

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: العقيدة



كلية أصول الدين
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

الاختلاف العقدي عند المسلمين
بين القطع والظن
أهل السنة، والشيعة، والإباضية نموذجاً

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص: العقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور
مصطفى وينتن

إعداد الطالب
مصطفى بن دريسو

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
سعيد عليوان	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -
مصطفى وينتن	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً ومقرراً	جامعة غرداية
عبد المالك عباس	أستاذ التعليم العالي	عضواً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -
نور الدين تومي	أستاذ التعليم العالي	عضواً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -
حمو الشيهاني	أستاذ التعليم العالي	عضواً	جامعة غرداية
أحمد عامر باي	أستاذ التعليم العالي	عضواً	جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي -

السنة الجامعية 1445هـ / 2023 / 2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء، والشكر

إلى والدي العزيز رحمه الله تعالى، الذي طالما انتظر لحظة انتهاء بحثي
إلى والدتي الحبيبة حفظها الله تعالى، الذي ما فتئت تدعو لي بالتوفيق في كل مجلس ونا
إلى زوجتي وأولادي الذين ابتلوا بلاء حسنا ترقبا لاكتمال بحثي
إلى كل الذين أشفقوا علي في طول مدة بحثي، ونصحوني بكل إخلاص وتفان لأجل إنجائه في أي صورة
تمكنني من مناقشته، لأتفرغ بعدها للإشكال العويص الذي يؤرقني منذ أن قعدت أول مرة في مقاعد
الدراسة تخصص العقيدة، وصار يزداد مع كل لحظة أتأمل فيها واقع الإسلام والمسلمين
إلى كل الذين يؤمنون بأن الله يعد عباده بالنصر المبين، وأنهم محاسبون عن الانشقاق الذي آلت إليه
الأمة الإسلامية منذ قرون طويلة.

إلى كل الذين يعتقدون أن الأخوة الإسلامية واجب شرعي بالنص، وفريضة حتمية واقعية في كل
العصور، يسقط أمامها كل موروث إنساني يدعو إلى خلاف هذا الأصل الرباني الصريح
إلى كل الغيورين على أمتهم، والمشرئين إلى غد مشرق، يتفاهم فيه المسلمون، ويتخلون عن الاتهامات
فيما بينهم.

والشكر موصول إلى كل المشائخ والأساتذة الذين علموني وأرشدوني، وإلى كل من آزرني في السراء
والضراء، وأثني خيرا على مشرفي في بداية البحث؛ الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم، ثم مشرفي
المصحح لعملي في كل جزئياته وتفصيله، الأستاذ الدكتور وينتن مصطفى، تقبل الله مساعي الجميع،
وأثابهم خيرا ورضوانا وجنة النعيم

المقدمة

العقيدة الإسلامية ركيزة تفكير المسلم، وأساس الوصول إلى الإيمان بالله تعالى، وسبيل لتحقيق إخلاص العبادة لله تعالى، ونظير هذا الشأن الخاص للعقيدة الإسلامية فقد اهتم بها المسلمون قديما وحديثا؛ تأصيلا وتفريعا للقضايا، وتحليلا ونقدا للتفسيرات، وتنوعت إثر ذلك الأقوال بين المدارس الإسلامية في العرض والاستدلال والاستنتاج، وتميزت كل مدرسة بمنهج مُعيَّن في التعامل مع نصوص العقيدة، مما يستدعي بحث النقاش العقدي الثري بين المسلمين، وبيان وجهات النظر المتقاربة والمتباعدة للقضية العقدية الواحدة، وبخاصة وأنه برزت قضية تشديد المسلمين على مخالفيهم، وإصدار أحكام عليهم، فاقتضت الضرورة العقيدة دراسة مواقف المسلمين حول العقيدة الإسلامية، وتمحيص الأحكام في اختلافاتهم على بعضهم، لما تولد عن هذه الظاهرة من قطيعة، وتبديع وتفسيق وتضليل وتكفير لا نزال نكتوي بنتائجه إلى حد الساعة.

وتزداد الحاجة إلى هذه الدراسة حين يجد الدارس العقدي أثرا غير مرغوب فيه بين علاقات المدارس الإسلامية فيما بينها؛ المندثرة منها والحاضرة، وتشنتا للجهود رغم الإيمان بضرورة توحيد الصف وتقوية الوشائج الأخوية، من منطلق قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: 103)، وقوله أيضا: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)، وهذا الأمر يحتم علينا إعادة عرض الموضوع بعمق انطلاقا من الفكر العقدي الإسلامي، وتحليل القضايا العقدية المختلف حولها، وبيان قيمة الاختلاف الدائر بين بعض المدارس الإسلامية التي لها حضور في العصر الراهن، مجتنبين الحديث عن بقية المدارس الإسلامية الأخرى تجنبا للإطالة، وتفاديا لتشنت الجهد، فجاء مشروع أطروحة الدكتوراه بهذا العنوان التالي:

الاختلاف العقدي عند المسلمين بين القطع والظن: أهل السنة والشيعة والإباضية نموذجا⁽¹⁾.

(1) أسباب اختيار الموضوع:

- 1- المفارقة الموجودة بين آيات القرآن الكريم الداعية إلى جمع الشمل ونبد الفرقة، وبين واقع المسلمين الذي يطبعه التشديد على المخالف إلى درجة الصراع والنزاع.
- 2- تحول العلم المهتم بالعقيدة الإسلامية موضوعا، وبتروسيخ الإيمان للأفراد والجماعات في النفوس

(1) اعتمدت في ترتيب هذه المدارس على حجم انتشارها في العالم الإسلامي حاليا، وهي: أهل السنة (السلفية، الأشاعرة)، والشيعة (الإمامية)، والإباضية.

سلوكا عمليا، وبالرد على شبهات الملفقين بين الإسلام وغيره منهجا، إلى الانشغال بالمختلف حوله بين المسلمين، وإعطاء اليقينية للقضية المختلف حولها.

3- بروز الازدواجية عند المسلمين بين الدعوة إلى الوحدة الإسلامية في الخطابات العامة، والدعوة إلى تضليل وتبديع الخصم -المخالف- عند التعرض إلى القضايا العقدية.

(2) أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في مجموعة نقاط، هي:

1- إبراز نصاعة النصوص الشرعية الداعية إلى الأخوة بين المسلمين من الكتاب والسنة، وإبطال أشكال الخلافات بين المسلمين التي تخفت نور هذه النصوص البينة.

2- تقديم حلول عملية لتنديد المسلمين بتمزقهم وشتاتهم، واستغلال الكفار هذا التشرذم لصالحهم مع تنميته.

3- محاولة إبراز الطريق الذي يرفع راية الإسلام شامخة أمام العالمين.

4- إصلاح النزعة المذهبية الخفية والكامنة في المناقشات العقدية بين المسلمين.

5- إيقاف هدم أخوة الدين بدعوى حفظ الدين من الانحراف والضلال. وإيقاف جذوة الغلظة والحكم القاسي على المخالف المسلم.

6- إبراز إشكالات نسبة كتب المتقدمين إلى أصحابها، وتقديم المؤشرات والأدلة على نسبتها إلى المتأخرين.

7- رسم المنهج العقدي الأيسر للمسلمين في قبول اختلافاتهم العقدية، وبلوغ ذروة التفاهم بينهم، والتآخي على الحق، ونبذ كل أشكال الافتراق والنزاع والصراع باسم حماية الدين.

8- وضع آليات علمية لرفع التعارض الظاهري في بعض نصوص الأحاديث.

(3) الإشكالية:

يدور إشكال البحث حول قيمة الاختلاف العقدي الواقع بين المسلمين، ودراسة مفعوله. والتساؤل عن طبيعة المختلف حوله بين القطعي والظني، ثم الاستفسار عن صحة الأحكام التي يطلقها المسلمون على بعضهم فيما اختلفوا حوله، وهل يستدعي الأمر التشديد على بعضهم.. ومن هذا المنطلق يمكن صياغة إشكالية مضبوطة، تتضمن ما يأتي:

هل دراسة الاستدلالات العقيدة بعمق وتجرد بين المدارس الإسلامية الشهيرة في الماضي

والحاضر؛ أهل السنة، والشيعة، والإباضية، تزيل مظاهر التشدد والفراق بين الإخوة في الدين؟

وتتفرع الإشكالية إلى مجموعة أسئلة فرعية، هي:

- 1- ما هو حكم الدعوة إلى الأخوة بين المسلمين حسبما ترد في النصوص الشرعية؟
 - 2- ما مدى تطابق النصوص الشرعية الداعية إلى الأخوة ونبد الافتراق والنزاع، مع النقاش العقدي الحاصل بين المسلمين؛ أهل السنة والشيعة والإباضية؟
 - 3- ما هي قيمة الجهود المبذولة من الأفراد والجماعات والدول في العهد المعاصر، لأجل تحقيق الوحدة الإسلامية، والتقريب بين المسلمين؟
 - 4- ما هو القطعي والظني في مختلف القضايا العقدية التي أثارها المسلمون؛ توحيد الله، وصفاته، ورؤيته تعالى، وقضية خلق القرآن؟
- وينطلق البحث من الفرضيات التالية:

- 1- الاختلاف العقدي الواقع بين المذاهب الإسلامية الثلاثة، ينحصر في الظني دون القطعي.
- 2- تهافت أسس النزاع بين المسلمين في اختلافاتهم العقدية، لاستخدامهم آليات ظنية، واحتكامهم إلى الظروف التاريخية والسياسية.
- 3- انحصار الاختلاف العقدي بين المسلمين في اليقينيات، مما يبرر صراعهم حول ما اختلفوا حوله.

(4) الأطروحة:

تهدف أطروحة البحث التي نسعى إلى إثباتها في تلاحم المسلمين فيما بينهم، وفقا للمنطلق التالي:

أغلب الاختلاف العقدي الحاصل بين المسلمين ينحصر في الظنيات دون القطعيات، ويتقلب بين الراجح والمرجوح، (شأنه شأن الاختلاف الفقهي بين المذاهب الإسلامية)، وهو ما يستدعي التركيز على الأخوة الإسلامية؛ نظريا وعمليا، ونبد كل أشكال القطيعة بين المسلمين بدعوى الحفاظ على الدين من ضلالات المبتدعة.

(5) أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:

- 1- بيان قيمة النصوص الشرعية من الكتاب والسنة الداعية إلى الأخوة بين المسلمين، والداعية إلى نبذ الفرقة والتنازع.
- 2- تقويم الأهداف المحققة في الجهود الداعية إلى وحدة المسلمين، وفي التقريب بينهم في العصر الراهن. وإبراز قيمة التحليل العقدي للقضايا العقدية المختلف حولها في هذه الجهود الحثيثة والمتنوعة.

3- تحديد القيمة العقدية للقضايا المثارة بين أهل السنة والشيعة والإباضية؛ وبيان اجتهاد العلماء فيما يطرحه النص العقدي المجرد من كل أشكال التفسير والفهم الإنساني؛ وتطبيق ذلك على المواضيع التالية: توحيد الله، وصفاته تعالى، ورؤيته تعالى، وقضية خلق القرآن.

4- محاولة إبراز قاعدة عدم قطع عذر المخالف في القضايا العقدية الموروثة بين المسلمين، لأن أغلب الاختلاف العقدي لا يدور حول الحق والباطل.

(6) الدراسات السابقة:

كتب الكثير حول موضوع الوحدة الإسلامية، لكنها تبقى في نظر الباحث عبارة عن دعاوى تحتاج إلى التعمق في مناقشة التراث الإسلامي العقدي، وتتطلب بيان الأسباب الجوهرية في عدم توصل المسلمين مدة أربعة عشرة قرن إلى تفاهم حقيقي ونبذ الاستعلائية والكراهة بينهم، وهو ما يعزز قناعة الباحث في أن طرح الموضوع من زاوية بيان مرجوحية الخلاف حول القضايا العقدية، وكذا إيجاد آليات جديدة في التعامل مع أحاديث الرسول ﷺ المتعارضة ظاهرياً، والتمحيص في نسبة الكتب إلى أصحابها، كل هذا يعد طرحاً جديداً.

وهذا؛ دون التقليل من عمق الدراسات القيمة، والمنجزات العلمية الراقية التي حامت حول عموم الإشكال، لكن لم تطرحه بنفس الوجهة المعتمدة في هذه الدراسة.

(7) منهج الدراسة:

اعتمد الباحث في هذه الدراسة استعمال المناهج العلمية المتاحة في تخصص العلوم الإسلامية للإجابة عن إشكاليات البحث، وهذه المناهج، هي:

1- المنهج التاريخي:

اعتمد الباحث هذا المنهج عند استعراض جهود العلماء في المؤتمرات الإسلامية، وفي قراءة المنطلقات والدواعي الكامنة وراء أعمال المؤسسات الخيرية العاملة في حقل الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب الإسلامية.

وسمح لنا هذا المنهج بالتتبع التاريخي لظهور النقاش حول بعض القضايا العقدية المدروسة.

2- المنهج الاستقرائي:

تتبع البحث أقوال العلماء المعاصرين في مقالاتهم المبنوثة في المجالات الداعية إلى الوحدة الإسلامية، واستقرأ معظم الأقوال العقدية لعلماء المسلمين البارزين عبر مختلف المدارس الإسلامية المعنية بالدراسة، واهتم

بجمع أهم ما ذكره أوائلهم ومتأخروهم، للخلوص في الأخير إلى موقف أقرب إلى الصورة الإجمالية لموقف المذهب الإسلامي من قضية عقدية.

3- المنهج الاستنباطي، والمنهج المقارن:

طبق المنهج الاستنباطي عند استعراض استدلالات علماء المسلمين على القضايا العقدية. وطبق المنهج المقارن عند المقارنة بين المدارس الإسلامية الثلاثة السائدة: أهل السنة، والشيعة، والإباضية لبيان وجهات نظرهم العقدية المحتملة، ولاكتشاف المكنن الظني عند تحليلات كل مدرسة لأقوالها.

اختيارات شكلية في المنهجية:

توجيها للقارئ في البحث، وإظهارا لمسلك الباحث في هذه الدراسة لمجموعة من الأمور الشكلية التي لا تعود إلى ضوابط منهجية مقننة، بقدر ما هي اختيارات يفترض على الباحث الالتزام بها في ثنايا البحث، فسيشير الدارس إلى أهمها:

- ابتعادا عن الوقوع في الانتقاء عند النقد، فقد توسع البحث في النقول العقدية، وعرض الأقوال المشهورة في كل مذهب، حتى ليظهر في بعض الأحيان كأنه تكرر.
- نظرا لتعدد الأقوال العقدية للعلماء في المذهب الواحد، قد يضطر الباحث إلى صياغة نتائج عامة، واستخلاص النقاط المجملية للمعروض، تسهيلا للاستيعاب على القارئ.
- نُقلت الآيات برواية ورش من ملف بصيغة word، تيسيرا في التصنيف والتنسيق على الباحث، واعتمد تخريج الأحاديث من مظانها، بذكر الكتاب والباب ورقم الحديث.
- التزم البحث طريقة واحدة في تدوين المصدر أو المرجع في الهامش، وذلك بذكر المؤلف مختصرا مع تاريخ أحيانا، لوضع القول في سياقه التاريخي، ثم ذكر اسم الكتاب مختصرا، والصفحة والجزء. أما إذا كان الهامش يتضمن تعليقا، فيختم التعليق بلفظة "انظر:" ليأتي بعدها ذكر المرجع أو المصدر. وتم الاستغناء عن باقي المصطلحات (المصدر السابق، سبق ذكره، نفسه...).
- رغبة في عدم إثقال الهوامش بتراجم الأعلام، فلم يترجم إلا ما كان به حاجة ماسة.
- نظرا لتعدد فترات مراجعة بعض المواقع الإلكترونية أكثر من مرة، فإنه استغني عن الإشارة إلى تاريخ زيارتها.

(8) خطة البحث:

تشكلت خطة البحث عبر ثلاثة أبواب؛ كان الأول تحت عنوان: الدعوة إلى الاعتصام بحبل الله،

واهتم الثاني والثالث بالاستدلال العقدي بين القطعي والظني، في قضايا التوحيد والأسماء والصفات، وفي قضيتي رؤية الله، وخلق القرآن.

يرمي الباب الأول إلى فهم الأجواء المحيطة بالتفاهم المذهبي بين المسلمين، وإلى التحليل الدقيق للنصوص التشريعية المهمة بتكتل المسلمين ونبذ تشتهم، دون الاستئناس بالرؤية المذهبية أو بالفهم الأحادي لمذهب دون آخر، وبناء على هذه الاعتبار تم استعراض الفصل الأول المعنون **حكم الأخوة الإسلامية وأدلته**، حيث تمت معالجة ظاهرة الأخوة، وظاهرة نبذ الفرقة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، ثم جاء الفصل الثاني لإظهار **جهود الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب**، فكان لزاماً أن نشير إلى مفهوم الوحدة بين المسلمين، ومواقف العلماء منها، ومعوقات تجسيدها بحسب نظرة بعض الغيورين على الدين، ليأتي عرض مفصل عن الجهود الأولى والمتأخرة والمعاصرة في تحقيق الوحدة بين المسلمين، وبعدها فصلنا الحديث حول الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية؛ من الفكرة، إلى التجسيد، ثم إلى تحولها إلى أشكال جديدة متكيفة مع الواقع.

وكان الباب الثاني والثالث تطبيقاً عملياً لآليات جمع المسلمين، عن طريق الكشف على أن المختلف حوله بين أهل السنة، بشقيهم؛ السلفي والأشعري، وكذا الشيعة والإباضية لا يدور بين الحق والباطل، ولا يستدعي مطلقاً القطيعة الموروثة بينهم من لدن القرون المتقدمة وإلى حد الساعة، ولذلك تمت معالجة ثلاث قضايا عقدية كبرى في الباب الثاني، وهي: **التوحيد والأسماء والصفات**، ثم استكملت قضيتين كبيرتين أيضاً في الباب الثالث، وهما: **رؤية الله، وخلق القرآن**، ليخلص البحث في النهاية إلى نتائج مغايرة للموروث المتعارف عليه بين المسلمين، وإلى نبذ كل شكل من أشكال التنازع والصراع والاتهام بالضلال وما شابه ذلك، من أي مذهب على المذهب الآخر. وإن حدث ذلك، فالأمر راجع إلى حظوظ النفس، وسلطة التحكم في الآخر، وليس لنصرة الدين أو الدفاع عنه.

وأشفعت الدراسة بملاحق ثلاثة: كان الأول حول: اشتقاقات الأخوة في القرآن الكريم، والثاني حول: إحصاء الآيات المتعلقة بالوسيط بين العابد وما عبد من دون الله، والثالث حول: قائمة أسماء الله الحسنى.

