقها النص عن النبي ﷺ.

هذا آخر الكلام بحمد الله تعالى على شرح مذهب أهل السنة في هذا الباب، ويبقى لنا الفصل الثاني في مذاهب أهل البدع نتعرض له في المجلس المقبل إن شاء الله.

* * *

تفريغ الدرس التاسع والأربعين

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

يبقى معنا فى هذا الباب إن شاء الله تعالى:

الفصل الثانى

فى بيان مذاهب أهل البدع فى أصحاب رسول الله ﷺ

واعلم رحمك الله تعالى أن هذه المذاهب كلها قامت على أصل الفتن التى وقعت بين الصحابة رضي الله عنهم، فاشترك أهل البدع جميعًا فى أصل واحد وهو سوء الفهم والتناول للفتن التى وقعت بين الصحابة رضي الله عنهم ثم تفرقت أقوالهم بناءً على ذلك.

أولاً: مذهب الخوارج: وهو تكفير علىّ وعثمان ومعاوية ومن والاهم.

ثانيًا: مذهب النواصب: وهم الذين يسبون عليًا وآل البيت ويتبرؤون منهم، وسُمّوا كذلك لنصبهم العداوة لآل البيت.

ثالثا: مذهب الكرّامية: قالوا علىٌّ إمام ومعاوية إمام، ويجوز نصب إمامين فى وقت إذا لم يُمكن الاجتماع على أحدهما أو على إمام واحد.

رابعا: مذهب المعتزلة: وقد اضطربت المعتزلة فى هذا الباب وتضاربت أقوالهم:

١. فمنهم من قال علىٌّ ومخالفوه كلهم مجتهدون مصيبون.

٢. ومنهم من قال مخالفوا علىٍّ كلهم فُسّاق أصحاب الجمل وصفين جميعًا.

٣. ومنهم من قال بل قد تاب أصحاب الجمل فعادوا إلى العدالة وإنما الفاسق أهل صفين.

٤. ومنهم من قال الجميع فسّاق علىٌّ ومخالفوه.

٥. ومنهم من قال بل الفاسق طائفة واحدة، ولكن لانعلم عيْنها.

فهذه كلها أقوال ذكرها أهل العلم عن المعتزلة فى هذا الباب.

خامسًا: مذهب الأشاعرة: قالوا الجميع مجتهد مصيب، ومنهم – من الأشاعرة – من خَطَّأ معاوية.

فهذه مذاهب تُحكى على سبيل بيانها فقط لأن الشبهة واحدة عند الجميع وهى كما قلت لكم سوء الفهم والتناول لما وقع بين الصحابة من الفتن، فإذا عرفت ما سبق استطعت الجواب ؛ لأن المسألة مبنية على معرفة الواقع الذى جرى وعلى فهمه فهما صحيحًا من خلال القواعد الشرعية والأصول المعروفة، فإذا عُرفتْ الحقائق ونُفيت الأكاذيب والأغاليط عن الصحابة رضي الله عنهم مع الفهم الصحيح المبنىّ على أصول الشريعة وأدلتها، فإن هذه الأقوال كلها تسقط ولايبقى لها قيمة.

والشبهة كما قلت لكم واحدة سوء الفهم والتناول، فانفصل الجميع إلى ضرورة الخروج بنتيجة:

إما أن يكون المخالف ساقطًا عن العدالة، خارجًا عنها وإما أن يكون باقيًا على العدالة.

فمنهم من التزم هذا ومنهم من التزم ذاك، منهم من التزمه فى البعض ومنهم من التزمه فى الكل على حسب الأقوال التى سمعتها.

وأما إذا عُرف كشف الشبهة من خلال أن الفتن الواقعة ما وقع فيها لايتنافى مع العدالة ولا يُخرج الصحابة رضي الله عنهم عن العدالة فحينئذ تسقط هذه الأقوال جميعاً.

*** يبقى لنا مذهبان نتعرَّض لهما على حدة وهما مذهب الرافضة والزيدية:**

والكلام أولًا على: مذهب الرافضة:

*** أولا: نشأة الرافضة.**

نشأت الرافضة فى أول أمرها فى أواخر عهد عثمان رضي الله عنه على يد ابن اليهودية ابن سبأ – لعنه الله – فالمذكور عند أهل العلم فى التواريخ وغيرها أن ابن سبأ هو الذى تولى كِبْرَ الخروج على عثمان رضي الله عنه وهو الذى ألَّب الناس عليه.

فماذا كان من دعوته ؟ ـ انتبه الآن –

قال: (إنه كان ألف نبى، ولكل نبى وصىّ، وإن عليًا وصىّ محمد، ومحمد خاتم الأنبياء وعلىٌّ خاتم الأوصياء، ومن أظلم ممن لم يُجز وصية رسول الله ﷺ، ووثب على وصىِّ رسول الله ﷺ وتناولَ أمر الأمة) هكذا ذكر العلماء كالطبرى وغيره فى أصل خروج ابن سبأ، فابن سبأ بنى دعوته على ما هو الآن أصل دين الرافضة.

فأصل دين الرافضة ادعاء هذا الأمر – هذه الخلافة – فى علىّ رضي الله عنه وأنه كان أوْلى الناس

بالأمر بعد النبى ﷺ، وأن النبى عليه الصلاة والسلام عهد إليه بذلك، وهذا هو أصل دين الرافضة، فأصل هذا الكلام إنما ابتدعه فى الأمة زنديق، وهو ابن سبأ وهذا لا أصل له إطلاقا من قول أحد من المسلمين وإنما ابتدعه منافق زنديق وهو ابن سبأ، وهو كذب محض اختلقه ذلك الزنديق وأجازه على الناس والله المستعان.

فهذا هو الأصل الذى بنى عليه دين الرافضة وهو القول بوصية النبى ﷺ لعلىّ رضي الله عنه، وبعد ذلك لما قتل عثمان رضي الله عنه اندسّ هؤلاء السبئيون فى عسْكر علىٍّ رضي الله عنه كما سبقت الإشارة إليه وهم الذين أقاموا القتال بين الصحابة فى وقعة الجمل كما سبق البيان.

ثم بعد ذلك غلَوْا فى على وادعوا فيه الربوبية وكان ما وقع أنه طلبهم وقال لهم اتقوا الله ووعظهم ونهاهم فأصروا على قولهم فما كان منه إلا أن أحرقهم بالنار، هنا اختلف العلماء فى ابن سبأ:

فمنهم من قال إنه هرب لما فعل علىٌّ ذلك وشعر به ابن سبأ هرب.

ومنهم من قال بل حُرِّق مع أصحابه.

ثم بعد ذلك لما قتل علىّ رضي الله عنه على يد الخوارج أظهروا قضية الرجعة أي: رجوع علىّ، حتى زعموا أنه رُفع إلى السماء وأن الرعد صوته وأن البرق ضوئه.

والرجعة هى رجوع علىّ من جنس ما يعتقد المسلمون فى المسيح عليه السلام، فثابتٌ عندنا أن المسيح عليه السلام يرجع فى آخر الزمان وينزل فى آخر الزمان فادعت السبئية مثل هذه الدعوى فى علىّ رضي الله عنه حتى زعموا أنه رُفع إلى السماء وأن الرعد صوته وأن البرق ضوئه.

فهذا هو المعتقد الذى يسمى عند السلف بالرَّجْعة وعندما كانوا يقولون فلان يقول بالرجعة أو يؤمن بالرجعة فالمراد أنه من الرافضة السبئية الذين قالوا بهذا القول.

ثم بعد ذلك كانت لهم أحوال وعظائم فى أيام الحسن والحسين رضي الله عنهما حتى كان زمن زيد بن علىّ.

ـ وهنا الوقفة المهمة فى تاريخ الرافضة ـ ماذا وقع فى زمن زيد ابن على؟

لما بايعته الشيعة ـ والمراد بالشيعة هنا الذين يوالون آل البيت ومَن غلا منهم كان يفضل عليًا على الشيخين ـ فهؤلاء لمّا بايعوا زيد بن علىّ على الإمارة فى ذلك الوقت بايعوه على أن يتبرأ من

أبى بكر وعمر فرفض وقال لا أتبرأ منهما هما وزيرا جدّي.

طبعا فى هذه المرحلة كانت بوادر البراءة من الصحابة والطعن فيهم وسبهم إلى آخره كانت البوادر فى هذه المرحلة فأرادت الشيعة من زيد بن علىّ أن يكون على هذا النهج وأن يتبرأ من الشيخين فأبى ذلك وقال هما وزيرا جدى ﷺ.

فانقسمت الشيعة عندئذ إلى قسمين:

١. قسم رفض زيد بن علىّ فهؤلاء هم الرافضة –ومن هنا نشأت الرافضة كاسمٍ وفرقة –.

نشأت بناءً على ماذا؟ على أنها رفضت زيد بن على لما أبى أن يتبرأ من الشيخين رضي الله عنهما.

٢. والقسم الثانى هم الذين والوا زيد بن على وهم الذين قيل فيهم زيدية.

فالشيعة فى ذلك الوقت صارت رافضة وزيدية بناء على موقف زيد بن علىّ رحمه الله، ومن ها هنا بدأت قضية الشتم واللعن والسب وعندما قال الأئمة فلان يسب السلف، فلان يطعن على السلف وفلان يشتم الصحابة فمن هنا ظهر الرفض صراحة، وكان شعار الرفض فى ذلك الوقت هو سب الصحابة، والبراءة منهم ولعنهم على حسب أقوالهم فى هذا.

ثم بعد ذلك لو أردت أن تعرف دين الرافضة

– طبعا هذا الذى يعنينا الآن فى مقامنا هذا ويتعلق بالصحابة – لكن بعد هذا عندما تتكلم على مذهب الرافضة ودينهم فهذا شىء آخر تماما وليس مقصودًا فى هذه المرحلة، لكن بعد ذلك:

صار الرافضة إلى دين مستقل بمعنى الكلمة وصارت لهم أصول كفرية يباينون بها أهل الإسلام بالكلية.

*** ثانيا:مذهب الرافضة في الصحابة:**

إذا عرفت هذا فمذهب الرافضة ماهو؟ الكلام هنا على مذهب الرافضة فى الصحابة هذا الذى يعنينا الآن. فـ:

أصل مذهبهم:

١. دعوى النصِّ فى علىّ.

انتبه لهذا الكلام جيدا إنهم يقولون بشىء معين ومحدد لا يقولون فقط إن عليًا هو أوْلى الناس وأحقهم بالخلافة بعد النبى عليه الصلاة والسلام بل يدعون ما هو فوق هذا ولايكون الرجل

رافضيا مسلمًا عندهم لأن الرافضة بطبيعة الحال يكفرون مخالفيهم ويسمونهم العوام أو الجمهور –هكذا يسمونهم– فلايكون الرجل مسلما عندهم حتى يؤمن بالنصّ تحديدا أن عليًا منصوص عليه من قبل النبى ﷺ نصا جليًا .

٢. وأن الصحابة اغتصبوا حقه عمدًا وعدوانا وظلما فكفروا بذلك.

لأن الذى يغتصب حقًا نصَّ عليه النبى عليه الصلاة والسلام لايكون إلا كافرا فهذا هو أصل دين الرافضة لا يكون الرجل رافضيًا حتى يؤمن بذلك ولايتحقق عندهم عقد الإسلام حتى يؤمن بذلك يعنى كمثل قضية الصلب والتثليث عند النصارى – تشابهت قلوبهم – فلا يكون الرجل نصرانيًا حتى يؤمن بهذه الأشياء فالقضية عند الرافضة ليست خلافة محضة إنما هى خلافة منصوص عليها لابد من هذا.

٣. ومن دينهم أيضا فى هذا الباب أن الإمامة والحق فى أولاد علىٍّ من بعده:

لابد من الإيمان بهذا أيضا على هذا الترتيب طبعًا نبتدئ بعلىّ.

فالأئمة عندهم على هذا الترتيب بدءا من علىّ:

١. على أبو الحسن المرتضى.

٢. ثم الحسن أبو محمد الزكىّ.

٣. ثم الحسين أبو عبدالله الشهيد.

٤. ثم على أبو محمد زين العابدين.

٥. ثم محمد أبوجعفر الباقر.

٦. ثم جعفر أبوعبدالله الصادق.

٧. ثم موسى أبوإبراهيم الكاظم.

٨. ثم على أبوالحسن الرضا.

٩. ثم محمد أبوجعفر الجواد.

١٠. ثم على أبوالحسن الهادى.

١١. ثم الحسن أبومحمد العسكرى.

١٢. ثم محمد أبوالقاسم المهدى.

– هذا مهديّهم الإمام رقم اثني عشر – فلهذا **تسمى الرافضة بالاثنى عشرية** بناء على أنهم يؤمنون باثنى عشر إماما هم الأئمة بعد رسول الله ﷺ لا إمام غيرهم، **ويقال فى الشيعة أيضا الإمامية** بناء على قضية الإمامة وأنهم يعتقون فيها اعتقادًا معينًا فهذا هو مذهب الرافضة وهذا هو الأصل الذى يقومون عليه.

*** ثالثا: شبهة الرافضة:**

طيب ماشبهتهم؟

المقصود هنا: مايستندون إليه فى دعوى النص على عليٍّ رضي الله عنه هذا هو الذى يعنينا والذى يعنينا أيضا هوما يستندون إليه من مرويات أهل السنة لا من مروياتهم ؛ لأن مروياتهم مكذوبة لايلتفت إليها أصلا ولاتستحق مُجاوبةً من الأساس.

فالذى يعنينا كشبهة تستحق أن نقف عندها وأن نجيب عنها هو مايلبّسون به على الناس من المرويات التى هى عند أهل السنة.

نكتفى فى مقامنا الآن بحديث واحد، وهو مارواه الشيخان من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما اشتدّ بالنبى ﷺ وجعه قال: «ائتونى بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده» فقال عمر: إن النبى ﷺ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا فاختلفوا وكثر اللغط فقال النبى ﷺ: «قوموا عنى ولاينبغى عندى التنازع» فخرج ابن عباس يقول: إن الرّزيَّة كل الرّزيّة ما حال بين رسول وبين كتابه.

هذا الحديث حديث صحيح متفق عليه، والرافضة تتأوله على أن النبى أراد أن يكتب لعلى رضي الله عنه، فعلى حسب قولهم – وناقل الكفر ليس بكافر – شغّب عمرُ على ذلك حتى يمنع النبى من هذا الكتاب فهكذا تأولته الرافضة والله حسيبهم.

والجواب عن ذلك كما يلى:

الوجه الأول: أن المراد بذلك العهد:العهد إلى أبى بكر كما فسره الحديث الآخر الذى سبق ذكره، فالنبى ﷺ كان قد عزم أن يكتب لأبى بكر كما فى حديث عائشة التى سبق ثم قال: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبابكر» فلما رأى ﷺ أن الشك قد وقع علم أن الكتاب لايرفع الشك يعنى كما فى الحديث «فإنى خشيت أن يتمنى المتمنون ويقول القائلون» طيب لو كتب النبى ﷺ لم يكن فى هذا حسْمٌ للمادة ؛لأن الشك سيبقى فى القلوب أيضا، يقولون إن النبى ﷺ جامل صاحبه فيبقى الأمر

على هذا فكان ﷺ فعله الأحكم والأسلم والأعلم لأنه لما ردَّ الأمر إلى المؤمنين وعلم أنهم لايختلفون فكأن الحجة قد قامت على أهل الشك والريب دفعا لأى تهمة أو محاباة ممكن أن تُظنّ فى النبى ﷺ.

الوجه الثانى: بالنسبة لموقف عمر رضي الله عنه فإنه اشتبه عليه، هل كان قول النبى ﷺ من شدة المرض؟ أو كان من أقواله المعروفة؟ والمرض على الأنبياء جائز، فشكّ عمر رضي الله عنه فى ذلك هل قال النبى ﷺ ماقال على سبيل الشرع المُتَّبع الذى لا يجوز خلافه؟ أم قاله على سبيل المرض، والمرض على الأنبياء جائز، فقال إن النبى ﷺ غلبه الوجع ما أراد أن يشق عليه وليس الأمر كما زعمت الرافضة.

الوجه الثالث: بالنسبة لقول ابن عباس: إن الرزية كل الرزية....الخ، فهذه رزية فى حق من شك فى خلافة الصديق أو اشتبه عليه الأمر، فأما من علم أن خلافته حق فلا رزيّة فى حقه ولله الحمد.

الوجه الرابع: أن من توهم أن هذا الكتاب كان بخلافة علىّ فهو ضال حتى عند الشيعة لماذا؟ لأن الشيعة عندهم أن عليًا هو المستحق للإمامة، وأن النبى نصَّ على إمامته قبل ذلك نصًا جليًا معروفًا.

صحيح؟ فلماذا احتاج إلى الكتاب؟ يعنى أن الحديث فيه أنه أراد أن يكتب كتابا لشخص لم يُكتب فيه كتاب من قبل ولابد من هذا، الرافضة لاتقول هذا، الرافضة عندهم أن عليا معه وصية مكتوبة بالفعل، يعنى لم يحُلْ بين النبى ﷺ وبينها شىء، فالحديث أصلًا لايصح أن تحتج به الرافضة.

الوجه الخامس ـ وهو الأخير ـ: لو كان ما يكتب فى ذلك الكتاب مما يجب بيانه لكان النبى ﷺ يكتبه ولايلتفت إلى قول أحد، فَعُلِمَ أنه لما ترك الكتاب لم يكن فيه ما يهُمُّ المسلمين ولا كان فيه من الدين ما تجب كتابته حينئذ.

فهذا هو القول فى كشف شبهة الرافضة.

يتفرّع على ذلك المسألة المعروفة وهى حكم سب الصحابة رضي الله عنهم:

وقد فصَّل فيه شيخ الاسلام تفصيله المعروف الذى تجتمع عليه الأقوال وإن كان أصله فى كلام القاضى أبى يعلى رحمه الله، وحاصله فى أحوال:

الحالة الأولى: وهى الحالة المكفّرة وهى السبُّ الذى يعود إلى العدالة والدين كتكفير

الصحابة أو تفسيقهم فهذا كفر أكبر بالإجماع لتضمنه تكذيب القران وإبطال الدين ومخالفة المعلوم بالضرورة أن سابقى هذه الأمة هم خيارها.

ويلتحق بهذه الصورة من اقترن بسبّه شىء مَن الدعاوى الكفرية، كقوله إن جبريل غلِط بالوحى أو أن القران ناقص أو نحو ذلك.

ويلتحق بهذا أيضا مَنْ قذف عائشة بما برّأها الله منه فى القران.

وأما من قذف غيرها من أمهات المؤمنين ففيه قولان:

أحدهما أنه كسَبِّ غيرهنّ من الصحابة على التفصيل يعنى يجرى فيه التفصيل.

والقول الثانى أنه كفرٌ قولًا واحدًا لايجرى فيه تفصيل كقذف عائشة رضي الله عنها لأن فيه عارًا وأذى للنبى ﷺ.

وهذا القول الثانى هو الذى صححه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

الحالة الثانية: هى الحالة المفسِّقة والمراد ما دون الكفر وهى السبُّ الذى لا يعود إلى العدالة ولا إلى الدين كالوصف بالبخل أو الجبن أو قلة العلم والزهد أو نحو ذلك.

الحالة الثالثة: هى المترددة بين التكفير والتفسيق وهى اللعن والتقبيح مطلقًا أن يقال لعن الله فلانا أو قبّح الله فلانا فهذا محل الخلاف فيهم لتردد الأمر بين لعن الغيظ ولعن الاعتقاد.

يعنى من لعن وقبح مطلقا قد يكون هذا مبنيًا منه على مجرد بُغْض، وقد يكون مبنياً على اعتقاد كإعتقاد الرافضة، فلهذا تردد العلماء فى هذا واختلفوا هل تكون كفرا أم لا؟

وضابط السبِّ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: (الكلام الذى يقصد به الانتقاص والاستخفاف وهو مايفهم منه السب فى عقول الناس على اختلاف اعتقاداتهم كاللعن والتقبيح ونحوه).

إذن ليست القضية خاضعة لمجرد ما يراه الواحد من الناس سبًّا فإن هذا مما توسع فيه الناس وصار يُرمى كثير من الناس بأنه يسب الصحابة أو يطعن فى الصحابة فهذا له ضابط، هذا ليس موكولًا إلى أهواء الناس هذا له ضابط، ضابط السب معروف لايختلف أحد أنه سبّ وهو كلام يُقصد به الانتقاص أو الاستخفاف فأمّا كلام يذكر على سبيل بيان واقع الحال، مثلا عندما يذكر العلماء قصة المسئ صلاته ويقولون مثلا فيها العذر بالجهل، فهل يُقال هذا سبّ للصحابى بأنه

جاهل وأنه لايدرى وأنه كذا وكذا إذن فالعلماء كلهم سبوا الصحابة فهذا جهل وسوء فهم، إنما سياق السب واضح ومفهوم ولا يختلف أحد أنه سب فليست القضية راجعة إلى مايراه المعين سبًا أو لايراه وما يخضع لذلك من أمور إنما القضية مبناها على الكلام الواضح الذى لايشتبه فيه أحد، فالكلام إن كان مقصودا منه الاستخفاف والانتقاص كما قال شيخ الإسلام رحمه الله بصيغة واضحة لايختلف فيها اثنان فهذا هو السبُّ، هذا آخر الكلام على مذهب الرافضة.

ويبقى الكلام على: مذهب الزيدية:

وقد تقدمت قصتهم ونشأتهم وأن أصل مذهبهم الإقرار بخلافة أبى بكر وعمر ثم إنهم افترقوا على ثلاث فرق وبيانها كالتالى[1]:

أولًا: الجارُودية، أتباع أبى الجارود وهم أشبه الزيدية بالرافضة يزعمون أن النبى ﷺ نصّ على علىٍّ بالوصف لا بالتسمية فكان هو الإمام من بعده وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد رسول الله ﷺ ثم الحسن هو الإمام ثم الحسين.

الفرقة الثانية: هى السُّليمانية أصحاب سليمان بن جرير وهؤلاء يقولون إن الإمامة شورى وإنها تصلح بعقْد رجلين من خيار المسلمين وإنها قد تصلح فى المفضول وإن كان الفاضل أفضل فى كل حال ويثبتون إمامة الشيخين ومنهم من يقول إنها كانت خطأ لا يَفْسقُ صاحبها لأجل التأويل.

الفرقة الثالثة: الْبُتْرِيَّةُ[2] أصحاب كُثَيِّر – بالتشديد – النَّوَّاء، قيل سموا بُتْرِيَّةً لأن كُثَيِّرا كان يلقب بالأبتر وهؤلاء يزعمون أن عليًا أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأولاهم بالإمامة وأن بيعة أبى بكر وعمر ليست بخطأ لأن عليا ترك ذلك لهما، ويقفون فى عثمان وقتله ولايُقدمون عليه بإكفار ونحوه كما يُحكى عن السليمانية، يقول شيخ الإسلام عن هذه الطائفة: وهذه الطائفة أمثل الشيعة، ويسمون أيضا الصالحية لأنهم يُنسبون إلى الحسن بن صالح بن حى الفقيه.

بهذا ينتهى الكلام على باب الصحابة والحمد لله رب العالمين.

* * *

(١) قال مفرغه: انظرهذه الفرق الثلاث في صدر المجلد الثالث من منهاج السنة.

(٢) قال مفرغه: نطقها الشيخ بفتح التاء وهي مشكولة بالتسكين على الشاملة فالله أعلم بالصواب.

تفريغ الدرس الخمسين

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

قال الإمام أبو عثمان الصابوني - رحمه الله تعالى-:

«ويرى أصحاب الحديث الجمعة والعيدين وغيرهما من الصلوات خلف كل إمام مسلم بارًّا كان أو فاجرًا، ويرون جهاد الكفرة معهم وإن كانوا جورة فجرة، ويرون الدعاء لهم بالإصلاح والتوفيق والصلاح، ولا يرون الخروج عليهم بالسيف وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيف، ويرون قتال الفئة الباغية حتى ترجع إلى طاعة الإمام العدل».

الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

هذا أصل آخر من أصول الاعتقاد يتناوله المؤلف رحمه الله تعالى وهو الأصل المتعلق بالحكام المسلمين والموقف الشرعي منهم وقد جمع المؤلف رحمه الله هذا الأصل في عبارة موجزة جامعة، وتفصيل الكلام عليه في فصلين إن شاء الله تعالى:

١- فصل لبيان مذهب أهل السنة.

٢- وفصل آخر لبيان مذهب أهل البدع.

الفصل الأول: في بيان مذهب أهل السنة

وتحته مسائل:

*** المسألة الأولى: صفة الحاكم الشرعي:**

اعلم أن:

١. الأصل في حال السعة والاختيار أن الحاكم يتولى حكمه بالطريقة الشرعية التي دل عليها النص والإجماع.

٢. وهذه الطريقة الشرعية إما أن تكون على سبيل البيعة، وإما أن تكون على سبيل الاستخلاف.

فأما البيعة: فهي العهد على الطاعة، والمراد بذلك أن يقوم أهل الشوكة والقدرة في البلد وهم المسمّون بأهل الحل والعقد أن يقوموا بتنصيب الإمام معاهدين له على السمع والطاعة في المعروف.

فهذا هو الذي يسمى بالبيعة، فالبيعة ابتداءً تكون من أهل الحل والعقد، وهي منوطة بهم، هم الذين يقومون بها ليست لآحاد الناس، وإنما آحاد الناس لأهل الحل والعقد تبعا، فبيعة أهل الحل والعقد ملزمة لسائر الناس، فالمقصود إذن في حق بقية الناس أن يلتزموا بهذه البيعة، ليس المقصود أن يبايع كل واحد منهم على حدة، وأن يأتي للسلطان مثلا فيقول له أعاهدك على السمع والطاعة، و ما أشبه ذلك أو يعلن هذا في حيه أو مسكنه أو نحو ذلك ليس هذا هو المراد، إنما المراد أن يلتزم في داخله ببيعة أهل الحل والعقد ولا يعترض عليها، فهذا هو المقصود بالبيعة.

وأما الاستخلاف: فالمراد به أن يجعل الحاكم بعده حاكمًا آخر، فيعهد إلى شخص معين بتولي الأمر من بعده.

فهذا استخلاف، بمعنى أنه جعله خليفة بعده، جعله خليفة له، يخلفه في حكمه.

فهاتان طريقتان دل عليهما النص والإجماع، ومضى العمل بهما في زمن الخلافة الراشدة، فما من خلافة من أنواع الخلافة الراشدة ـ كما سبق بيانه في باب الصحابة ـ إلا وقد اشتملت على إحدى هاتين الطريقتين على الأقل.

فهذه هي الطريقة الشرعية التي يتولى بها الحاكم حكمه، ويصير بها حاكمًا شرعيًا بلا إشكال.

٣. وفي هذه الحالة ـ حالة السعة والاختيار ـ لابد أن يستوفي شروط الإمامة التي نص عليها العلماء، بمعنى أن أهل الحل والعقد ينظرون في الحاكم و يولونه و ينصبونه.

ليس عندنا اضطرار، نحن في سعة من أمرنا، ففي هذه الحالة ننظر في الأصلح وفي الأولى وفي الذي يستوفي شروط الإمامة، فلابد في هذه الحالة أن يكون الشخص الذي يتولى الإمامة قد استوفى شروطها التي قضاها أهل العلم.

وهي:

١- الإسلام. ٢- والبلوغ. ٣- والعقل.

٤- والحرية. ٥- والعدالة. ٦- وسلامة الحواس والأعضاء.

٧- والعلم. ٨- وحسن الرأي. ٩- والشجاعة.

١٠- والقرشية - أي أن يكون من قريش- .

فهذه شروط الإمامة الذي ذكرها العلماء في هذا الباب.

منها ما دل عليه النص المباشر، ومنها ما يؤخذ بالعمومات التي تتعلق مثلا بمناط التكليف كقضية الإسلام والبلوغ والعقل وما أشبه ذلك.

ففي حال السعة والاختيار لابد أن يكون الإمام مستوفيًا لهذه الشروط، لا يجوز أن يأتي أهل الحل والعقد اختيارًا في أثناء بيعتهم إلى شخص لا يستوفي هذه الشروط، فينصبوه للإمامة، لا يجوز هذا، بل لابد أن ينظروا في مدى انطباق هذه الشروط على الشخص.

فهذا هو الكلام الذي يذكره العلماء في حال السعة، بمعنى أننا لسنا في حال اضطرار، لم يتول علينا شخص بالقوة، وإنما أهل الحل والعقد هم الذين ينظرون في الأشخاص الصالحين للإمامة، يتخيرون فيما بينهم، وهم في مهلة النظر والبحث، فهذا هو المسمى بحال السعة.

* الحالة الأخرى: هي حال الضيق والاضطرار:

بمعنى أن أهل الحل والعقد ليسوا في سعة من أمرهم، لا ينظرون، وليس أمامهم اختيار بين أكثر من شخص، ليس الأمر كذلك، وإنما الحال حال اضطرار، فهنا يتحدث العلماء عن طريقة مشهورة، وهي التي مضت عبر قرون طويلة في أمة الإسلام وهي طريق القهر والتغلب، بمعنى أن يأتي شخص بالقوة يستولي على الإمامة، فهذا هو الذي تحدث فيه العلماء نظرًا لحدوثه عبر قرون طويلة في أمة الإسلام، فهذا الشخص الذي يتولى بالقوة قد يكون مستوفيًا لشروط الإمامة صالحًا لها وقد لا يكون، قد يكون أبعد الناس عن شروط الإمامة، قد يكون من أفسق الناس وأفجرهم، قد يكون من أشدهم ظلمًا وجورًا، قد يكون كذا أو كذا، **وفي هذه الحالة يتولى بالقوة والتغلب**، فما الحكم في هذه الحالة؟

اعتقاد أهل السنة بلا خلاف بينهم أنه في هذه الحالة يعتد بولايته، فهي ولاية صحيحة شرعية.

[**شرعية**] أي يعتد بها شرعًا، هذا هو المراد، دفعًا لكلام كثير من الناس الآن، أنهم يقولون

كيف يقال فيه حاكم شرعي، وهو ظالم، أو فاجر، أولا يحكم بما أنزل الله ...إلخ.

فنقول: المراد بكلام العلماء في حال الضيق والاضطرار، أن الولاية شرعية أي يعتد بها، ليس المقصود التزكية لشخص الإمام، وأنه يقال رضي الله عنه وأرضاه وما أشبه ذلك ليس هذا هو المراد بطبيعة الحال، إنما عندما يقول العلماء من تولى بالقهر والتغلب فهو حاكم شرعي، فالمقصود بالشرعية هنا أنه يعتد بولايته، فهي ولاية صحيحة بمعنى أنه يعتد بها وتنطبق عليها الأحكام، وينبني عليها العمل، هذا هو الذي يعنينا، دعك من الألفاظ، هذا هو الذي يعنينا، لئلا يقول قائل هذه طريقة غير شرعية، وهذا رجل ليس صالحًا للإمامة، إذن لا يترتب على ذلك عمل، فلا سمع له ولا طاعة، والخروج عليه جائز، إلى آخره، ليس هذا هو المراد، فالعلماء يستعملون كلمة الشرعية هنا بمعنى أن الإمارة معتد بها نافذة، ينبني عليها العمل، فيقال هذا أمير، يُدَان له بسمع وطاعة في المعروف، ويحرم الخروج عليه.

والشرط الوحيد الذي ينظر إليه في هذه الحالة - في حالة الضيق والاضطرار- هو شرط الإسلام.

فهذا هو الشرط الوحيد، ما دام مسلمًا، لم يحكم بكفره وخروجه عن الملة، وإن كان بعد ذلك ما كان، فإنه يعتد بولايته على حسب ما ذكرت.

ومستند إجماع أهل السنة في هذه الحالة:

ما استفاض عن النبي ﷺ أنه أمر بالسمع والطاعة للأمير وإن كان عبدًا حبشيًا:

١- فأورد البخاري من حديث أنس رضي الله عنه مرفوعًا: «**اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ**».

٢- وروى مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قال: «**إِنَّ خَلِيلِي أَوْصَانِي أَنْ أَسْمَعَ وَأُطِيعَ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا مُجَدَّعَ الْأَطْرَافِ**».

٣- وأخرج أهل السنن سوى النسائي من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وإِنْ كان عَبْدًا حَبَشِيًّا**».

فهذا إذن مستفيض عن النبي ﷺ، أنه أمر بالسمع والطاعة وإن كان عبدًا حبشيًا مجدع الأطراف كما في بعض الروايات، فكيف يدل هذا الحديث على ما نحن فيه الآن؟

قال العلماء: العبد ليس أهلًا للإمامة، ومجدع الأطراف ليس أهلًا للإمامة، فهذا شخص قد فقد الشروط أو بعضها فكيف يتولى على الناس؟ لابد أن يتولى في حال ضيق وقهر، لا يمكن أن يختار الناس طبعًا منهم شخصًا كهذه الصفة حتى يتأمر عليهم، فلابد أن يكون هذا إذن عن قهر وتغلب، فالنبي ﷺ أمر بالسمع والطاعة للمتغلب من خلال هذه الصفة التي ذكرها في الحديث.

فهذا هو مستند الإجماع، وقد نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم، ونص عليه غير واحد من الأئمة في كتب الاعتقاد، أنه يجب السمع والطاعة للإمام وإن كان متغلبًا، وإن تولى حكمه بطريق غير مشروع، وإن كان فاقدًا لشروط الإمامة.

والعلة في ذلك: حقن الدماء، وتحقيق مصالح المسلمين، لأنه لابد للناس من إمام، برًا كان أو فاجرًا، فبدون الإمام تضطرب الحياة، وتنتشر الفوضى، فلابد من حفظ مصالح المسلمين، فلهذا أمر ﷺ بالسمع والطاعة لمن تأمر علينا وإن كان عبدًا حبشيًا.

إذن خلاصة القول في هذه المسألة:

من هو الحاكم الشرعي الذي ينطبق عليه الكلام الذي سنذكره؟ الجواب هو الحاكم المسلم باختصار، هو الحاكم المسلم، هو الحاكم الذي يحكم له بالإسلام شرعًا، سواء كان مستوفيًا لشروط الإمامة وهذا في حال السعة والاختيار، أو كان غير مستوف لها وهذا في حال الضيق والاضطرار.

*** المسألة الثانية: الموقف الشرعي من الحاكم:**

إذا وجد الحاكم على الصفة المذكورة آنفًا فما الموقف الشرعي منه؟

اعتقاد أهل السنة والجماعة وهو ما دل عليه النص والإجماع يتلخص فيما يلي:

أولًا: اعتقاد صحة إمارة هذا الحاكم.

أي يعتقد المسلم أن هذا أمير وأن إمارته شرعية نافذة، وهذا هو الذي عبر عنه السلف بقولهم لا يحل لأحد أن يبيت ولا يرى أن عليه إمامًا.

كلمة [**ولا يرى أن عليه إمامًا**] هذا هو ما نعنيه الآن، إذن لابد أولا أن تعتقد أن هناك أميرًا مأمرًا عليك لابد من هذا، من دفع الإمارة ابتداءً وقال لا أمير، ليس هناك أمير، ليس هناك حاكم شرعي، والزمن زمن شغور عن الإمام فهذا لم يأت بأصل الموقف الشرعي، فدفع الموقف

الشرعي من أصله، وخالف السنة من أصلها في هذه المسألة.

ثانيًا: السمع والطاعة له في المعروف.

وكلمة السمع والطاعة من الكلمات التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت، يعني إذا أطلق السمع دخل فيه الطاعة، وإذا أطلقت الطاعة دخلت فيها السمع.

وإذا اجتمعا فالسمع ينصرف إلى قضية أنك ترى أن هذا الأمير أمير عليك بمعنى أنك تسمع له ابتداءًا، فمن لم يسمع له ابتداءًا فإنه لا يعتقد إمارته أصلًا، فالسمع المراد به التلقي بالقبول، أن تتلقى كلام هذا الحاكم إذا أمرك بشيء أن تتلقاه بالقبول، وأما الطاعة فالمراد بها هنا العمل، وأنك تنفذ، فتسمع الأمر أي تتلقاه بالقبول وتطيع له أي تعمل به.

وقولنا: «في المعروف» أي في غير معصية الله عز وجل.

المراد بالمعروف هنا ما يوافق دين الله سبحانه وتعالى، ففي معصية الله عز وجل لا سمع ولا طاعة لأحد.

ثالثًا: في حالة المعصية لا طاعة للحاكم من غير خروج عليه.

يعني إذا أمر بمعصية فإنه لا يسمع له ولا يطاع ولا يُتلقى كلامه بالقبول ولا يعمل به، لكن هذا ليس معناه أننا نخرج عليه ليس معناه أننا لا نعتقده أمير ونخرج عن بيعته وإمارته بالكلية، وإنما المراد أننا لا نطيعه في هذا الأمر بعينه في هذه المعصية بعينها التي أمر بها.

رابعًا: ترك الخروج عليه بأي صورة من الصور.

كما سيأتي بيانه مفصلًا إن شاء الله تعالى.

فهذا هو اعتقاد أهل السنة وهو أصل من أصول السنة والاعتقاد، والأدلة عليه متكاثرة من الكتاب والسُّنة:

- فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. روى الشيخان من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: نزلت في عبد الله بن حُذافة بن قيس بن عدي إذ بعثه النبي ﷺ في سرية.

إذًا فالآية أصلًا نزلت في الأمراء، فمعنى قوله تعالى: ﴿**وأولى الأمر منكم**﴾ ينصرف ابتداءًا إلى الأمراء، فأمر الله سبحانه وتعالى بطاعة الأمراء.

- ومن السُّنة: الأحاديث في ذلك كثيرة جدًا وهي متواترة عن النبي ﷺ رواها عدد كثير من الصحابة يبلغون شرط التواتر عند العلماء.

١. فمن الأحاديث: ما سبق من الأمر بطاعة المتغلب وإن كان عبدًا حبشيًا، فهذا قد ذكرناه عن ثلاثة من الصحابة.

٢. ومن ذلك ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**».

٣. وفي الصحيحين عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله، قال: «**إلا أن ترو كفرًا بواحًا لكم فيه من الله برهان**».

٤. وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون**»، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «**وفوا ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم**».

٥. وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها**»، قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: «**تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم**».

٦. وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه في حديثه المعروف في الفتن، وفيه يقول النبي ﷺ: «**تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**».

٧. وفي رواية مسلم: «**تسمع وتطيع للأمير وإن ضُرب ظهرك وأُخذ مالك فاسمع وأطع**».

٨. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**مَن خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عميَّة يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقُتل فقِتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشا من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه**».

٩. وفي الصحيحن عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا: «**مَن كره من أميره شيئًا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية**».

١٠. وفي صحيح مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: «**من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**».

١١. وفي صحيح مسلم عن عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه مرفوعًا: «**خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئًا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدًا من طاعة**».

١٢. وفي صحيح مسلم أيضًا عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «**ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع**»، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «**لا، ما صلوا**».

١٣. وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: «**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**».

١٤. وفيهما أيضًا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: بعث النبي ﷺ سرية فاستعمل رجلًا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب فقال: أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطبًا، فجمعوا، فقال: أوقدوا نارًا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا وجعل بعضهم يمسك بعضًا ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النار، فما زالوا حتى خمدت النار فسكن غضبه، فبلغ النبي ﷺ فقال: «**لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف**».

١٥. وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي ﷺ في حديث جاء فيه: «**مَن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر**».

* **يتفرع على هذه المسألة فرعان:**

١) الفرع الأول: صفة الخروج:

الخروج على الإمام يتحقق بكل ما فيه مفارقة للطاعة والجماعة.

فمفارقة الطاعة هي المعصية والتخلف عن الطاعة، بمعنى أنه لا يطيع الإمام إذا أمر بشيء لا يطيعه.

ومفارقة الجماعة المراد بها تفريق جماعة المسلمين التي يحكمها هذا الإمام لتفريقها وشق عصاها وبيان أن هذا الإمام مثلًا لا يصلح أن يكون إمامًا وما أشبه ذلك بما يؤدي إلى تفرق الناس عليه واختلافهم فيما بينهم، فكل ما يحصل به هذا الأمر فإنه يدخل في الخروج الذي نهى عنه النبي ﷺ.

وقد جعله العلماء على ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: وهو اعتقاد جواز الخروج:

أن يعتقد المسلم أن الخروج على هذا الحاكم جائز، ولا بد أن يكون هذا مبنيًا على اعتقاد عدم صحة إمارة هذا الحاكم فإذا كان لا يراه حاكمًا شرعيًا ولا يعتد بإمارته فهذا خروج بالقلب.

- القسم الثاني: خروج بالقول:

وهو استعمال اللسان فيما يؤدي إلى ما ذكرناه، وهذا يكون بالتحريض على الخروج، يعني إذا حرضه بلسانه على الخروج بالسيف، قال له اخرج، قاتل، غيِّر، فهذا خروج بالقول، إذا خذل عن الطاعة يعني يجعل الناس لا يطيعون الإمام لا يسمعون له ولا يعتقدون إمارته، إذا نشر عيوب الحكّام إذا انتقدهم في مجامع الناس فهذا كله خروج باللسان.

- القسم الثالث: خروج بالعمل:

وهو مباشرة القتال.

*** الفرع الثاني: موضع جواز الخروج:**

متى يجوز الخروج على الحاكم؟

بيَّنت النصوص ذلك، وذلك في حالة الكفر البواح أو ترك الصلاة:

فحالة الكفر مأخوذة من حديث عبادة: «إلا أن ترو كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان».

وحالة ترك الصلاة مأخوذة من حديث أم سلمة وعوف بن مالك، في حديث أم سلمة: «ما صلوا» وفي حديث عوف: «ما أقاموا فيكم الصلاة» فهما حالتان، ومن جعل ترك الصلاة كفرًا فالحالة عنده واحدة.

ويضاف إلى ذلك كما بيّن العلماء: تحقق القدرة على الخروج والإتيان بالبديل.

وهذا أمر بدهي وواضح وهو مأخوذ من قواعد الشريعة لأن الواجب منوط بالقدرة ويسقط

بالعجز، فإذا كفر الحاكم أو ترك الصلاة فقد صار الخروج عليه واجبًا، طيب هذا الواجب لا بد فيه من قدرة على القيام به ولا يتحقق المقصود إلا بالإتيان بالبديل الصالح المناسب فإنهم لو خرجوا عليه وأتوا بمن هو شر منه، فإن المقصود لم يتحقق، فلا بد إذًا من تحقق هذا الأمر، لا بد من تحقق القدرة على الخروج والإتيان بالبديل.

*** المسألة الثالثة: لزوم الجماعة:**

والمراد هنا أمر محدد، لأن قضية لزوم الجماعة قضية طويلة، فالمراد هنا أمر محدد وهو ما يتعلق بالتعايش مع جماعة المسلمين التي يعيش فيها المسلم والتي يحكمها الحاكم المسلم، فهناك أشياء نص عليها العلماء وذكر بعضَها المؤلفُ رحمه الله كمثل:

الصلاة خلف الأئمة، ودفع الصدقات إليهم، والحج والجهاد معهم، والدعاء لهم بالصلاح، فهذه أمور يفردها العلماء بالذكر لأهميتها وهي داخلة فيما يسمى بلزوم الجماعة.

فمن لزوم الجماعة أداء الشعائر والعبادات والأعمال التي لا تكون إلا في جماعة من المسلمين والتي تبين أن الناس مجتمعون على إمامهم ليس بينهم فرقة ولا اختلاف، فلهذا تجد العماء ينصُّون على هذه الأعمال، وأيضًا فإن هذه الأعمال هي من الواجبات ولا تقوم إلا في جماعة، فلو عطلناها لأجل حال الإمام لتعطلت الأعمال والعبادات وفي هذا فساد كبير.

- هنا فرع مهم تحت هذه المسألة: وهو النصيحة للأمير والإنكار عليه.

مناصحة الحاكم مشروعة إجمالا في أحاديث:

١- روى مسلم عن تميم الداري عن النبي - ﷺ - قال: «**الدين النصيحة**» قيل لمن؟ قال: «**لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم**».

٢- وروى أحمد وغيره من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - أنه قال: «**إن الله يرضى لكم ثلاثا، ويسخط لكم ثلاثا، يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصمو بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاّه الله أمركم...**» الحديث.

٣- وروى الإمام أحمد أيضا وابن ماجة وغيرهما من حديث زيد بن ثابت - رضي الله عنه - مرفوعا: «**ثلاث خصال لا يغل عليهن قلب مسلم أبدا: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط مَن ورائهم**».

فهذه الأحاديث بينت اجمالا أن: مناصحة الحكام أمر مشروع بل هو من الدين، فمن الدين أن تناصح الحكام، لكن كيف تكون المناصحة؟

ورد البيان لذلك في:

١. الحديث الذي رواه أحمد وغيره من حديث عِيَاض بن غَنم - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال: «من أراد أن ينصح لسلطان بأمر فلا يُبدِ لَهُ علا نيةً ولكن يأخذ بيده فيخلوَا به فإن قبل منه فذاك وإلاّ كان أدى الذي عليه».

٢. وهذا هو الذي درج عليه السلف والأئمة وهذا هو المذكور في كلامهم، والموجود في أفعالهم أن مناصحة الإمام تكون سِرًّاْ وأن الإنكار عليه أيضا يكون سِرًّا.

وهذا بالنسبة للحاكم نفسه وأما المنكرات العامة الواقعة بين المسلمين فإنها تُنكَر عمومًا على سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من غير تعرض لشخص الحاكم.

- وأما ما ورد عن بعض السلف من الجهر بالإنكار على الولاة، فهذه حكايات أحوال ووقائع أعيان، لا تعمم، ولا تتخذ منهجا.

يعني يحدث بشكل عارض أن يجهر بعض الناس بالإنكار على الحكام من غير مفسدة أكبر. فهذه مواقف فردية لا يجوز أن تُعمم ولا يجوز أن يقال: منهج السلف الجهر بالإنكار على الائمة، هذا لا يصح أن يقال، لأن المنهج إنما يكون إذا توافق عليه السلف، إذا ورد عن عدد كثير، وأما الذي يرد عن الواحد والاثنين؛ فإنه لا يكون منهجا فضلا عن مصادمته للنصوص كما عرفت.

المسألة الرابعة: قتال اللصوص والخوارج والبُغاة:

أما اللصوص فأمرهم ظاهر وقتالهم جائز، ولو بدون إذن السلطان، ولكن لا يجوز لمن قاتلهم أن يقيم عليهم حدًا.

والأصل في جواز قتالهم حديث أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عند مسلم: أن رجلا جاء إلى النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقال يا رسول الله أرأيت لو أن رجلا أراد أن يأخذ مالي فقال: «لا تعطه مالك»، قال: أرءيت إن قاتلني، قال: «قاتله.....» الحديثَ.

وقتال اللصوص من باب دفع الصائل وهو مشروع، لا يشترط فيه إذن السلطان.

- **وأما الخوارج والبُغاة، فلا بد من تحرير القول فيهم وبيان الفرق بين الطائفتين:**

فالخوارج: هم الذين يخرجون على الحاكم ويخرجون على جماعة المسلمين وذلك عن اعتقاد وهو التكفير.

فإذا خرج الشخص عن اعتقاد بالتكفير، واستحل الدماء لأجل ذلك، فهذا هو الخارجي.

وأما البُغاة: فهم الذين يخرجون على الإمام لا عن تكفير ولكن عن شبهة.

فيجدون مثلا: أن الإمام ظالم وأنه لم يَسْتوفِ الحق في كذا أوكذا، فيخرجون عليه لأجل ذلك، ويطالبونه برفع المظلمة ولا يكفرون أحدا من المسلمين، ولكن يخرجون لأجل هذه الشبهة التي عرضت لهم.

فهؤلاء يقال فيهم: بُغَاة، ولا يقال فيهم خوارج.

وهؤلاء هم الذين يقول فيهم العلماء: الذين يخرجون على الإمام بتأويل سائغٍ .

طبعا [تأويل سائغ] ليس في جواز الخروج، هذا أيضا مما ينبه عليه لأن الخروج منهي عنه بالنص والإجماع، وإن كان الإمام ظالما فاجرا، فهذا ليس من باب التبرير لهم حتى يفعلوا ما يفعلون،إنما هذا من باب أن الذين خرجوا لأجله أمر يسوغ مثله كشبهة دفعتهم إلى الخروج، وليس هذا على سبيل الإقرار لحالهم.

فهذا هو الفرق بين الخوارج والبغاة، وهذا ينبني عليه عمل، هذا الفرق النظري، ينبني عليه عمل:

فالخوارج يُقاتلون ابتداءً للأحاديث المتواترة عن النبي -ﷺ- في التحذير منهم والأمر بقتالهم، وقد قال فيها – عليه الصلاة والسلام –: «أينما لقيتموهم فاقتلوهم»، فأمر بقتلهم مباشرة.

وأما البغاة فكما سبقت الإشارة إليه في باب الصحابة لا يُقاتلون إلا بعد استصلاحهم، وإقامة الحجة عليهم، لأن الله قال: - وهذه الآية هي الأصل في قتال البُغاة - ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾، فأمر بالإصلاح أولًا، لم يأمر بالقتال إنما أمر بالقتال بعد الإياس من الإصلاح ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى﴾ أي بعد الإصلاح، ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾، فلا بد من الإصلاح أولًا.

فهذا هو الفرق بين الخوارج والبغاة.

الخوارج: يخرجون عن بدعة وشر، وشرهم عام مستفيض، في الناس، فلهذا يُقاتلون ابتداءً؛ لأن قتالهم من باب دفع الصائل وهو جائز بدون إقامة حجة.

وأما البُغاة: فإنهم يخرجون عن الطاعة، يفارقون الجماعة، لا يستحلون دمًا، لا يَصُولون على أحد ، لا يعطلون شيئا من مصالح المسلمين لكن يقولون: يا أيها السلطان الفُلاني، ليس لك عندنا شيءٌ، يمتنعون عن الدخول في طاعته، لماذا؟ لأنه فعل كذا أوكذا، فهؤلاء يُسمون بُغاةً، ولا يُقاتلون إلا بعد إقامة الحجة عيهم.

*** هنا مسألة مهمة أشار إليها المؤلف - رحمه الله- في قوله: «ويرون قتال الفئة الباغية حتى ترجع إلى طاعة الإمام العدل»، فظاهر هذا الكلام، أن قتال البُغاة بشرطه، لا يكون إلا مع الإمام العدل.**

انتبه الآن، هناك بُغاة يخرجون على إمام عدل، إمام عدل يعني ماذا؟

يعني هو إمام شرعي، استوفى الشروط، وليس عنده مشكلة، وهو إمام صالح، لكن حصلت عندهم شبهة، أوجبت عندهم أن يُفارقوا طاعته، ولا يدخلون فيها.

وهناك بُغاة يخرجون على إمام جائر، على إمام ظالم، ولهم الشبهة والتأويل في أنه فاسق وظالم ولم يستوفِ الحق، وو....إلى آخره، والإمام في الحقيقة إمام ظلمٍ وجَور، ليس إمام عدلٍ، فهؤلاء بُغاة، وهؤلاء بُغاة، وهذا يحرم الخروج عليه، وهذا يحرم الخروج عليه، وهذا يحرم الخروج عليه، لا شكّ في ذلك، لكن قتال البُغاة في الحالة الأُولى، يختلف عن قتال البُغاة في الحالة الثانية.

فظاهر كلام المؤلف، أن قتال البُغاة المشروع، لا يكون إلا في الحالة الأُولى، إذا كان الإمام عدلًا، وأما إذا كان ظالما فاجرا؛ فنحن وإن اتفقنا على تحريم الخروج عليه، وأن الواجب الصبر عليه، وأن فعل هؤلاء البُغاة لا يسوغ، إلا أن مفهوم كلام المؤلف أنه لا يجور قتالهم، حتى بعد إقامة الحجة عليهم، فكأنه يعتبر القتال في هذه الحالة قتال فتنة.

وهذه مسألة تحتاج إلى مزيد بحث ونظر حتى يُقطع فيها – إن شاء الله تعالى – برأيٍ معين ، لكن المقطوع به جزما، أن الإمام وإن كان فاسقا فاجرا لا يجوز الخروج عيه، ولا يجوز لأحد أن يُفارق طاعته، ولايفارق جماعة المسلمين، كل هذه أحوال متفق على تحريمها، إنما القول الآن في القتال.

ولا بد أن تتذكر: أن البُغاة لم يُعطلوا مصلحة، وليس في مجرد خروجهم شر يُخشى أكثر من أنَّهم فارقوا الطاعة، كما سبقت الإشارة إليه، في «باب الصحابة» لم يكفروا أحدًا، لم يستحلوا دمًا، لم يخرجوا على جماعة المسلمين، للفساد في الأرض فتذكر هذا جيدا في هذه المسألة.

فإذا تحقق هذا كله، وكانوا قد فارقوا طاعة إمام جائر، وكان السبب في ذلك أن الإمام جائر فهل القتال في هذه الحالة أيضًا بعد استيفاء شرطه يُعتبر قتالا مشروعًا، أو قتالًا ممنوعًا، هذا هو الجانب الذي يحتاج إلى النظر، وظاهر كلام المؤلف –رحمه الله– أنه لا يُشرع في هذه الحالة، وأنه يُعتبر من قتال الفتنة، والله تعالى أعلم.

الفصل الثاني: في بيان مذهب أهل البدع

أهل البدع المخالفون لأهل السنة في هذه المسألة هم الخوارج والمعتزلة، ومذهبهم:

الخروج على الحاكم الفاسق، وهذا عند المعتزلة أحد أُصولهم الخمسة ويجعلونه تحت عنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فهذا أحد أُصولهم ويعنون بذلك الخروج على الحكام الفسقة.

فهؤلاء مخالفون لأهل السنة، فأهل السنة يُحرمون الخروج على الحاكم الفاسق، وأما الخوارج والمعتزلة فيُجيرون الخروج على الحاكم الفاسق.

والخوارج ما سُموا خوارج إلا بهذا سُموا خوارج لأنهم خرجوا على الإمام، والمعتزلة أخذوا هذا الأمر منهم.

ما أصلهم في ذلك؟

بالنسبة للخوارج أصلهم في ذلك هو أصلهم في باب الإيمان، فإنهم لما خرجوا على عليٍّ – رضي الله عنه – خرجوا عن تكفير، كفَّروه وكفَّروا الصحابة – رضي الله عنهم –، فخرجوا عن طاعته لأنهم اعتقدوا كفره، ولا يجوز بطبيعة الحال أن يدين المسلم بسمعٍ وطاعةٍ لحاكم كافر، ثم انبنى على ذلك مذهبهم في الفاسق كما عرفنا من قبل، فالخوارج كما نعرف تُكفر بالمعصية فكل حاكم فاسق كافر عندهم، فالخروج عليه لأجل ذلك.

وتبعتهم المعتزلة كما عرفنا في باب الإيمان في هذا الأصل على الخلاف الذي بينهم وبين

الخوارج، المعتزلة تخرج الفاسق عن منزلة الإيمان، وتقول: هو في منزلة بين المنزلتين، وتتفق مع الخوارج في الحكم الأخروي كما نعرف.

فهذا هو الأصل الذي انبنى عليه قول الخوارج والمعتزلة في هذا الباب.

يضم إلى ذلك أصل آخر، وهو الذي يدندن حوله المعتزلة كثيرًا، وهو أن الفاسق خارج عن أهلية الإمامة فوجب خلعه، ليس أهلًا للإمامة أصلًا فيجب خلعه.

وهذا هو الذي يقوله خوارج العصر الذين لا يكفرون أو يتحاشون عن التكفير حتى لا تنكشف سوءتهم، فالذين لا يميلون للتكفير يدندنون حول هذا الأمر أن الفاسق ليس أهلًا للإمامة، هذا رجل ظالم جائر، فعل كذا وفعل كذا، فيجب خلعه لأنه ليس أهلًا للإمامة، والإمامة لا تكون إلا لمستحق لها، وهذا الشخص ليس مستحقًا لها.

ويلتحق بهؤلاء من تأول الأحاديث لأن هذه الطائفة منهم من يرد الأحاديث التي سبقت معنا، ومنهم من يتأولها، فيتأولها كما وقع في كلام بعض المعاصرين وأصله في كلام بعض الأوائل أن المقصود الظلم الخاص، أنه إذا ظلم في واقعة جزئية إذا اعتدى على شخص معين، أو ظلم شخصًا معينًا، وأما إذا كان ظلمه عامًا في البلد وانتشر الفسق والفجور فإنه في هذه الحالة يجوز الخروج عليه.

والجواب عن ذلك كما يلي:

أولًا: بالنسبة لأصلهم في الإيمان، فهذا قد سبق إبطاله في باب الإيمان.

ثانيًا: ما سبق من النصوص المتواترة عن النبي ﷺ في النهي عن الخروج على الحاكم وإن كان ظالمًا فاسقًا، فهذا يدفع قولهم مباشرة.

ثالثًا: الجواب عن قولهم إن الفاسق ليس أهلًا للإمامة:

فيقال:

هذا دفع للأحاديث، فالأحاديث بينت أنه لا يجوز الخروج على الفاسق وقد علم الله تعالى وعلم النبي ﷺ أن الفاسق ليس أهلًا للإمامة، وهذا واضح، فهذا الكلام طعن في الأحاديث واتهام للنبي ﷺ.

بيان فقه هذه الأحاديث، وهذا هو الذي يغيب عن الناس، الإمامة لها أصل وكمال، فأصل

الإمامة هو القيام بمصالح الناس، لابد للناس من إمام، والإمام هو المتغلب القاهر، فمن تغلب على الناس واستطاع أن يحقق مصالحهم ويحفظ أمنهم فهذا هو أصل المقصود من الإمام، فالشريعة اعتبرت ذلك، عندما أمر النبي ﷺ بالسمع والطاعة للعبد المجدع الأطراف ونهى عن الخروج على الفاسق الجائر فهذا واضح جدًا أنه لم يقصد كمال الإمامة، لأن الإمام الكامل الذي يحقق شروط الإمامة لا يكون هكذا ولا هكذا، فهذا دليل واضح من النبي عليه الصلاة والسلام أن الاعتبار إنما هو بتحقيق مصالح الناس وحقن دمائهم ودفع الفوضى والفساد عن بلاد المسلمين، فهذا هو أصل الإمامة، فالذي يقول الآن - وهو كلام المعتزلة والخوارج- من قبل: الفاسق ليس إمامًا شرعيًا، نقول هذه عبارة مجملة، ما تعني بها؟

إن أردت أن إمارته ليست موافقة للشريعة فنعم، إذا كان ظالمًا أو جائرًا أو لا يحكم بما أنزل الله فنعم هذه إمارة غير شريعة بمعنى أنها ليست موافقة لأحكام الشريعة، وليس هذا هو ما اعتبرته الشريعة، وإنما اعتبرت الشريعة أن يكون الإمام قادرًا على تحقيق الأمن ومصالح المسلمين، هذا هو الأساس، فإن أردت بالأمير أنه ليس أميرًا شرعيًا بمعنى أن إمارته مخالفة للشريعة وأنه ظالم وجائر بما يُجَوِّز الخروج عليه، فنعم الإمارة كما تقول ولكن لا يجوز الخروج عليه.

وأما إن أردت أنه ليس أميرًا شرعيًا بمعنى أنه لا يعتبر بإمارته أصلًا ولا يلتفت إليها أصلًا فهذا كلام فاسد من الأساس لأن الشريعة لم تعتبر بهذا وإنما اعتبرت أن يكون مسلمًا قادرًا على تحقيق مصالح الناس، ففقه هذه الأدلة أن الاعتبار في السمع والطاعة ولزوم الجماعة بأصل الإمامة لا بكمالها، فهذا مهم جدًا وقل من ينتبه له، فالناس ينظرون إلى كمال الإمامة بمعنى أن الإمام هو العادل الذي يحكم بالعدل ويحكم بما أنزل الله، نعم لابد من هذا ولا خلاف فيه، وهذا مقصود الإمامة ولاشك، لكن عندنا: أصل مقصود، وكمال مقصود.

فأصل المقصود من الإمام: هو حفظ مصالح الناس وتحقيق أمنهم بما يؤدي إلى إقامة دين الله عز وجل، فهذا هو ما اعتبرته الشريعة أن الإمام مادام كذلك فإنه يعتد به ويدان له بالسمع والطاعة تحقيقًا للمصالح و درءًا للمفاسد لأن الناس لو أرادوا أن يدفعوا هذا بالقوة فإنه لا يندفع و يحصل الشر والفساد ويحصل الفوضى في حياة الناس، فهذا لا يجوز، فهذا هو أصل المقصود وأما كمال المقصود، فهذا شيء آخر، وإذا اندفع الكمال لم يندفع الأصل.

وهذا يذكرك أيضا بأصل الخوارج في باب الإيمان لأن الخوارج نظرت إلى كمال الإيمان على أنه إذا زال يستلزم زوال أصل الإيمان، فنظرتهم في الإمامة هي نفس النظرة تقريبًا، نفس الأصل عندهم أن الإمام إذا لم يكن عادلًا فإنه ليس بإمام، نفس النظرية في باب الحكام هي نفس النظرية في باب الإيمان.

فنقول: **إذا ذهب كمال الشيء لم يذهب أصله**، وهذا هو أصلنا في باب الإيمان، فكذلك في باب الحكم والسلطان، إذا ذهب كمال الإمامة لم يذهب أصلها، والشريعة دلت على أن الاعتبار بالأصل لا بالكمال، وعلى أن قضية الخروج منوطة بالأصل لا بالكمال، النصوص ناطقة بذلك، لا تقبل التأويل.

وتمام هذا في بيان الحكمة الشرعية التي نعرفها جميعًا في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، وكما قال الحسن البصري رحمه الله: «إن جور الملوك نقمة من نقم الله تعالى».

فالحاكم إن كان جائرًا فهذه عقوبة من الله سبحانه وتعالى للناس لا يولي عليهم إلا من هو من جنسهم، فإذا أردت أن تدفع هذه العقوبة فإنك لتدفعها بالسهل، لا تدفعها بالقوة، و إنما تدفعها بإصلاح النفوس وتغير ما في القلوب.

ختام الكلام على هذا الباب بالتنبيه على المسألة التي يتخذها المعاصرون شبهة لهم وقد وقع الاعتماد عليها قديمًا أيضًا، وهي:

وقوع الخروج من طوائف من السلف:

يقال: خرج من السلف فلان وفلان فكيف يوجه هذا؟ مع أننا نقول أجمع أهل السنة على تحريم الخروج على الحكام.

وهل في هذا الأمر شبهة لأهل البدع؟

فالجواب عن ذلك من وجوه:

أولًا: **أن الصنيع المذكور مخالف للنصوص المتواترة التي تأمر بالصبر على جور الحكام وتنهى عن الخروج عليهم، فلا يحل ترك هذه النصوص لقول أحد من الناس.**

ثانيًا: **أن من خرج من القوم لم يسلم من الإنكار عليه، وإذا وقع الخلاف فلا تعويل على كلام**

أحد من المخالفين، وإنما التعويل على الأدلة الشرعية.

ثالثًا: أن من أولئك الخارجين من ثبت رجوعه في آخر أمره، وإذا ثبت رجوعه فإنه لا يجوز التمسك بصنيه.

رابعًا: أن من أولئك الخارجين من كان خروجه لاعتقاد كفر الحاكم الذي خرج عليه، لا لمجرد فسقه.

خامسًا: أنه قد استقر اعتقاد أهل السنة على ترك الخروج، وإذا استقر الإجماع على قول معين فلابد من التمسك به، ولا يجوز الاعتبار بالخلاف القديم.

سادسًا: أن أئمة السنة قد اتفقوا على تبديع القول بالخروج، وأنه من مذاهب المبتدعة، وأن أصحابه مبتدعة، مع علمهم جزمًا بصنيع الأوائل الذين خرجوا، فهذا الكلام الذي يقال إذن طعن في الأئمة.

عندما يقال بدّعوا الحسين بدّعوا فلانًا أو فلانًا، نقول هذا الكلام لا يتوجه إلينا، هذا الكلام يتوجه إلى الإمام أحمد وأئمة السنة الذين قالوا إن الخروج بدعة، وإن الخارج مبتدع.

فالكلام إذن كما نقول ونكرر دائمًا **أن الاوائل عذروا لخفاء المسألة عليهم**، كان الواقع مضطربًا مختلفًا لم تتبين السنة لهم في هذه المسألة، فكان صنيعهم زلة ومعلوم التعامل مع زلات العلماء، وأما بعد اتضاح النصوص وزوال الإشكال فلا عذر لأحد بعد ذلك ولا يجوز لأحد أن يعتمد على الخلاف من قبل.

سابعًا- وأخيرًا-: أن الخروج لم يأت في الإسلام بخير قط، حتى وإن قام به أناس هم من فضلاء أهل عصرهم، فلو كان الخروج وسيلة صحيحة معتبرة ولو كان الله تعالى قد كتب فيه الفلاح لكتبه لأولئك السابقين الفضلاء الذين ما خرجوا الذين إلا لمقاصد صالحة، وما خرجوا إلا على أناس هم طغاة زمنهم، ومع ذلك لم يفلحوا ولم يكتب الله سبحانه لهم نصرًا فكيف بمن دونهم؟!

هذا آخر الكلام على هذا الأصل، والحمد لله.

* * *

تفريغ الدرس الحادي والخمسين وهو الأخير

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

قال الإمام أبو عثمان الصابوني -رحمه الله تعالى-:

«ويعتقدون أن الله - سبحانه - خلق الشياطين يوسوسون للآدميين ويقصدون استزلالهم ويترصدون لهم؛ قال الله - عز وجل -: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾، وأن الله يسلطهم على من يشاء، ويعصم من كيدهم ومكرهم من يشاء؛ قال الله - عز وجل -: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴿٦٤﴾ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا ﴿٦٥﴾﴾، وقال: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ﴾ الآية».

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

في هذا الموضع يتحدث المؤلف - رحمه الله - عن مسألة من مسائل الاعتقاد وهي الإيمان بالجن، وهذه المسألة لها تعلق بركن من أركان الإيمان وهو الإيمان بالملائكة من جهة أن الجن عالم غيبي كالملائكة.

فالملائكة بالنسبة لنا عالم غيبي لا نستطيع أن نراه ولا نعرف تفاصيله فكذلك الأمر بالنسبة للجن، ولهذا تجد من العلماء من يتحدث عن الإيمان بالجن تحت الإيمان بالملائكة لهذا السبب الذي ذكرته.

والمؤلف - رحمه الله - في هذا الموضع ذكر أن الله - سبحانه وتعالى - خلق الشياطين يوسوسون للآدميين ويقصدون استزلالهم فيترصدون لهم وأن الله يسلطهم على من يشاء ويعصم من كيدهم ومكرهم من يشاء.

وهذا يذكرك بالقَدَر ـ بالكلام في القدر ـ من جهة أن الله - تعالى - يهدي من يشاء ويضل من

يشاء، فربنا - سبحانه وتعالى - خلق الشياطين أسبابا للإضلال، فالله - سبحانه تعالى - خلقهم لكي يُزيّنوا للناس المعاصي والمخالفات، فكل إنسان منا معه قرينه - كما سيأتي البيان إن شاء الله تعالى -، ووظيفة هذا القرين أنه يُزين له المعصية والمخالفة، يوسوس له ويُغريه بمعصية الله - سبحانه وتعالى - فيقع الإنسان في الابتلاء والامتحان، معه الشيطان يزين له المعصية مع دواعي المعصية وأسبابها مع شهوة نفسه ولذتها فلهذا يقع الإنسان في الامتحان، فالله - سبحانه وتعالى - يبتلي الناس، يجعل لهم أسباب الخير وأسباب الشر ويعرض أمامهم كلا الأمرين، وكل أسباب لها ما يزينها ويسهلها حتى يستطيع الإنسان أن يتعاطاها ولولا هذا لما وقع التكليف، فالله - سبحانه تعالى - جعل الشيطان مع الإنسان يوسوس له بأسباب الشر والمخالفة حتى يعلم الله - سبحانه وتعالى - المؤمن من الكافر والطائع من العاصي.

الكلام على الإيمان بالجن من جهة تفصيله يطول، وجامعه في بعض المسائل المختصرة التي يحتاج إليها طالب العلم:

١) فمنها: **أن الجن عالم غيبي مخلوق من مخلوقات الله - سبحانه وتعالى -.**

الجن أمة من الأمم، عالم من العالمين، مخلوقات من مخلوقات الله - سبحانه وتعالى - خلقها كما خلق البشر وكما خلق الملائكة وكما خلق الحيوان والنبات، فهم مخلوقات موجودة من مخلوقات الله - سبحانه وتعالى - وإن كنا لا نراها كما قال - سبحانه وتعالى - ﴿**إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ**﴾.

والقرآن مملوء بذكر الجن والحديث عنهم، وهذا الأمر موجود حتى من بدء الخليقة عندما تحدث الله - سبحانه وتعالى - عن بدء الخليقة في خلق آدم - عليه السلام - فذكر إبليس الذي هو أبو الجن وأصلهم، وذكر أنه خلقه قبل خلق آدم وبيّن ما وقع بينه وبين آدم، فالقرآن مملوء بذكر هذا الأمر فلابد من الإيمان به.

فالإيمان بالجن إجمالا معناه: أن تؤمن أن الجن عالم موجود مخلوق من مخلوقات الله - تعالى - ليس الأمر كذبا ولا مخالفة للحقيقة ولا مجال لإنكار الجن ولا وجودهم - كما سننبّه عليه إن شاء الله -.

ثم بعد ذلك هناك بعض الأمور التفصيلية، فمنها:

١ـ أن الجن مكلفون.

الجن مكلفون بمعنى أنهم يختلفون في ذلك عن الملائكة، الملائكة مجبولون على الطاعة لا تكليف في حقهم، ولهذا لم يُرسل إليهم رسول، ولم يُخاطبوا بأمر ولا نهي.

وهنا فائدة عارضة تُذكر استطرادا في التنبيه على بطلان وضلال قول من قال: إن النبي - ﷺ - قد بُعث إلى الملائكة، فهذا كلامٌ مَحْمَلُهُ الغلو في النبي - عليه الصلاة والسلام -، كيف وصلوا في الغلو فيه - عليه الصلاة والسلام - حتى جعلوه مبعوثا لكل شئ؟ ولو استطاعوا أن يقولوا: إنه مبعوث إلى الجماد لفعلوا، فهذا ضلال في الحقيقة؛ لأن الملائكة ليس من شأنهم التكليف، ليس من شأنهم الأمر ولا النهي، فلا يصح أن يُقال - إن هناك رسولا قد أُرسل إليهم هذا يُخالف المقطوع به من الدين في أن الملائكة ليسوا كذلك، ولو كان النبي - ﷺ - مبعوثا إليهم لوجب بيان ذلك بيانا شافيا قاطعا للعذر، ولتواترت الأخبار عنه - ﷺ - أنه حدثهم أو أمرهم أو نهاهم أو وقع بينه وبينهم ما وقع بينه وبين البشر الذين أُرسل إليهم، أو حتى الجن الذين أرسل إليهم لكن هذا لم يقع إطلاقا.

إذن عليك أن تعرف بطلان هذا القول، وأنه لا يسوغ القول به على الإطلاق.

إذن الجن مكلفون يختلفون في هذا عن الملائكة، الجن مكلفون أُرسل إليهم الرسل، وخصوصا إذا تكلمنا على النبي الخاتم محمد - ﷺ - فإنه بُعث إلى الجن والإنس.

والآيات كثيرة في بيان هذا وفي بيان أن الجن مكلفون وأن منهم الطائعين والعصاة:

١. كما قال الله - تعالى - في ذكر شأنهم - ﴿**وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ**﴾.

٢. وفي الآية الأخرى ﴿**وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ**﴾.

٣. وبيّن سبحانه وتعالى أن الجن مأمورون ومنهيون، وأنهم مخاطبون بالتكاليف والتشريعات، وأن منهم نفرا بُعثوا إلى النبي - ﷺ - فاستمعوا إلى القرآن كما قال تعالى: ﴿**وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ**﴾ الآيات.