(9) الصعوبات:

لكل بحث صعوباته، ولو سمح للباحث أن يدلي بالمشقة التي اعترضته، فإن صياغتها أشق عليه من معيشتها، ذلك أن العزيمة التي تحمّلها الباحث في إنجاز دراسته مدة طويلة من الصعب تدوينها.. وأما المحفز على العمل المضني فهو محاولة إسهام الباحث في تغيير حال المسلمين، وقبول عيشتهم حقبة أخرى من الزمن

متناحرين ومدعين أن اختلافهم العقدي دفاعا عن الدين، وأن الشرع أمرهم بذلك، وأن الرسالة السماوية فرضت عليهم هذا الجهاد.. فكان هذا المسلك غير مستساغ بتاتا للباحث، لما يشاهده من ويلات التشرذم، وتكالب الأمم الكافرة على المسلمين، فكان لزاما على الباحث أن يشق طريقا وعرا، غير مكترث بما يمكن أن يضيعه، وإنما مقصده إزالة إشكالية قطع المسلمين لأعداء بعضهم في المختلف حوله في العقيدة الإسلامية، ومعالجة المواقف العقدية التراثية للمتقدمين والمتأخرين، وتثبيت دعائم الأخوة بين المسلمين.

والفوهة المحركة لهمة الباحث هي أنه توجد آيات بينات في القرآن الكريم داعية إلى الأخوة والاعتصام بين المسلمين، وهي صريحة ومتفق عليها بين المسلمين جميعا دون استثناء، لكن كان التراث الإسلامي بالشكل الذي وصل إلى أيدينا حاليا، وحال المؤلفات العقدية لعلماء المسلمين الأفذاذ المدونة عبر القرون الطويلة مانعة في ظاهرها من تلاقي المختلفين في العقيدة، حيث أن كل عالم يدعي أن منهجه ومذهبه هو الحق، وما على الآخر إن أراد النجاة في الدنيا والآخرة إلا أن يصحح معتقده ويعود إلى الجادة، وبهذا ظهرت دعوات إلى تصحيح العقيدة، تبتعتها جهود مالية ضخمة، وتحركات عسكرية خطيرة، ومواقف سياسية متباينة حول تفسير أحداث العصر وتحليل الواقع، فكان كل مذهب يرغب أن يأخذ الآخر المختلف معه إلى طريق الكتاب والسنة (تصريح السلفية)، وطريق الحق (تصريح الأشاعرة)، وطريق العترة الطاهرة (تصريح الشيعة)، وطريق الاستقامة (تصريح الإباضية)، ومن هنا كان لزاما على الباحث أن يحلل التراث الإسلامي، ويدقق في تشكُّله، ويتحرى في بنيته، ويحاول توجيه كل هذا الموروث العلمي الزاخر لخدمة الأخوة المأمور بها في القرآن الكريم، ولا مناص أن ذخيرة الباحث في مسلكه هو الدعاء إلى الله تعالى أن يوفقه إلى تحقيق المقصد النبيل، لأنه مقتنع بألا جدوى من إضافة أطروحة أخرى لما ينجزه الباحثون الجادون، دون أن يكون لها أثر فاعل في توقيف نزيف التقول على الدين بما ليس فيه، وتغيير المقولة الشائعة في الأوساط الخاصة فضلا عن العامة، إن الاختلاف بين المسلمين جائز في الفروع الفقهية، وغير مسموح به في العقيدة، لأنها واحدة، وأصل الدين الذي لا يصح أن يختلف فيه اثنان.

وعلى هامش البحث في الإشكال العويص، الذي طالما قدم فيه الأساتذة الغيورون والمشفقون على عقل الباحث أن ينهي الباحث دراسته في صورة أكاديمية مقبولة، ثم يتفرغ للإشكال العميق، الذي يُرى من غير واحد أنه غير مجدي، ولن يصل الباحث فيه إلى شيء جديد يذكر عما هو موجود في الساحة الإسلامية، لذلك انبرى الباحث بجدية وعبر جهود حثيثة للاهتمام والحمد لله إلى آليات تجمع ولا تشتت،

وتناقش النصوص دون أن تمس بكرامة العلماء، وأثمر المخاض بإخراجي ثلاث أبحاث⁽¹⁾، ساعدتني كثيرا في حل الإشكال المؤرق للمسلمين، وفتحت أمامي أبواب تحرير بعض المادة العلمية الضخمة التي جمعتها عبر السنوات الطويلة، والحمد لله.

في غضون سنوات البحث الأولى كانت لدي اتصالات متكررة مع المشرف الكريم، الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم، ثم ما لبثت أن انقطعت لما طال أمد البحث، حيث لم ألتق بأستاذي المفضل إلا بعد إنحائي تدوين البحث، فلما سلمته إليه ليراجع، اعتذر باعتذار لطيف، على أن السياق الذي قبل فيه الإشراف على البحث غير المتوفر حاليا؛ وبخاصة حالته الصحية نسأل الله له دوام الصحة والعافية، فضلا عن انشغاله بالدعوة الميدانية لجمع شتات الأمة الجزائرية والإسلامية عبر رئاسته الحكيمة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وأمام هذا الواقع كان لزاما علي أن أختار مشرفا آخر، فما كان من الأستاذ الدكتور وينتن مصطفى، المتخصص في العقيدة، والعارف ببنياي ما أبحث فيه إلا أن قبل مشكورا تولي الإشراف، ومراجعة الأطروحة، وتصحيح ما يجد فيها من اعوجاج، وتمت هذه الخطوة عقب تسوية وضعيتي الإدارية في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، التي لاقيت من مسؤوليها في قسم العقيدة ومقارنة الأديان، وفي عمادة كلية أصول الدين، ورئاسة الجامعة ونائب الرئيس مشكورين كل الدعم لتصليح العوائق الإدارية المنجرة من التأخر الكبير في تقديم الأطروحة للمناقشة.

فالحمد لله أولا وآخر، على أن فتح الله علي أبواب الخير فتخطيت الصعاب، والحمد لله أن أمدني بخيرين كثيرين وقفوا مساندين بكل ما لديهم في سبيل إنجاز بحثي، وأخص بالذكر أستاذي المشرفين؛ الدكتور قسوم (سابقا)، والدكتور وينتن، حفظهما الله ورعاهما، وأسدل لهما كل الخير والسؤدد.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب، والحمد لله رب العالمين

(1) كتاب العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح. وكتاب قراءة نقدية لإشكالات مخطوط في سير علماء الإباضية، وكتاب السيرة النبوية في العهد المكي: مراجعة معرفية وحديثية، مع إجراء تطبيقات للقاعدة الحديثية الجديدة "حد النص التابع للسند".

الباب الأول

الدعوة إلى الاعتصام بحبل الله تعالى

تمهيد:

ناقش علماء المسلمون عبر التاريخ الإسلامي كثيرا آيات الاعتصام بحبل الله تعالى، وفسروا النصوص الداعية إلى الوحدة والأخوة بين المسلمين في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لكن مع هذه المناقشات المستفيضة تبقى عملية لم تشمل المسلمين لا زالت مستعصية على التطبيق الواقعي، مما يتطلب مراجعة عميقة لنصوص الوحي، وفحص دقيقة للتراث الإسلامي وتحليلهما، ثم محاولة استقراء الجهود الرامية إلى تقريب وجهات النظر بين المسلمين وبيان فعاليتها، لنتمكن في الأخير من تقويم الجهود المبذولة، ومن تذويب الحواجز المعرفية والعوائق العقدية المثبطة عن بناء صرح للتفاهم الحقيقي بين المسلمين؛ سنة، وشيعة، وإباضية.

الفصل الأول: حكم الأخوة الإسلامية، وأدلتها

المبحث الأول: الأخوة، ونبذ الفرقة في القرآن الكريم

المطلب الأول: الأخوة في القرآن الكريم

أورد الله تعالى في محكم كتابه الكريم عدة آيات تتعلق بموضوع الأخوة الإسلامية وتتحدث عن ضرورة التفاهم بين المسلمين، وعن ترك ما يثير شنائهم ويقض شوك قوتهم، وإذا تدبرنا هذه الآيات المباركات بتمعن وروية، وراجعنا تفاسيرها، فإنه يمكن لنا تصنيف هذه الآيات إلى مجموعتين كبيرتين، هما:

المجموعة الأولى: آيات صريحة الدلالة في الأمر بالأخوة.

المجموعة الثانية: آيات صريحة في النهي عن الفرقة، وبيان آثارها.

ولأجل التأصيل الشرعي للأخوة ونبذ الفرقة من خلال ما ورد من آيات الله تعالى في القرآن الكريم فإننا سنعرض أولاً الآيات المتعلقة بالأخوة ونحلل معانيها، ثم نجمع ثانياً الآيات المتحدثة عن نبذ الفرقة، ونسعى أن نفهم دلالتها من خلال سياقاتها، لنخلص إلى مقصد الله تعالى في هذا الموضوع.

1- الأخوة الإيمانية:

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَحْوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾، (سورة الحجرات: 10). الأخوة هي عقد عقده الله بين المؤمنين الذين آمنوا بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر⁽¹⁾، ويذهب الإمام ابن كثير إلى أن جميع المؤمنين إخوة في الدين⁽²⁾، وإن تباعدت أنسابهم وأوطأهم وأزمانهم. والمتمتع في شطر الآية، من قوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"، سيجد أن الله يذكر الأخوة بأسلوب الحصر (إنما)، وظاهر هذا الحصر ينبئ أن معنى الأخوة في القرآن متعلق فقط بالمؤمنين المقربين بالشهادتين، ويفترض أنه مرفوع عن الكفار والمشركين الذين لم يدعونا إلى الإيمان⁽³⁾، وهو ما يدعونا إلى البحث العميق في معاني الأخوة في القرآن الكريم من خلال سياقات ووردها، ومقارنة كل ذلك بما ورد في آية حصر الأخوة

(1) عبد الرحمن السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 800.

(2) ابن كثير: التفسير، 7/ 350.

(3) يقول الرازي: " (إِنَّمَا) لِلْحَصْرِ أَيُّ لَا أُخُوَّةَ إِلَّا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَمَّا بَيْنَ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ فَلَا". انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، 28/

على المؤمنين فقط. فإما ترى ما هي معاني تصريفات لفظة "الأخوة" في القرآن الكريم؟
إن المتتبع لمعاني الأخوة في القرآن الكريم سيصل إلى نتيجة أن هذه اللفظة لها معان متعددة في القرآن الكريم، ويمكن حصرها فيما يأتي:

أولاً: وردت لفظة الأخوة بمعنى **أخوة النسب**، وهذا ما نجده في سبعة وثلاثين (37) موطناً من القرآن الكريم، من ذلك ما يأتي:

- قصة يوسف عليه السلام، من قوله تعالى: ﴿قَالَ يَابُنِي لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ﴾، (سورة يوسف: 05).

- قصة موسى عليه السلام، ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي﴾، (سورة طه: 29).
- قصة ابني آدَم عليه السلام، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، (سورة المائدة: 30).

- الآيات المتعلقة بالميراث، والآيات المتحدثة عن الحجاب وعن المحرمات من النساء، يقول تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ﴾، (سورة النساء: 11)، ويقول أيضاً: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾. (سورة النور: 31)، ويقول تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ﴾، (سورة النساء: 176).

فالملاحظ لمعنى الأخوة في هذه المواطن يجد أنها مقتصرة على أخوة النسب دون غيرها من المفاهيم التي يمكن أن تتعلق بالأخوة.

ثانياً: وردت لفظة "الأخ" في أربع (04) آيات من القرآن الكريم، وهذه اللفظة صريحة الدلالة على **المؤمن دون الكافر**، وللتعرف أكثر على دلالة هذه اللفظة ينبغي تتبع سياق ورودها، ومواطن ذكرها في القرآن الكريم حتى يتجلى معناها:

- يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾، (سورة البقرة: 178).
- وقوله تعالى: ﴿أُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾، (سورة الحجرات: 12).

- ويقول أيضاً: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً﴾، (سورة ص: 23).

- وكذلك قوله: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾، (سورة عبس: 34).

إن المتمعن في الآيات يجد أن السياق الغالب في كل آية يخص المؤمنين دون غيرهم؛ ذلك أن الأخ في آية القصاص ينطبق على المؤمنين المقربين بالتشريع الإسلامي. وأن الأخ المحرم غيبته في الآية الثانية يكون ألصق بالمؤمن الموفي لدين الله، لأن غير المؤمن لم يدعن لربه ولم يعترف بوحدانيته حتى يحرم الله غيبته والحديث عن كفره. كما أن الآية الثالثة وإن كانت عامة لكل إنسان، فهي أؤكد للأخ المؤمن لمجيئها في معرض امتحان سيدنا داود عليه السلام النبي الأبواب الذي يقضي بين من يعترف بقضائه كني من أنبياء الله تعالى. أما الآية الأخيرة فدلالته على المؤمن أكثر من غيره، لأن الكافر أصلا لا مفر له من الله يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَتَيْنَ الْمَفْرُ، كَلَّا لَا وَزَرَ، إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾، (سورة القيامة: 10-12).

فيتين بعد هذا التحليل أن الغالب في معنى الأخ إنما هو للمؤمن الصادق، وليس للكافر الجاحد بالله، مع عدم نفينا لاحتمال تحقق لفظة الأخ في هذه الآيات للكافر أيضا.

ثالثا: المتبع للفظه "إخوان" في القرآن الكريم واشتقاقها يجدها في الغالب خاصة بالكافرين، ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾، (سورة الإسراء: 27).

بينما نجد أن "إخوانا" بالنصب على التنوين لا تتعلق إلا بالمؤمنين، كقوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾، (سورة آل عمران: 103).

وإذا تتبعنا أيضا لفظة "إخوانهم" فنعثر على أنها نسبت ست (06) مرات إلى الكافرين، ومرة واحدة إلى المؤمنين؛ فمن الطائفة الأولى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ﴾، (سورة آل عمران: 156). وعلى الطائفة الثانية، وهم المؤمنون، في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، (سورة الأنعام: 87).

ودائما مع استقراء لفظة "إخوان" وما يشتق منها، والتي هي بعيدة عن معنى النسب، فإننا سنعثر في القرآن الكريم على لفظة "إخوانكم" و"أخويكم"، وهي هنا خاصة بالمؤمنين وحدهم وليس لها تعلق مطلق بالكافرين، كقوله تعالى: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾، (سورة التوبة: 11)، أو قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾، (سورة الحجرات: 10).

وعلى خلاف هذه النتيجة الأخيرة من أن الأخوة خاصة بالمؤمنين، فإن الله أورد لفظة "أخت"، وعنى بها الكفار، يقول تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾، (سورة الأعراف: 38).

يظهر لنا بعد هذا الاستعراض السريع لمعاني لفظة "إخوان" واشتقاقها أنه لا يوجد لها معنى واحدا مطردا في القرآن الكريم؛ فتارة تكون للمؤمنين وتارة تكون لغيرهم أيضا.

رابعاً: حدثنا الله عن خمسة أنبياء نسب أقوامهم الكافرين إليهم، فقال مثلاً عن النبي هود عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ، إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾، (سورة الشعراء: 124، 125). وقال أيضاً عن النبي صالح عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾، (سورة الشعراء: 142). وربما تقتضي حكمة الله في نسبة المجتمع الكافر إلى النبي ليبين أهمية تعزيز مفهوم التعايش بين الناس، وتسهيل عمل الداعي عند تقريب قومه إليه في أداء واجب الإنذار.

بعد بيان معاني الأخوة في القرآن الكريم وإجراء المقارنات بينها يمكن لنا أن نستخلص النتائج التالية⁽¹⁾:

- أورد الله حوالي نصف اشتقاقات لفظة الأخوة في القرآن الكريم بمعنى أخوة النسب (37 مرة).
- حصر مفهوم الأخوة على المؤمنين مرة واحدة فقط، وذلك في قوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"، وعنى بإطلاق جل اشتقاقات الأخوة على المؤمنين لكن دون الحصر عليهم، مثل: أخويكم، وإخوانكم، وأخواتكم، وإخوانهن، وأخواتهن، كما عمم الله أيضاً بعض الألفاظ على المؤمنين والكافرين مثل: أخ، وإخوان، وإخوانهم، مع تغليب تعلقها بالمؤمن عند قراءتها ضمن سياقاتها، أما تعلقها بالكافر فمن باب التوبيخ والتقريع، كقوله تعالى: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يُمُدُّونَهُمْ فِي الْعِزِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾، (سورة الأعراف: 202).
- نسب الله المؤمن إلى مجتمعه الكافر (أخوهم هود مثلاً) لمقصد التقريب بين الداعي وقومه الكفار، ولتشبيته مفهوم التعايش بين الناس، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الله لم ينسب الكافر إلى المؤمن أو الكافرين إلى المؤمنين، حيث لم يقل مثلاً عن قوم أحد الأنبياء أنهم إخوان لبيهم، أو أن الكافرين إخوان للمؤمنين، مما يثبت أن الأخوة مع الكافرين ليست متعددة، وإذا أطلقت فلمقصد تقريب الأنفس لبعضها، ومن هذا الباب فإننا نستنتج أنه لا يصح توسيع مفهوم الأخوة على كل الإنسانية استناداً إلى وصف الله الأنبياء بأنهم إخوة لأقوامهم الكفار⁽²⁾. وتتجلى فائدة ما توصلنا إليه من عدم التصريح بأن الكافر أخ للمؤمن، في الإقرار باختلاف متعلق الأخوة، وتباين حقيقتيهما ومصيرهما؛ ذلك أن المؤمن في الواقع لا ينتظر هداية ولا إرشاد ولا نصحا من الكافر، بخلاف الكافر فهو في حاجة ماسة إلى إرشاد المؤمن لعل الله يحدث هداية في قلبه، ومما يشفع في هذا التحليل الأخير أن الله صرح بعدم اتخاذ الكفار أولياء، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

(1) نستعين في الاستنتاج بما ورد في جدول إحصاء 73 آية لللفظة الأخوة في القرآن الكريم. انظر: ملحق رقم: 01.

(2) وهذا يناقض ما ذهب إليه الباحث رضا عبد الرحمن علي، في مقاله: كلنا إخوة في الإنسانية... هذا ما يؤكد القرآن. انظر: موقع أهل القرآن: www.ahl-alquran.com.

لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ ﴿٥١﴾ (سورة الممتحنة: ٥١)، فشتان بين أخوة تقارب المؤمن مع الكافر، والأخوة الإيمانية بين المؤمنين بالله، المقربين بالإسلام دينا لهم؛ قولاً وفعلاً.

وبعد هذا العرض نعود مرة أخرى إلى الآية الأولى "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" التي جرتنا إلى تحليل بقية المفاهيم المتعلقة بالأخوة فنجد أن الله قد حصر الأخوة في القرآن الكريم على المؤمنين دون غيرهم، وأورد عدة اشتقاقات للأخوة تتعلق بالمؤمنين (مع عدم تضيقها عليهم وحدهم)، لأجل بيان أن الأخوة حق لكل مؤمن على أخيه المؤمن، وواجب شرعي يقتضي الاعتزاز بها، وطريق إلى النصرة والتعاون فيما بين المسلمين، وسبيل لصنع المجد الحضاري للأمة، بعد نبذ كل أشكال الإقصاء في التعامل الدائم بين المسلمين في مصالحهم الدنيوية أو الأخروية.

وانطلاقاً من هذه المقاصد النبيلة فإنه لا يحق للمسلمين التلاعب بأخوتهم مهما كانت الدوافع والاختلافات، ولا يجوز لهم نقضها بذرائع إعلان بعضهم الدفاع عن الدين ضد بقية المسلمين، أو الدعوى إلى حفظ العقيدة من الانحراف والزلل في خلافات الله أعلم بصحة المختلف حوله فيجرهم الشجن إلى الشحناء وسب بعضهم، ذلك لأنه - في نظرنا - لا شطط عقدي أكبر، ولا فحش أشد عند الله من ترك العمل بأخوة المؤمنين الصريحة في القرآن الكريم، مهما كان رأي المسلم في القضايا العقدية التي وقع حولها الخلاف بين أئمة المسلمين عبر التاريخ الإسلامي الطويل.

ومن الاستنتاجات الممكن فهمها كذلك عند تتبع بعض اشتقاقات الأخوة المتعلقة بالكافرين أن نعد ورودها من باب التوبيخ والتفريع على الكافرين الذين لم يستجيبوا لآيات الله تعالى، ولذلك لا وجود لتناقض بين تعلق الأخوة بالكافرين في بعض الآيات، وبين حصر مفهوم الأخوة على المؤمنين في قوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"، لأن تعلق الأخوة بالكافر ليس من باب إثبات حقيقة الأخوة بين المؤمنين والكافرين، وإنما من باب تأديب الكافرين وتوعيتهم بترك ضلالهم.

وللتأكيد على قيمة الأخوة بين المؤمنين باعتبارها مرتبط الفرس في جل آيات القرآن الكريم حول الموضوع نورد بعض ما قاله بعض العلماء المؤكدين لأهمية الأخوة في الإسلام.

يذكر سلمان بن فهد بن عبد الله العودة أن الأخوة ليست في العروبة، ولا في الأرض، ولا في المصلحة المشتركة، ولا في التاريخ المشترك، وإنما الأخوة الحقيقية هي التي تظل الناس في ظل هذا الدين، ولا تنزل بعدوان طائش أو ظلم من الأخ لأخيه، ومستنده في ذلك أن الأمر وصل إلى حدِّ الاقتتال بين طائفتين: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، (سورة الحجرات: ٥٩)، فسامهم الله إخوة، وقال عنهم: ﴿فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾، (سورة الحجرات: ١٠)، وكذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ غُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، (سورة

البقرة: 178)، يعني: في شأن القاتل الذي قتل أخاه المسلم، ومع ذلك سَمَّاهُ الله تعالى أخاً، فالقاتل أخ للمقتول، والمقتول أخ للقاتل⁽¹⁾، إذاً هذه الأخوة التي عقدها الله تبارك وتعالى، لا يجوز أبداً لعوامل الفرقة والاختلاف، وحتى العداوة التي تقع بين المسلم وأخيه أن تلغيها.

وفي ذات السياق يشير ابن العثيمين أن الأخوة الإيمانية لا تزول إلا عند الإخلال بالشروط الثلاثة التي أوردها الله تعالى في قوله: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، (سورة التوبة: 11)، وهذه الشروط هي: "التوبة من الشرك، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة"⁽²⁾، بما يعني ثبات الأخوة بين المؤمنين مهما كانت ظروفهم الواقعية صعبة، باستثناء تارك التوبة والصلاة، ومانع الزكاة.

ومن هذا الباب فالمسلم محتوم عليه في الشرع الحنيف أن يتخلق بخلق التعاون على البر والتقوى، وأن يحسن إلى إخوانه المسلمين مهما كانت وجهة نظرهم في الدين، ليتحقق معنى التناصر الذي فرضه الله على المؤمنين⁽³⁾، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: "تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى"⁽⁴⁾.

ويقول أيضاً: "مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا، نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ، يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا، سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ"⁽⁵⁾.

فالأخوة ركن أساسي في الدين، ولا يحق المساس بها ولا خدشها بسبب غير شرعي، أو بسبب غير مؤسس وفق أسس ثابتة يقينية، أو بسبب غير منصوص عليه صراحة في أحد الوحيين، ومن هنا يصح القول بأنه: لا الظن، ولا الوهم، ولا الشك، والاستنتاج، ولا مآلات الكلام، كفيلة بزعة الأخوة بين المسلمين.

(1) سلمان بن فهد بن عبد الله العودة: الأخوة الإسلامية لكل مسلم وبحسب إسلامه، تفريغ درس صوتي، المكتبة الشاملة الحديثة، الموقع: www.islamweb.net

(2) ابن العثيمين: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، 12/ 77.

(3) محماس بن عبد الله بن محمد الجلعود: المولاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية: 2/ 936.

(4) البخاري: كتاب الأدب، باب رَحْمَةِ النَّاسِ وَالبَهَائِمِ، حديث 6011.

(5) مسلم: كتاب الذِّكْرِ والدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، باب فَضْلِ الْاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَعَلَى الذِّكْرِ، حديث 2699.

2- أمة الإسلام أمة واحدة:

ذكر الله آيات في القرآن الكريم صرح فيها بأن أمة الإسلام أمة واحدة، والمتتبع لها يمكن أن يضعها في مجموعات حسب تقارب الدلالة بينها، وسنحاول حصرها كالآتي:

أ- وحدة البشرية في أصلها:

يقول تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، (سورة البقرة: 213).

ويقول أيضا: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ فِي مَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾، (سورة يونس: 19)، المعنى الظاهر لـ "كان الناس أمة واحدة" أي: كانوا في طريق واحد، وعلى شريعة واحدة منذ خلقتهم الأولى. أو أنهم كانوا في إطار عائلة واحدة باعتبارهم من أب وأم واحدة أو في جماعة واحدة لصغر حجمها، ثم وقع الاختلاف بينهم في قبول الحق والباطل؛ فمنهم من هداه الله إلى الطريق السوي، ومنهم من ضل عن هدي الله.

ومن معاني الآيتين أيضا أن الأصل في الناس هو الاجتماع، وأن التفرق عارض على المجتمعات البشرية الأولى، ولذلك بعث الله رسله حاكمين بالكتاب في المختلف حوله، ومعلمين الخلق كيفية توظيف الكتاب في تحليلاتهم، فشاء الله أن يهدي المؤمنين بإذنه في الحق المختلف فيه، وأن يتجذر الاختلاف في الهدى⁽¹⁾ عند الظالمين الحاسدين، الذين عبر الله عنهم بأهم ﴿الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾، (سورة البقرة: 213).

ب- مشيئة الله، واختلاف الأمة الواحدة:

تأت آيات أخرى بينات في القرآن الكريم لتوضح مشيئة الله في عدم إدراج الناس المختلفين في الحق، أو المستكبرين عن دعوات الأنبياء ضمن الأمة الواحدة، وذلك على النحو التالي:

يقول تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ

(1) ابن كثير: التفسير، 1/ 425، وما بعده.

لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ اتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾، (سورة المائدة: 48).

ويقول أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، (سورة هود: 118، 119).

كما قال كذلك: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، (سورة النحل: 93).

ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، (سورة الشورى: 08).

بعد أن بينت الآيات السابقة أن الناس كانوا أمة واحدة، وضحت هذه الآيات حقيقة كونية مفادها أن مشيئته هي التي اقتضت ألا يبقى الناس أمة واحدة، ولذلك جعلهم أمما مختلفة، وديانات متعددة، وسلك بعضهم شرائع ومناهج تبعا لأهوائهم من بعد ما جاءتهم البينات، وهم الذين ستمتلى بهم نار جهنم، لأنهم ضالون عن الحق، وظالمون لأنفسهم، ثم استثنى الله المؤمنين الذين ابتلاهم الله في واقعهم، وشملتهم هدايته، واستبقوا الخيرات، من قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ اتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾، (سورة المائدة: 48).

موضوع هذه الآيات متعلق باتباع الديانات والأنبياء، الذين اختلفوا حتى غدت اختلافاتهم شرائع ومناهج خارجة عن طريق الحق البين، وحتى استقلوا عن الأمة الواحدة التي خلق الله الناس عليها قبل أن يفترقوا، وذلك لاتباع أهوائهم، ورفضهم كلمة التوحيد.

فهذه الآيات تفتح لنا آفاقا رحبة بين المؤمنين المقربين بكلمة التوحيد لا إله إلا الله، والمقرين بالشهادة للنبي الله محمد ﷺ الذي أنزل الله عليه كتابا مهيمنا على الكتب السابقة كلها، لأنها تعتبر هؤلاء المؤمنين من جملة الأمة الواحدة، ومن المهتدين بفضل الله، ومن المسابقين إلى الخيرات، والمعتقدين بالرجوع إلى الله للمحاسبة، لأن اختلافاتهم سائغة، وواقعة فيما فطر عليه البشر من تعدد أفهامهم وعقولهم، كاختلاف الإخوة الأشقاء في البيت الواحد⁽¹⁾، ولأن اختلافاتهم خارجة عن مدلول الاختلاف المذموم في الحق البين مثلما عليه الكفار بالأنبياء الذين ستمتلى بهم نار جهنم، وهو اختلاف هدى الله فيه الذين آمنوا -لما اختلفوا فيه من الحق- بإذنه.

(1) محمد رشيد رضا: تفسير المنار: 20 / 4

وعليه فإنه يظهر أن الأصل في العلاقة بين المسلمين الوحدة والاتفاق، وعدم الشقاق والنزاع في المختلف حوله، وأن الضلال والهداية الواردين في الآيات متعلق باختلاف الكفار وليس باختلاف المؤمنين فيما بينهم.

ج- الأمة المؤمنة الواحدة، والانخداع بالكفر:

يقول تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِّنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾، (سورة الزخرف: 33).

أدرج الله لنا في هذه الآية الحديث عن الأمة الواحدة دون أن يكون لها - في نظرنا - معنى الوحدة في الدين، ولا معنى الاختلاف في القضايا الشرعية وأحكامها، وإنما خصصت الآية الحديث بدم الحياة الدنيا⁽¹⁾، وخشية انخداع الناس بالكفر، لأن الكافرين من شأنهم الاغترار بالمال والرفاهية في الدنيا، بينما الأمة المؤمنة الواحدة تبتهد أن يدخر الله نصيب ميراثها إلى الآخرة. وعليه فالآية لا تتعلق بموضوع الاختلاف في الدين أو المذهب، والله أعلم.

د- أمة المسلمين أمة واحدة:

يقول تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ، وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾، (سورة الأنبياء: 92، 93).

ويقول أيضاً: ﴿وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ، فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، (سورة المومنون: 52، 53).

فسر العلماء الأمة بالدين والملة⁽²⁾، فيكون معنى الآيتين أَنَّ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ وَرُسُلَ اللَّهِ عَلَى مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ وَدِينٍ وَاحِدٍ رغم اختلاف شرائعهم، وإلى هذا ذهب القرطبي في تفسيره: فقال: "هَذَا الَّذِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ هُوَ دِينُكُمْ وَمِلَّتُكُمْ، فَالْتَزِمُوهُ. وَالْأُمَّةُ هُنَا الدِّينُ".⁽³⁾، ودليلهم قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ

1) نقل القرطبي قولاً فيه: ﴿لَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا وَاخْتِيَارِهَا عَلَى الْآخِرَةِ ﴿لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِّنْ فَضَّةٍ﴾، (سورة الزخرف: 33). انظر: القرطبي: تفسير القرطبي، 16/ 84.

2) ممن نقل معنى أمة بأنها "الدين" جمع من الأخيار، منهم: ابنُ عَبَّاسٍ، وَمُجَاهِدٌ، وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، وَقَتَادَةُ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ. انظر: ابن كثير: 5/ 326. وأما الطبري فقد ذهب إلى أنها بمعنى "الملة"، انظر: الطبري: تفسير الطبري، 18/ 523.

3) القرطبي: تفسير القرطبي، 12/ 129.

وَأِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾، (سورة الزخرف: 22)، واعتمد هذا الرأي الشوكاني أيضاً، القائل: "والمعنى: أَنَّ هَذِهِ مِلَّتُكُمْ وَشَرِيعَتُكُمْ أَيُّهَا الرُّسُلُ مِلَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَشَرِيعَةٌ مُتَّحِدَةٌ يَجْمَعُهَا أَصْلٌ هُوَ أَعْظَمُ مَا بَعَثَ اللَّهُ بِهِ أَنْبِيَاءَهُ وَأَنْزَلَ فِيهِ كُتُبَهُ، وَهُوَ دُعَاءُ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ" (1).

ويعلل محمد رشيد رضا اختيار تفسير الأمة بالملة من خلال التحليل النحوي، فقال: "جَاءَ لَفْظُ (أُمَّةٌ) بِالنَّصْبِ فِي الْآيَتَيْنِ عَلَى الْحَالِ، وَالْحَبْرُ قَدْ تَمَّ فِي قَوْلِهِ: (وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ) أَيُّ: هَذَا الْجُمُعُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ أُمَّتُكُمْ، أَيُّ: جَمَاعَتُكُمْ حَالٌ أَنَّهَا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ... هِيَ أُمَّةٌ تَرْبِطُهَا رَابِطَةٌ قَرِيبَةٌ هِيَ رَابِطَةُ الْإِهْتِدَاءِ بِنُورِ اللَّهِ وَالِدَعْوَةِ إِلَى تَوْحِيدِهِ وَالْقِيَامِ عَلَى شَرْعِهِ وَحَمْلِ النَّاسِ عَلَى اتِّبَاعِ أَحْكَامِهِ، فَهِيَ مُجْتَمَعَةٌ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ لَا تَعَدُّ فِيهِ، هُوَ الْحَقُّ وَالْعَدْلُ؛ فَهِيَ جَدِيرَةٌ بِأَنْ تَكُونَ أُمَّةً وَاحِدَةً" (2).

وهناك معان أخرى كثيرة للأمة أوردها بعض العلماء (3)، ونكتفي بقولهم أنها تطلق على الفرد الواحد حين تجتمع فيه خصال الخير التي لا تجتمع إلا في أمة، لذلك سَمَّى اللَّهُ تعالى نبيه إبراهيم أمة، وهذا ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، (سورة النحل: 120) (4).

لكن الإشكال الذي يعترضنا من خلال هذه المعان أنها حصرت تفسير الأمة على معان لا نرى أنها تفيد الأمة الإسلامية كثيراً، مع وضوح الآيتين وصراحتهما في الحديث عن موضوع وحدة الشمل ولمه، مما يستدعي البحث عن مقاصد أخرى للآيتين يتناسب مع حالنا وواقعنا المعاصر، ذلك أن كلام الله صالح لكل زمان ومكان.

يبدو لنا أن الشعراوي قد جال وصال في تبيان المعاني العميقة للآيتين، واستدرك ما فات غيره، إذ بدأ بتعريف لفظة الأمة، وهي: "الجماعة يجمعهم زمن واحد أو دين واحد" (5)، وهذا ما حصل مع شرائع الأنبياء جميعاً، فعقيدتهم توحيدية واحدة، أما الشرائع فلكل نبيء شريعته لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، (سورة الشورى: 13)، ثم وضع بجلاء أن الله يتحدث عن معركة الفرقة والاختلاف بين صفوف المؤمنين، ويحذر من الخلافات التي تشق عصى الاجتماع، وتفتت في عضد الأمة وتضعفها أمام أعدائها، ولذلك تجرأ الأعداء فقالوا عن المسلمين بعدما وصلوا إليه من شيع وأحزاب،

(1) الشوكاني: فتح القدير، 3/ 575.

(2) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 2/ 223.

(3) من بين هذه المعاني أيضاً: الطائفة، والإمام، والملة، والزمن. انظر: ابن العثيمين: القول المفيد على كتاب التوحيد، 1/ 27.

(4) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 16/ 10056.

(5) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 16/ 10056.

"لِيَتَفَقَّهُوا أَوَّلًا فِيمَا بَيْنَهُمْ، ثُمَّ يُبَشِّرُوا بِالْإِسْلَامِ"⁽¹⁾.

وبعدها فسر الشيخ علاقة التقوى بالوحدة، فقال: "اتقوا الله في هذه الأمة الواحدة وأبقوا على وحدتها، واحذروا ما يُفَرِّقُهَا من خلافات حول فروع، إن اختلف البعض عليها اتهموا الآخرين بالكفر؛ لأنهم يريدون أَنْ يَنْهَبُوا من الدين الجامع سلطة زمنية لأنفسهم"⁽²⁾.

وبهذا يكون الشعراوي قد أسقط مفهوم الأمة الواحدة على الأمة الإسلامية المعاصرة، ولم يكتف بحصر الأمة في ملة الدين، وإنما رفع مستوى الأمة الواحدة إلى فرضية شرعية بها يوزن تقوى المؤمن من عدمه، وبها يعرف مدى صدق الإيمان في القلب، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾، (سورة الأنعام: 159). ولام المتفرقين المتنازعين في الإسلام لأن الله عاتب الأمة المتفرقة بنقصان التقوى من قلوبها، وإعجاب كل طرف برأيه حينما انتهجوا مسلك الإقصاء والتباغض جراء اختلافاتهم فيما بينهم، وفي هذا يقول: "كل جماعة تتعصب لرأيها وتفرح به، وكأنها على الحق وغيرها على الباطل، يريدون أن تكون لهم سلطة زمنية بين الناس، ويصوّرون لهم أنهم أتوا بما لم يأت به أحد من قبلهم، وتنبهوا إلى ما غفل عنه الآخرون"⁽³⁾.