٤. وثبت في السنة عن النبي - ﷺ - أنه تحدث مع الجن وأمرهم ونهاهم هناك حديث مشهور عند أهل الحديث يُسمى بـ(حديث ليلة الجن) هكذا يسمى عند أهل الحديث، والحديث أخرجه

مسلم في صحيحه وغيره من الأئمة من حديث ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - وفيه ذكر القصة لما انتهى إلى النبي - ﷺ - نفر من الجن وكان معه في تلك الليلة عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - فأمر ابنَ مسعود أن يتنحى عن المكان الذي لقي فيه الجن - هذا معنى الخبر - ثم حدثهم النبي - ﷺ - وأمرهم ونهاهم فكان مما بينه - ﷺ - في هذا الحديث أنه ذكر لهم بعض الأحكام التي تتعلق بطعامهم وشرابهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «**لكم كل عظم ذُكر اسم الله عليه، وكل بعرة علف لدوابكم**» قال عليه الصلاة والسلام: «**فلا تستنجوا بهما؛ فإنهما طعام إخوانكم**» فبين أن هناك أحكاما تتعلق بهم، وأنهم مخاطبون ومأمورون ومنهيون كالبشر تماما.

إذن الجن مكلفون يلحقهم التكليف والأمر والنهي، ومن ثَمّ الثواب والعقاب، فصالحو الجن في الجنة، وطالحوهم في النار نفس القضية تماما كما هو موجود مع الإنس.

٢ـ من الأمور التي تتعلق بالجن أيضا: ما يتعلق بخلقتهم فإن الله سبحانه وتعالى خلقهم على طبيعة معينة ذكر منها أشياء:

ـ منها: أنهم مخلوقون من النار:

١. قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ**﴾.

٢. وفي ذكر شأن إبليس وآدم ذكر أن إبليس احتج على رد الأمر على الله فقال: ﴿**أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾.

٣. وفي صحيح مسلم عن عائشة - رضي الله تعالى عنها - عن النبي - ﷺ - قال: «**خُلقت الملائكة من نور وخلق الجانّ من مارج من نار وخلق آدم مما وُصف لكم**» .

فالجن إذن مخلوق ناريّ (مادته النار) ثم بعد ذلك يتنوّعون في خلقتهم كما هو معلوم من حالهم بحسب ما يتعرف الإنس على ذلك، فكما هو معلوم منهم يتنوّعون في خلقتهم ولهم القدرة على التشكل وفيهم طبائع كثيرة وأمور كثيرة كما هو معلوم عنهم.

ـ والجن أيضا يأكلون ويشربون ويتناكحون ويتناسلون:

فالجن يأكلون ويشربون كما ذكرنا في حديث ابن مسعود.

ولهم الذرية كما قال تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾.

وهم كثيرون جدا لا يعلم عددهم إلا الله - سبحانه وتعالى -.

ولهم القدرة على الإتيان بأمور عجيبة خارقة كما ذكر الله تعالى أنه سخرهم لسليمان - عليه السلام - ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ (١٢) يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ الآيات، وذكر سبحانه من شأنهم العجيب لما طلب سليمان عرش بلقيس ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ إلى تمام الآيات، فالجن لهم قدرة عجيبة على فعل الأشياء، لهم القدرة على الانتقال السريع لهم القدرة الأفعال على الطيران على تحريك الأشياء إلى غير ذلك من أمور كما ذكره العلماء.

والحاصل على كل حال يعني جامع القول في هذا الباب: **أن الجن كالإنس إلا ما دل الدليل على افتراقهما فيه.**

طبعا تحت كلمة [الدليل] هناك بعض الأشياء التي تُعرف مثلا بالممارسة والتجربة والمعرفة، فالعلماء تكلموا في أحكام الجن بحسب ما عرفوه، بحسب ما عرفوه من الأدلة الشرعية، من الواقع الملموس؛ لأن الجن كما سنعرف يتسلطون على الإنس بالأذى بالصرع والمس، ويُستعملون في السحر، فلا شك أنه يقع بينهم وبين أوليائهم كلام، ويقع بينهم وبين المعالجين والرّقاة كلام فيتعرّفون من خلال ذلك على أحوالهم ما صدق منها وما كذب هذا أمر آخر لكن هناك أمور معروفة في الجملة تكلم بها العلماء، ومن أشهر من تكلم بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - فإن له تجربة طويلة في هذا الباب وتحدث في هذا الأمر حديثا مطوّلا، بل من العلماء من أفرد أحكام الجن بالتأليف ما يتعلق بهم في أمورهم.

إذن هناك أشياء تُعرف عنهم بالتجربة طيب ما معنى التجربة والأصل أنه عالم غيبي ليس لنا علاقة ولا صلة به؟

المقصود بذلك: عندما يتسلط الجن على الإنس بالأذى وعندما تكلم السحرة في هذا الباب وعُرف هذا عنهم بالمعرفة والتجربة فإن هذه أشياء تُدرّس والله المستعان، والسحر علم - كما نتعلم وكما نعرف جميعا -.

فالحاصل أن هناك أشياء تُعرف عن هذا العالم بالتجربة من خلال الأمر الذي شرحته لكم، والدليل الشرعي بطبيعة الحال فوق كل شئ فإذا دل النص الشرعي على أمر يتعلق بالجن فإنه

يُتلقّى بالقبول ويُقال به في شأن هذا العالم.

ينبغي أن يُعرف أن الكلام في الجن لا يكاد يُخالف فيه أحد من المنتسبين إلى القبلة.

لا يكاد يقول أحد من أهل البدع بإنكار وجود الجن مثلا هذا لا يكاد يقع حتى المعتزلة الذين أنكروا السحر ومن أنكر بعد ذلك المسَّ والصرع ومن تعدَّى إلى الحسد كلهم مسلِّمون أن الجن موجودون لأنَّ النصوص ناطقة بذلك لا تقبل تأويلا، وإنما أنكر من أنكر أمورًا أخرى كالسحر والمسِّ وما أشبه ذلك، إلاَّ من انحرف من العصريين - طبعا هذا لم يكن موجودًا في زمن المؤلف - رحمه الله - من انحرف من العصريين الذين أنكروا هذه الأشياء، وحقيقة أمرهم الإيمان بالمحسوسات، وقد سمعت أنا شخصِّيًا بعضا من كلامهم في (جامعة الأزهر) والله المستعان.

يدورون حتى على إنكار الملائكة أي ينتهي بهم القول في نهاية الأمر إلي أن ينكروا الملائكة، وحقيقة أمرهم لو تتبعته أنهم لا يؤمنون ألاَّ بالمحسوسات فلو أنهم استمروا على هذا - ونسأل الله السلامة والعافية- لألحدوا وأنكروا وجود الرب بالكلية والله المستعان.

فكأنَّ المؤلف - رحمه الله - ذكر هذه المسألة كتمهيد للكلام عن السحر لأنه تحدث بعد ذلك عن السحر، فالسحر له علاقة وثيقة بالجن فلابد أن تؤمن ابتداءًا بوجود الجن لأنَّ الإنسان إذا آمن بالجن ـ أعني بوجودهم ـ فإنه لا مجال بعد ذلك لإنكار السحر، ليس هناك مانع شرعي ولا عقلي من ذلك، إذا كان الجن موجودا وإذا كانت له أفعال وقدرات فما المانع أن يتسلط على الإنسان بالأذى؟! ليس هناك مانع شرعي ولا عقلي **فإذا آمن الإنسان بوجود الجن وما يتعلق بهم فإنه لابد بعد ذلك أن يؤمن بوجود السحر ويصدِّق.**

قال الإمام أبو عثمان الصابوني -رحمه الله تعالى-:

«ويشهدون أن في الدنيا سحرا وسحرة، إلا أنهم لا يضرون أحدا إلا بإذن الله، قال الله عز وجل: ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ ومن سحر منهم واستعمل السحر، واعتقد أنه يضر أو ينفع بغير إذن الله تعالى فقد كفر. وإذا وصف ما يكفر به استتيب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وإن وصف ما ليس بكفر، أو تكلم بما لا يفهم نهى عنه فإن عاد عزر. وإن قال: السحر ليس بحرام، وأنا أعتقد إباحته وجب قتله، لأنه استباح ما أجمع المسلمون على تحريمه».

هذه مسألة السحر وهي من مسائل الاعتقاد المشهورة، والمؤلف هنا تبع الإسماعيلي - رحمه الله - في هذه المسألة وقد نبهت من قبل على أنه أخذ من رسالته بعض الأشياء، ومسألة السحر تفصَّل - إن شاء الله - في (كتاب التوحيد) فإنَّ هذا الموضع هو الأليق بها أن شاء الله تعالى.

والذي يعنينا في هذا الموضع أن نتكلم على حكم السحر وعلى بعض الأشياء الأخرى التي تتعلق به.

فالسحر موجود وهذا اعتقاد أهل السنة والجماعة:

يعتقد أهل السنة والجماعة أن السحر موجود وأنه حق وواقع ليس كذبًا وليس تخييلًا كله، إنما منه التخييل الذي ليس فيه أثر مادي حقيقي ليس فيه قلب للأعيان مثلا ولا ما أشبه ذلك، ومنه ما فيه الأثر المادي المحسوس بالمرض والمسِّ والقتل في بعض الأحيان فهذا كله واقع موجود.

فأهل السنة يعتقدون وجود السحر كما نطقت به النصوص في الكتاب والسنة.

والسحر كفر علي حسب التفصيل الذي ذكره المؤلف هنا، وهذا التفصيل هو مذهب الإمام الشافعي - رحمه الله - أنه قال إن وصف ما يكفر به فإنه يكفر وإلاّ فليس بكافر.

المقصود أنه ينظر في حقيقة السحر:

أ- فإن كانت حقيقته تنبني على كفر - إذا كان يستعين بالجن ويتقرب إليهم ويصرف إليهم العبادة من دون الله تعالى - فهذا كفر.

ب- وأما إذا كان لا يفعل ذلك إنما يستعمل بعض المواد والأدوية وما أشبهها في أذيَّة الناس فإن فهذا ليس بكفر.

وهذا التفصيل صحيح في حدِّ ذاته ولا يتعارض مع الإطلاق بأن السحر كفر لأنَّ إطلاق القول بأن السحر كفر مبني على الواقع، فإن واقع الأمر أن السحر يستعمل في الجن ولا يكاد يقع إلاَّ بذلك، ولا يستعمل الجن إلاَّ إذا تقرَّب إليهم الإنس، لابد أن يتقرَّب إليهم بالعبادة لابد أن يرتكب شيئًا من المكفرات لابد أن يهين المصحف مثلًا كما هو معلوم، فبناءا على ذلك أطلق جمهور أهل العلم أن السحر كفر بالنظر إلى الواقع وليس هناك اختلاف حقيقي في هذه المسألة.

وقد خالف في مسألة السحر المعتزلة فإنهم زعموا أن السحر كله تخييل.

بمعنى أنه ليس فيه تأثير ليس هناك تأثير للسحر، **ليس هناك تأثير بالمرض ولا المس وليس**

للجن أن يتسلط على الإنس بالأذى فضلًا عمَّا فوق ذلك من قتل وما أشبه هذا، فالمعتزلة ينكرون هذا كله، ويدَّعون أن السحر كله تخييل لا حقيقة له واتبعوا المتشابه في قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ فجعلوا السحر كله كذلك.

وجامع الرد عليهم في أمرين:

الأمر الأول: نص الآية في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ...﴾ إلى آخر الآية.

موطن الشاهد أنه ذكر أن السحر يُتعلَّم، أنه علم ويتعلم، فهذا يدل على أن له حقيقة وتأثيرًا، ثمَّ إنه ذكر أنه يؤدي إلى التفريق بين المرء وزوجه وأيُّ تأثير أظهر من هذا؟! فهذا يدل على أن السحر يؤثر ويفعل فعلًا حقيقيًا. فهذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: **دليل الواقع، كما قيل للإمام أحمد - رحمه الله - إن فلانا ينكر المس، ينكر مثلًا أن الجن يمس الإنسي ويصرعه ويدخل فيه إلي ما أشبه ذلك، فقال: «يا بُني يكذبون هاهو ذا ينطق على لسانه».**

أي: انظر إلى الواقع، الواقع معلوم أن الممسوس في كثير من الأحوال ينطق الشيطان على لسانه، إذن هذا الذي يتكلم من هو؟ معلوم أن الصوت مختلف، ومعلوم أن الإنسان بعد ذلك إذا أفاق لا يتذكر شيئًا مما قال ولا يعي ما وقع فكيف يفسر هذا؟! فدليل الواقع شاهد على وجود السحر وأنه يتسلط على الإنسان، وكما قلت لكم في الكلام قبل قليل إذن **آمن الإنسان بوجود الجن فليس هناك مانع شرعي ولا عقلي من تأثيرهم على الإنس.**

أين في أدلة الشرع أن الجن محجوبون عن الإنس؟ بمعنى أنه ليس لهم تسلط عليهم إطلاقًا، أين هذا في أدلة الشرعية؟! هذا لا وجود له، إنما ذكر الله تعالى أن الجن موجودون ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ ذكر أنهم يوسوسون ذكر النبي -عليه الصلاة والسلام- أنه يجري من ابن لآدم مجرى الدم، فهل هذا يدل على أنهم مثلًا بينهم وبين الجن برزخ أو حاجز أو أن الله تعالى منعهم عن التسلط على الإنس مطلقًا، هذا لا وجود له في الأدلة الشرعية، إذن ليس هناك

مانع شرعي.

وليس هنالك عقلي، ما الذي يمنع من ذلك عقلًا؟! إذا كان هنالك مخلوق موجود ما الذي يمنع عقلًا أن يستطيل على مخلوق آخر بالأذى؟! فليس هناك موانع، فإذا انضم إلى ذلك دليل الواقع فضلًا عن دليل الشرع فإنه لابد من التسليم بهذا الأمر.

قال الإمام أبو عثمان الصابوني -رحمه الله تعالى-:

«ويحرِّم أصحاب الحديث المسكر من الأشربة المتخذة من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الذرة أو غير ذلك مما يسكر، يحرمون قليله وكثيره، ويجتنبونه ويوجبون به الحد.

ويرون المسارعة إلى أداء الصلوات وإقامتها في أوائل الأوقات أفضل من تأخيرها إلى آخر الأوقات. ويوجبون قراءة فاتحة الكتاب خلف الإمام. ويأمرون بإتمام الركوع والسجود حتما واجبا، ويعدون إتمام الركوع والسجود بالطمأنينة فيهما، والارتفاع من الركوع والانتصاب منه والطمأنينة فيه، وكذلك الارتفاع من السجود، والجلوس بين السجدتين مطمئنين فيه من أركان الصلاة التي لا تصح إلا بها.

ويتواصون بقيام الليل للصلاة بعد المنام، وبصلة الأرحام وإفشاء السلام وإطعام الطعام، والرحمة على الفقراء والمساكين والأيتام، والاهتمام بأمور المسلمين، والتعفف في المأكل والمشرب والمنكح والملبس، والسعي في الخيرات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبدار إلى فعل الخيرات أجمع اتقاء سوء عاقبة الطمع، ويتواصون بالحق والصبر».

ذكر الإمام – رحمه الله – في هذا الموضع مسائل فقهية ومسائل سلوكية وكما يُنبه عليه دائما في كتب الاعتقاد **فإن الوجه في ذكر المسائل الفقهية قوة أدلتها لدى مؤلف الكتاب المعين بحسب اجتهاده.**

وذكرنا من قبل أن القاعدة في المسائل الفقهية: **أن تنظر في المسألة نفسها في أدلتها وفي كلام العلماء فيها:**

فإذا تبيَّن في المسألة المعينة أن القول فيها كما قال المؤلف المعين في باب الاعتقاد وتبيَّن أن الخلاف فيها غير معتبر فنعمل بذلك.

وأما إذا تبيَّن خلاف هذا، إذا تبيَّن في المسألة أن الخلاف فيها معتبر فضلًا عن أن القول الذي قد ينصره المؤلف يكون مرجوحًا ففي هذه الحالة نقول هذا اجتهاد من صاحب الكتاب وليس ملزمًا لغيره. هذا بالنسبة للمسائل الفقهية.

وأما المسائل السلوكية والأخلاقية فكما قلنا كثيرًا:

الغرض من ذلك: بيان أن السنة ليست أمورًا نظرية فقط، وليس ديننا اعتقادا فقط، إنما ديننا اعتقاد وعمل.

فكأنَّ المراد: إذا تمسكت بالسنة وعرفت هذه الأصول وتبعتها فإن عليك أن تعمل بما توجبه هذه الأصول من الأخلاق الحسنة والمعاملات الطيِّبة والاستقامة على أمر الله - عزَّ وجل -.

فالسنيُّ الحقيقي هو الذي يعمل بعلمه وهو الذي يتبع الأصل الاعتقادي المعروف أن الإيمان قول وعمل، فكأنَّ الأئمة يشيرون عمليًّا كما درست في هذا الكتاب أن الإيمان قول وعمل فعليك أن تعرف أن هناك أعمالًا يجب عليك أن تفعلها وأن هذا من الإيمان ومن اتباع السنة.

المؤلف - رحمه الله - ذكر مسائل فقهية يطول فيها الكلام وتفصيله في مواضعه من الفقه - إن شاء الله تعالى - لكن **يلاحظ على مسلك المؤلف - رحمه الله - أنه قصد التعريض بأهل الرأي، والمباينة بينهم وبين أهل الحديث**، هذا ظاهر جدًا لمن درس هذه المسائل التي ذكرها - رحمه الله - فإن الخلاف في هذه المسائل التي ذكرها هو بين أهل الرأي وأهل الحديث مثلًا مسألة المسكر قال: «ويحرم أصحاب الحديث المسكر من الأشربة المتخذة من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الذرة أو غير ذلك مما يسكر، يحرمون قليله وكثيره».

الخلاف في هذا بين أهل الحديث وأهل الرأي، لأنَّ أهل الرأي خصوا المسكر بما يتخذ من عصير العنب وهذا زلة لا يلتفت إليها إطلاقًا، هذا قول ضعيف وباطل لا يعمل به.

أما قضية «ينجسونه» هذا للفائدة، في نسخكم إذا كان الأمر عندكم «وينجسونه»، فهذا له وجه، لأنَّ القول بنجاسة الخمر متفق عليه بين الأئمة الأربعة، فكأنَّ المؤلف هنا رأى الخلاف غير معتبر

لأنَّ القول بعدم نجاسة الخمر إنما يُنقل عن بعض الأئمة كربيعة الرأي والليث بن سعد فيما أذكر، أي: ليسوا من أصحاب المذاهب المتبوعة فكأنّه لم يعتبر بالخلاف في هذا، نفس القضية إيجاب قراءة الفاتحة وإتمام الركوع والسجود هذا المسمى بالطمأنينة في الصلاة، وقضية الاعتدال من الركوع والجلوس بين السجدتين كل هذا الخلاف فيه بين أهل الحديث وبين الحنفية أو أصحاب الرأي.

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

«ويتحابون في الدين ويتباغضون فيه، ويتقون الجدال في الله، والخصومات فيه، ويجانبون أهل البدع والضلالات، ويعادون أصحاب الأهواء والجهالات.

ويقتدون بالنبي ﷺ وبأصحابه الذين هم كالنجوم، بأيهم اقتدوا اهتدوا، كما كان رسول الله ﷺ يقوله فيهم، ويقتدون بالسلف الصالحين من أئمة الدين وعلماء المسلمين، ويتمسكون بما كانوا به متمسكين من الدين المتين والحق المبين.

ويبغضون أهل البدع الذين أحدثوا في الدين ما ليس منه، ولا يحبونهم، ولا يصحبونهم، ولا يسمعون كلامهم، ولا يجالسونهم، ولا يجادلونهم في الدين، ولا يناظرونهم؛ ويرون صون آذانهم عن سماع أباطيلهم، التي إذا مرت بالآذان وقرّت في القلوب ضرت، وجرت إليها الوساوس والخطرات الفاسدة ما جرت، وفيه أنزل الله عز وجل قوله ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾».

هذا هو الأصل المعروف للموقف من أهل البدع والضلال، لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب الاعتقاد لعظيم أهميته، وأهميته في الحقيقة كما صدَّر المؤلف رحمه الله، ونِعم التصدير، لأنه صدَّر الكلام على هذا الأصل، بالأصل الذي ينبني عليه، قال: «ويتحابون في الدين ويتباغضون فيه ....» إلى آخر كلامه رحمه الله.

إذن الأصل هنا في **قضية المحبة في الله والبغض في الله**، فهذا هو الأصل الذي ينبني عليه الموقف من أهل البدع، هذه قاعدة الولاء والبراء، إذا كنت تؤمن بشيء فعليك أن توالي وتعادي عليه، ولا يُتصور الإيمان إلا كذلك، **كما أن الإسلام في أصله ولاءٌ وبراء**، وكلمة التوحيد في أصلها كذلك، لا إله إلا الله، براءٌ مما سوى الله تعالى من المعبودات الباطلة، وولاءٌ لله عز وجل المستحق

للعبادة وحده لا شريك له، **فالإسلام إذن لا يتم ولا يصح إلا بولاءٍ وبراء. فكذلك السُّنة.**

ولا يُستغرب هذا، إذا كنت تؤمن بأمرٍ معين، وتعتقده اعتقادًا جازمًا، وتدين أنه الحق، فالفطرة التي فطر الله الناس عليها، أنهم لابد أن يوالوا ويعادوا في سبيل ذلك، فمن وافقك في هذا الأمر فأنت تحبه، وتميل إليه، وتصحبه، وتنصره، ومن خالفك فيه فإنك تبغضه، وتتبرأ منه، وتجانبه، هذه فطرة فطر الله تعالى الناس عليها.

فالقضية في غاية الأهمية، لهذا ينص عليها الأئمة في كتب الاعتقاد، **فكأن المراد إذا آمنت بهذه الأصول، واعتقدت أنها الحق فلابد أن يكون لك موقفٌ ممن خالفها**، لأن الخلاف فيها في الحقيقة خلافٌ في الإسلام، وهذا لابد أن يُعرف، فمن خالف في أصل من أصول السنة فقد خالف في الإسلام، وعلى سبيل الفائدة، يُذكر قول من قال من السلف – لعله وكيع رحمه الله أو غيره – لما تحدث عن أحد الجهمية في مسألة القرآن فقال: «إنه يخالفني حتى في: لا إله إلا الله»، يقول: أنا أقول: لا إله إلا الله الذي كلّم موسى، وهو يقول: لا إله إلا الله الذي خلق كلامًا فسمعه موسى.

فالقضية لا تستهن بها، هذه الأصول العظيمة لا تستهن بها، الخلاف فيها ليس خلافًا فرعيًا، ولا هامشيًا، ولا جانبيًا، وليس خلافًا يسع المسلمين، أو يعتبر في الدين، إنما هو خلافٌ لابد أن يكون منه موقف، فإذا آمنت بهذه الأصول، ما تقدم معنا في الصفات، وفي القرآن، وفي القدر، وفي الإيمان، وفي الصحابة، وفي غير ذلك من أصول الاعتقاد، فاعلم أن الخلاف فيها لا يسع، ولا يُعتبر، وأن المخالف فيها مبتدعٌ ضالٌ، بائنٌ عن السُّنة، لابد أن يكون لك منه موقف، فإذا كنت تحب الدين حقا، وإذا كنت تحب السنة حقا، فعليك أن توالي وتعادي عليها، هذه هي قاعدة الولاء والبراء.

وفي كلام المؤلف رحمه الله، تطرُّق إلى **مسألة الجدال في الدين**، وتفصيل هذا الموضع كما يلي إن شاء الله:

المسألة الأولى: الجدال في الدين:

الجدال في الدين منهيٌ عنه، وقد أطبق الأئمة على ذلك، وذكروه في كتب الاعتقاد، والحجة في ذلك الكتاب والسنة:

١. يقول الله تعالى ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾.

٢. ويقول تعالى ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

٣. ويقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۙ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ﴾.

٤. ويقول تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾.

٥. وقال تعالى في صفة الكفار ﴿ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾.