ثم نجد الشيخ يجتهد في استخراج أحكام من الآية تحقق مقصد الله من إقامة الدين بوحدة صفه، ففسر عبارة (بِمَا لَدَيْهِمْ) من قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، (سورة المومنون: 53)، بأنه "الرأي الذي يريدونه، لا بالحكم الذي يرتضيه الحق سبحانه وتعالى"⁽⁴⁾، ليكون بهذا التصريح المتميز قد تفتن إلى أن الله بيّن أن المختلف حوله بين المسلمين أنفسهم أصله من بنات أفكارهم، وأن النزاع بينهم مرده إلى شهوة الحفاظ على السلطة الزمنية، ولا علاقة له بنسبته إلى الله، المقر أن الأمة واحدة، والامر بالوحدة في غير ما موضع من كلامه الحكيم.

وإزاء هذا التحليل العميق لمفهوم الآية، والدعوة السديدة إلى توحيد صف المسلمين، نجد من يسقط الأمة على المسلمين، مع اعتبار التقطع هو المختلف حوله بين المسلمين، فيقول أبو حراز: "والتقطع الذي أشارت إليه الآية هو التفرق، والاختلاف، وعبادة غير الله، واتباع غير منهجه.

والنبي ﷺ أخبرنا أن هذا البلاء قد أصاب الأمم قبلنا، وأنه سيصيب هذه الأمة كما أصاب غيرها من

(1) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 16 / 10056.

(2) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 16 / 10057.

(3) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 16 / 10058.

(4) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 16 / 10058.

قبلها" (1).

فتفسير عد الأمة هي أمة الإسلام المأمورة بالوحدة "أمة واحدة" مفيد، لكنه سيلزمها في نفس الوقت بعدم الاختلاف مطلقاً، خشية الوقوع في التقطع، إلا أن هذا يبدو بعيداً جداً، ويصطدم مع خلق الله للناس مختلفين؛ سواء أكانوا مسلمين أو غيرهم. وعليه إذا فسرت الأمة بالملل وبالناس أجمعين يكون التقطع هو الاختلاف بمعناه الواسع (2)، ذلك لأن المختلف بين الأديان أمر أساسي، وفي عبادة الله من الإعراض عن عبادته، بينما إذا اعتبرنا أن الأمة المقصودة هي أمة الإسلام، فلا ينبغي أن نعد الاختلاف الحاصل بينهم من التقطع، وإلا لم يكن للأمة الواحدة وجود يوماً ما بعد عهد الرسول ﷺ، فضلاً عن الأزمنة اللاحقة له، ولذلك فإن التقطع يكون خاصاً بالاختلاف اليقيني الثابت الذي لا يسع أن يكون فيه مندوحة بين موقفين؛ ولا نرى هذا متحققاً إلا فيما صرح الله فيه بأمره، ونفى عنه احتمالية قبول متناقضه، ويمثل لهذه القضية بعبادة الله الواحد الأحد، فقد بين الله أنه الواحد، ونفى نقيضه بنفسه، ولم يوكله للاستنتاج، لذلك صرح بشرك وكفر من يدعي الثالث ثلاثة. كما يمثل لها بقضية الإذعان لما نهي الله عنه من الخبائث المصريح بعدم طيبتها، وعلى رأس هذه الخبائث الخمر، فلا يصح أن يأتي من يفاوض المسلمين في حليتها.

والخلاصة أن التقطع لا يصح أن يسقط على الاختلاف المعهود بين المسلمين؛ في أي من المجالات الشرعية؛ سواء أكانت عقدية، أو فقهية، أو غيرهما. وإذا عد التقطع من الاختلاف في أي قضية شرعية، فينبغي ألا يتعد مفهوم الأمة في الآية إلى أمة الإسلام، وبهذا يتحقق مقصد الآية، من الدعوة إلى الوحدة، وإلا كانت الآية -حسب قراءة معينة- سبباً يتكل عليه كل طرف مختلف مع غيره لإشغال فتيل الاختلاف والنزاع والصراع بينه وبين بقية أبناء المسلمين، وهذا للأسف ما هو حاصل في عصرنا.

3- ضرورة اعتصام الأمة المؤمنة بحبل الله، والتعارف بينها:

دعا الله المؤمنين في القرآن الكريم إلى الاعتصام والتعارف فيما بينهم، وهذا بيان المسألة:

أ- الاعتصام بحبل الله:

(1) عماد الدين بكري أبو حراز: الاتفاق والافتراق: الأقليات المسلمة في أوروبا نموذجاً، موقع: muslimsc.com.

(2) والطبري ممن اعتبر التقطع في الاختلاف بين الأديان، فقال: "هذا ما اختلفوا فيه من الأديان والكتب، كل معجبون برأيهم، ليس أهل أهواء إلا وهم معجبون برأيهم وهواهم وصاحبهم الذي اخترق ذلك لهم". انظر: الطبري: تفسير الطبري، 42/ 19.

يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، (سورة آل عمران: 103).

ويقول أيضا: ﴿وَلْتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، (سورة آل عمران: 104).

وقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، (سورة آل عمران: 110).

وقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، (سورة البقرة: 143).

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُيُوتٌ مَّرْصُوصَةٌ﴾، (سورة الصف: 04).

يأمر الله المسلمين - في الآية الأولى - جميعا دون استثناء ببناء رباني صريح إلى الاعتصام بحبل الله، الذي هو كل شيء يمكن التوصل به إلى الحق⁽¹⁾، وهو أنواع كثيرة، أصحها أنه القرآن كما ورد في حديث رسول الله ﷺ⁽²⁾، وهذا الاعتصام يشد قلب المؤمن، ويؤطر فكره ووجدانه، ويوجهه الوجهة الحسنة في التعامل مع المختلفين معه حتى لا يتصارعوا ويتفرقوا مثلما اختلفت اليهود والنصارى في دينهم⁽³⁾، وينهاه عن كل أشكال الفرقة في دين الله وفي عهده الذي عهد به إلى الناس⁽⁴⁾، وفي هذا الشأن جاء لفظ حديث أبي هريرة، القائل: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ: أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ"⁽⁵⁾.

وتأكيدا على سياق توحيد المسلمين وحثهم على الاعتصام من خلال القرآن الكريم، يقول محمد رشيد

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، 8/ 311.

(2) علق أبو حاتم على قوله ﷺ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾، فقال: أَرَادَ بِهِ كِتَابَ اللَّهِ. انظر: ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب السير، باب طاعة الأئمة، رقم الحديث: 4630.

(3) القرطبي: تفسير القرطبي، 4/ 159.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 7/ 74.

(5) مسلم: كتاب الأفضية، باب التَّهْيِي عَنْ كَثْرَةِ الْمَسَائِلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ، وَالتَّهْيِي عَنْ مَنَعٍ وَهَاتِ، وَهُوَ الْإِمْتِنَاعُ مِنْ أَدَاءِ حَقِّ لَزْمِهِ، أَوْ طَلَبِ مَا لَا يَسْتَحِقُّهُ، حديث: 1715.

رضا: "فَهُوَ يُوجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَجْعَلَ أَنَّ اجْتِمَاعَنَا وَوَحْدَتَنَا بِكِتَابِهِ، عَلَيْهِ نَجْتَمِعُ، وَبِهِ نَتَّحِدُ، لَا بِجُنْسِيَّاتٍ نَتَّبِعُهَا، وَلَا بِمَذَاهِبٍ نَبْتَدِعُهَا، وَلَا بِمَوَاضِعَاتٍ نَضَعُهَا، وَلَا بِسِيَاسَاتٍ نَخْتَرُهَا، ثُمَّ نَهَانَا عَنِ التَّفَرُّقِ وَالْإِنْفِصَامِ بَعْدَ هَذَا الْاجْتِمَاعِ وَالْإِعْتِصَامِ، لِمَا فِي التَّفَرُّقِ مِنْ زَوَالِ الْوَحْدَةِ الَّتِي هِيَ مَعْقِدُ الْعِزَّةِ وَالْقُوَّةِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: وَلَا تَفَرَّقُوا بِاتِّبَاعِ السُّبُلِ غَيْرِ سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ كِتَابُهُ"⁽¹⁾.

أما بقية الآيات الأربعة فنجد أنها تدعو إلى إيقاظ الوعي، والتبصير بالواقع لأجل تركيب المشتت، وتأليف المتناثر الذي تسببه العداوة والبغضاء والشحناء بينهم، وتحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتذكر المسلمين بتبوء منصب الأمة الخيرية والوسطية لأجل الفلاح الدنيوي والأخروي. بينما تستقل الآية الأخيرة بإعلان حب الله للذين تراصوا صفا واحدا وتركوا كل أشكال إشهار سلاح الكلام والخوض في ثورة الاتهامات حتى يتمكنوا من التغلب على الكفار، ولا تنزل قوتهم في الحرب والقتال أمام أعدائهم، كما لا تفتّر عزيمتهم في معرض المنافسة على المجد الحضاري كما يقتضيه الواقع المعاصر.

ب- تعارف المكرمين:

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، (سورة الحجرات: 13).

ذَكَرَ اللهُ جميع خلقه بانتماءاتهم ونسبهم البعيد، كما يقال: فلان بن فلان من كذا وكذا⁽²⁾، ونبهم إلى واقعية انتماءاتهم إلى الشعوب المتعددة والقبايل المختلفة، بهدف التعارف فيما بينهم. وركز الخطاب في معيار التفاضل أنه يكون عن طريق تقوى الله، مع نفي كل معيار آخر ينافسه؛ بما في ذلك الانتماء المعرفي، والقبلي، والمذهبي، وكل شكل من الأشكال التي تميز المؤمن عن أخيه المؤمن، وإلا كان المفاضل عن طريق هذه الموازين الضيقة معارضا للنص الصريح المظهر أن التقوى وحدها المميّزة لدرجات المؤمنين.

والانطلاق من هذا المنظور العقدي يستدعي من المسلمين الحيطة في اختلافاتهم، وعدم تحكيمها كقاعدة أساسية في تعاملاتهم، وعدم تكريم أنفسهم بتوجهاتهم وصحة فهمهم للنصوص -عند التقائهم في اجتماعاتهم ودوائر القرارات- لأن كل ذلك مما أملاه الشيطان على الإنسان، ويتعارض مع المعيار العملي الذي حدده الله، وهو الخشية منه عن طريق الصراط المستقيم، ومن خلال السلوك العملي في الحياة، دون البحث عن وجهة نظر فلان أو علان في المسائل النظرية، وفيما اختلف حوله المسلمون.

(1) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 4 / 17.

(2) هذا قول قتادة، انظر: الطبري: تفسير الطبري، 22 / 311.

فالتمسك بالصراط المستقيم سبيل دعا إليه الله تعالى وأكده في غير ما آية من كتابه العزيز، ومن باب التمسك بجبل الله المتين أن يطمئن المؤمن إلى ما أنزله الله تعالى في موضوع الأخوة بين المؤمنين، وأن يتفاعل إيجابيا مع أقواله تعالى في وحدة الصف الإسلامي، والتخلي عن كل ما يسيء إلى تحقيق هذا المبتغى، حتى يبعد الشقاق ويعوضه بالوئام، ويزيل آثار البغضاء والشحناء من الأنفس ويستبدل بهما ودا ورحمة بين قلوب تستقر في ثناياها كلمة "لا إله إلا الله، محمد رسول الله ﷺ"، وهذا ما يستدعي التفصيل فيه من خلال تحليل آيات نبذ الفرقة.

المطلب الثاني: نبذ الفرقة والتنازع في القرآن الكريم

1- النهي عن الفرقة في القرآن الكريم:

أورد الله آيات كثيرة تدم الفرقة والتنازع، وهذه منها:

أ- الفرقة في الدين:

يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾، (سورة الأنعام: 159).

ويقول أيضا: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، مُبِينٌ إِلَيْهِ وَآتَقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، (سورة الروم: 32).

ويقول: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلُقَنَّ إِنَّ أَرْضَنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾، (سورة التوبة: 107).

الآيات الثلاثة تنهى المؤمنين عن الفرقة في دينهم، وتعتبر عصيان ذلك تحزبا للشيطان، لأن مقصد الفرقة هنا هي الفرقة بين الحق والباطل، وبين الإيمان والكفر، ولا يتحقق هذا إلا عند الاختلاف في أصول الإيمان، مثلما وقع بين أهل الكتاب، ويؤيد هذا ما يأتي:

- قول مجاهد، وقتادة، والضحاك، والسُّدِّي: أن الآية الأولى نزلت في اليهود والنصارى⁽¹⁾.

- بينت الآية الثانية أن المتفرقين إنما هم من المشركين، من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ﴾.

- تفضح الآية الأخيرة ما يفعله المنافقون من إشعال الفرقة بين المؤمنين.

ومن هنا فلا يحق التسامح مع من افترق في الدين، وكفر بما أنزل على رسول الله ﷺ، بخلاف ما اشتهر من اختلافات المسلمين بينهم فإن ذلك لا يدخل ضمن سياق هذه الآيات التي تتحدث عن الكافرين الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا.

لكن الإشكال المطروح أن الطبري ساق احتمال أن المقصود بالذين فرقوا دينهم هم أهل البدع، الذين اتبعوا متشابه القرآن دون محكمه، بمعنى أنه حمل الآية على المسلمين، ولم يخصها على الكافرين فقط،

(1) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 3/ 376.

واستند في تفسيره إلى حديثين لأبي هريرة⁽¹⁾:

- حديث أبي هريرة الموقوف قال فيه: نزلت هذه الآية في هذه الأمة، وفي رواية، هم أهل الصلاة.
- وعن أبي هريرة أيضا أن رسول الله ﷺ قال في هذه الآية: "﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾"، (سورة الأنعام: 159)، وليسوا منك، هم أهل البدع وأهل الشبهات وأهل الضلالة من هذه الأمة".

والمتتبع للأدلة يجد أن الحديث الأول بروايته غير مرفوع إلى رسول الله ﷺ مما يصعب احتمال الاستناد إليه في أمر جلل، والاعتماد عليه لوحده في توجيه الآية القرآنية لأن تكون حول المؤمنين وافتراقهم عوض أن يكون موضوعها الظاهري يتحدث عن المشركين.

أما الحديث الثاني المرفوع فقد حكم عليه ابن كثير بأن إسناده ضعيف⁽²⁾، كما يظهر أن الطبري لم يُعول على الحديثين في توجيه الآية، إلى أن معناها يتعلق بالاختلاف بين المؤمنين، وبالعكس من ذلك فقد رجح أن الآية خاصة بالملل والأديان، فقال معقبا على الحديث المرفوع إلى أبي هريرة: "والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إن الله أخبر نبيه صلى ﷺ أنه بريء ممن فارق دينه الحق وفرقه، وكانوا فرقا فيه وأحزابا شيعا، وأنه ليس منهم. ولا هم منه، لأن دينه الذي بعثه الله به هو الإسلام، دين إبراهيم الحنيفية، كما قال له ربه وأمره أن يقول: "﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾"، (سورة الأنعام: 161)، فكان من فارق دينه الذي بعث به ﷺ من مشرك ووثني ويهودي ونصراني ومتحنف مبتدع قد ابتدع في الدين ما ضل به عن الصراط المستقيم والدين القيم ملة إبراهيم المسلم، فهو بريء من محمد ﷺ، ومحمد منه بريء، وهو داخل في عموم قوله: "﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾"، (سورة الأنعام: 159)"⁽³⁾.

وهذا الترجيح له وجهته من عدة جوانب، منها أن عدم التسوية في الحكم بين من فارق الدين كمشرك ووثني ويهودي ونصراني ومتحنف مبتدع، وبين المسلم المبتدع، أمر يقتضية سياق الآيات. وأن أمر الابتداع في الإسلام غير منضبط؛ إذ نجد أن كل من اختلف مع غيره يصم أخاه بالابتداع، مما يسقط ترجيح تفسير الآية بالاختلاف في دائرة الإسلام، ويؤكد تعليقها بالمختلفين من أهل الأديان

(1) الطبري: تفسير الطبري، 12 / 270.

(2) قال ابن كثير: هذا إسناده لا يصح، فإن عباد بن كثير متروك الحديث، ولم يختلق هذا الحديث، ولكنه وهم في رفعه. انظر: ابن كثير: تفسير ابن كثير، 3 / 376.

(3) الطبري: تفسير الطبري، 12 / 270.

والمشركين استنادا إلى الأدلة السابقة.

ويبقى علينا أن نحلل استنتاج الطبري الذي فسر قوله تعالى: ﴿لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ﴾، بأنها نزلت إعلامًا من الله أنّ من أمة محمد ﷺ من يُحدث بعده في دينه⁽¹⁾. فيبدو والله أعلم أن هذا جد بعيد، لأسباب هي:

- لم يرد في أكثر المصادر الموثوقة أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في عهد الرسول ﷺ اختلافا شديدا في أمور دينهم أو دنياهم، حتى ينزل الله فيهم آية تبين كيفية التعامل مع من فرق دينه، وإنما ثبت أن الله حذر المسلمين من التفرق كتفرق غيرهم، من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا﴾.

- لا دليل على احتمال أن الآية تقرر ما سيكون بعد وفاة الرسول ﷺ، لأنها تقرر حدثا واقعا ورد بالفعل الماضي "فرقوا"، وتعتقد مقارنة بين كتاب الله المبارك وما أنزل على طائفتين سابقتين لأمة محمد ﷺ.

- إذا تتبعنا لفظة "دينهم" في القرآن فسنجد أن الله حينما يقصد أن يتحدث عن الإسلام يشفعها بوصف ولا يتركها على إطلاقها، كقوله عن دينه أنه دين الحق⁽²⁾، أو دين المرتضى⁽³⁾، أو دين الله⁽⁴⁾. أما إذا تركها دون وصف كما هو شأن آيتنا التي نحللها فلا يقصد بها الإسلام، وبالتالي فالآية لا تتحدث عن المسلمين وإنما تشير إلى أهل الأديان الذين فرقوا دينهم وتخلوا عن منهج أنبيائهم.

بهذا يتبين والله أعلم أن الآية لا تخص الاختلاف الحاصل بين المسلمين، وإنما هي خاصة بالمختلفين الذين لم يقرؤوا بالإسلام دينا وشريعة يتبعونه، ومن خلال هذه النتيجة يتبين أنه لا يحق لأي مسلم إلحاق حكم الإقصاء "لست منهم في شيء" على باقي مخالفيه من المسلمين في فهم النصوص، لأنه لا دليل على دعواه.

ولأجل رفع اللبس كلية عن موضوع فهم الآية، نورد حديثا آخر رواه الخليفة عمر بن الخطاب جاء فيه: أن رسول الله ﷺ قال لعائشة: "يَا عَائِشَةُ إِنَّ الَّذِينَ فَارَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا"، (سورة الأنعام: 159)، هُمْ أَصْحَابُ الْبَدْعِ، وَأَهْلُ الْأَهْوَاءِ، وَأَصْحَابُ الضَّلَالَةِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، يَا عَائِشَةُ لَيْسَ لَهُمْ تَوْبَةٌ، أَنَا مِنْهُمْ بَرِيءٌ، وَهُمْ مِنِّي بُرَاءٌ"⁽⁵⁾.