٦. ويقول تعالى أيضا ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾، نهى عن ضرب الأمثال، وهو نوعٌ من الجدال.

ومن السُّنة:

١. يقول النبي ﷺ – والحديث في الصحيحين من رواية عائشة رضي الله عنها – «**إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخَصِم**».

٢. ويقول أيضا – والحديث في سنن أبي داود من رواية أبي هريرة رضي الله عنه – «**المراء في القرآن كفر**».

فبموجب هذه الأدلة، **انعقد إجماع أهل السنة على كراهة الجدال و الخصومة في الدين، وتحريمه والنهي عنه**، وأوردوا ذلك في كتب الاعتقاد، والحكمة ظاهرة من إيراد هذا الأمر في كتب الاعتقاد، لأن الاعتقاد مظِنة الجدال والمناظرة، بل ما خالف من خالف في الاعتقاد إلا بسبب هذا، عندما أدخلوا الخصومات في الدين، والجدال، واعتمدوا على علم الكلام، الذي هو في حقيقته جدال، فضلوا – والعياذ بالله –، وانحرفوا عن السُّنة، فهذا أيضًا من حكمة العلماء في تأليفهم، ومن رعايتهم لجانب التربية في التأليف، فكأنه يقول للطالب أو القارئ: انتبه، إذا عرفت هذه الأصول لا تجادل فيها أحدا، لأن الذي يجادلك فيها قد يُدخل عليك شبهة، قد يُضلك عن الصراط المستقيم، قد يورد عليك إشكالًا لا تستطيع أن تجيب عنه، وقد تتأثر به بعد ذلك وتقول إن قوله هو الحق، وإن ما تعلمته هو الباطل، فمن حُسن التربية ورعاية حال المتعلم، أنهم يحرصون دائمًا على إيراد مسألة الجدال في كتب الاعتقاد، وأنه ليس من الدين، ولا من المعتقد، أننا نجادل أو

نناظر في الدين.

وما أحسن كلام السلف الذي وقع فيه أن «الجدال يُلقي الشك في القلب، ويُلقي بين الناس العداوة والبغضاء». هذا موجود في كتب السلف، وفي كلامهم فـ:

[**الجدال يُلقي الشك في القلب**] الجدال بطبيعته يؤدي إلى زعزعة اليقين، المعلومة قد تكون متأكدًا منها، فإذا جادلت فيها واستمعت إلى الرأي الآخر – كما يقال – فإن اليقين لابد أن يتزحزح، هذا أمرٌ لا يستطيع أحدٌ أن يُنكره، حتى ولو بنسبة واحد في المائة – كما يقال – لابد من هذا.

حتى في مسائل الفقه، في المسائل التي تُبنى على الاجتهاد، قد تكون ناشئًا على قول، لا تعرف سواه، وتقتنع بدليله، والمسألة عندك معلوم من الدين بالضرورة، فإذا وقفت على الخلاف فيها، وعرفت كلام العلماء، والأخذ والرد، حصل عندك تغيُّر، بدلًا من المنافحة عن قولك، إذن صِرت تتقبل أن هناك خلافا، فهذا يُسمح به في الفقه، لكن لا يُسمح به في الاعتقاد.

فمن مفاسد الجدل، أنه حتى في أقل الأحوال يُخشى على الإنسان أن يعتقد أن في المسألة خلافا، يقول: أنا على قولي الذي نشأت عليه، مثلًا: أنا أقول الإيمان قولٌ وعمل، نعم هذا هو الحق، لكن من قال إن الإيمان قولٌ بلا عمل، فهذا سائغ، وهو قولٌ له حظٌ من النظر، فهذا من المفاسد العظيمة التي تقع بناءً على الجدال، ويُخشى منها على المسلم، لأن القلوب ضعيفة، كما هو معلوم، فالجدل يُلقي الشك في القلب، ولو على هذا النحو الذي ذكرته لكم.

والجدال [يُلقي بين الناس العداوة والبغضاء] وهذه فطرة لا يستطيع أحدٌ أن ينكرها، إذا تجادلت مع أي إنسان في أي شيء فلابد أن يكون في قلبك منه شيء، حتى لو كان مع الزوجة، وما أكثر ما يقع هذا، فإذا تجادلت مع إنسان في أي شيء، في أي مسألة، فلابد أن يقع في قلبك شيء، لأنه خالفك، لأنه لم يوافقك في الرأي، لأنه أورد عليك إشكالًا، لابد من هذا، لابد أن يجد الإنسان في قلبه هذا، فكيف إذا كان الجدال في الدين؟ وكيف إذا كان يتعلق بأصول الدين، وبلا إله إلا الله؟ فلا شك أن الأمر يختلف، لأن القضية في هذه الحالة كفرٌ وإيمان، المخالف في هذه المسائل منسوبٌ إلى البدعة والضلال، وإلى الكفر في كثيرٍ من الأحوال، والكافر دمه حلال، أليس كذلك؟ وتطبق عليه أحكام الردة، فالقضية ليست سهلة، فالجدال مفسدته عظيمةٌ جدًا، لهذا يعتني

العلماء بالتنبيه على هذه المسألة في كتب الاعتقاد.

وكما سبق البيان ونبَّه عليه أهل العلم في مواضع من كلامهم، **قضية المناظرة**، لأن المناظرة من الأمور التي تدخل في الجدال، لأن المناظرة جدال، لا شك في ذلك، فالمناظرة الأصل فيها أيضًا النهي، لأنها تشتمل على نفس المفاسد التي ذكرناها، إلا إذا كانت في أمورٍ معينة، قلّت فيها المفسدة أو انعدمت أو بعُدت، وكانت المصلحة فيها أكبر، فالقضية في هذا الباب مبنيةٌ على المصالح والمفاسد، وشيخ الإسلام يقول: «الجدال كجنس، منقسم»، فالجدال منه ما يُحمد ومنه ما يُذم، وتصديق هذا في القرآن ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾.

فمن الجدال نوعٌ يُطلب في موضعٍ معين، تؤمن فيه المفسدة وتتحقق فيه المصلحة، لأن جنس الجدال عبارة عن مقابلة حُجة بحُجة، هذا هو جنس الجدال، عندما أتجادل معك في شيء، بمعنى أنني أستمع منك إلى شيء، وأرد عليك بشيء، هذا هو الجدال، فقد يُحمد في بعض المواضع، ووقع من الأنبياء لأقوامهم في بعض الأحوال، من ذلك مثلًا، مجادلة إبراهيم للملك، عندما قال له: أنا أُحيي وأُميت، فقال إبراهيم عليه السلام ﴿**فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ**﴾، فهذا جنسه جدل، لكنه جدلٌ محمود، جدلٌ بالتي هي أحسن، والله تعالى هكذا قال ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾، وفي الآية الأخرى ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾، فهذا موجود، والأئمة استعملوا جنس الجدال في بعض الأحوال، كما هو معلومٌ في ردود السلف، كرد الإمام أحمد على الزنادقة، وغير ذلك.

إذن القضية يُفرَّق فيها – كما أقول دائمًا – بين **الأصل والاستثناء**، فالأصل أن الجدال منهيٌ عنه، في الموضع الذي ذكرته في الكلام، للمفاسد التي ذكرتها، فلا يجوز للمسلم أن يتعرض للجدال ابتداءً، ولا يجوز له أن يستشرف له، فضلًا عن أن يكون دينًا له، فالمسألة تنتقل إلى صورةٍ أخرى، في الحديث عن الذين اعتبروا الجدال دينًا، فجعلوا الأصل هو الجدال، جعلوا الأصل هو العقل، هذه طريقة الأشاعرة والماتريدية، الذين أرادوا أن ينصروا السُّنة ولكن بالجدل والكلام، فهذه صورةٌ أخرى يشتد فيها النكير، لماذا؟ لأنهم جعلوا الكلام أصلًا، لم يجعلوا الأصل الأدلة الشرعية، وإنما جعلوه الكلام والجدال.

فهذه كلها أحوالٌ يُنهى فيها عن الجدال:

١- إذا كان الجدال أصلًا في الدين.

٢- إذا كان أصلًا في إقامة الحُجة أو بيان الحق.

٣- إذا تعرّض له المسلم ابتداءً، إذا استشرف له.

٤- إذا تعرّض لأهل البدع يكلمهم ويناقشهم ويناظرهم، كل هذا يُنهى عنه، وهذا هو الأصل لا شك.

وأما في بعض المواضع الأخرى، **التي تؤمن فيها هذه المفاسد، وتكون المصالح فيها أكبر**، فإن الأمر يختلف:

فأجاز العلماء المناظرة مثلًا في مسائل الفقه، إذا كانت بقصد إصابة الحق، وإذا كانت بالرفق، وبالتي هي أحسن، وهذا لم يزل واقعًا حتى عند الصحابة رضي الله عنهم، له أمثلةٌ معروفة فيما بين الصحابة، ولم يزل موجودًا عند العلماء، وألّفوا فيه الكتب، فهذا أمرٌ لا بأس به.

وأما **مناظرة أهل البدع**، فقد أجازها العلماء في **موطن الضرورة**، فالقاعدة في هذا كقاعدة (إباحة المُحرّم للضرورة)، أن الضرورات تُبيح المحذورات، فالأصل في المناظرة التحريم، أُبيحت في هذا الموضع للضرورة.

فقال العلماء: «إن المناظرة في هذا الموضع تجوز، لمن كان عالمًا، مؤصَّلًا، على درايةٍ باعتقاده، وعلى درايةٍ باعتقاد أهل البدع، حتى يستطيع الرد عليهم».

وإذا كانت في مقام الضرورة، أي لا يتعرض لها ابتداءً، ولا يقول تعالوا حتى نُنَاظركم، كالذين يخرجون هكذا ويقولون: نتحدى الشيعة، ونتحدى المعتزلة، ومناظرات أمام العوام، هذا كلامٌ فارغ، هذا كلامٌ باطل، لا يجوز في دين الله تعالى، فهذا قال فيه العلماء: يكون للضرورة، أي أنك لا تستشرف له ابتداءً، حتى وإن كنت عالمًا، لكن عند الضرورة.

عند الضرورة يعني ماذا؟

مقالة انتشرت بين الناس فيُرد عليها، كتابٌ لأهل البدع انتشر بين الناس يُرد عليه، هذا هو موطن الضرورة.

لكن مقالة عافى الله الناس منها، لا يكاد يطّلع عليها إلا أقل القليل، في مثل هذه المناظرات التي تُعقد على الفضائيات، الناس يسمعون إلى كلام ما سمعوا به ولا آبائهم، فيكون الواحد منهم في عافية من أمره، ما سمع أن الشيعة يقولون كذا، ما سمع أن النصارى يقولون كذا، وما عرف هذا أصلًا، فهو في عافيةٍ في دينه والحمد لله، لم تنتشر عنده المقالة حتى يحتاج إلى إبطالٍ لها، فهذا من الخلل والجهل الذي يقع فيه كثيرٌ من الناس.

إذن المراد بكلام العلماء، أو بقولهم: للضرورة، هو هذا، الضرورة ما معناها؟ إذا انتشرت البدعة، أو عرفها الناس، فخُشيَ على الناس من جَرَّائها، فعندئذٍ يتصدر العلماء لإبطالها، يؤلفون فيها الكتب، كما وقع من السلف، يفعلون ما هو مناسب، المهم أن يُتصدى للرد على البدع، فهذا هو مقام الضرورة، فإذا كان الأمر كذلك فإن المناظرة في هذه الحالة تجوز.

والمناظرة قد تكون كفاحًا بين شخصين إذا اضطُر العالِم إلى ذلك، كما وقع للإمام أحمد في المحنة، فإنه دُفِع دفعًا إلى ذلك، ما كان باختيارٍ منه، وإنما كان أمامه المبتدعة، وأمامه الخليفة يُكرههم على مناظرته، ويُكرهه على مناظرتهم، فكان الموطن موطن ضرورة، لا اختيار للإمام فيه.

وقد تكون المناظرة في صورة كتاب، فيكون بطريقة غير مباشرة، كتاب يُتعرض فيه للشبهات، الشبهة الفلانية كذا وردها كذا، فهذا من نوع المناظرة، لكنه بطريق غير مباشر.

فالحاصل أنه لابد من اعتبار المصالح والمفاسد في الموضع الذي يجوز فيه الجدال.

المسألة الثانية التي تعرّض لها المؤلف في هذا الموضع هي:

الموقف من أهل البدع:

ابتداءً لابد من كلامٍ يسير بدون توسع في هذه النقطة، إذا تكلمنا على أهل البدع، الموقف من أهل البدع، من هم أهل البدع؟، باختصارٍ شديد حتى لا نطيل في هذا الجانب، الكلام يَنصبُّ ابتداءً، على من خالف في الأصول التي ذكرناها، هذا هو الذي ينصبُّ عليه الأمر ابتداءً، بعد ذلك هناك تفصيلات نتعرض لها في مواطن أخرى حتى لا نطيل الكلام، لكن عندما نقول أهل البدع، فهذا اللقب ينصرف ابتداءً وأصالةً إلى من خالف في أصول السنة والاعتقاد.

والموقف من أهل البدع الأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ ۗ﴾.

٢. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾.

٣. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾.

ومن السنة:

١. ما رواه الشيخان من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا: «إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فَاحْذَرُوهُمْ».

٢. وفي مقدمة صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «سَيَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي أُنَاسٌ يُحَدِّثُونَكُمْ ما لَمْ تَسْمَعُوا أنتُمْ ولا آباؤُكُمْ، فإيَّاكُمْ وإيَّاهُمْ».

وأما الإجماع فهو مشهور، نقله غير واحد في كتب الاعتقاد ومنهم المؤلف رحمه الله كما سيأتي معنا بعد ذلك، فإنه نقل الإجماع صراحة في هذه المسألة.

هذا هو الأصل في بيان الموقف من أهل البدع وجامعه في مجانبتهم والبراءة منهم وهجرهم، وهذا الأمر له مفردات وردت في آثار السلف وكلام الأئمة، وهذه محاولة لتلخيصها في صورة عناصر أو عناوين رئيسية وقد تتداخل فيما بينها:

أولا: البراءة منهم.

والمقصود أنه يُتبرأ منهم، تتبرأ من هؤلاء المبدعة بمعنى أنك تقول إنك لست منهم في شيء، تتبرأ من كلامهم ومن أفعالهم ومن أشخاصهم، فإن كانت البدعة مكفرة فإن البراءة تكون مطلقة كالبراءة من الكفار، وإن كانت البدعة غير مكفرة فإن البراءة تكون دون ذلك، بمعنى أنه لا يُتبرأ منهم حتى يُتعامل معهم بمعاملة الكفار مثلا، بل لابد أن يكون لهم نصيب من أحكام المسلمين كما هو معلوم.

ثانيا: الإنكار عليهم:

بمعنى أنهم يواجَهون بالإنكار، يُنكَر ما هم فيه من الأقوال الباطلة المنحرفة، ويُنكَر ذلك أيضًا أمام الناس إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

ثالثا: التحذير منهم.

وهذا واجب شرعي لابد منه صيانة للدين والمسلمين.

رابعا: هجرهم.

بمعنى البعد عنهم، أن تتباعد منهم سواء كان ذلك بطريق السماع أو الكلام أو المجالسة أو المعاملة، يكون هناك تباعد واجتناب لهؤلاء المبتدعة.

خامسا: بغضهم.

فيعاملون بالبغض، يكون لهم في القلوب البغض لا المحبة، فإن كانت البدعة مكفرة فإن البغض يكون من جنس بغض الكفار، يكون بغضا تاما من كل وجه، وأما إن كانت البدعة دون ذلك فإن البغض يكون بحسبه، وطبعا ليس المراد أنهم تُظهَر لهم المحبة والمودة بدعوى أنهم مسلمون إن كانت البدعة مفسقة، ليس هذا هو المراد، وإنما المقصود نوع الأحكام التي يعامل بها أهل الإسلام.

سادسا: إهانتهم.

إذا تيسر ذلك وأُمِنت المفسدة، وسأنبه على هذا في آخر الكلام إن شاء الله.

سابعا: طردهم من مجالس العلم.

فإذا كانوا في مجالس العلم يُطردون منها مباشرة ويخرجون من المجلس.

ثامنا: عدم بذل العلم لهم.

والفرق بين هذا وبين ما سبق أنه قد يسأل في غير مجلس من مجالس العلم، ربما يسأل سؤالا فلا يُجاب، لا يُبذل لهم العلم.

تاسعا: ترك الصلاة خلفهم.

على التفصيل المعروف، هل يوجد غيرهم أو لا، يفصل بين الإمام وغيره، على حسب التفصيل المعروف.

عاشرا: عدم عيادتهم إذا مرضوا.

حادي عشر: عدم الصلاة عليهم إذا ماتوا.

ثاني عشر: عدم شهود جنائزهم.

وهذا ينظر فيه إلى أهل القدوة، فالمقصود بذلك أهل القدوة الذين يعتبر الناس بهم وبأفعالهم، وأما عامة الناس فلابد لهم من ذلك، لابد أن يصلوا عليهم لابد أن يشهدوا جنائزهم.

ثالث عشر: عدم الترحم عليهم.

والمقصود هنا أصالة إظهار ذلك وأن يجعل سمة للإنسان، وسمة لذلك المبتدع، كلما ذُكر: رحمه الله، رحمه الله، هذا ليس من شأن السلف، لأن هذا فيه نوع إقرار لشأن ذلك المبتدع، وإنما لابد من التعامل معه بما يُفهم الناس أننا مباينون له.

رابع عشر: عدم زيارة قبورهم.

خامس عشر وأخيرا: معاقبتهم من قبل السلطان إذا تيسر ذلك.

فالسلطان له الحق في معاقبتهم وهذا واجب عليه ليس أمرا اختياريا، بل فرض عليه وهذا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يزل العلماء يحمدون ذلك، يعني عندما قتل خالد بن عبدالله القسري الجعدَ بن درهم فرح العلماء بذلك وأقروه، واللالكائي مثلا رحمه الله في أصول الاعتقاد اعتنى بتخصيص باب - فيما أذكر - ذكر فيه أخبارا للسلاطين في مقاتلة أهل البدع في حربهم في جهادهم في معاقبتهم، فاعتنى بذكر هذا، فهذا أمر معروف ومشهور عند العلماء.

هذه الأمور كلها في معاملة أهل البدع - بارك الله فيكم - لابد أن يُنظر فيها إلى المصالح والمفاسد، هذا تنبيه معروف لا نطيل فيه الكلام لأنه معروف إن شاء الله، فلابد من النظر في المصالح والمفاسد **بحيث إذا كانت المفسدة أرجح في التعامل بهذه الأشياء فإن المسلم فيها يترخص في بعض الوقائع في بعض الأماكن والأزمنة التي يكون فيها أو قلة لأهل السنة**، فلابد أن يُترك التعامل بهذه الأشياء، كل واقع بحسبه وكل إنسان من أهل البدع بحسبه.

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

«وعلامات البدع على أهلها بادية ظاهرة، وأظهر آياتهم وعلاماتهم شدة معاداتهم لحملة أخبار النبي ﷺ، واحتقارهم لهم وتسميتهم إياهم حشوية وجهلة وظاهرية ومشبهة، اعتقادا منهم في أخبار الرسول ﷺ أنها بمعزل عن العلم، وأن العلم ما يلقيه الشيطان إليهم من نتائج عقولهم الفاسدة، ووساوس صدورهم المظلمة، وهواجس قلوبهم الخالية عن الخير العاطلة، وحججهم بل شبههم الداحضة الباطلة. ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾، ﴿وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾.

سمعت الحاكم أبا عبدالله الحافظ يقول: سمعت أبا علي الحسين بن علي الحافظ يقول: سمعت جعفر بن أحمد بن سنان الواسطي يقول: سمعت أحمد بن سنان القطان يقول: ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث، فإذا ابتدع الرجل نزعت حلاوة الحديث من قلبه.

وسمعت الحاكم يقول: سمعت أبا الحسن محمد بن أحمد الحنظلي ببغداد يقول: سمعت محمد بن إسماعيل الترمذي يقول كنت أنا وأحمد بن الحسن الترمذي عند إمام الدين أبي عبد الله أحمد بن حنبل، فقال له أحمد بن الحسن: يا أبا عبد الله ذكروا لابن أبي قتيلة بمكة أصحاب الحديث فقال: أصحاب الحديث قوم سوء. فقام أحمد بن حنبل وهو ينفض ثوبه ويقول: زنديق زنديق زنديق، حتى دخل البيت.

وسمعت الحاكم أبا عبد الله يقول: سمعت أبا نصر أحمد بن سهل الفقيه ببخارى يقول: سمعت أبا نصر بن سلام الفقيه يقول: ليس شيء أثقل على أهل الإلحاد ولا أبغض إليهم من سماع الحديث وروايته بإسناده.

وسمعت الحاكم يقول: سمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الفقيه وهو يناظر رجلا فقال الشيخ أبو بكر: حدثنا فلان، فقال له الرجل: دعنا من حدثنا! إلى متى حدثنا؟ فقال الشيخ له: قم يا كافر فلا يحل لك أن تدخل داري بعد هذا أبدا، ثم التفت إلينا وقال: ما قلت لأحد قط لا تدخل داري إلا هذا.

وسمعت الأستاذ أبا منصور محمد بن عبد الله حمشاد العالم الزاهد يقول: سمعت أبا القاسم جعفر بن أحمد المقرئ الرازي يقول: قُرِء على عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي وأنا أسمع: سمعت أبي يقول: عني به الإمام في بلده أباه أبا حاتم محمد بن إدريس الحنظلي يقول: علامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر، وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل الأثر حشويه، يريدون بذلك إبطال الآثار، وعلامة القدرية تسميتهم أهل السنة مجبرة، وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة، وعلامة الرافضة تسميتهم أهل الأثر نابتة وناصبة، قلت: وكل ذلك عصبية، ولا يلحق أهل السنة إلا اسم واحد وهو أصحاب الحديث، قلت: أنا رأيت أهل البدع في هذه الأسماء التي لقبوا بها أهل السنة سلكوا معهم مسلك المشركين مع رسول الله ﷺ، فإنهم اقتسموا القول فيه، فسماه بعضهم ساحرا وبعضهم كاهنا، وبعضهم شاعرا، وبعضهم مجنونا، وبعضهم مفتونا، وبعضهم مفتريا مختلقا كذابا، وكان النبي ﷺ من تلك المعائب بعيدا بريئا، ولم يكن إلا رسولا مصطفى نبيا، قال الله عز وجل: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾. كذلك المبتدعة خذلهم الله اقتسموا القول في حملة أخباره، ونقلة آثاره ورواة أحاديثه المقتدين بسنته، فسماهم بعضهم حشوية، وبعضهم مشبهة، وبعضهم نابتة، وبعضهم ناصبة، وبعضهم جبرية، وأصحاب الحديث عصابة من هذه المعايب برية نقية زكية تقية، وليسوا إلا أهل السنة المضية والسيرة المرضية والسبل السوية والحجج البالغة القوية، قد وفقهم الله جل جلاله لاتباع كتابه ووحيه وخطابه، والاقتداء برسوله ﷺ في أخباره التي أمر فيها أمته بالمعروف من القول والعمل، وزجرهم فيها عن المنكر منهما، وأعانهم على التمسك بسيرته والاهتداء بملازمة سنته، وشرح صدورهم لمحبته، ومحبة أئمة شريعته، وعلماء أمته، ومن أحب قوما فهو منهم يوم القيامة بحكم رسول الله ﷺ: «المرء مع من أحب».

هذا الموضع من فوائد الرسالة، وفيه تتمة لبيان الموقف من أهل البدع، وفائدته الإجمالية أنه أراد أن يعرف القارئ والطالب كيف يتعرف على أهل البدع، فإن أهل البدع كما قلت في الكلام

هم الذين خالفوا تلك الأصول التي مرت بنا، فكيف يتعرف عليهم المسلم حتى وإن كان عاميا؟ فكأن المؤلف هنا لم يقصد فقط طلاب العلم أو المعتنين به المشتغلين به، وإنما قصد أيضا عوام المسلمين، كيف يتعرف المسلم على أمثال هؤلاء؟

فيقول رحمه الله: «أظهر آياتهم وعلاماتهم شدة معاداتهم لحملة أخبار النبي ﷺ واحتقارهم لهم وتسميتهم إياهم حشوية وجهلة وظاهرية. ومشبهة.. الخ»، إذًا أظهر علامة يستدل بها المسلم على أهل البدع: **معاداتهم لأهل الحق**، فأهل الحق بحمد الله تعالى ظاهرون معروفون، وعلى كلامهم نور يهتدي به المسلم بفضل الله تعالى، فإذا رأى المسلم من يقع في هؤلاء ويلقبهم بالألقاب السيئة، فإنه يعرف أن هؤلاء الذين يقعون فيهم مبتدعة وأنهم ليسوا على السبيل.

وهذا الأمر – كما بين المؤلف بعد ذلك – قد شابه فيه المبتدعةُ المشركين، والفطرة عموما أن الإنسان لابد أن يزين ما يوافقه ويُبغِّض ما يخالفه لابد من هذا، إذا أعجب الإنسانَ شيء فإنه يزينه ويحرص على تحسينه عند الناس ويحاول أن ينتصر له بقدر الإمكان، وأما إذا أبغض شيئا فإنه يبرز عيوبه وقبائحه قدر الإمكان حتى ينفِّر عنه الناس، فالمشركون لما عادَوا النبي ﷺ لقبوه بالألقاب المنفرة حتى يصرفوا الناس عنه، فتارة قالوا كذاب وتارة قالوا شاعر وتارة قالوا ساحر وتارة قالوا مجنون، كل ذلك حتى ينصد الناس عنه ولا يستمعوا له، كما قالوا: ﴿**لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ**﴾، فالمبتدعة على نفس الطريق، ينفِّرون عن السنة، يظهرون أهل السنة بمظاهر سيئة، ويلقبونهم بألقاب قبيحة عند الناس حتى إذا سمعها الناس نفروا عنها، فعندما يقال مثلا في إنسان أنه سليط اللسان أخلاقه سيئة، فهذا مباشرة ينفر منه الناس، فإذا قيل مثل هذا الكلام عن أهل السنة فهذا فيه تنفير للناس عنهم، فإذا قيل فيهم مثل هذه الألقاب، يعني مثلا:

[حشْوية] وكلمة حشوية فيها وجهان:

هذا الوجه بالإسكان أن تقول حشْوية، ووجه آخر بالفتح أن تقول حشَوية.

فعلى الوجه الأول تكون مأخوذة من الحَشْوِ الذي هو الزيادة في الشيء، فالمراد إذًا أن أهل السنة يزيدون في الدين، يأخذون بالأمور الزائدة الهامشية التي لا قيمة لها، وهذا يُروَّج له الآن في صورة اللحية والنقاب وتقصير الثياب ومصافحة المرأة الأجنبية والمعازف... الخ، يعني يحاول أعداء الدين أن يُظهروا أن هذه الأشياء حشو في الدين، يعني أمور زائدة أو أمور جانبية فرعية،

قشور على حسب ما يقولون في لغة العصر الآن، فكان أهل البدع يقولون هذا من قديم بدعوى أن الأصل عندهم أن تؤمن أن الله واحد وأنه ليس للكون خالقان، وأن الأمر كذا، يعودون إلى توحيد الربوبية، فإذا تكلم أهل السنة في صفات الله جل وعلا وأن الله كذا وكذا، قالوا هذا حشو، يعني لا حاجة إلى هذا، هذا كله زيادات وقشور بلغة العصر الآن، هذا هو الوجه الأول.

الوجه الثاني: عندما يقال حشَوية فهذا مأخوذ من حشى الشيء أي جانبه، والمراد بذلك أن أهل السنة – على حد قول أهل البدع – هم أراذل الناس، لأن جانب المجلس، يعني مثلا إذا كنا في مجلس فالذين يجلسون في الجوانب وعلى الحواف غالبا ما يكونون ليسوا من علية الناس، الذي يكون من علية الناس يتصدر في المجلس، أصحاب الشرف والوجاهة يتصدرون، وأما من دون ذلك فإنهم يبتعدون، فكانوا يقولون عن أهل السنة حشَوية يعني شأنهم كشأن الأراذل الذين يكونون في أطراف المجالس، فهذا هو معنى حشْوية أو حشَوية.

وتارة يقولون [جهلة].

وتارة يقولون [ظاهرية] لأنهم يأخذون بظواهر الأحاديث وخصوصا في باب الصفات، إذا أخذنا بظواهر الأحاديث في باب الصفات فيقولون عنا ظاهرية.

وتارة يقولون [مشبهة] لأننا نثبت الصفات لله سبحانه وتعالى، ومن أثبت الصفات عندهم فإنه مشبه كما سبق بيانه مفصلا، **والأصل الذي دعاهم إلى ذلك: قال رحمه الله: «اعتقادا منهم في أخبار رسول الله ﷺ أنها بمعزل عن العلم وأن العلم هو ما يلقيه الشيطان إليهم من نتائج عقولهم.. الخ»**، هذا الموضع مفيد جدا يعتني به طالب العلم، لأن المؤلف بين فيه الفرقان بين منهج أهل السنة ومنهج أهل البدع، هذا هو الذي نسميه بمنهج التلقي والاستدلال، فمنهج التلقي عند أهل السنة النص الكتاب والسنة، ومنهج التلقي عند أهل البدع االعقل علم الكلام والجدل، لا يعتمدون على النصوص إلا تبعا، فالأصل الذي دعا أهل البدع إلى القول في أهل السنة بهذه الطريقة هو أنهم نظروا إلى أصل أهل السنة فلم يعتبروه شيئا، الأصل عند أهل السنة هو النص، والنص عند أهل البدع ليس بشيء إنما الشيء عندهم هو الكلام والجدل والعقل، هذا هو الأساس، بعد ذلك يؤتى بالنص تبعا، ولهذا حرص المؤلف رحمه الله على ذكر الوقائع التي تثبت عنهم أنهم يحتقرون النصوص ولا يقولون بها فعلا وأن القضية عندهم عقل، هذا هو الأساس

الذي يعتمدون عليه في دينهم.

ومن ثم فموقفهم من النصوص أحد أمرين، واحفظ هذا جيدا هما طريقتان إبليسيتان:

الطريقة الأولى: الرد.

الطريقة الثانية: التحريف.

موقف أهل البدع من النصوص الشرعية إما رد وإما تحريف، فما استطاعوا أن يردوه ابتداءً فعلوا، لهذا اخترعوا الأصول التي تساعدهم على ذلك، كـ:

القول مثلا بأن أحاديث الآحاد لا تفيد العلم.

والقول بأن مسائل الاعتقاد لا يقبل فيها أحاديث الآحاد.

والقول بأن الراوي حتى يقبل منه الخبر لابد أن يكون كذا وكذا شروطا فوق ما يضعها أهل الحديث.

فاخترعوا الأصول التي تساعدهم على ذلك، وهي التي تدرس الآن في أصول الفقه وفي أصول الحديث، ما اخترعها إلا المعتزلة وأهل الكلام قديما حتى تساعدهم على رد الآثار، طبعا هذه قضية لا نستطيع أن نُفصِّل الكلام فيها الآن، فهذه قضية الرد.

قضية التحريف: ما لم يستطيعوا أن يردوه، أو ما لم يستطيعوا أن يُظهروا ذلك، يعني هم في الباطن لا يعتبرون لا بفلان ولا بفلان، لا بسفيان ولا بالأعمش لا يعتبرون بأمثال هؤلاء إطلاقا، لكن لا يستطيعون أن يظهروا هذا، كما ذكر في الأخبار أن أحدهم - عمرو بن عبيد أو غيره - قيل له: ماذا نصنع بهذه الأسانيد النظيفة؟، يعني انظر هؤلاء يأتوننا بسفيان عن الأعمش عن أبي وائل.. الخ، ماذا نقول في أمثال هؤلاء، فرد ذلك المبتدع بما معناه: عاملوهم بالتأويل، يعني قولوا أن الخبر مقبول على العين والرأس لكن ليس معناه على ما تفهمون، إنما معناه كذا وكذا، هذا الذي يسمونه تأويلا، فطريقة أهل البدع: إما أن يردوا الخبر إذا استطاعوا ذلك وقويت صدورهم عليه، وإن لم يستطيعوا فإنهم يتعاملون معه بالتحريف، فهذا هو جامع القول في هذه المسألة، أهل البدع لا يعتمدون على النصوص الشرعية، يعتمدون أصالة على العقل وعلى القواعد الكلامية والفلسفية والجدلية، وإذا خالفتهم النصوص - طبعا ما وافقهم في رأيهم وفهمهم فرحوا به كما يتبعون المتشابه - وما خالفهم إما ردوه وإما حرفوه وتأولوه.

* ذكر الوقائع التي أوردها الإمام رحمه الله في هذا الموضع ممّا يؤيد علامة أهل البدع وموقفهم من الحديث وأهله.

فذكر بإسناده إلى أحمد بن سنان القطان رحمه الله أنه قال:«ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث، فإذا ابتدع الرجل نزعت حلاوة الحديث من قلبه».

هذا بناءً على ما ذكرته لكم أن الإنسان يميل إلى مَن يوافقه ويجانب مَن يخالفه، فأهل البدع وأهل الحديث ضدان لا يجتمعان، والحديث ينسف البدعة وقواعدها وأقوالها ومذاهبها، فكيف يحبه أهل البدع؟!

لا بد أن يكونوا مبغضين للحديث لأنه يخالف رأيهم ويبطله، وكذلك أيضًا لا بد أن يكون لهم موقف من أهل الحديث.

وذكر واقعة أخرى عن الإمام أحمد رحمه الله قال له أحمد بن الحسن الترمذي: «يا أبا عبد الله! ذكروا لابن أبي قتيلة بمكة أصحاب الحديث فقال: أصحاب الحديث قوم سوء، فقام أحمد بن حنبل وهو ينفض ثوبه ويقول: زنديق زنديق زنديق».

يعني مَن قال هذا الكلام لا بد أن يكون زنديقًا لا بد أن يكون خارجًا عن ملة الإسلام لا بد أن يكون في باطنه ليس على ملة الإسلام، لأنه إذا عاب أهل الحديث بهذه الطريقة واعتبرهم قوم سوء فإنه لا بد أن يكون مبغضًا لمذهبهم، على أي أساس قال فيهم إنهم قوم سوء؟

بناءً على مذهبهم بناءً على دينهم، فهو اعتبر أن دينهم دين فاسد وأن قولهم قول فاسد، يقولون بالتشبيه ويقولون وبكذا وبكذا فمَن قال بهذا فهو صاحب دين فاسد لا شك في هذا.

وشيخ الإسلام هنا عندما أورد هذه الواقعة قال: «لأنه عرف مغزاه»

يعني قال أحمد هذا الكلام لأنه عرف حقيقة ذلك الرجل، وإلا فمن عاب أهل الحديث أو بعضهم لأجل أخلاقهم معاملاتهم طباعهم فإنه بطبيعة الحال لا يمكن أن يصدق عليه هذا الكلام، إنما هذا الكلام يصدق على مَن عاب أهل الحديث لأجل دينهم واعتقادهم فإذا قال: إنهم قوم سوء فهذا لأجل مذهبهم أن مذهبهم باطل عنده، ومن قال هذا فلا بد أن يكون زنديقًا كافرًا.

ثم ذكر بإسناده إلى أبي نصر بن سلام الفقيه قال: «ليس شيء أثقل على أهل الإلحاد ولا أبغض إليهم من سماع الحديث، وروايته بإسناده». وهذا واضح بعد ما ذكرناه.

ثم ذكر إلى أبي بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الفقيه: «أنه ناظر رجلًا حدثنا فلان، فقال له الرجل: دعنا من حدثنا! إلى متى حدثنا؟».

هذا يبين لك حقيقة الأمر إلى متى تقولون حدثنا فلان هذا قد يخطأ هذا الراوي قد يخطأ هذا حديث آحاد، حدثتني أمي عن جدتي، كما قال من قال ممن أهلكه الله في هذا العصر.

فهكذا ينظرون إلى الحديث والنصوص الشرعيّة، هذا لا قيمة له عندهم، فالرجل لا يأخذ بالسنة لا يحتج بها لا يحتج بالحديث، ومَن قال هذا استحق أن يقال له: كما قال الشيخ: «قم يا كافر» وهو كافر حقًا هذا ليس على التغليظ، من دفع السنة ولم يأخذ بها ولم يحتج بها في الدين وهؤلاء المسمّون الآن بالقرآنين فهؤلاء كفار لأنهم أبطلوا الدين، الذي لا يحتج بالسنة كافر الذي لا يأخذ بها ولا يعتمد عليها كافر ليس من الإسلام في شئ.

ثم ذكر ما وقع في اعتقاد الإمامين الرّازيين رحمهما الله ﷻ وقد أسنده اللالكائي في كتابه أنهما قالا: «علامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر» مقولة شهيرة نحفظها جميعًا.

قال: «وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل الأثر حشوية، يريدون بذلك إبطال الآثار».

لأنهم كانوا حشوية بناءً على الأحاديث والآثار التي أخذوا بها، فليس المراد الطعن في أهل الحديث وأشخاصهم بقدر ما هو الطعن في نفس الحديث والأثر الذي يأخذون به.

قال: «وعلامة القدرية تسميتهم أهل السنة مجبرة».

لأن القدرية كما عرفنا يخرجون أفعال العباد عن قدرة الله ﷻ لأنه لو أدخلناها في قدرة الله ﷻ فهذا جبر، فمن قال إن أفعال العباد مقدورة لله ﷻ مخلوقة له فهذا قد قال بالجبر عندهم.

قال: «وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة».

لأن أصلهم أن من أثبت الصفات فهو مشبه، وأن إثبات الصفات تشبيه.

قال: «وعلامة الرافضة تسميتهم أهل الأثر نابتة وناصبة».

لأنهم يعادون أهل البيت، فالرافضة عندهم مَن لم يقر بالحق لعليّ ولم يثبت له الخلافة بعد النبي ﷺ فقد نصب له العداوة.

طبعًا واضح لدينا جميعًا أن **المراد بذلك تسمية أهل البدع لأهل السنة**، وإلا فهناك مجبّرة وهناك ناصبة وهناك مشبهة، فمن قال في المشبهة: إنهم مشبهة فليس مبتدعًا، فلا بد أن ينظر في

مدى صدق التسمية هل هذه التسمية وقعت في محلها أم لا؟

هذا هو الاعتبار، فإذا وقعت في محلّها فلا بأس ولا يقال حين إذًا شيء، وأمّا إذا وقعت في غير محلّها فهذا شأن أهل البدع.

* **مما ينبه عليه أيضًا:** بالنسبة لموقف أهل البدع من أهل السنة أنهم لا بد أن يسموا أنفسهم وبدعهم بالأسماء الحسنة، يعني إذا كانوا يسمون الحق بالأسماء الباطلة الخاطئة فلا بد أن يسموا الباطل بالأسماء الحسنة التي تجعله رائجًا عند الناس.

فالمعتزلة يقولون عن أنفسهم أهل التوحيد والعدل _ تريد شيئًا بعد ذلك _ يعني شخص على التوحيد والعدل أنعم به وأكرم، فالكل يتبعه.

فتوحيدهم في الحقيقة شرك وتعطيل، وعدلهم إثبات عجز لله، وإخراج شيء من خلقه عن سلطان الله، وهكذا كل إنسان، الرفضة مثلًا يقولون مثلًا: نحن أنصار أهل البيت، الجبرية يدّعون أنهم على التوحيد وأنه من التوحيد أن تجعل العبد ليس بفاعل....وهكذا.

فلا بد أن يحدث هذا الأمر أيضًا حتى يُرَوّجوا بدعهم على الناس.

على سبيل الفائدة نذكر أيضًا على عجالة بعض الصفات الأخرى لأهل البدع حتى يستفيد بها طالب العلم إن شاء الله.

أولًا: ادعاء أنهم على الحق.

ثانيًا: عقد الولاء والبراء على قولهم، وقد يصل الأمر في هذا الموضع إلى التكفير واستباحة الدماء.

ثالثًا: التفرق والاختلاف.

رابعًا: الحيرة والاضطراب.

خامسًا: الإحداث والتعمق.

سادسًا: اتباع المتشابه.

سابعًا: اتباع الهوى.

ثامنًا: التمسك بالزهد الظاهر والاجتهاد في العبادة.

تاسعًا: الكذب على العلماء وانتحالهم.

عاشرًا: التقوّي بالسلطان.

هذه صفات ذكرتها على عجالة للفائدة وإلا فتفصيل الكلام عليها يطول وقد دهمنا الوقت.

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

«وإحدى علامات أهل السنة حبهم لأئمة السنة وعلمائها وأنصارها وأوليائها، وبغضهم لأئمة البدع الذين يدعون إلى النار، ويدُلّون أصحابهم على دار البوار، وقد زين الله سبحانه قلوب أهل السنة ونورها بحب علماء السنة فضلًا منه جل جلاله ومنة.

أخبرنا الحاكم أبو عبد الله الحافظ أسكنه الله وإيانا الجنة، قال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن الفضل المزكى قال: حدثنا أحمد بن سلمة، أنه قرأ علينا أبو رجاء قتيبة بن سعيد كتاب الإيمان له، فكان في آخره: فإذا رأيت الرجل يحب سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وشعبة، وابن المبارك، وأبا الأحوص، وشريك، ووكيع، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، فاعلم أنه صاحب سنة.

قال أحمد بن سلمة رحمه الله، فألحقت بخطي تحته، ويحيى بن يحيى، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، فلما انتهى إلى هذا الموضع، نظر إلينا أهل نيسابور، وقال: هؤلاء القوم يبغضون يحيى بن يحيى، فقلنا له: يا أبا رجاء! ما يحيى بن يحيى؟ قال: رجل صالح إمام المسلمين، وإسحاق بن إبراهيم إمام، وأحمد بن حنبل أكبر من سميتهم كلهم.

وأنا ألحقت بهؤلاء الذين ذكرهم قتيبة رحمه الله أن من أحبهم فهو صاحب سنة، من أئمة الحديث الذين بهم يقتدون وبهديهم يهتدون ومن جملتهم ومتبعيهم وشيعتهم أنفسَهم يعدون، وفي اتباعهم آثارهم يجدون جماعة آخرين، منهم محمد بن إدريس الشافعي المطلبي الإمام المقدم والسيد المعظم، العظيم المنة على أهل الإسلام والسنة، الموفق الملقن الملهم المسدد، الذي عمل في دين الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من النصر لهما والذب عنهما، ما لم يعمله أحد من علماء عصره ومن بعدهم».

ومنهم الذين كانوا قبل الشافعي رحمه الله: كسعيد بن جبير، والزهري، والشعبي

والتيمي ومن بعدهم، كالليث بن سعد والأوزاعي والثوري وسفيان بن عيينة الهلالي، وحماد بن سلمة وحماد بن زيد، ويونس بن عبيد، وأيوب وابن عوف ونظرائهم. ومن بعدهم مثل يزيد بن هارون، وعبد الرزاق وجرير بن عبد الحميد، ومن بعدهم محمد بن يحيى الذهلي، ومحمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج القشيري، وأبي داود السجستاني وأبي زرعة الرازي، وأبي حاتم وابنه ومحمد بن مسلم بن وارة، ومحمد بن أسلم الطوسي وعثمان بن سعيد الدارمي ومحمد بن إسحاق بن خزيمة الذي كان يُدعى: إمام الأئمة، ولعمري كان إمام الأئمة في عصره ووقته، وأبي يعقوب إسحاق بن إسماعيل البستي وجديّ -من قبل أبوي- أبي سعيد يحيى بن منصور الزاهد الهروي وعدي بن حمدويه الصابوني، وولديه سيفي السنة أبي عبد الله الصابوني وأبي عبد الرحمن الصابوني، وغيرهم من أئمة السنة الذين كانوا متمسكين بها ناصرين لها داعين إليها دالين عليها.

هذا أيضا فيه التمام للكلام على قضية الولاء والبراء، فالبراء من أهل البدع يقابله الولاء لأهل السنة، فلا بد من محبة أهل السنة.

فالولاء يكون لأهل السنة في أئمتهم بمحبتهم وموالاتهم، فعلامة السني كما يكون مبغضا لأهل البدع أن يكون مواليًا لأهل السنة وأئمتهم.

وهذه المسألة التي تسمى عندنا بـ:

مسألة الامتحان بالأشخاص:

وهذا الموضع من كلام المؤلف رحمه الله فيه تأصيل لذلك يعتني به طالب العلم، هذا من المواضع التي فيها التأصيل لهذه المسألة.

فالامتحان بالأشخاص له صلة بالولاء والبراء؛ لأن الولاء والبراء لا يكون من معتقدات فقط؛ ولكن يكون أيضًا من أشخاص، فنحن في الإسلام والكفر مثلا لا نتبرأ من الكفر وحده؛ ولكن نتبرأ أيضا من الكفار ونكفرهم ونطبق عليهم أحكام الكفار، فالولاء والبراء ليس فقط من آراء أو اعتقادات يعتقدها الإنسان وإنما لا بد أن يكون هذا أيضًا من أشخاص.

* وأصل الامتحان بالأشخاص في:

١- الامتحان بالأنبياء مثلا، فإن الله تعالى امتحن بالأنبياء من وافقهم وأطاعهم واتبعهم فهو على خير، ومن خالفهم وعصاهم فهو على شر.

٢- كذلك امتحن الأنبياءُ بالصحابة، وامتحن الله أيضا بالصحابة ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ فلا بد إذن من هذا.

والنبي ﷺ قال لواحد فقط من أصحابه وهو علي رضي الله عنه: «**لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا يَبْغَضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ**».

فهذا كله تأصيل لهذه المسألة.

والذين أوردهم الإمام هنا هم أئمة كبار، الرجوع إلى تراجمهم مما يفيد طالب العلم أيضًا؛ حتى يقف على حالهم ويستفيد من سيرهم رحمهم الله.

ونخص بالكلام هنا الإمام أحمد رحمه الله، فإن الامتحان به مشهور عند العلماء والأئمة، قالوا: من طعن في أحمد فاتهمه على الإسلام، ومن تكلم في أحمد فهو مبتدع، فهذا كلام معروف ومشهور لدى الأئمة.

والعلماء مجمعون على هذا أن من قدح في أئمة السنة فهو صاحب بدعة، وهو دال على سوء طويته وخبث منهجه والعياذ بالله.

لا بد أن يُنتبه أن الامتحان بالأشخاص إنما هو امتحان في الحقيقة بالعقائد، هذا هو الأصل الذي تنبني عليه المسألة، فليست القضية مجرد أن يحب الإنسان فلانا أو فلانا من أهل السنة وأئمتها وينتهي الأمر على هذا؛ بل لا بد أن يكون موافقًا لهم في اعتقادهم، فمن أحب الإمام أحمد؛ ولكن ليس على اعتقاده!، من قال: كان رجلا عظيما وكان إماما فاضلا وكان على الحق وكان كذا؛ لكن يقول: والله اعتقاده يُحمل على كذا وأراد به كذا!

هؤلاء الأشاعرة الذين ينتسبون الآن إلى غير واحد من الأئمة، ويقولون: إن أحمد نعم كان على الحق؛ لكن الحق أن يقال مثلا في مسألة القرآن: إنه عبارة أو حكاية وأحمد ما قال هذا لأن الزمن لم يكن يساعده.

هذا الكلام الذي يخترعونه من عندهم وهو كلام باطل لا أساس له.

فليست القضية بمجرد محبة الأئمة لا بد أن تقول بقولهم كما سبق معنا في كتاب البربهاري رحمه الله: (من أحب فلانا وفلانا وقال بقولهم) لا بد من هذا، فهذا هو الأساس.

فالأئمة عندما امتحنوا بالأشخاص ما أرادوا نفس الرجال، ما أرادوا نفس البشر، وإنما أرادوا بالأصالة الاعتقادات. فهذا لا بد أن ينتبه له.