(1) الطبري: تفسير الطبري، 12 / 272.

(2) يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾، (سورة الفتح: 28).

(3) يقول تعالى: ﴿وَلَيُمْكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾، (سورة النور: 55).

(4) يقول تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ (سورة النساء: 146).

(5) البيهقي: شعب الإيمان، فصل في الطبع على القلب أو الرين، حديث: 6847؛ الطبراني: المعجم الصغير: باب من اسمه علي،

فالحديث رغم أن ظاهره يوحي أنه يتحدث عن المختلفين من المسلمين الذين فرقوا دينهم، إلا أن المتمعن في الحديث سيظهر له أن المعنى السابق غير واد، ذلك أن رسول الله ﷺ أورد لفظة الأمة، دون أن يفصل في نوعية الأمة التي يتبرأ منها ولا يقبل لها توبة، أهى: أمة الدعوة (كل المدعويين، من كل الملل) أم أمة الإجابة (المسلمين)؟

كما أن غلق باب التوبة في القرآن الكريم ورد في حالة الإشراف بالله لمن بقي على فكره حتى جاءت أسباب الغلق، وهذا ما يؤكد أن المقصد من الحديث يسري على أمة الدعوة، وليس على المسلمين المقربين بالله ورسوله محمد ﷺ.

وإضافة إلى ما قيل: فإن الحديث لا يرتقي إلى درجة الاحتجاج به في أمر جليل، ويكون فيصلاً بين المسلمين، ويُخصص به حكم ورد في القرآن الكريم عاماً⁽¹⁾. وعليه فإن الحديث لا يصح حمله إلا على المشركين الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، ولا علاقة له بالبتة بالمسلمين المختلفين في فهم النصوص.

ب- الفرقة بين المسلمين:

يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، (سورة آل عمران: 103). ويقول أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، (سورة آل عمران: 105).

أقرت الآيتان صراحة احتمال وقوع فرقة بين المسلمين، لأنها جاءت بعد الدعوة إلى لم شملهم وبعد

حديث: 560؛ ابن أبي عاصم: السنة، باب ذكر الأهواء المذمومة نستعصم الله تعالى منها، حديث: 4؛ ابن أبي حاتم: تفسير سورة الأنعام، باب قوله تعالى: "وكانوا شيعاً"، حديث: 8183؛ أبو نعيم: حلية الأولياء، شريح بن الحارث الكندي، حديث: 5135؛ ابن كثير: تفسير ابن كثير، 3/ 339.

(1) سند الحديث هو: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، نا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحٍ بْنِ هَانِيٍّ، نا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْإِسْمَاعِيلِيُّ، نا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُصَفَّى، نا بَقِيَّةُ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ مُجَالِدٍ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ شُرَيْحٍ، عَنْ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِعَائِشَةَ. ويعلق العلماء المخرجين للحديث على سنده بقولهم:

- ذكر الطبراني في معجمه أنه: "لَمْ يَرَوْهُ عَنْ شُعْبَةَ إِلَّا بِقِيَّةٍ تَفَرَّدَ بِهِ ابْنُ مُصَفَّى وَهُوَ حَدِيثُهُ".

- أما أبو نعيم فقال: " هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ، تَفَرَّدَ بِهِ بِقِيَّةٍ".

- قال ابن كثير في تفسير: " وَهَذَا رَوَاهُ ابْنُ مَرْذُوقٍ وَهُوَ غَرِيبٌ أَيْضًا وَلَا يَصِحُّ رَفْعُهُ".

إضافة إلى الغرابة في السند التي تصنفه ضمن أنواع الحديث الضعيف، نجد من العلماء من تحدث عن بعض رجال السند مثل: بقية الذي يدلّس عن الضعفاء، ومجالد الذي ليس بالقوي بهذا الإسناد. انظر: الألباني: ظلال الجنة في تخريج السنة (ضمن كتاب السنة لابن أبي عاصم)، 08.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومما يلاحظ أن الآيتين لم تسم الفرقة فراقاً في الدين، ليظهر لنا بذلك مستويان من الاختلاف؛ اختلاف في الدين وهو الحادث بين أهل الكتاب والمشركون، وقد بيناه سابقاً، واختلاف واقع بين المسلمين، وحاصل في التعامل - المتعارف عليه بين العلماء - مع النصوص وفق معطيات متعددة، مما يولد وجهات نظر متباينة، لكن لا يوصل هذا الاختلاف إلى الحكم بالفرقة في الدين بين المجتهدين، ولا إلى إنكار معلوم من الدين بالضرورة.

ومما يؤكد تباين هذين الاختلافين، أن الله حذر المؤمنين من الوصول بخلافاتهم إلى مستوى اختلافات أهل الكتاب الذين فرقوا دينهم ونشروا العداوة بينهم، والذين تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين، لعدم تعمد المسلمين الاختلاف في الدين، ونقض عهد الله وميثاقه بإصرار، لذلك لا يحق معاملة المختلفين في الإسلام بنفس الوتيرة مع المشركون، والحكم عليهم بنفس المصير. وعلى منحنى هذا التحليل يقول الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه:

"وَلَا تَكُونُوا"، يا معشر الذين آمنوا.

"كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا" من أهل الكتاب.

"وَاحْتَلَفُوا" في دين الله وأمره ونهي.

"مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ"، من حجج الله، فيما اختلفوا فيه، وعلموا الحق فيه فتعمدوا خلافه، وخالفوا أمر الله، ونقضوا عهده وميثاقه جراءة على الله.

"وَأُولَئِكَ هُمْ"، يعني: وهؤلاء الذين تفرقوا، واختلفوا من أهل الكتاب من بعد ما جاءهم.

"عَذَابٌ" من عند الله "عَظِيمٌ"⁽¹⁾.

لكن إذا رفض المسلمون الإقرار بتباين الاختلافات، وأصروا أن أي خلاف بينهم يمكن أن يرتقي إلى نفس الخلاف المتوقع بين المؤمن والكافر، فإن حالة المسلمين ستكون عسيرة، وتفرقهم سيفضي بهم إلى شقاق ونزاع كتفرقهم مع اليهود والنصارى، وفي هذا السبيل يعلق الرازي على هذا الموقف قائلاً: "ثُمَّ احْتَلَفُوا بِأَنْ صَارَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَدَّعِي أَنَّهُ عَلَى الْحَقِّ وَأَنَّ صَاحِبَهُ عَلَى الْبَاطِلِ.

وَأَقُولُ: إِنَّكَ إِذَا أَنْصَفْتَ عَلِمْتَ أَنَّ أَكْثَرَ عُلَمَاءِ هَذَا الزَّمَانِ صَارُوا مَوْصُوفِينَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَנَسْأَلُ اللَّهَ الْعَفْوَ وَالرَّحْمَةَ"⁽²⁾.

(1) الطبري: تفسير الطبري، 7/ 92؛ انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، 8/ 316.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، 8/ 317.

وستزداد الأمور تعقيدا بين المسلمين إذا لم نبحث عن حل للمختلف حوله، وبخاصة إذا سلمنا حسب الطاهر بن عاشور أن أغلب اختلافات المسلمين في التاريخ مردها إلى العقيدة، حيث قال: "ونحن إذا تقصينا تاريخ المذاهب الإسلامية لا نجد افتراقاً نشأ بين المسلمين إلا عن اختلاف في العقائد والأصول، دون الاختلاف في الاجتهاد في فروع الشريعة"⁽¹⁾.

لكن بإقرارنا بنوعين من الاختلاف، وبتمييزنا لنوعين من الفرق؛ أحدهما في الدين، وهو افتراق مذموم، ولا ينبغي أن يحصل بين المؤمنين والمسلمين، والثاني اختلاف في الفهم وتحليل النصوص، وهو محتمل الوقوع، لأنه في شأن أقل من الدين، وإن بدا للمختلفين أنه في عظيم، فإننا بذلك نغلق كل نافذة للاتهامات بين المسلمين لبعضهم، ونزيل الحقد والشنآن المذكى من تشديد المسلمين في المختلف حوله، ونفتح باب الاعتصام ولم الشمل مهما بدا المختلف حوله في شأن عظيم، وهذا استنادا إلى الآيات السابقة نفسها.

وما يؤيد وجود هذين الاختلافين؛ في الدين، وفي فهم نصوص الدين التي لا ينبغي أن تورث معادة، تعليق أبي العالية على قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، (سورة الشورى: 13)، فقال: "إقامة الدين إخلاصه... ولا تتفرقوا فيه: لا تتعادوا عليه وكونوا عليه إخواناً"⁽²⁾. وكذا تعليق محمد رشيد رضا على الآيات السابقة التي ذكرناها فقال: "كُلُّهَا هَادِمَةٌ لِلتَّقَالِيدِ الَّتِي فَرَّقَتِ الْأُمَّةَ وَجَعَلَتْهَا شِيعًا، حَتَّى صَارَ بَأْسُهَا بَيْنَهَا شَدِيدًا، فَسَفَكَتِ دِمَاءَهَا بِأَيْدِيهَا، وَمَزَقَتْ دُنْيَاهَا بِتَمَزِيقِ دِينِهَا، وَكَانَ مِنْ أَمْرِهَا بَعْدَ ذَلِكَ مَا نَرَى سُوءَ عَاقِبَتِهِ فِي كُلِّ شَعْبٍ وَكُلِّ قُطْرٍ"⁽³⁾. فاعتبر الافتراق بين الأمة الإسلامية من التقاليد الموروثة، التي ليس لها شأن في الدين لا من قريب ولا من بعيد.

ج- الفرقة في المعصية:

يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾، (سورة المائدة: 91).

ويقول جل وعلا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، (سورة التوبة: 65).

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 4/ 43.

(2) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، باب جامع بيان ما يلزم الناظر في اختلاف العلماء، حديث: 1715. ص 2/ 912.

(3) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 2/ 209.

أنبأنا الله أن الشيطان يذكي البغض والتحاسد والشحناء بين المسلمين حين ارتكابهم المعاصي المنهي عنها، وعند إعراضهم عن الله، يقول الطبري: "إنما يُريد لكم الشيطانُ شربَ الخمر والميَاسرةَ بالقَداح، ويحسِّن ذلك لكم، إرادةً منه أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في شربكم الخمر وميَاسرتكم بالقَداح، ليعادي بعضكم بعضاً، ويغض بعضكم إلى بعض، فيشتت أمركم بعد تأليف الله بينكم بالإيمان، وجمعه بينكم بأخوة الإسلام"⁽¹⁾. كما أن الشيطان يُحدث الشجار جراء اختلافات دنيوية، أو منازعات قضائية، وفي كل الحالات نبه الله المسلمين إلى الانتهاء فوراً من هذه المعاصي، وإلى الاستسلام الفوري إلى القضاء العادل. ونلاحظ أن هذه الفرقة لا يختص سببها بعامل ديني، ولا باختلاف حول مسائل إيمانية، وإنما جراء الجري وراء الدنيا وملذاتها، واتباعاً لنزوات التملك والتسلط على الغير.

2- النهي عن التنازع في القرآن الكريم:

أورد الله في القرآن الكثيرة آيات تنهى عن التنازع بين المسلمين، وتبين سبب العداوة والبغضاء بينهم، من ذلك:

أ- التنازع أثناء مواجهة الكافر:

يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّنْ بَعْدَ مَا أَرَأَيْتُمْ مَا تَحْبُوتُونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، (سورة آل عمران: 152).

وعد الله المؤمنين بالنصر في مواجهة أعدائهم، لكن فاجأهم بالفشل والهزيمة بمجرد التنازع في الأمر بينهم، أو عصيان أوامر الله ورسوله، والركون إلى الدنيا، فالآية توجه إلى ترك التنازع بين المسلمين أثناء مواجهة العدو الكافر، وتحث على الاشتغال بالمواجهة الحربية مع الكافر، وترك كل أسباب التنازع مهما بدت عظيمة عند المختلفين، لأنه لا خطر أعظم من عدو الله الذي أعلن الكفر البواح باللفظ والجوارح، وليس مجرد استنتاج وتكهن.

وهذه الآية توجه المسلمين إلى إدراك عدوهم الحقيقي، والذي لا يكون إلا من الكافرين، لكن في حالة التباس العدو، أو تقمصه للإسلام تخفياً من أنظارهم، فإنه لا بد من البحث عن الحل فيما ورد ضمن آية أخرى، وبالأحرى في الآية الموالية.

(1) الطبري: تفسير الطبري، 10/ 565.

ب- التنازع بين المسلمين:

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، (سورة النساء: 59).

صرحت الآية بلفظة الطاعة لله والطاعة للرسول ﷺ، ثم عطفت عليهما أولى الأمر من المسلمين، دون أن تضيف لفظه "طاعة" إلى أولى الأمر، مما يدل على المغايرة بين هذه الطاعات وبين مراتبها؛ فطاعة الله ورسوله وردتا بنصوص ثابتة في الغالب، والاحتكام إلى القرآن والسنة واجب، أما طاعة أولى الأمر الذين هم الفقهاء والعلماء⁽¹⁾ فتأتي في الدرجة التالية في الترتيب، وبدون أن تسند إليهم لفظه الطاعة، فدل على أن اجتهادهم من الدين إن وافق الكتاب والسنة، لكن دون الجزم بزيغ وضلال مخالفهم، لأن الله تعالى لم يشر إلى رد الخلاف والنزاع إلى أولى الأمر مطلقا، حيث اكتفى بقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وفي هذا السياق يقول الشعراوي: "أما الأمر بطاعة أولى الأمر فقد جاءت بالعطف على المطاع دون أمر بالطاعة، مما يدل على أن طاعة ولي الأمر ملزمة إن كانت من باطن طاعة الله وطاعة رسوله"⁽²⁾.

وتظهر فائدة عدم إلزامية الاحتكام في المختلف حوله إلى أولى الأمر، لأجل عدم قطع عذر من خالف عالما أو علماء معينين، بغض النظر عن صفتهم وألقابهم، كما تتجلى الحكمة الإلهية أيضا من عدم التصريح برد المتنازع حوله -مما لم يرد فيه نص- إلى أولى الأمر حتى لا يدعي كل طرف بأنه على الحق المطلق، وغيره على باطل مطلق.

ولا يعني هذا تقييد دور أولى الأمر وإنما لا يحق أن يكونوا هم الخصم وهم الحكم، فدورهم يتمثل جليا في الفصل فيما ليسوا فيه طرفا، مثل البث في الإشاعات المغرضة التي تنتشر لأجل تضعيف شوكة المسلمين، وهذا عين ما نزلت عليه آية أخرى، حيث وضحت لنا الدور الفعال المنوط بأولي الأمر، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، (سورة النساء: 83). فالآية نزلت إثر قصة استنكار عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما شاع عن الرسول ﷺ في شأن نسائه، إذ قال له: "يا رَسُولَ اللَّهِ أَطَلَّقْتَهُنَّ؟ قَالَ: «لَا».

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَالْمُسْلِمُونَ يَنْكُتُونَ بِالْخَصَى، يَقُولُونَ: طَلَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

(1) ذكر الطبري جمهرة من أهل العلم الذين فسروا "أُولِيَ الْأَمْرِ" بأنهم أولو العلم والفقهاء، وإن كان الطبري نفسه قد رجح أنهم الأمراء والولاة. انظر: الطبري: تفسير الطبري، 8/ 492، 502.

(2) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 4/ 2360.

نِسَاءَهُ، أَفْأَنْزِلُ، فَأُخْبِرُهُمْ أَنَّكَ لَمْ تُطَلِّقْهُنَّ، قَالَ: «نَعَمْ، إِنْ شِئْتُ»...

فَقُمْتُ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ، فَنَادَيْتُ بِأَعْلَى صَوْتِي، لَمْ يُطَلِّقْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نِسَاءَهُ، وَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ⁽¹⁾.

وبالتالي لا يحق للعالم المجتهد الرد على العلماء الآخرين مثله بأسلوب التبديع والتضليل، لأن النصوص الشرعية لم تسوغ لهم أن يثبتوا أنفسهم مرتبة إقصاء الآخرين من فهم فهموه، أو اجتهدا وصلوا إليه، ذلك أن لكل عالم الحق في فهم واجتهاد بعد إفراغ الوسع، والله يتولى سرائرهم ونياتهم وأخطاءهم وصوابهم، فهو وحده الذي له حق المحاسبة، وهو وحده المسمى الحافظ لدينه، وكل عباده يرجون أن يكون سعيهم في حفظ دينه مقبولا عند ربهم، ومن هنا فلا جزم لاجتهاد عالم على آخر، ولا يحق الرمي بسباب أو فحش أو تضليل أو تبديع بين العلماء.

ج- العداوة للآخر:

يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، (سورة البقرة:

36).

﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، (سورة الأعراف: 24).

﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا

يَشْقَى﴾، (سورة طه: 124).

بعد أن بين الله وسوسة الشيطان لأبينا آدم عليه السلام، حكم عليه بالخروج من الجنة، والهبوط إلى الأرض، وأقر له بحقيقة كونية مفادها وقوع العداوة مع بعضهما، وهذا الخطاب يحتمل أنه موجه لآدم وزوجه، أو موجه لعموم الإنسان والشيطان⁽²⁾، لكن سببهما شيء واحد، وهو الوقوع في الخطأ أو العصيان، ذلك أنما حصل بين آدم وزوجه مرده إلى حصول: "آثار الاختلال في تكوين خلقتهم بأن كَانَ عصيانهما يُورَثُ فِي أَنْفُسِهِمَا وَأَنْفُسِ ذُرِّيَّتِهِمَا دَاعِيَةَ التَّغْيِيرِ وَالْحِيلَةِ عَلَىٰ حَدِّ قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ

(1) مسلم: كتاب الطلاق، باب في الإيلاء، واعتزال النساء، وَخَيَّرَهُنَّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "وَأِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ"، (التحریم: 4)، حديث: 1479.

(2) يقول ابن عاشور: "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِالْبَعْضِ الْأَنْوَاعُ وَهُوَ عَدَاوَةُ الْإِنْسِ وَالْجِبِّ. إِنْ كَانَ الضَّمِيرُ فِي اهْبِطُوا لِآدَمَ وَزَوْجِهِ وَإِبْلِيسَ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ عَدَاوَةُ بَعْضِ أَفْرَادِ نَوْعِ الْبَشَرِ، إِنْ كَانَ ضَمِيرُ اهْبِطُوا لِآدَمَ وَخَوَاءَ". انظر: الطاهر بن عاشور:

التحرير والتنوير، 1/ 435.