ولا بد أيضا أن يُعرف أنه ليس المراد بذلك عصمة الشخص وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه يتّبع ويقلد في كل كلمة يقولها؛ وإنما المراد اعتقاده الذي دلت عليه الأدلة ليس لأن أحمد هو الذي قال وليس لأن الشافعي هو الذي قال، وإنما هذا الذي قاله أحمد هو الذي دل عليه الدليل هو كلام الله وكلام رسوله ﷺ وهو الذي كان عليه الصحابة والتابعون.

فأحمد ما عظم عند الأمة ولا كان له قدر عند الأمة إلا لما اتبع هذا، فهذا هو الأساس.

فالذين يجعلون البشر والأشخاص في منزلة النصوص الشرعية ويتعصبون لهم ويعتبرون أن كلامهم بمنزلة النص الذي يجب اتباعه فهؤلاء لم يفهموا السنة ولم يفهموا الدين؛ بل حقيقة أمرهم هي حقيقة أمر المتصوفة والمتعصبة وهذا مباين للسلفية ومباين للسنة من الأساس.

إذن قضية الامتحان بالأشخاص ليست تعصبا للأشخاص وليست طاعة مطلقة لهم في كل ما يقولون وفي كل ما يفعلون؛ بل الأصل هو الدليل، وما أحببنا فلانا إلا لموافقته للسنة ولا عظمنا فلانا إلا لذلك، ولا كان إماما في الدين أصلًا إلا بذلك، فلا بد أن ننتبه لهذا بارك الله فيكم.

قال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله تعالى:

«وهذه الجمل التي أثبتها في هذا الجزء كانت معتقد جميعهم، لم يخالف فيها بعضهم، بل أجمعوا عليها كلها، واتفقوا مع ذلك على القول بقهر أهل البدع وإذلالهم وإخزائهم وإبعادهم وإقصائهم والتباعد منهم ومن مصاحبتهم ومعاشرتهم، والتقرب إلى الله عز وجل بمجانبتهم ومهاجرتهم، قال الأستاذ الإمام رحمه الله: وأنا بفضل الله عز وجل متبع لآثارهم مستضيء بأنوارهم، ناصح لإخواني وأصحابي ألا يزيغوا عن منارهم، ولا يتبعوا غير أقوالهم، ولا يشتغلوا بهذه المحدثات من البدع التي اشتهرت فيما بين المسلمين وظهرت وانتشرت، ولو جرت واحدة منها على لسان واحد في عصر أولئك الأئمة لهجروه وبدعوه، ولكذبوه وأصابوه بكل سوء ومكروه، ولا يغرن إخواني حفظهم الله كثرة

أهل البدع ووفور عددهم، فإن ذلك من أمارات اقتراب الساعة، إذ الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إن من علامات الساعة واقترابها أن يقل العلم ويكثر الجهل» والعلم هو السنة والجهل هو البدعة. ومن تمسك اليوم بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعمل بها واستقام عليها، ودعا إليها كان أجره أوفر وأكثر من أجر من جرى على هذه الجملة في أوائل الإسلام والملة، إذ الرسول المصطفى صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال: «له أجر خمسين»، فقيل: خمسين منهم؟ قال: «بل منكم»؛ وإنما قال ﷺ ذلك لمن يعمل بسنته عند فساد أمته.

وجدت في كتاب الشيخ الإمام جدي أبي عبد الله محمد بن عدي بن حمدويه الصابوني رحمه الله: أنبأنا أبو العباس الحسن بن سفيان النسوي أن العباس بن صبيح حدثهم: حدثنا عبد الجبار بن مظاهر حدثني معمر بن راشد سمعت ابن شهاب الزهري يقول: تعليم سنة أفضل من عبادة مائتي سنة. أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن زكريا الشيباني قال: أخبرنا أبو العباس محمد بن عبد الرحمن الدغولي قال: سمعت محمد بن حاتم المظفري يقول: سمعت عمرو بن محمد يقول: كان أبو معاوية الضرير يحدث هارون الرشيد، فحدثه بحديث أبي هريرة رضي الله عنه: احتج آدم وموسى، فقال عيسى بن جعفر: كيف هذا وبين وآدم وموسى ما بينهما؟! قال: فوثب به هارون وقال: يحدثك عن الرسول ﷺ وتعارضه بكيف؟! قال: فما زال يقول حتى سكت عنه، قال: هكذا ينبغي للمرء أن يعظم أخبار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقابلها بالقبول والتسليم والتصديق، وينكر أشد الإنكار على من يسلك فيها غير هذا الطريق الذي سلكه هارون الرشيد -رحمه الله- مع من اعترض على الخبر الصحيح الذي سمعه بكيف؟! على طريق الإنكار له والاستبعاد له، ولم يتلقه بالقبول كما يجب أن يُتلقى جميع ما يرد من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. جعلنا الله سبحانه من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، ويتمسكون في دنياهم مدة محياهم بالكتاب والسنة، وجنبنا الأهواء المضلة، والآراء المضمحلة، والأهواء المذلة فضلاً منه ومنّة، آخره الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قد تمت الكتابة في شهر رجب ١٧ منه سنة ١٢٩٧ هـ».

أراد المؤلف رحمه الله في خاتمة الكتاب أن يبين لك أن هذا الذي قاله وأثبته في هذا الكتاب ليس كلاما لواحد أو اثنين من أئمة السنة، وإنما هو كلام مجمع عليه لدى أهل السنة، فبين أن هذا الذي ذكره في هذا الكتاب لم يخالف فيه أحد من الأئمة ولم يثبت عن أحد منهم ما يخالفه واتفقوا مع ذلك على القول بقهر أهل البدع وإذلالهم... إلخ كلامه.

فهذا هو الموضع الذي أشرت إليه في نقل الإجماع على هجر أهل البدع والضلال.

ثم بين المؤلف رحمه الله أنه سائر على نفس الدرب ومتبع لسبيل أهل العلم، وتكلم رحمه الله كلاما حاصله:

الثبات على السنة، وعدم الاغترار بالبدعة وأهلها وإن كانت كثرة، وإن كانت السنة قلة وإن كان أهلها قلة، فإنهم وإن كانوا قلة إلا أنهم على الحق، وليس المعيار في القلة ولا الكثرة بالعدد وإنما العبرة بالحق نفسه، ومعلوم لدينا جميعا أن الله سبحانه وتعالى لم يكد يذكر الكثرة في كتابه إلا مذمومة ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿لَا يَشْكُرُونَ﴾ ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ فهذا هو الموجود في كتاب الله تعالى.

ومن خصال الجاهلية وسننها أنهم كانوا يعتبرون بالعدد، فإذا كان الأكثر على شيء كان هو الحق عندهم؛ فبعث الله نبيه ﷺ بإبطال هذا وبمخالفة هذه السنة الجاهلية.

فالمؤلف رحمه الله يرشد الطالب والقارئ إلى الثبات على هذا الأمر: لا تغتر بالكثرة؛ ولكن عليك بالحق.

وبعد ذلك أخبار وآثار في فضل السنة والثبات عليها والاعتصام بها وهي واضحة إن شاء الله تعالى مستغنية عن التعليق والشرح نكتفي بهذا القدر والحمد لله رب العالمين.

نحمد الله تعالى على أن أتم علينا النعمة بإتمام هذا الشرح ونسأله تعالى أن يجعله في موازين حسناتنا يوم نلقاه وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

فهرس

الدرس الأول

ترجمة المؤلف رحمه الله تعالى ٣
إسناد الرسالة ١٠
الشروع في صلب الكتاب ١١

المسائل التي اشتمل عليها كلام المؤلف رحمه الله تعالى

المسألة الأولى: أن الرسالة مؤلفة في أصول الدين ١٤
المسألة الثانية: هذه الأصول كان عليها السلف ١٧
المسألة الثالثة: أنهم يدعون إليها ١٧
المسألة الرابعة: أنهم كانوا ينهون عن ضدها ١٧
المسألة الخامسة: أنهم يوالون ويعادون عليها ١٧
المسألة السادسة: أن هذه الأصول فيها البركة ١٨

الدرس الثاني

ذكر أصحاب الحديث ٢٠
ذكر صفة أصحاب الحديث ٢١
بيان أصل الدين ٢٢
معرفة الله ﷻ بالصفات ٢٤
بيان اعتقاد السلف في الصفات ٢٦
ذكر مذهب الجهمية والمعتزلة والمشبهة ٢٩
ذكر بعض الصفات ٢٩
مصادر التلقي ٣١
تنبيه مهم ٣٤
تنبيه مهم ٣٦

الدرس الثالث

اعتقاد السلف في الصفات

المسألة الأولى: ذكر الاعتقاد إجمالاً ٣٨
المسألة الثانية: بيان أصل مذهب السلف ٤٠
المسألة الثالثة: التصريح بنقل الإجماع ٤١
المسألة الرابعة: ذكر قاعدتين ٤١
المسألة الخامسة: أزلية الصفات ٤٣
يلتحق بهذه المسألة أمر ينبه عليه ٤٤
المسألة السادسة: إبطال التعطيل ٤٥
المسألة السابعة: إبطال التفويض ٤٦
ختام هذه المسألة بذكر تنبيه ٤٨

الدرس الرابع

المسألة الثامنة: إبطال التأويل ٤٩
مسألة يفردها العلماء بالذكر ٥٢
التأويل على قسمين ٥٢
التأويل يستلزم التعطيل من غير عكس ٥٣
المسألة التاسعة: إبطال التكييف ٥٣
هل الكيف موجود أو معدوم ٥٥
تنبيه مهم جدًّا ٥٦
المسألة العاشرة: إبطال التمثيل أو التشبيه ٥٧
التشبيه على قسمين ٥٩
الفرق بين التمثيل والتكييف ٦٠
المسألة الحادية عشر: معنى الإلحاد في أسماء الله ﷻ وصفاته ٦٠
المسألة الثانية عشر: آثار الأسماء والصفات ٦١

الدرس الخامس

تقسيمات مهمة للصفات الإلهية ٦٣
صفات ثبوتية وصفات سلبية ٦٣
قاعدة مهمة لأهل السنة ٦٤
صفات ذاتية وصفات فعلية ٦٥
قاعدة مهمة في الصفات الفعلية ٦٦
مسألة: الفرق بين الفعل والمفعول ٦٧
صفات عقلية وصفات نقلية ٦٨
تنبيه مهم ٦٨

مبحث: في بيان الكمال والنقص

المسألة الأولى: الدليل على وصف الله ﷻ بالكمال ٦٩
المسألة الثانية: ضابط الكمال والنقص ٧٠

مبحث: مذاهب أهل البدع

مذهب الممثلة ٧٢
التمثيل كفر ٧٤
مذهب القرامطة ٧٤
مذهب ابن حزم ٧٦
مذهب القرامطة كفر ٧٧

الدرس السادس

مذهب الجهمية ٧٨
كيف نشأ ٧٨
شبهاتهم ٧٩
الشبهة الأولى ٨٠
الشبهة الثانية ٨٥
ختام الكلام بذكر تنبيه ٩٨

الدرس السابع

مذهب المعتزلة ٩٩
الشبهة الأولى ١٠٠
الشبهة الثانية ١٠٢
ختام الكلام بذكر تنبيه ١٠٥
مذهب الكلابيَّة والأشاعرة ١٠٥
مذهب الكلابية والأشاعرة هو ١٠٦
كيف نشأ مذهبهما ١٠٧
الصفات التي يثبتونها ١٠٨
موقفهما من الصفات الذاتية ١٠٩
موقف الأشاعرة من الأحوال ١١٠
موقف الأشاعرة من الحقيقة والمجاز ١١١
الفرق بين الأشاعرة والأشعري ١١٢

الدرس الثامن

تلخيص مذهب الكلابية والأشاعرة ١١٣
شبهات الكلابية والأشاعرة ١١٤
الشبهة الأولى ١١٤
الشبهة الثانية ١٢٠
شبهاتهم في التأويل ١٢٢
الشبهة الأولى ١٢٢
الشبهة الثانية ١٢٥
الشبهة الثالثة ١٢٨
مذهب الماتريدية ١٢٩
ختام الكلام بذكر تنبيه ١٣٠
هل الأشاعرة ؟ ١٣١

الدرس التاسع

مذهب الكرامية ١٣٣
الإشكال عند الكرامية، الوجه الأول ١٣٦
الوجه الثاني ١٣٧
مذهب السَّالميِّة ١٣٦
الفرق بين هذه الطوائف الثلاث ١٣٨
مذهب المفوضة ١٣٩

شبهات المفوضة

الشبهة الأولى ١٤٠
الشبهة الثانية ١٤١
الشبهة الثالثة ١٤١
الرد على الشبهة الأولى ١٤١
الرد على الشبهة الثانية ١٤٣
الرد على الشبهة الثالثة ١٤٣
مقولة: مذهب السلف أسلم ١٤٦

الدرس العاشر

ذكر آحاد الصفات

صفة اليدين

ذكر الأدلة من القرآن ١٤٨
ذكر الأدلة من السنة ١٤٩
ذكر مذهب السلف ١٥٠
الكلام على لفظ الشمال ١٥١
ذكر مذهب أهل البدع ١٥٢
ذكر شبهتهم ١٥٣

الرد عليهم الوجه الأول ١٥٥
سرّ المسألة ١٥٦
الوجه الثاني ١٥٦
الوجه الثالث ١٥٦
الوجه الرابع ١٥٨
الوجه الخامس ١٥٨
الوجه السادس ١٥٨
الفائدة المسلكية ١٥٨

صفة السمع والبصر

الأدلة من القرآن ١٦٠
الأدلة من السنة ١٦١
ذكر مذهب السلف ١٦٢
تفسير السمع والبصر ١٦٣
ذكر مذهب الجهمية والمعتزلة ١٦٤
شبهتهم ١٦٥
مذهب الأشاعرة ١٦٥
شبهتهم ١٦٥
الفائدة المسلكية ١٦٦

صفة العينين

الأدلة من القرآن ١٦٦
الأدلة من السنة ١٦٦
مذهب السلف ١٦٧
ذكر مذهب أهل البدع ١٦٧
الجواب عن هذه الشبهات ١٦٨
الفائدة المسلكية ١٦٩

الدرس الحادي عشر

صفة الوجه

الأدلة من القرآن ١٧٠
الأدلة من السنة ١٧٠
ذكر مذهب السلف ١٧١
ذكر مذهب أهل البدع وشبهتهم ١٧٢
الجواب ١٧٢
ضابط التأويل المحمود والمذموم ١٧٦
الفائدة المسلكية ١٧٨

صفة العلم

الأدلة من القرآن ١٧٩
الأدلة من السنة ١٨٠
ذكر مذهب السلف ١٨١
ذكر مذهب أهل البدع ١٨١
الفائدة المسلكية ١٨١

صفة القدرة

الأدلة من القرآن ١٨٢
الأدلة من السنة ١٨٣
ذكر مذهب السلف ١٨٤
مذهب أهل البدع ١٨٥
الفائدة المسلكية ١٨٥

صفة القوة

الأدلة من القرآن ١٨٦
الأدلة من السنة ١٨٧

ذكر مذهب السلف ١٨٧
مذهب أهل البدع ١٨٧
الفائدة المسلكية ١٨٧

الدرس الثاني عشر

صفة العزة

الأدلة من القرآن ١٨٨
الأدلة من السنة ١٨٩
ذكر مذهب السلف ١٨٩
مذهب أهل البدع ١٩٠
الفائدة المسلكية ١٩٠

صفة العظمة

الأدلة من القرآن ١٩٠
الأدلة من السنة ١٩١
ذكر مذهب السلف ١٩١
مذهب أهل البدع ١٩١
الفائدة المسلكية ١٩١

صفة المشيئة والإرادة

الأدلة من القرآن ١٩٢
الأدلة من السنة ١٩٢
ذكر مذهب السلف ١٩٣
مذهب أهل البدع ١٩٣
الفائدة المسلكية ١٩٤

صفة الرضا

الأدلة من القرآن ١٩٤

الأدلة من السنة ١٩٥
ذكر مذهب السلف ١٩٥
مذهب أهل البدع ١٩٦
الفائدة المسلكية ١٩٨

صفة الحياة

الأدلة من القرآن ١٩٨
الأدلة من السنة ١٩٨
ذكر مذهب السلف ١٩٩
مذهب أهل البدع ١٩٩
الفائدة المسلكية ١٩٩

صفة المحبة

الأدلة من القرآن ٢٠٠
الأدلة من السنة ٢٠١
ذكر مذهب السلف ٢٠٢
مذهب أهل البدع ٢٠٣
الفائدة المسلكية ٢٠٥

الدرس الثالث عشر

صفة الغضب وما يشبهها

الأدلة من القرآن ٢٠٦
الأدلة من السنة ٢٠٧
ذكر مذهب السلف ٢٠٨
مذهب أهل البدع ٢١٠
الفائدة المسلكية ٢١١

صفة الفرح

الأدلة من السنة ٢١٢
ذكر مذهب السلف ٢١٢
مذهب أهل البدع ٢١٢
الفائدة المسلكية ٢١٣

صفة الضحك

الأدلة من السنة ٢١٣
ذكر مذهب السلف ٢١٤
مذهب أهل البدع ٢١٤
الفائدة السلكية ٢١٦

الدرس الرابع عشر

مسائل على كلام المصنف رحمه الله تعالى

المسألة الأولى: اعتقاد السلف في القرآن ٢٢١
المسألة الثانية: حكم القول بخلق القرآن ٢٢١
المسألة الثالثة: التنبيه على أن المنزل والمسموع كله كلام الله تعالى ٢٢١
المسألة الرابعة: قول ابن خزيمة في كفر القائل بخلق القرآن ٢٢٢
المسألة الخامسة: قول الإسماعيلي في مسألة اللفظ ٢٢٢
المسألة السادسة: قول ابن مهدي الطبري ٢٢٢
تنبيه مهم في نقل كلام ابن مهدي الطبري ٢٢٣
المسألة السابعة: كلام ابن راهويه في ترك الخوض في مسألة اللفظ ٢٢٤
المسألة الثامنة: كلام ابن جرير الطبري في مسألة اللفظ ٢٢٤
المسألة التاسعة: شرح المؤلف، كلام الإمام أحمد ٢٢٥
المسألة العاشرة: قول ابن المبارك في مَن أنكر حرفًا من القرآن ٢٢٦

صفة الكلام لله ﷻ

الأدلة من القرآن ٢٢٧
الأدلة من السنة ٢٢٨
ذكر مذهب السلف ٢٣٠
مسألة: الوصف بالسكوت ٢٣٣
مسألة: نفي الخلق عن الكلام ٢٣٥

الدرس الخامس عشر

القول في القرآن الكريم ٢٣٨
طرق أهل السنة في إثبات أن القرآن كلام الله الطريق الأول ٢٣٨
الطريق الثاني ٢٣٩
الطريق الثالث ٢٣٩
الطريق الرابع ٢٤٠
الطريق الخامس ٢٤٠
الطريق السادس ٢٤٠
منه بدء وإليه يعود ٢٤٠
القرآن محفوظ في الصدور مسموع إلى آخره ٢٤١

ذكر مذاهب أهل البدع

مقدمة مهمة ٢٤٢
مذهب الفلاسفة والقرامطة والحلولية ٢٤٤
مذهب الجهمية والمعتزلة ٢٤٥
ذكر شبهاتهم، الشبهة الأولى ٢٤٧

الدرس السادس عشر

تنبيه مهم في استدلال أهل البدع بالنصوص ٢٥١
الشبهة الثانية ٢٥٢

الشبهة الثالثة ٢٥٣
الشبهة الرابعة ٢٥٤
الشبهة الخامسة ٢٥٥
تنبيه ٢٥٧
مذهب الكلابية والأشاعرة ٢٥٧
الشبهة الأولى ٢٥٩
الرد عليهم من موجوه الأول ٢٦٠
الوجه الثاني ٢٦١
الوجه الثالث ٢٦١
الرد على مسألة (المعنى الواحد) الوجه الأول ٢٦١
الوجه الثاني ٢٦٢
الرد على مسألة (العبارة والحكاية) الوجه الأول ٢٦٢
الوجه الثاني ٢٦٢
قولهم باستلزام الفم واللهوات ٢٦٣
الشبهة الثانية: قول الأخطل ٢٦٣
الشبهة الثالثة: استدلالهم بقوله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ ٢٦٤
الشبهة الرابعة: استدلالهم بقوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ ٢٦٥

الدرس السابع عشر

مذهب السالمية ٢٦٦
من شبهتهم ٢٦٨
مذهب الكرامية ٢٦٨
تنبيه: في ذكر أصل اشتركت فيه هذه المذاهب ٢٦٩
بيان كفر القائل بخلق القرآن ٢٧٠

الدرس الثامن عشر

مسألة اللفظ والوقف في القرآن

معنى قول اللفظية ٢٧٦
كيف نشأ القول باللفظ ؟ ٢٧٧
مَن قال (لفظي بالقرآن غير مخلوق) ٢٧٩
كشف شبهة الطائفتين ٢٨٠
موقف الأئمة من اللفظية ٢٨٤
هل يكفر اللفظية ؟ ٢٨٥
استقرار مذهب أهل السنة على التفصيل ٢٨٧
مسألة الوقف ٢٨٩

الدرس التاسع عشر

مسائل على كلام المصنف رحمه الله تعالى

المسألة الأولى: ذكر اعتقاد السلف في العلو والاستواء..... ١٩٥
المسألة الثانية: قول أم سلمة ومالك ابن أنس في الاستواء ١٩٦
المسألة الثالثة: قول الحسين بن الفضل البجلي في هذه المسألة ٢٩٩
المسألة الرابعة: قول بن المبارك في هذه المسألة ٣٠٠
المسألة الخامسة: قول بن خزيمة في تكفير من أنكر العلو ٣٠١
المسألة السادسة: قول الشافعي في العلو ٣٠٢
المسألة السابعة: الفرق بين أهل السنة وأهل البدع في هذا الباب..... ٣٠٤
المسألة الثامنة: قول الزهري في الاتباع ٣٠٥
المسألة التاسعة: موقف وهب بن منبه مع الجهم ٣٠٥
المسألة العاشرة: ذكر ما وقع للجعد بن درهم ٣٠٦

الدرس العشرين

صفة العلو

الأدلة من القرآن ٣٠٩
الأدلة من السنة ٣١٠
معنى كونه ﷻ في السماء ٣١١
ذكر مذهب السلف في العلو ٣١٣

مذاهب أهل البدع في العلو

مذهب الجهمية والحلولية ووحدة الوجود ٣١٧
الحلول والاتحاد على قسمين ٣٢٠
شبهة الجهمية ٣٢٠
استدلالهم ببعض المتشابه ٣٢١
الجواب عن هذه الشبهات ٣٢١

الدرس الحادي والعشرين

الكلام على لفظ الحد ٣٢٥
الكلام على لفظ الجهة والمكان ٣٢٧
الكلام على لفظ الحيّز ٣٢٩
الكلام على تفسير الفوقية بالخيرية ٣٣٠
استدلالهم بالمتشابه ٣٣٠
مذهب الوجودية ٣٣١
مذهب المعتزلة والأشاعرة ٣٣٣
شبهة المعتزلة والأشاعرة ٣٣٤
ختام الكلام بذكر (حكم انكار العلو) ٣٣٤

صفة الاستواء على العرش

الأدلة من القرآن ٣٣٥
الأدلة من السنة ٣٣٥
مذهب أهل السنة في العرش ٣٣٦
ذكر مذهب أهل البدع في العرش ٣٣٦

القول في الكرسيّ

الأدلة من القرآن ٣٣٧
الأدلة من السنة ٣٣٧
مذهب أهل السنة في الكرسيّ ٣٣٧
مذهب أهل البدع في الكرسيّ ٣٣٩

الدرس الثاني والعشرين

القول في الاستواء على العرش ٣٤٠
مذهب أهل السنة في هذه الصفة ٣٤٠

مذاهب أهل البدع في هذه الصفة

مذهب الجهمية والمعتزلة ٣٤٤
الجواب على شبهتهم: الوجه الأول ٣٤٤
الوجه الثاني ٣٤٤
الوجه الثالث ٣٤٤
الوجه الرابع ٣٤٥
الوجه الخامس (المماسة) ٣٤٦
سرّ المسألة ٣٤٨
الوجه السادس ٣٥٠
مذهب الأشاعرة ٣٥١
المتأخرين منهم ٣٥١