عَدُوًّا لَكُمْ⁽¹⁾.

كما أن ما يحصل بين الإنس والشیطان، سببه إغواء الشیطان لآدم ووسوسته له، حيث رجع صاحب المنار أن "العداوة بين الإنسان والشیطان، لا بين المرء وزوجه التي خلقت ليسكن إليها وتكون بينهما المودة والرحمة"⁽²⁾.

ولقد أظهر الطاهر بن عاشور سبب العداوة المقررة في الأرض بين بني البشر من خلال ربط آية الأعراف "قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" بما قبلها، من قوله تعالى: وَقَالَ ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾، (سورة الأعراف: 20)، فذكر أن سوء الظن هو منشأ العداوة بين البشر، كما أنه هو الباعث على الأكل من الشجرة ومخالفة أمر الله، لأجل سوء ظن -آدم وزوجه- بالفائدة من وصاية الله تعالى بعدم الأكل⁽³⁾، فلذلك يعتقد الشيخ أن رفض الاتحاد والألفة بين البشر حاليا لا يعود إلا لسوء الظن بمنفعة الغير، فقال: "فَكَذَلِكَ كَانَتْ عَدَاوَةُ أَفْرَادِ الْبَشَرِ مَعَ مَا جُبِلُوا عَلَيْهِ مِنَ الْأُلْفَةِ وَالْأُنْسِ وَالْإِتِّحَادِ، مَنْشُؤُهَا رَفْضُ تِلْكَ الْأُلْفَةِ وَالْإِتِّحَادِ لِأَجْلِ جَلْبِ النَّفْعِ لِلنَّفْسِ وَإِهْمَالِ مَنْفَعَةِ الْغَيْرِ"⁽⁴⁾.

وعلى هذا التحليل فإن آفة سوء الظن هي سبب العداوة بين البشر على العموم، وهي سبب العداوة بين علماء المذاهب والفرق الإسلامية بالخصوص، ويظهر ذلك جليا حينما يحمل كل طرف اجتهادات غيره على أنها ستسبب خرابا للدين، ونقضا للعهد، وخروجاً عن المحجة البيضاء.. فهذا عين ما يولّد الشحناء والبغضاء بين المتقين وبين أبناء الأمة الإسلامية التي يفترض أن تكون متحابّة فيما بينها، وشديدة على الكفار الذين ينشرون الفساد ويجهلون بمعاصيهم، استنادا لقوله تعالى: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾، (سورة الزخرف: 67)⁽⁵⁾.

وعليه فينبغي على المسلم أن يتصدى بعمق إلى مراجعة جذرية للاختلافات الواقعة بين المسلمين، ويمحصها بدقة، ويبين حقيقة أمرها.

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/ 435.

(2) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 8/ 313.

(3) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/ 435.

(4) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/ 435.

(5) الطبري: تفسير الطبري، 21/ 637.

المبحث الثاني: الأخوة، ونبد الفرقة في السنة النبوية

المطلب الأول: الأمر بالأخوة في السنة النبوية

وردت أحاديث كثيرة حرص فيها رسول أمة الإسلام ﷺ أن يدعو أمته إلى نشر المحبة والألفة والتراحم بين المسلمين، وذلك بصيغ واضحة وجلية، والمتتبع لهذه الأحاديث لا يجد فيها أي إشكال في سندها ومتنها وعباراتها وصيغها، مما يحتم العمل بها يقيناً، ورفع لواء موضوعها علياً، وتعميم نفعها على كل المسلمين، دون أي استثناء مذهبي أو عرقي أو غيرها.

وينبغي القبول بأن كل مخالفة لهذه النصوص استناداً إلى نصوص أخرى أقل شأنًا ووضوحاً، أو اعتداداً بنصوص تتضمن إشكالات متعددة، يعد من باب عدم الاحتكام إلى الله ورسوله فيما يقرانه للمؤمنين، ويعتبر تجاوزاً بدين الله تعالى لأجل أغراض أخرى، وسنقتصر في عرض هذه الأحاديث الناصعة على أهم ما ورد في الموضوع، تجنباً للإطالة.

- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: "المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ"⁽¹⁾.

- عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: قالوا يا رسول الله، "أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟" قَالَ: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ"⁽²⁾.

- عن أنس عن النبي ﷺ قال: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"⁽³⁾.

- عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَذَّفَ فِي النَّارِ"⁽⁴⁾.

- عن جرير بن عبد الله، قال: "بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ"⁽⁵⁾.

(1) البخاري: كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، حديث: 10.

(2) البخاري: كتاب الإيمان، باب أي الإسلام أفضل؟ حديث: 11.

(3) البخاري: كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث: 13.

(4) البخاري: كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، حديث: 16.

(5) البخاري: كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "الدين النصيحة"، حديث: 57.

- عن زياد بن علاقة، قال: سمعت جرير بن عبد الله، يقول يوم مات المغيرة بن شعبة، قام فحمد الله وأثنى عليه، وقال: "عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَحَدِّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْوَقَارِ، وَالسَّكِينَةِ، حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ، فَإِنَّمَا يَأْتِيَكُمْ الْآنَ.

ثُمَّ قَالَ: اسْتَغْفُوا لِأَمِيرِكُمْ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ.

ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ: أُبَايِعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَشَرَطَ عَلَيَّ: «وَالنُّصْحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ» فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا، وَرَبَّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ، ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ⁽¹⁾.

- أبو بردة عن أبيه أبي موسعن النبي ﷺ قال: "الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا" ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ

- عن خَالِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَسْرِيِّ حَدَّثَهُ أَبُوهُ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَتُحِبُّ الْجَنَّةَ؟"، قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: "فَأَحِبِّ لِأَخِيكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ"⁽²⁾.

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا أَوَّلًا، أَذَلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ، أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ"⁽³⁾.

فهذه نصوص صريحة لا غبار على دلالتها تدعو إلى الاعتصام بحبل الله المتين، ونشر السلام بين المسلمين، من دون أن تظهر أي استثناء؛ سواء اتفقوا أو اختلفوا، مما يؤكد واجب السماحة والسلام، وواجب حب المسلمين لبعضهم بعضا.

(1) البخاري: كتاب الإيمان: باب قول النبي ﷺ: "الدين النصيحة"، حديث: 58.

(2) مسند الإمام أحمد: مسند المدنيين، حديث أسد بن كُرْزٍ جَدِّ خَالِدِ الْقَسْرِيِّ: رقم: 16655.

(2) البخاري: كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، حديث: 6026.

(3) مسلم: كتاب الإيمان، بَابُ بَيَانِ أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ، وَأَنَّ مَحَبَّةَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْإِيمَانِ، وَأَنَّ إِفْشَاءَ السَّلَامِ سَبَبًا لِحُصُولِهَا، حديث: 94.

المطلب الثاني: النهي عن الفرقة في السنة النبوية

1- النهي عن التعامل السيء بين الناس:

روى رسول الله ﷺ مجموعة كبيرة من الأحاديث تنهى الناس عن التعامل السيء فيما بينهم، ونهاهم بالصريح عن سفك دماء المسلمين لشرف النفس الطيبة عند الله تعالى، وهذه بعض الأحاديث:

- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَحْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ التَّقْوَى هَاهُنَا" وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ "يَحْسِبُ امْرِيٍّ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ"⁽¹⁾.

- عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ، قال: "يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا"⁽²⁾.

- عن عبادة بن الصامت، أن رسول الله ﷺ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيْلَةِ الْقَدَرِ، فَتَلَاخَى رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ: "إِنِّي خَرَجْتُ لِأُخْبِرْكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدَرِ، وَإِنَّهُ تَلَاخَى فُلَانٌ وَفُلَانٌ، فَرُفِعَتْ، وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ، التَّمِسُّوهَا فِي السَّبْعِ وَالْتَسَعِ وَالْخَمْسِ"⁽³⁾. يلاحظ أن الحديث يعلمنا برفع ليلة القدر لأجل شجار بين رجلين، ومما يحتملنا أن نتساءل ما هي العاقبة المحتملة لشجار فرقتين مسلمتين لمدة أربعة عشر قرن أو تزيد؟
- عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: "أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ"⁽⁴⁾.

- عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا، وَلَا يَبْغِي بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ"⁽⁵⁾.

الخطاب في هذه الأحاديث شامل لكل المسلمين، وفيها دعوة صريحة إلى اجتناب البغي والتقاتل والنزاع الشديد بين أبناء الأمة الواحدة، وهو ما يؤكد أن الرسول ﷺ لو كان حيا بيننا سيكون كارها لحالة التفرقة التي عليها طوائف المسلمين المعاصرين على اختلاف نوازعهم، وسيكون كارها لدعوى هؤلاء أنهم

(1) مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث: 2564.

(2) البخاري: كتاب العلم، باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوُّهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالْعِلْمِ كَيْ لَا يَنْفَرُوا، حديث: 69.

(3) البخاري: كتاب الإيمان، باب خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ، حديث: 49.

(4) البخاري: كتاب الإيمان، باب "فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ"، (سورة التوبة: 5)، حديث: 25.

(5) ابن ماجه: سنن ابن ماجه: كتاب الزهد، باب البغي، حديث: 4212.

يفعلون ذلك بدعوى حراسة الدين، وحفظ بيضة الإسلام من الزيغ والضلال، أو بدعوى إرجاع الناس إلى المحجة البيضاء، ذلك لأن النهي في الأحاديث السابقة عام ويشمل كل المتصارعين، وكل المتنازعين بالألقاب، وكل المتفاخرين لأجل انتماءاتهم المذهبية أو المنهجية من أبناء الأمة الإسلامية ولا يستثنى مؤمنا عن آخر.

ومما يؤكد شمول الأحاديث لجميع المختلفين من المسلمين المعادين لبعضهم أنه لا توجد عبارة تبين لنا المحق من المبطل، أو تستثنى مجموعة دون أخرى، فدل بذلك أن الأحاديث عامة، ولا يحق تخصيصها مطلقا بمجموعة أو بفرقة على حساب أخرى.

2- النهي عن الاقتتال بين المسلمين

جمعت كتب الحديث عددا لا يستهان به من الأحاديث التي تنهى عن الفرقة بين المسلمين، وتحذر من وعيد الاقتتال والتنازع بينهم، وهذه بعضها.

- عن أبي بكرة، أن النبي ﷺ قال: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ - قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَخْسِبُهُ قَالَ - وَأَعْرَاضُكُمْ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، أَلَّا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ" (1).

- عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: حَرَجْتُ بِسِلَاحِي لِيَالِي الْفِتْنَةِ، فَاسْتَقْبَلَنِي أَبُو بَكْرَةَ، فَقَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قُلْتُ: أُرِيدُ نُصْرَةَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَكِلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ" قِيلَ: فَهَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمُقْتُولِ؟ قَالَ: "إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ" (2).

فالاققتال مذموم بين المؤمنين سواء لأمر الدين أو الدنيا، ولكن كم سيِّئاً سئل في التاريخ الإسلامي حسب مرويات المؤرخين؟

وكم من دماء تسفك حاليا بين أبناء المسلمين لأجل اختلافاتهم العقديّة بينهم؟ مما يتطلب حزما في مناقشة تبريرات النزاع والفرقة إلى حد الاقتتال باسم الدين من دون أي اعتبار لأحد أو رأي مهما عظم أو صغر، ومن دون أي حرج ومداينة مهما كلف الأمر من ثمن، لأنه لا ثمن أثقل من الواقع المرير لأمة الإسلام ماضيا وحاضرا.

ويجب أن يُمحّص التاريخ الإسلامي ويتبين المسلم الحاذق لدينه في المرويات، ويسأل نفسه بجرأة

(1) البخاري: كتاب العلم، بَابُ لِيُبَلِّغَ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، حديث: 105.

(2) البخاري: كتاب الفتن، بَابُ إِذَا تَقَيَّ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، حديث: 7083.

عالية، وبثبات ويقين عال في نفسه، هل ما كتب من صراع بين المسلمين الأوائل، حقا وقع بالصفة المذكورة، في كتب السنة والشيعة والإباضية؟ أم أن أغلبه كتب في عصور متأخرة، ونسب الكثير منه إلى المتقدمين، حتى تعطى له قداسة، وبعد حقيقة لا مرأى فيها⁽¹⁾؟

بعد التوضيح السابق، نرجع إلى عرض الأحاديث الناهية عن الاقتتال بين المسلمين.

- عن زبيد، قال: سألت أبا وائل عن المرجئة، فقال: حدثني عبد الله أن النبي ﷺ قال: "سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ"⁽²⁾.

- عن جرير أن النبي ﷺ قال له في حجة الوداع: "اسْتَنْصِتِ النَّاسَ"، ثُمَّ قَالَ: "لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ"⁽³⁾.

مما يستفاد من الحديث الأخير أن الرسول ﷺ شَنَّ على المسلمين المتنازعين، وحذرهم أن يتشبهوا بالمشركين فيصيروا يتقاتلون كما يفعل الكفار فيما بينهم، ومن عبره الجلييلة أن يضم دعوة صريحة إلى غلق مسلسل استباحة المسلم لدم أخيه المسلم باسم الدفاع عن الإسلام، وهذا ما رجحه الإمام النووي أثناء شرحه للحديث السابق، فقال: "قليل في معناه سبعة أقوال:

- أحدها: أن ذلك كفر في حق المستحل بغير حق.

- والثاني: المراد كفر النعمة وحق الإسلام.

- والثالث: أنه يقرب من الكفر، ويؤدى إليه.

- والرابع: أنه فعل كفعل الكفار.

- والخامس: المراد حقيقة الكفر، ومعناه لا تكفروا بل دوموا مسلمين.

- والسادس: حكاة الخطابي وغيره، أن المراد بالكفار المتكفرون بالسلاح، يقال: تكفّر الرجل بسلاحه إذا لبسه، قال الأزهري: في كتابه تهذيب اللغة يقال: للابس السلاح كافر.

- والسابع: قاله الخطابي، معناه: لا يكفر بعضكم بعضا فتستحلوا قتال بعضكم بعضا.

وأظهر الأقوال الرابع، وهو اختيار القاضي عياض رحمه الله⁽⁴⁾.

فالقتل باعتباره فعلا كفعل الكفار هو الراجح عند النووي، وعند ابن حجر أيضا حين قال: "وَأَنَّ

(1) انظر: ابن ادريسو مصطفى: قراءة نقدية لكتاب "سير علماء الإباضية"، كله.

(2) البخاري: كتاب الإيمان، بَابُ خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ، حديث: 48.

(3) مسلم: كتاب الإيمان، بَابُ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، حديث: 118.

(4) النووي: شرح مسلم: 55/2.

أَقْوَى مَا قِيلَ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ أُطْلِقَ عَلَيْهِ مُبَالَغَةً فِي التَّحْذِيرِ مِنْ ذَلِكَ لِيُنْزَجَرَ السَّامِعُ عَنِ الْإِقْدَامِ عَلَيْهِ، أَوْ أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ ذَلِكَ فِعْلُ الْكَافِرِ⁽¹⁾، بمعنى أن القتل بين المسلمين فعل شبيه بفعل الكفار، وصفة قريبة إلى صفات الكافرين، وصاحبها ملعون ومصيره مشؤوم يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾، (سورة النساء: 93).

وبالحسم في تبني أقرب الأقوال إلى روح نص حديث رسول الله ﷺ الناهي عن قتال المسلمين لبعضهم، والأخذ بصريح منطوق القرآن الذي يعدّ بجهنم تصلّى نارا حامية، وبغضب ولعنة دائمين من رب العزة للقاتل ظلما، سيكون ذلك رادعا لكل مسلم همّ بقتل أخيه المسلم المختلف معه في فهم الإسلام، وزاجرا له عن ارتكاب الحماقات وإيعازها إلى إعلاء كلمة الله وحفظ الملة من الضلالات والبدع، ومسلكا لاستشعار القاتل فعلته الشنعاء عند قتله أخيه المسلم، وعند استعانته بالكفار والغريبيين لأجل إبادة إخوانه المؤمنين، وكل ذلك من عين الغفلة والضلال عن قول الرسول ﷺ: "لَا أَلْفَيْنَكُمْ بَعْدَ مَا أَرَى تَرْجِعُونَ بَعْدِي كُفْرًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ"⁽²⁾.

فهذا التحليل - في نظرنا - أقرب إلى روح الشريعة، ويسد بابا واسعا للفتنة المنتشرة بين أبناء الأمة الواحدة، بخلاف شروح الحديث التي اهتمت بدراسة صحة نسبة الكفر إلى القاتل المسلم من عدمها، فإنها لا تشرح عمق الحديث، من ذلك ما قاله ابن بطال (ت: 449هـ): "فإن ظن ظان أن ذلك حكم من النبي ﷺ لضارب رقبة أخيه المسلم بالكفر، فقد أعظم الغفلة وأفحش الخطأ، وذلك أنه لا ذنب يوجب لصاحبه الكفر مع الإقرار بالتوحيد والنبوة إلا بذنب يركبه صاحبه على وجه الاستحلال مع العلم بتحريمه، فأما إذا ركبه معتقداً تحريمه، فإن ذلك معصية لله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، فهو بذلك الذنب آثم، ومن ملة المسلمين غير خارج؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (سورة النساء: 48)".⁽³⁾ وكقول أبي حاتم في تحليل معنى الكفر الوارد في الحديث، فقال: "لَمْ يُرَدْ بِهِ الْكُفْرُ الَّذِي يُخْرِجُ عَنِ الْمِلَّةِ، وَلَكِنْ مَعْنَى هَذَا الْخَبَرِ: أَنَّ الشَّيْءَ إِذَا كَانَ لَهُ أَجْزَاءٌ يُطْلَقُ اسْمُ الْكُلِّ عَلَى بَعْضِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ، فَكَمَا أَنَّ الْإِسْلَامَ لَهُ شُعَبٌ، وَيُطْلَقُ اسْمُ الْإِسْلَامِ عَلَى مُرْتَكِبِ شُعْبَةٍ مِنْهَا لَا بِالْكُلِّيَّةِ، كَذَلِكَ يُطْلَقُ اسْمُ الْكُفْرِ عَلَى تَارِكِ شُعْبَةٍ مِنَ شُعَبِ الْإِسْلَامِ، لَا الْكُفْرَ كُلَّهُ، وَلِلْإِسْلَامِ وَالْكُفْرِ مُقَدِّمَتَانِ لَا تُقْبَلُ أَجْزَاءُ الْإِسْلَامِ إِلَّا بِمَنْ أَتَى بِمُقَدِّمَتِهِ، وَلَا يُخْرِجُ مِنْ حُكْمِ الْإِسْلَامِ مَنْ أَتَى بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْكُفْرِ، إِلَّا مَنْ أَتَى بِمُقَدِّمَةِ الْكُفْرِ، وَهُوَ

(1) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 27.