المتقدمين منهم ٣٥١

الدرس الثالث والعشرين

صفة المعية

الأدلة من القرآن ٣٥٣
الأدلة من السنة ٣٥٣
مذهب أهل السنة ٣٥٤
مذهب أهل البدع ٣٥٥

صفة القرب

الأدلة من القرآن ٣٥٩
الأدلة من السنة ٣٥٩
مذهب أهل السنة ٣٦٠
مذهب أهل البدع ٣٦٢

صفة الإحاطة

الأدلة من القرآن ٣٦٣
الأدلة من السنة ٣٦٣
قول المصنف: ويثبت أصحاب الحديث ٣٦٤

الدرس الرابع والعشرين

المسألة الأولى: ذكر اعتقاد السلف في النزول والمجئ والإتيان..... ٣٧٢
المسألة الثانية: قول اسحاق ابن راهويه في النزول..... ٣٧٢
المسألة الثالثة: قول ابن المبارك في النزول ٣٧٣
المسألة الرابعة: قول اسحاق ابن راهويه في المجئ ٣٧٣
المسألة الخامسة: قول ابن خزيمة في النزول ٣٧٤
المسألة السادسة: قول حماد ابن أبي حنيفة في المجئ..... ٣٧٥

المسألة السابعة: قول الفضيل في النزول ٣٧٦

صفة النزول

ذكر الأدلة على هذه الصفة ٣٧٧
ذكر الأحاديث الضعيفة في هذه الصفة ٣٧٨
ذكر اعتقاد السلف في هذه الصفة ٣٧٩
مذهب أهل البدع ٣٧٩
الجواب عن شبهتهم الوجه الأول ٣٨٠
الوجه الثاني ٣٨٠
الوجه الثالث ٣٨١
الوجه الرابع ٣٨١
الوجه الخامس ٣٨١
الوجه السادس ٣٨٢

الدرس الخامس والعشرين

الوجه السابع (مسألة الحركة) ٣٨٣
الوجه الثامن (مسألة خلو العرش) ٣٨٦
معنى النزول ٣٩٠
الوجه التاسع ٣٩٢

صفة المجئ والإتيان يوم القيامة

الأدلة من القرآن ٣٩٣
الأدلة من السنة ٣٩٣
ذكر مذهب السلف ٣٩٣
ذكر مذهب أهل البدع ٣٩٣
الجواب عن شبهتهم الوجه الأول ٣٩٤
الوجه الثاني ٣٩٤

الوجه الثالث ٣٩٥

الدرس السادس والعشرين

كلام المصنف على ضرورة الاتباع ٣٩٨
قصة صبيغ ابن عسل ٤٠١
الفهم الصحيح لهذه القصة وتنزيلها على الأعيان ٤٠٤
كلام مالك على أهل البدع ٤٠٩
تحذير الشافعي من الأهواء ٤١١
تحذير عمر ابن عبد العزيز من الأهواء ٤١٣
كلام سفيان فيما وصف الله ﷻ به نفسه ٤١٤
كلام مالك والزهري في إمرار النصوص على الظاهر والتسليم لها ٤١٥
الكلام على غربة السنة وغربة المتمسكين بها ٤١٧
الكلام على تحريم القول في الدين بغير علم ٤١٩
أثر محمد ابن كعب القرظي مع عمر ابن عبد العزيز ٤٢٠

الدرس السابع والعشرين

المبحث الأول: فتنة القبر

الأدلة من القرآن ٤٢٥
الأدلة من السنة ٤٢٧
ذكر مذهب أهل السنة ٤٢٩
ما يتعلق بالملكين في القبر ٤٣٠
هل يختص عذاب القبر بالكافر؟ ٤٣٠
هل يختص السؤال بالمؤمن والمنافق؟ ٤٣١
هل العذاب يكون علي الروح أم البدن؟ ٤٣١
هل يدوم عذاب القبر أم ينقطع؟ ٤٣٢

هل تفنى الروح؟ ٤٣٢
ذكر مذهب أهل البدع: مذهب الخوارج و المعتزلة وذكر شبهاتهم ٤٣٣
الجواب عنها ٤٣٤
مذهب الأشاعرة ٤٣٧

الدرس الثامن والعشرين

تنبيه يتعلق بالمجلس الماضي ٤٣٩

المبحث الثاني: إثبات المعاد

الأدلة من القرآن ٤٤٠
الأدلة من السنة ٤٤١
ذكر اعتقاد أهل السنة ٤٤١
الأدلة على أن المعاد معلومًا بالعقل أنواع منها:
الأول: بيان أن خلق الإنسان سدى يتنافى مع الحكمة..... ٤٤٢
الثاني: الاستدلال بالبداءة – أي ببدء الخلق ٤٤٢
الثالث: الاستدلال بالوقوع في هذه الدنيا..... ٤٤٣
ذكر مذهب المخالفين: مذهب مشركي العرب وجمهور الفلاسفة..... ٤٤٤
مذهب طائفة من الكفار والفلاسفة ٤٤٤
مذهب كثير من أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة..... ٤٤٥
مذهب ملاحدة الجهمية ٤٤٥

المبحث الثالث: وهو النفخ في الصور

الأدلة من القرآن ٤٤٧
الأدلة من السنة ٤٤٧
ذكر مذهب أهل السنة ٤٤٨

مَن الذي ينفخ في الصور؟ ٤٤٨
عدد النفخات ٤٤٨
المستثنى من الصعق..... ٤٥٠
ذكر مذهب أهل البدع ٤٥١

الدرس التاسع والعشرين

المبحث الرابع: البعث

الأدلة من القرآن..... ٤٥٢
الأدلة من السُّنة ٤٥٣
ذكر اعتقاد أهل السنة ٤٥٣

المبحث الخامس: الحشر

الأدلة من القرآن..... ٤٥٣
الأدلة من السنة ٤٥٤
ذكر اعتقاد أهل السُنة وتحته فروع: موضع الحشر ٤٥٤
صفة الحشر ٤٥٤
الجمع بين أحاديث الحشر في حالة العُري أو في حالة الكِساء..... ٤٥٥

المبحث السادس: أهوال القيامة

الأدلة من القرآن..... ٤٥٦
الأدلة من السنة ٤٥٨
مسألة مجيء الأعمال في القبور ٤٥٩

الدرس الثلاثين

الشفاعة .....

ذكر مذهب أهل السنة ٤٦٢
الأدلة من القرآن ٤٦٢
الأدلة من السنة ٤٦٢
الشفاعة الخاصة بالنبي ﷺ .....
الشفاعة العظمى لمجيء الله لفصل القضاء بين العباد ٤٦٣
الشفاعة في استفتاح باب الجنة ٤٦٤
الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب ٤٦٥
الشفاعة في تخفيف العذاب عن أبي طالب ٤٦٥
الشفاعة في إخراج عصاة الموحدين من النار ٤٦٥
الشفاعة العامة .....
الشفاعة في إخراج عصاة الموحدين من النار ٤٦٥
الشفاعة في قوم استوجبوا دخول النار فلا يدخلوها ٤٦٦
الشفاعة في رفع الدرجات في الجنة ٤٦٧
ذكر مذهب أهل البدع: الخوارج والمعتزلة والزيدية وذكر شبهاتهم ٤٦٧
والجواب عن مذهبهم ٤٦٩

الدرس الحادي والثلاثين

المبحث الرابع: الميزان

الأدلة من القرآن ٤٧٩
الأدلة من السنة ٤٧٩
اعتقاد اهل السنة وتحته فروع: هل الميزان له لسان؟ ٤٨٠
وقت الميزان؟ ٤٨١
الجمع بين ذكر الميزان بصيغة الإفراد وبصيغة الجمع ٤٨١
القول في الموزون ٤٨١

هل للكفار وزن؟ ٤٨٢
مذهب أهل البدع: مذهب المعتزلة وغيرهم وذكر شبهاتهم ٤٨٣
الجواب عن تلك المذاهب ٤٨٣

المبحث الخامس: الصراط

الأدلة من القرآن ٤٨٥
الأدلة من السنة ٤٨٥
اعتقاد أهل السنة وتحته فروع: إثبات القنطرة ٤٨٧
هل الكفار يمرون على الصراط؟ ٤٨٧
معنى الورود المذكور ٤٨٧
الترتيب بين الحوض والميزان والصراط ٤٨٩
مذهب أهل البدع ٤٩٢

الدرس الثاني والثلاثين
رؤية الله تبارك وتعالى

الأدلة من القرآن ٤٩٣
الأدلة من السنة ٤٩٤
مذهب أهل السنة وتحته فروع: هل إثبات الرؤية سمعي أم عقلي؟ ٤٩٧
الرؤية في الدنيا ٤٩٨
الرؤية في المنام ٤٩٩
رؤية النبي ﷺ لربه في الدنيا ٥٠٠

الدرس الثالث والثلاثين

رؤية الكافرين لله ﷻ ٥٠٥
مذهب أهل البدع: مذهب الجهمية والمعتزلة وذكر شبهاتهم ٥٠٧

الجواب عن شبهاتهم ٥٠٩
مذهب الأشاعرة ٥١٤
الجواب عن مذهبهم ٥١٤
مذهب الحلولية ٥١٦
الرد عليهم ٥١٧

الدرس الرابع والثلاثين

الجنة والنار

الأدلة من القرآن ٥١٨
الأدلة من السنة ٥١٩
اعتقاد أهل السنة وتحته فروع: الجنة والنار حق على ما قال الله ﷻ ورسوله ﷺ ٥١٩
وجود الجنة والنار ٥١٩
هل الجنة التي سكنها آدم عليه السلام هي جنة الخلد أم غيرها؟ ٥٢١
بقاء الجنّة والنار ٥٢٢
تفسير الاستثناء الوارد ٥٢٤
فناء النّار ٥٢٥
هل تفنى نار الموحّدين؟ ٥٢٨
أنّ نعيم الجنّة وعذاب النار على الحقيقة ٥٢٨
مذهب أهل البدع: مذهب المعتزلة وذكر شبهاتهم ٥٢٨
الجواب عنها ٥٢٩
مذهب الجهميّة وذكر شبهاتهم ٥٣٠
الجواب عنها ٥٣١
مذهب الملاحدة، والاتحاديّة ٥٣٢

الدرس الخامس والثلاثين

بيان حقيقة الإيمان ٥٣٥
ذكر إجماع السلف على أن الإيمان يزيد وينقص ٥٣٥
قول ابن عيينة رحمه الله في أن الإيمان ينقص حتى لا يبقى منه شيء ٥٣٥
ذكر قول غير واحد من الأئمة أنه لا إيمان إلا بعمل ٥٣٥
قول ابن طاهر في بيان مذهب المرجئة ٥٣٥
موقف ابن المبارك رحمه الله في براءته من المرجئة ٥٣٧
قول أحمد بن حرب رحمه الله في أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ٥٤٠

الفصل الأول

بيان مذهب أهل السنة في الإيمان

تعريف الإيمان في اللغة ٥٤٢
تعريف الإيمان في الشرع ٥٤٤
الأدلة من القرآن على أن قول القلب من الإيمان ٥٤٥
الأدلة من السنة على ذلك ٥٤٦
الأدلة من القرآن على أن قول اللسان من الإيمان ٥٤٦
الأدلة من السنة على ذلك ٥٤٦
الأدلة من القرآن على أن عمل القلب من الإيمان ٥٤٧
الأدلة من السنة على ذلك ٥٤٧
الأدلة من القرآن على أن عمل الجوارح من الإيمان ٥٤٨
الأدلة من السنة على ذلك ٥٤٨
تقسيم الإيمان إلى شعب وأجزاء ٥٤٨

الدرس السادس والثلاثين

زيادة الإيمان ونقصانه ٥٥١
الأدلة من القرآن ٥٥١
ومن السنة ٥٥١
ذكر بعض من خالف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه ٥٥٢
زيادة الايمان لاحدَّ له ٥٥٣
الإيمان ينقص حتي لا يبقى منه شيء ٥٥٤
تصور الزيادة في القول والعمل ٥٥٦
هل يُقال الإسلام يزيد وينقص؟ ٥٥٨

الدرس السابع والثلاثين

تقسيم الإيمان إلى أصل وفرع ٥٦٠
ذكر الكمال الواجب والكمال المستحب ٥٦١
أصل المعرفة والتصديق واليقين ٥٦٢
هل عمل الجوارح فيه أصل وفرع؟ ٥٦٥
ما المراد عندهم بجنس العمل؟ ٥٦٦
التلازم بين الظاهر والباطن ٥٦٩

الثامن والثلاثين

الاستثناء في الإيمان ٥٧٢
الاستثناء في الإسلام ٥٧٥
الفرق بين الإيمان والإسلام ٥٧٦
خلاصة المسألة ٥٨٣

المبحث الثاني: وهو الكلام على الكفر

تعريف الكفر في اللغة وفي الشرع ٥٨٤
أقسام الكفر ٥٨٥
بم يقع الكفر؟ ٥٨٦
تنبيه هام ٥٨٦
تقسيم الكفر ونحوه إلى أكبر وأصغر ٥٨٧
تقسيم الكفر إلى شعب وأجزاء ٥٨٩

التاسع والثلاثين

مذهب أهل البدع في الإيمان: مذهب الجهمية وذكر شبهاتهم ٥٩٠
الجواب عن مذهبهم ٥٩١
مذهب الخوارج والمعتزلة وذكر شبهاتهم ٥٩٢
الرد عليهم ٥٩٣
المرجئة وسبب تسميتهم ٥٩٤
أول مَن قال بالإرجاء ٥٩٤
مذهب المرجئة ٥٩٥
شبهة المرجئة ٥٩٧
الرد عليهم ٥٩٨
هل العمل عند المرجئة غير مراد؟ ٦٠٤
هل النزاع مع المرجئة نزاع لفظي؟ ٦٠٦
الاستثناء في الإيمان ٦٠٩
مذهب الكلابية والأشاعرة ٦١٠
مذهب الماتريدية ٦١٣
مذهب الكرامية ٦١٣

الرد عليهم ٦١٤

الدرس الأربعين

مسألة حكم الفاسق أو العاصي

مذهب أهل السنة وتحته فروع: أنه ناقص الإيمان ٦١٦
أن الفاسق ليس ٦١٧
أنه تحت المشيئة ٦١٧
الفرق بين الوعيد الخاص والوعيد العام ٦١٩
الخلاف في المباني الأربعة ٦٢٠
الحكم بغير ما أنزل الله، وتحته نقاط ٦٢٠
بيان سبب نزول الآيات ٦٢٠
فهم السلف للآيات ٦٢١
مذهب السلف في الحكم بغير ما أنزل الله ٦٢٢
مذهب أهل البدع: مذهب الخوارج والمعتزلة وذكر شبهاتهم ٦٢٢
الرد عليهم ٦٢٤
مذهب المرجئة ٦٢٨
بيان من يقول بكفره ٦٢٩
بيان من لم يقل بكفره ٦٣٠
الجواب عن حجة المخالفين ٦٣١

الدرس الحادي والأربعين

إثبات خلق أفعال العباد والبراءةُ ممن خالف ذلك ٦٣٨
إثبات الهداية والإضلال ٦٣٨
بيان أن الله خلق الخلق لغير حاجة إليهم ٦٣٨

ذكر حديث الصادق المصدوق ٦٣٩
إثبات القدر الشامل النافذ ٦٣٩
تفسير نسبة الشر إلى الله ٦٣٩
إثبات الإرادة الشاملة النافذة ٦٣٩
إثبات أنه لا يدخل أحد الجنة إلا برحمة الله ﷻ ٦٤٠
إثبات أن المقتول قد مات بأجله المسمى له ٦٤٠

المبحث الأول: مذهب أهل السنة والجماعة

الإيمان بالقدر إجمالا: الأدلة من القرآن والسنة ٦٤١
الإيمان بالقدر تفصيلا: الإيمان بعلم الله ﷻ ٦٤١
الإيمان بكتابة المقادير ٦٤٢
الإيمان بمشيئة الله تعالى وقدرته ٦٤٦
تقسيم الإرادة إلى كونية وشرعية ٦٤٦
الإيمان بخلق الأشياء وخصوصا أفعال العباد ٦٤٨
إثبات مشيئة العباد وقدرتهم ٦٥١

الدرس الثاني والأربعين

بيان مذهب أهل البدع

تنبيه مهم ٦٥٣
مذهب القدرية والمعتزلة وأول من قال بهذا المذهب ٦٥٤
سبب تسمية القدرية بذلك ٦٥٤
القدرية فريقان ٦٥٥
شبهتهم ٦٥٦
الجواب عن شبهة القدرية ٦٥٧

ختام الكلام علي القدرية بذكر تنبيهات ٦٦١
مذهب الجبرية ٦٦٢
شبهتهم ٦٦٣
الجواب عن شبهتهم ٦٦٣

الدرس الثالث والأربعين

مذهب الأشاعرة وشبهتهم ٦٦٥
الجواب عن مذهبهم ٦٦٦
منشأ الضلال عند هؤلاء جميعًا ٦٦٩
حل هذا الإشكال على الجادة الصحيحة ٦٧٠
قول غير واحد من السلف: «خاصموهم بالعلم ٦٧٢

الدرس الرابع والأربعين

مسائل مفردة في باب القدر يفردها العلماء بالذكر

مسألة نسبة الشر إلى الله تعالى ٦٧٥
مسألة المقتول، هل مات بأجله أم لا؟ ٦٧٩
مسألة دخول الجنة بالأعمال ٧٨١

الدرس الخامس والأربعين

مسألة الحكمة والتعليل والتعديل والتجوير

ذكر مذهب أهل السنة: الأدلة من القرآن ٦٨٤
الأدلة من السنة ٦٨٥
ذكر مذهب أهل البدع: مذهب المعتزلة ٦٨٦
الجواب عن مذهبهم ٦٨٧

مذهب الجبرية والأشاعرة ٦٨٩
هذا إيضاح مذهبهم، وشبهتهم ٦٩٠
والجواب عن هذه الشبهات ٦٩١
ختام الكلام على هذا الموضع بتنبيه ٦٩٣
ختام الباب بذكر تتمّة مفيدة ٦٩٣

الدرس السادس والأربعين

مسألة الشهادة للمعين بالجنة أو النار

اختلاف أهل السنة في المسألة وذكر الأقوال الثلاثة فيها ٦٩٨
بيان أصل المسألة ٦٩٩
مآخذ الأقوال الثلاثة ومناقشتها ٦٩٩
كلام المؤلف عن الصحابة: المسألة الأولى: تفضيل الأربعة وإثبات خلافتهم ٧٠٥
المسألة الثانية: إثبات خلافة الصديق أبي بكر رضي الله عنه ٧٠٥
المسألة الثالثة: إثبات خلافة عمر رضي الله عنه ٧٠٦
المسألة الرابعة: إثبات خلافة عثمان رضي الله عنه ٧٠٦
المسألة الخامسة: إثبات خلافة علي رضي الله عنه ٧٠٦
المسألة السادسة والسابعة والثامنة ٧٠٦

الفصل الأول: في بيان مذهب أهل السنة في هذا الباب العظيم

المبحث الأول: التفضيل: المسألة الأولى: التفضيل العام للصحابة ٧٠٧
الدليل من الكتاب والسنة ٧٠٧
من هو الصحابي؟ ٧٠٨

هل يفضل كل واحد من الصحابة على كل واحد ممن بعدهم؟ ٧٠٩

الدرس السابع والأربعين

تفضيل المهاجرين والأنصار والدليل من الكتاب والسنة ٧١٢
تفضيل العشرة ٧١٢
تفضيل أهل بدر ٧١٣
تفضيل أصحاب الشجرة ٧١٣
تفضيل آل البيت ٧١٣
تفضيل أزواج النبي ﷺ ٧١٣
التفضيل بين خديجة وعائشة ٧١٤
تفضيل أزواج النبي ﷺ على بناته ٧١٥
هل يقال لإخوة أزواج النبي ﷺ أخوال المؤمنين؟ ٧١٥
تفضيل من أسلم قبل الفتح ٧١٧
تفضيل الأربعة (أي الخلفاء) ٧١٧
هل الصحابة كلهم في الجنة؟ ٧٢٢

الدرس الثامن والأربعين

المبحث الثاني: الخلافة: الدليل من الكتاب والسنة ٧٢٤
خلافة أبي بكر رضي الله عنه ٧٢٥
خلافة عمر رضي الله عنه ٧٢٧
خلافة عثمان رضي الله عنه ٧٢٧
خلافة علي رضي الله عنه ٧٢٧
هل تثبت خلافة الحسن بن علي رضي الله عنه ٧٢٩

المبحث الثالث: في عدالة الصحابة ٧٢٩
المبحث الرابع: في الفتن بين الصحابة: مجمل اعتقاد أهل السنة في هذا الأمر ٧٣٠
الكلام على مقتل عثمان رضي الله عنه ٧٣٢
هل قعد الصحابة عن نصرة عثمان؟ ٧٣٤
لماذا ترك عليٌ القصاص من قتلة عثمان؟ ٧٣٤
الكلام على وقعة الجمل: ٧٣٥
الكلام على وقعة صفين ٧٣٦
موقف بقية الصحابة من الحرب ٧٣٨
موقف أهل السنة في تعيين المصيب والمخطئ ٧٣٨
لماذا كان علي أولى بالصواب في أصل النزاع؟ ٧٤٠

الدرس التاسع والأربعين

الفصل الثاني: في بيان مذاهب أهل البدع في أصحاب رسول الله ﷺ

مذهب الخوارج ٧٤٢
مذهب النواصب ٧٤٢
مذهب الكرّامية ٧٤٢
مذهب المعتزلة ٧٤٢
مذهب الأشاعرة ٧٤٢
مذهب الرافضة: نشأة الرافضة ٧٤٣
مذهب الرافضة في الصحابة ٧٤٥
شبهة الرافضة ٧٤٧
الجواب عن شبهتهم ٧٤٧
مذهب الزيدية ٧٥٠

الدرس الخمسين

بيان مذهب أهل السنة في الحكام المسلمين

صفة الحاكم الشرعي ٧٥١
البيعة ٧٥٢
الاستخلاف ٧٥٢
السمع والطاعة للمتغلب ٧٥٤
الموقف الشرعي من الحاكم ٧٥٥
اعتقاد صحة إمارة هذا الحاكم ٧٥٥
السمع والطاعة له في المعروف ٧٥٦
في حالة المعصية لا طاعة للحاكم من غير خروج عليه ٧٥٦
ترك الخروج عليه بأي صورة من الصور ٧٥٦
الدليل على ذلك من الكتاب والسنة ٧٥٦
صفة الخروج ٧٥٨
لزوم الجماعة ٧٦٠
كيفية النصيحة للأمير والإنكار عليه ٧٦٠
قتال اللصوص والخوارج والبُغاة ٧٦١
بيان الفرق بين الخوارج والبُغاة ٧٦٢

الفصل الثاني: في بيان مذهب أهل البدع

ما أصلهم في ذلك؟ ٧٦٤
والجواب عن ذلك ٧٦٥
شبهة وقوع الخروج من طوائف من السلف ٧٦٧
والجواب عن ذلك من وجوه ٧٦٧

الدرس الحادي والخمسين وهو الأخير

مسألة الإيمان بالجن: الجن عالم غيبي ٧٧٠
الجن مكلفون ٧٧١
مخلوقون من النار ٧٧٢
مسألة السحر: يعتقد أهل السنة والجماعة أن السحر موجود ٧٧٥
مخالفة المعتزلة في مسألة السحر ٧٧٥
وجامع الرد عليهم في أمرين ٧٧٦
مسائل فقهية ومسائل سلوكية ٧٧٧
وجه ذكر هذه المسائل في المعتقد ٧٧٨
الموقف من أهل البدع والضلال ٧٧٩
الجدال في الدين ٧٨٠
أحوالٌ يُنهى فيها عن الجدال ٧٨٤
الموقف من أهل البدع ٧٨٥
علامة أهل البدع ٧٨٩
طريقة أهل البدع في التعامل مع النصوص ٧٩٣
صفات أخرى لأهل البدع ٧٩٦
الولاء والبراء ٧٩٧
الامتحان بالأشخاص ٧٩٨
ختام الرسالة ٨٠٠

❊ ❊ ❊