(2) النسائي: السنن الكبرى، كتاب المحاربة، باب تحريم القتل، حديث: 3548.

(3) ابن بطال: شرح صحيح البخاري، 2 / 212.

الإقرار بالمعرفة والإنكار والجحد⁽¹⁾.

فيلاحظ أن عموم قول ابن بطل وأبي حاتم مما لا يختلف فيه مسلمان، إلا أنه -في نظرنا- لا يتماشى مع سياق نص الحديث الذي يهتم بالتشنيع الفطيع على ضرب المسلمين لرقاب بعضهم بعضا بغض النظر عن الحكم الذي يوصم به القاتل، لأنه يكفيه مذلة لهذا القاتل للمسلم أن فعله أشبه بفعل الكافر كفرا بواحا، ولذلك ينبغي أن تقرأ الأحاديث لاستخراج أحكام تشنع على المسلمين مس أعراضهم، وقتال بعضهم بحجة الجهاد، أو نصرة الدين والذود عنه، أو حفظه من المبطلين والمخرفين.. فكل هذا ما أنزل الله به من سلطان، وهو ما جرى عليه الناس قديما وحديثا، وسودت به صفحات كتب التاريخ بأعداد القتلى بين المسلمين في حروبهم ضد بعضهم، ولا يزال الأمر إلى عصرنا، نسأل الله السلامة.. وكل هذا مما ينبغي أن نضع له حدا صارما، ووقفنا قاطعا، فلا نقبل من معتقدنا الصريح قتل مسلم لأخيه بدعوى الاختلاف المذهبي والطائفي والعنقي بين كل أبناء السنة والشيعة والإباضية جميعهم، إلا من انتهك حرمة فيها نص صريح بالحد، فيكون ذلك على يد القاضي العادل.

(1) ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، باب ما جاء في الفتن، ذكر الزجر عن سب المسلم وقتاله، حديث: 5940.

المطلب الثالث: تعزيز الأخوة الإسلامية في السنة النبوية

توصلنا فيما سبق أن الأخوة بين المسلمين لأجل نصرته دين الله تعد من المواضيع الذي أكد الله عليها في القرآن والسنة النبوية، وفي سبيل تأصيل شاف -إن شاء الله- لمفهوم الأخوة بين المسلمين، ينبغي أن ندرس بعض أحاديث رسول الله ﷺ التي يبدو أن ظاهرها يتضمن إشكالات ومثبطات عسيرة في طريق الأخوة بين المختلفين من أبناء الأمة الإسلامية، وبخاصة وأنها معتمد أصحاب من يشنع على من لا يوافقه في الاجتهاد، ومستندهم الشرعي في التشديد على مخالفيهم في القضايا المختلف حولها؛ قديما وحديثا، مما يستدعي منا ضرورة عرضها وقراءتها بتأن وروية بما يتناسب وروح الشريعة الإسلامية، وكذا دراستها بما يتكامل مع بقية الآيات والأحاديث التي مرت معنا سابقا.

ولأجل تحقيق بغيتنا، والوصول إلى نتيجة مرضية غير متحيزة، فإننا نورد هذه الأحاديث حسبما تقتضيها معانيها الصريحة، وهذا بيان الأمر.

1- أحاديث تمجيد أمة على أخرى:

أ- الأمة القائمة:

عن حميد بن عبد الرحمن قال: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيبًا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي، وَلَنْ تَزَالَ هَذِهِ الْأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ⁽¹⁾.

من الأحكام التي يتضمنها الحديث حسب شرح ابن حجر (ت: 852هـ) أن بعض الأمة يبقى على الحق أبدا. ثم ساق لكلامه أقوال العلماء التي تثبت موقفه، فنقل جزم البخاري بأن المراد بهم "أهل العلم بالآثار". وتصريح الإمام أحمد بن حنبل بأنهم: "إِنْ لَمْ يَكُونُوا أَهْلَ الْحَدِيثِ فَلَا أَذْرِي مَنْ هُمْ". وتوجيه القاضي عياض من أن الإمام أحمد "أَرَادَ أَحْمَدُ أَهْلَ السُّنَّةِ وَمَنْ يَعْتَقِدُ مَذْهَبَ أَهْلِ الْحَدِيثِ"⁽²⁾.

فهذا الشرح من العالم الجليل ابن حجر فيه تخصيص بعض العلماء على غيرهم، وفيه تحديد أهل الحق عن البقية الأخرى التي هي خارج دائرة الحق، أو خارج إطار الطريق المستقيم. والسؤال الذي يطرح نفسه هو:

ما دليل هذا التعيين والتخصيص من الإمام ابن حجر؟

(1) البخاري، كتاب العلم، باب: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، حديث: 71.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 1/ 164.

وفي أي خانة يدرج من خالف هؤلاء المعينين من قبل الإمام ابن حجر؟
وهل حقا أن الحديث يشير إلى أن المختلفين مع من ذكرهم ابن حجر، هم المعنيون -في الحديث-
بأن مخالفتهم لا تضر أهل الحق؟

وما هي تسميات المشروعة للمخالف؟
وهل بالضرورة أن كل مخالفة بين المسلمين يعد صاحبها من أهل الضلال؟ وكيف يجزم المختلفين في
الحق الواحد أنهم هم أهل الصواب دون غيرهم؟

فهذه بعض الأسئلة، وهناك الكثير منها يثيرها نص هذا الحديث وشرحه، مما ينبغي البحث عن
أجوبتها، وعقد تحليل مفصل لنص الحديث وشرحه، ولا يتم ذلك إلا بالاستعانة بأقوال بعض أهل العلم -
غير ابن حجر- في شرحهم للحديث، لأجل الإجابة عن الأسئلة المطروحة، واستخراج العبر المناسبة. ونبدأ
وبالله التوفيق:

- فسر ابن بطل قوله ﷺ: "إنما أنا قاسم" بقوله: "يدل على أنه لم يستأثر من مال الله دونهم..."،
كما فسر قوله ﷺ: "ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله" بقوله: "يريد أن أمته آخر الأمم، وأن عليها
تقوم الساعة، وإن ظهرت أشراطها، وضعف الدين، فلا بد أن يبقى من أمته من يقوم به، والدليل على ذلك
قوله: لا يضرهم من خالفهم"⁽¹⁾.

فيلاحظ في شرح ابن بطل (ت: 449هـ) أنه اهتم بشرح موقف الرسول ﷺ مع أصحابه حيال أموال
الغنائم، وركز على شرح أن أمة الإسلام هي آخر الأمم بقاء، ولم يهتم مطلقا بتمييز طائفة مسلمة على
أخرى، وهذا على خلاف ما نراه عند ابن حجر (ت: 852هـ) المتأخر زمانا عن ابن بطل، مما يعني أن هذا
الآخر درس الحديث وقرأه بحسب زمن نزوله والحيثيات الواقعة في عهد الرسول ﷺ، فلذلك لم يحتج أن
يثبت أهل الحق ومخالفهم من خلال هذا الحديث، بخلاف ابن حجر الذي فسّر الحديث بحسب زمانه
الذي اشتد فيه النزاع بين المسلمين، فكان ذلك سببا لنقل كلام بعض العلماء فيمن يحق أن يكونوا القائمين
على أمر الله، وتوجيه نص الحديث لخدمة فكرة بيان أهل الحق من بين المسلمين أنفسهم، وهو ما لا نراه
يشير إليه الحديث في ظاهره.

ونضيف أنه لا ينبغي أن يخفى على أذهاننا أن الشارح المتقدم زمانا، يفترض أن شرحه أقرب إلى روح
الحديث من غيره المتأثر بالاختلافات الحاصلة إبان عصور الانحطاط بين المسلمين.

(1) ابن بطل: شرح صحيح البخاري، 1/ 155.

- صرح ابن حجر في شرحه أن المراد بأمر الله هنا الريح التي تقبض روح كل من في قلبه شيء من الإيمان، ويبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة⁽¹⁾. ويبدو أن هذا هو قوله المختار، ولا يخفى أن هذا المعنى لا علاقة له بتاتا بتعيين أهل الحق وغيرهم.

- اختار النووي احتمال أن تكون هذه الطائفة، هي القائمة على أمر الله: "قُلْتُ: وَيَحْتَمِلُ أَنَّ هَذِهِ الطَّائِفَةَ مُفَرَّقَةٌ بَيْنَ أَنْوَاعِ الْمُؤْمِنِينَ؛ مِنْهُمْ شُجْعَانٌ مُقَاتِلُونَ، وَمِنْهُمْ فُقَهَاءٌ وَمِنْهُمْ مُحَدِّثُونَ، وَمِنْهُمْ زُهَادٌ، وَآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَمِنْهُمْ أَهْلُ أَنْوَاعٍ أُخْرَى مِنَ الْخَيْرِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنَّ يَكُونُوا مُجْتَمِعِينَ، بَلْ قَدْ يَكُونُونَ مُتَفَرِّقِينَ فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ"⁽²⁾. فالنوي وسّع من دائرة أهل الحق، لكل المؤمنين العاملين ميدانيا لأجل تعليم المسلمين ودعوتهم، ولم يخصصها بفئة من المسلمين دون غيرها.

ومن عرض الأدلة السابقة بإمكاننا أن نجزم أن الحديث لم يكن يتحدث عن بعض أمة الإسلام التي يفترض أنها على الحق، في مواجهة الجزء الآخر أمة الإسلام التي هي على الباطل، بل الحديث يتحدث عن الأمة القائمة على أمر الله، وليس على أمة الحق مقابل مخالفهم من أمة الضلال. كما أننا لا نرجح المعنى الذي ساقه ابن حجر لأقوال العلماء في تحديد الطائفة المعنية بأهل الحق، لأن ابن حجر ساق أقوال العلماء من دون سند إلى أصحابها، ولا يخفى البعد الزمني الشاسع بينه وبين هؤلاء الأئمة الأعلام، فضلا عن أن الحديث لم يعين أسماء الفرق والمذاهب الإسلامية التي هي على الحق من غيرها، وبالتالي لا نبعد إن اعتبرنا تحديد أهل الحق بطائفة معينة تحميلا لنص الحديث بغير ما يحتمل، وبخاصة وأنه يميز بين المسلمين بغير دليل، ويفضل فئة دون غيرها من المسلمين باعتبارها القائمة على أمر الله، مما يفضي أن الفئة الأخرى غير مرغوب فيها عند الله، وهذا لا يقال إلا بنص صريح وواضح جدا.

ولا نبعد الصواب -إن شاء الله- إن قلنا أن مقصد رسول الله ﷺ من الحديث هو إرشاد من توصل إلى رأي أو دليل أو حجة باعتبارها من تمام القيام بأمر الله ألا يضره رأي مخالفه، وأن مقصده أيضا توجيه الناس إلى التفقه في الدين عن طريق الدعاء إلى الله "من يرد به خيرا يفقهه في الدين"، وعن طريق إرجاء الأمر إلى الله في المتنازع عليه، لأنه لا يضرهم من خالفهم، وهؤلاء هم المنتسبون إلى الأمة القائمة على أمر الله، ويؤكد هذا التحليل أن قوله ﷺ: "إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي"، يُبَيِّنُ أَنَّ كُلَّ مُسْلِمٍ يَكْتَسِبُ جَانِبًا مِنَ الْحَقِيقَةِ الَّتِي يَعْطِيهَا اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُعْطِي، بَيْنَمَا الرَّسُولُ ﷺ يَقْسِمُ بَيْنَ

(1) ابن حجر: فتح الباري، 1/ 164.

(2) النووي: شرح مسلم، 13/ 67.

أصحابه ما هو من المحسوسات حسب الظاهر، وبالتالي لا يصح احتجاج أي عالم أو أي مسلم على عالم آخر من غير مذهبه أو فرقته أو من منهجه بنص الحديث، باعتبار أنه قائم على أمر الله، ومخالفه ناقض لأمر الله، ولهذا ينبغي العدول عن الحماسة للدين على حساب المتدينين.

ب- الأمة الظاهرة:

بعد تحليل الرواية الأولى للأمة القائمة على أمر الله، نأتي إلى أوصاف أخرى اشتملت عليه بقية الروايات، مثل:

جاء في رواية ثانية للبخاري: "مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَاللَّهُ الْمُعْطِي وَأَنَا الْقَاسِمُ، وَلَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ، وَهُمْ ظَاهِرُونَ"⁽¹⁾.

وتقرب إليها في المعنى رواية مسلم التي ورد فيها أيضا: "مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَلَا تَزَالُ عَصَابَةُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ نَاوَاهُمْ، إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"⁽²⁾.

المتتبع لمصطلح "الظاهر"، أو ظاهرين في القرآن الكريم يجده في الغالب خاصة بالكفار، وبأهل الضلال الذين يتناولون على المستضعفين، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، (سورة البقرة: 85)، أما المتتبع للأحاديث فإن المصطلح يشير إلى الجهاد في سبيل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بالحق.

والظهور على الآخر لا يكون إلا مع رفعة واستعلاء، وهذا لا يتحقق -في نظرنا- إلا بين المؤمن والمشرک، وليس بين مسلم وأخيه المسلم، ولا أدل على ما قلنا من رواية مسلم للحديث التي تنص صراحة على قتال عصاة من المسلمين لمن ناوَاهم. إذ لا يعقل بتاتا أن يُشرع الرسول ﷺ بنفسه القتال بين المسلمين، باعتبار طائفة على الحق وأخرى على الضلال والكفر، مع عدم وجود أي مؤشر للصراع بين المسلمين في عهد رسول الله ﷺ؛ لا بين المهاجرين والأنصار، ولا بين من أسلم حديثا وأسلم تبعا، فلذلك كيف يعقل أن يتحدث الرسول ﷺ باستفاضة في مواجهة المسلمين لبعضهم ولا خلاف بينهم شائع عند زمن الرسول ﷺ، ولا حاجة للتذكير بأن المنافقين لا يشملهم الحديث بتاتا، لأن آيات القرآن طافحة بذكر أوصافهم، وتنحيتهم ظاهريا بأوصافهم عن المؤمنين. ومن هنا فلا مناص من إبعاد كل الأقوال التي تحدد

(1) البخاري: كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾، (سورة الأنفال: 41)، حديث: 3116.

(2) مسلم: كتاب الإمامة، باب قوله ﷺ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ"، حديث: 175.

معنى الحديث في طائفة أهل الحق المعتبرة نفسها: القائمة على أمر الله، والظاهرة على من خالفهم وناوهم من المسلمين، ويجب أيضا الابتعاد عن أي تفسير يقر بتسفيه أي مذهب إسلامي لمخالفه، أو تشريع القتال والتظاهر عليه استنادا إلى هذه الأحاديث الصحيحة.

وبعد هذا التحليل لا حاجة لنا في الاسترسال مع الفرق الإسلامية التي تعتقد بأن كل واحدة منها هي المعنية بالظاهرة، مثل قول الشيعة: "أولى خصائص الفرقة الظاهرة على الحق غربتها، ولا غربة أصدق إطلاقا وأشد وطأة، من أن يكون المرء غريبا في موطنه، مثلما هو شأن فرقة المسلمين الشيعة الإمامية الاثني عشرية، غرباء الدين والعقيدة وسط بقية الفرق الإسلامية"⁽¹⁾.

أو على رأي أهل السنة أن هذه الطائفة بالشام بالخصوص، وأنهم أهل الجهاد، يقول أبو بصير الطرطوسي: " تدل -الأحاديث- على أن الطائفة المنصورة لها وجودها في الشام، وأنه مهما تضاعف أثرها وحجمها إلا أنها لا تعدم كليا من الشام.. وأن الخير باق في الشام رغم أنف الطواغيت الظالمين!"، ثم يعرفها قائلا: "الطائفة المنصورة هم إضافة إلى صفة سلامة الاعتقاد وحسن الاتباع، فإنهم يجاهدون في سبيل الله.. يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.. ظاهرون بالحق على من ناوهم أو خالفهم.. يصدعون بالحق لا يخشون في الله لومة لائم"⁽²⁾.

ومن قول الإباضية في الموضوع ما ذكره خالد العبدى، قائلا: "فهذا الظهور لا يعني إلا الحكم والانتشار، ولذا فنحن نأمل أن يكون قريبا، وليس ذلك على الله بعزيز"⁽³⁾، وهذا النص الذي وجدته يؤثر المدرسة الإباضية على غيرها، بناء على نص الأحاديث السابقة.

ج- الفرقة الناجية:

لم ترد لفظة: الفرقة الناجية، في كتب الصحاح ولا السنن ولا المسانيد، وإنما كل ما هنالك أنها وردت في بعض الكتب التي حوت السنة بكل أطرافها، أو ذكرت هذا الاسم كتبويب لأحاديث جمعها بعض المصنفين، ونمثل بما تمكنا من جمعه:

- ورد في كتاب الشريعة للآجزي (ت: 360هـ) أنه سئل الرسول ﷺ: "مَنْ النَّاجِيَةُ؟" فَقَالَ فِي

(1) مُجَدِّ الرصافي المقداد: من هي الفرقة الظاهرة على الحق والناجية يوم القيامة؟ تونس، 24 محرم 1427هـ، موقع مركز الأبحاث العقائدية: www.aqaed.com. والكاتب شيعي.

(2) أبو بصير الطرطوسي: صفة الطائفة المنصورة التي يجب تكثير سوادها، موقع منبر التوحيد والجهاد: www.tawhed.ws.

(3) خالد العبدلي: الكتاب : القواعد والضوابط في فهم أحاديث الفتن وأشرار الساعة، 110.

حَدِيثٍ: "مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي".

وَفِي حَدِيثٍ قَالَ: "السَّوَادُ الْأَعْظَمُ".

وَفِي حَدِيثٍ قَالَ: "وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ". قُلْتُ أَنَا: وَمَعَانِيهَا وَاحِدَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى⁽¹⁾.

- ووردت اللفظة أيضا في نفس الكتاب السابق، وفيه أن: يوسف بن أسباط تحدث عن أصول البدع، ثم قال: "... وَالثَّالِثَةُ وَالسَّبْعُونَ الْجَمَاعَةُ الَّتِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "إِنَّهَا النَّاجِيَةُ"⁽²⁾. وورد نفس النص في كتاب السنة للمروزي (ت: 294هـ)، وفي كتاب الإبانة الكبرى لابن بطة (ت: 387هـ)⁽³⁾.

- وجاء في كتاب للخطيب البغدادي (ت: 463هـ) أن أبا الحسن محمد بن عبد الله بن بشر قال: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ، فَقُلْتُ: مَنْ الْفِرْقَةُ النَّاجِيَةُ مِنْ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً؟ قَالَ: "أَنْتُمْ يَا أَصْحَابَ الْحَدِيثِ"⁽⁴⁾.

- أورد ابن حبان في صحيحه حديثا موقوفا على علي بن أبي طالب قال فيه: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَكُونَ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهَا فِي الْهَاطِيَةِ، وَوَاحِدَةٌ فِي النَّاجِيَةِ"⁽⁵⁾. وبَوَّبَ إحدى كتبه بقوله: "ذِكْرُ وَصْفِ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ مِنْ بَيْنِ الْفِرَقِ الَّتِي تَفْتَرِقُ عَلَيْهَا أُمَّةُ الْمُصْطَفَى ﷺ"⁽⁶⁾.

هذه الأحاديث كلها لم ترد في كتب الصحاح، وإنما جاءت في كتب تبعية، لن ترقى إلى الصحيح، وإن المتتبع لها لن يخرج بغير نتيجة وهي أن النصوص السابقة لا يُعول عليها في إثبات أصل من أصول الأمة الإسلام، ولا يعتد بها في بيان اسم وصفة الفرقة الناجية، ولا يستند إليها في اعتبار بقية الفرق هاتية وهالكة، وهذا استنادا إلى القيمة المصدرية التي وردت فيها هذه اللفظة، فضلا عن عدم الاتفاق على صحة درجتها، وعدم الاعتداد بالرؤيا ولا الحديث الموقوف لإثبات تشريع، فلذلك لا يعول على ما ذكر في إثبات أصل من أصول الإسلام، وإقرار الناجين يوم القيامة على ضوء ما ورد، والله أعلم.

وعليه فنستطيع أن نجزم أنه لا ذكر للفظ في الحديث الشريف الصحيح، وورودها في بعض النصوص

(1) الآجري: الشريعة، باب ذِكْرِ افْتِرَاقِ الْأُمَمِ فِي دِينِهِمْ وَعَلَى كَمْ تَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ؟، حديث 19، ص 1/302.

(2) الآجري: الشريعة، باب ذِكْرِ افْتِرَاقِ الْأُمَمِ فِي دِينِهِمْ وَعَلَى كَمْ تَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ؟، حديث 20، ص 1/302.

(3) المروزي: السنة، حديث 61؛ ابن بطة: الإبانة الكبرى، باب ذِكْرِ افْتِرَاقِ الْأُمَمِ فِي دِينِهِمْ وَعَلَى كَمْ تَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ؟، حديث 276، ص 1/376.

(4) الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، 25.

(5) ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 1/178.

(6) ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 1/178.

لا تعني بالضرورة أن معناها النجاة من النار يوم القيامة، أو النجاة من عقاب الله جل وعلا، لتعارضها ما صريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾، (السورة النساء: 123)، وإنما يمكن أن يحمل معناها أنها تفيد مظنة الفلاح، وليس الجزم بنجاة فئة كاملة على حساب أخرى يوم القيامة.

2- حديث افتراق الأمة:

اعتمد كثير من الناس في تصنيف المسلمين إلى فريق ناج وفريق هالك بناء على انتمائهم إلى طائفة دون أخرى، مما يستدعي مراجعة دقيقة جدا لروايات حديث الافتراق وتحليلها.

- حدثنا الحسين بن حريث أبو عمار، حدثنا الفضل بن موسى، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى سَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالتَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً".

قال أبو عيسى: "حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"⁽¹⁾.

هذا الحديث هو أفضل ما يروى في الباب، قال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي⁽²⁾.

ومع تصريح الحاكم بالتصحيح إلا أن المتتبع لسند الحديث سيجد مداره على محمد بن عمرو بن وقاص الليثي، وهو الذي أجمل الحافظ ابن حجر أقوال الأئمة فيه فقال: "صدوق له أوهام"⁽³⁾، وقال عنه يحيى بن معين: "ما زال الناس يتقون حديثه"⁽⁴⁾. وقال يحيى بن سعيد ومالك: "ليس هو ممن تريد"⁽⁵⁾.

(1) الترمذي: سنن الترمذي، ما جاء في افتراق هذه الأمة، حديث: 2640؛ أبو داود: سنن أبي داود، باب شرح السنة، حديث: 4596؛ ابن ماجه: سنن ابن ماجه، باب افتراق الأمم، حديث: 3991؛ الحاكم: المستدرک، کتاب الإيمان، فصل: في تَوْقِيرِ الْعَالَمِ "هَذِهِ أَحْبَابٌ صَحِيحَةٌ فِي الْأَمْرِ بِتَوْقِيرِ الْعَالَمِ عِنْدَ الْإِخْتِلَافِ إِلَيْهِ وَالْفُعُودِ بَيْنَ يَدَيْهِ، مِمَّا لَمْ يُخْرِجَاهُ، حَدِيث: 10.

(2) الحاكم: المستدرک، کتاب الإيمان، فصل: في تَوْقِيرِ الْعَالَمِ "هَذِهِ أَحْبَابٌ صَحِيحَةٌ فِي الْأَمْرِ بِتَوْقِيرِ الْعَالَمِ عِنْدَ الْإِخْتِلَافِ إِلَيْهِ وَالْفُعُودِ بَيْنَ يَدَيْهِ، مِمَّا لَمْ يُخْرِجَاهُ، حَدِيث: 10.

(3) ابن حجر: تقريب التهذيب، ترجمة: 6188، ص 499.

(4) المزني: تهذيب الكمال، ترجمة: 5513، ص 26 / 216.

(5) ذكر المزني أن علي بن المديني قال: قلت ليحيى [بن سعيد]: مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو كَيْفَ هُوَ؟ قال: تريد العفو أو تشدد؟ قلت: لا بل اشد، قال: "ليس هو ممن تريد" ... ثم قال يحيى بن [سعيد أيضا]: وسألت مالكا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو فقال: فيه نحو مما قلت لك. انظر: المزني: تهذيب الكمال، ترجمة: 5513، ص 26 / 215.

هذا؛ وقد تفرد مُحَمَّد بن عمرو بهذا الحديث عن أبي سلمة عن أبي هريرة من دون أصحاب أبي سلمة، ومن دون أصحاب أبي هريرة من الحفاظ مع كثرتهم، مما يوهن من قوة الحديث، حسب منهج الذهبي⁽¹⁾، والعالم المعاصر أحمد شاكر⁽²⁾ في التعامل مع الحديث الضعيف الذي يزداد ضعفاً بكثرة طرقه. والجدير بالذكر أن حاكم المطيري⁽³⁾ تتبع باقي الرويات فوجدها تتضمن إشكالات حديثة لا ترتقي

(1) يقول الذهبي في ميزان الاعتدال: "وإن تفرد الصدوق ومن دونه يعد منكرًا، وإن إكثار الراوي من الأحاديث التي لا يوافق عليها لفظاً أو إسناداً يصيره متروك الحديث". انظر: الذهبي: ميزان الاعتدال، 3/ 140، 141.

(2) صرح المحقق أحمد شاكر في تحقيق كتاب الباعث الحثيث، فقال: "وبذلك يتبين خطأ كثير من العلماء المتأخرين في إطلاقهم أن الحديث الضعيف إذا جاء من طرق متعددة ضعيفة ارتقى إلى درجة الحسن أو الصحيح، فإنه إذا كان ضعف الحديث لفسق الراوي أو اتهمه بالكذب ثم جاء من طرق أخرى من هذا النوع: ازداد ضعفاً إلى ضعف، لأن تفرد المتهمين بالكذب أو المجروحين في عدالتهم، بحيث لا يرويه غيرهم يرفع الثقة بحديثهم، ويؤيد ضعف روايتهم". انظر: ابن كثير: الباعث الحثيث، 113 (تعليق محقق الكتاب).

(3) نورد مجمل ما ذكره حاكم المطيري عن المرويات السبعة غير رواية أبي هريرة:

1- رواية عوف بن مالك: قال: قال رسول الله ﷺ: "افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة... والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وسبعون في النار. قيل يا رسول الله: من هم؟ قال: الجماعة".

رواه ابن ماجه. قال البوصيري: هذا إسناد فيه مقال؛ راشد بن سعد قال فيه أبو حاتم صدوق، وعباد بن يوسف ذكره ابن عدي في كتابه الكامل الضعفاء.

2- رواية معاوية بن أبي سفيان: عن أبي عامر الهوزني عن معاوية بن أبي سفيان أنه قام فينا فقال: أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ فِينَا فَقَالَ: "... وَإِنَّ هَذِهِ الْمَلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ، ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ.

في سنده أزهر بن عبد الله الحراري؛ طعن فيه أبو داود، وأورده ابن الجارود في الضعفاء، وكان ناصبياً يسب علياً عليه السلام.

وعليه فالحديث منكر، وأحسن أحواله ضعيف.

3- رواية عبد الله بن عمرو: قال رسول الله ﷺ: "... وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي".

رواه الترمذي، وقال هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه.

من رواه عبد الرحمن بن زياد الأفريقي، فيه ضعف شديد، حتى قال عنه ابن حبان في كتابه: المجروحين: "يروي الموضوعات عن الثقات، ويأتي عن الإثبات ما ليس من حديثهم".

4- رواية سعد بن أبي وقاص: قال رسول الله ﷺ: "... وإن أمتي ستفترق على مثلها، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة". رواه ابن بطة في كتابه: الإبانة الكبرى، ورواه البزار في مسنده، والآجري في الشريعة.

هذا الحديث من هذه الطريق منكر، مداره على موسى بن عبيدة وهو منكر الحديث، قال عنه أحمد: "لا يكتب حديث موسى بن عبيدة، وإسحاق بن أبي فروة، وجوبير وعبد الرحمن بن زياد".

5- رواية عمرو بن عوف المزني: قال رسول الله ﷺ: "... ثم إنهم يكونون على اثنتين وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا فرقة واحدة، الإسلام وجماعتهم". رواه الحاكم في المستدرک، وقال: "تفرد به كثير بن عبد الله ولا تقوم به الحجة"، وقال عنه ابن حبان في المجروحين:

"منكر الحديث جداً، يروي عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه إلا على جهة التعجب".

جميعها للعمل بها في المواضيع العامة، فضلا عن الحديث في أصول الإسلام وافتراق المسلمين؛ وتصنيفهم إلى ناج وهالك، ولهذا لا يبدو أن نرجح أحكام الإمام الألباني⁽¹⁾ حول حديث أبي هريرة بأن: "إسناده حسن"، وحول حديث عوف بن مالك بأن "إسناده جيد"، وحول حديث أنس بن مالك الذي قال فيه: "والحديث صحيح قطعاً له ستة طرق أخرى عن أنس، وشواهد عن جمع من الصحابة"، لأن التحقيق المتقدم أظهر غير ما صرح به الشيخ، فضلا عن أن هناك أموراً أخرى نوردتها لتزيدنا طمأنة بصواب عدم التعويل على نص هذا الحديث الذي ينبأ عن أمر غيبي، ويقنن للافتراق والهلاك كسنة كونية أقرها الله للمسلمين، وما

6- حديث أبي أمامة: عن أبي غالب عن أبي أمامة وفيه: "... ولتزيدن هذه الأمة عليهم واحدة، فواحدة في الجنة، وسائرهما في النار".
فقلت: فما تأمري؟ فقال: "عليك بالسواد العظم".

قال: فقلت في السواد العظم ما ترى؟ قال: "السمع والطاعة خير من المعصية والفرقة".

رواه الداني في كتابه: "السنن الواردة في الفتن"، من طريق يحيى بن سلام عن حماد بن سلمة.

رواه ابن أبي شيبة. وعنه ابن أبي عاصم في السنة عن قطن بن عبد الله.

واللالكائي من طريق داود بن أبي السليك، وسليم بن زريق.

ورواه الطبراني والبيهقي من طريق محمد بن عبيد بن حساب عن حماد بن زيد، ومن طريق داود بن أبي السليك، وقرش بن حيان، وسليم بن زريق.

لهذا الحديث علة، حيث روى الثقات عن أبي غالب عن أبي أمامة حديثاً لكن ليس حول موضوع حديث الافتراق، وإنما روى الثقات عن أبي غالب في شأن غلاة الخوارج. وهو الحديث المرفوع إلى الرسول ﷺ بخلاف حديث الافتراق فهو موقوف على أبي أمامة. ورواه قال فيهم العلماء، ما يأتي:

- تفرد بالزيادة (الافتراق) يحيى بن سلام، ذكره الذهبي وقال: "ضعفه الدار قطني، وقال ابن عدي يكتب حديثه مع ضعفه".

- قطن بن عبد الله، ضعيف، وقد قال الألباني عن إسناده حديثه: "إسناده ضعيف، قطن بن عبد الله مجهول الحال".

- داود بن أبي السليك، قال عنه ابن حجر في التقریب: "مقبول".

- سليم بن زريق، ضعفه يحيى بن معين، مع كونه من رجال الشيخين. وذكره النسائي في الضعفاء وقال: "ليس بالقوي".

- أبو غالب، متكلم فيه، وقد ضعفه جماعة من الأئمة، وذكر ابن حبان أن سبب تضعيفه كونه منكر الحديث لا يقبل منه إلا ما تابعه عليه الثقات. وعليه فما دام رواية الافتراق لم يروها عنه الثقات كما مر، فلا يصح الاحتجاج بالحديث.

7- حديث أنس بن مالك: قال رسول الله ﷺ: "... وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة". رواه ابن ماجه، وأبن أبي عاصم في السنة. وحال رواة سنده كما يأتي:

- ضعف هشام بن عمار، كما قال الحافظ ابن حجر عنه: "صدوق كبير فصار يتلقن".

- الوليد بن مسلم مشهور بتدليس التسوية، ولم يذكر فيه سماع قتادة من أنس، فقد يكون أسقط بين قتادة وأنس راوياً ضعيفاً، ومثله لا يقبل منه إلا أن يصرح بالسماع بين كل راو وشيخه.

- وروي من غير طريق قتادة: لكن كلها على الضعفاء والمتروكين وليس فيها إسناده واحد سالم من الإلعال، بل كلها مناكير.

(1) الألباني: ظلال الجنة في تخريج السنة (ضمن كتاب السنة لابن أبي عاصم)، 32، 33.

نضيفه في تقوية عدم التعويل على العمل بالحديث ما يأتي:

- يقول المحقق المعاصر الحاكم المطيري بعد دراسته السابقة المستفيضة: "وقد ثبت بدراسة طرقه كلها أنه لا يثبت عن أنس لا من طريق صحيح ولا حسن ولا حسن لغيره لشدة ضعف الطرق عنه"⁽¹⁾.
- الحديث مع شهرته وكثرة طرقه، لم يخرجاه البخاري ولا مسلم.
- حكم ابن حزم بعدم صحته فذهب إلى أنه لا يصح أصلاً من طريق الإسناد، ثم قال: "وَمَا كَانَ هَكَذَا فَلَيْسَ حُجَّةً عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَكَيْفَ مِنْ لَا يَقُولُ بِهِ"⁽²⁾.
- يرفض ابن تيمية تكفير الثنتين والسبعين فرقة، فقال: "فَإِنَّهُ مَا مِنْ فِرْقَةٍ إِلَّا وَفِيهَا حَلْقٌ كَثِيرٌ لَيْسُوا كُفَّارًا، بَلْ مُؤْمِنِينَ"⁽³⁾.
- يقول الشوكاني أن "زِيَادَةَ كُلِّهَا فِي النَّارِ لَمْ تَصِحَّ لَا مَرْفُوعَةً وَلَا مَوْقُوفَةً"⁽⁴⁾.
- في متن الحديث إشكال من حيث إنه جعل هذه الأمة التي بوأها الله منصب الشهادة على الناس، ووصفها بأنها خير أمة أخرجت للناس، أسوأ من اليهود والنصارى في مجال التفرق والاختلاف، حتى إنهم زادوا في فرقهم على كل من اليهود والنصارى⁽⁵⁾.
- وفي الأخير نخلص إلى عدم الانسياق وراء من يجعل الحديث ذريعة لتضليل الفرق الإسلامية - إلى حد التكفير - باستثناء واحدة، ومستندهم أن لفظة "أمّتي" في الحديث تعني "أمة الإجابة"، وليست "أمة الدعوة"، ذلك أن أمة الدعوة المقصود بها كل البشر الذين أرسل الله النبي إليهم بالدعوة، بينما أمة الإجابة هم الذين أجابوا النبي إلى الإسلام، والحديث عندهم يشير إلى افتراق أمة الإجابة إلى فرق هالكة باستثناء واحدة⁽⁶⁾ - أخذنا بروايات الاستثناء -.

(1) حاكم المطيري: حديث الافتراق "تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة" بين القبول والرد: دراسة حديثة إسنادية، الموقع: www.dr-hakem.com

www.hakem.com. انظر كذلك: حسن بن علي السقاف: تنبيه الخذاق إلى بطلان حديث الافتراق،

الموقع: hasan-alsaqqaq.tripod.com

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 3/ 138.

(3) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: 5/ 241.

(4) الشوكاني: فتح القدير: 2/ 294.

(5) مجد مكي: حديث افتراق الأمة، موقع رابطة العلماء السوريين: <https://islamsyria.com>.

(6) يقول عبر الرحمن السحيم في جواب عن فتوى حول حديث الافتراق: "يلزم من الحديث أن المقصد بـ (أمّتي) أمة الإجابة، الذين ينتسبون إلى هذا الدين... والعلماء يذكرون هذه الأحاديث من التحذير من الأهواء وأهلها، وهي التي تكون في أهل الإسلام مما تُفَرِّق الأمة، ويكون مَبْنِيًّا على التأويل الفاسد... ثم إن مما قرَّره العلماء أن تلك الفِرَق ليست على درجة واحدة، بل منها ما هو خارج دائرة

فكان ينبغي على هؤلاء ألا يتحاملوا في تطبيق الحديث بهذه الجراءة، وعليهم أن يترثوا في إسقاطه على المسلمين، قبل أن يدرسوا سنده ومعناه ومآلاته، ذلك لأن نص الحديث ظاهرياً، وبالتفسير السابق المتحامل سيجر الولايات والبغضاء بين المسلمين، مع أن الخطاب صحيح موجه إلى "أمة الإجابة"، لكن لا يثبت أن هناك واحدة ناجية دون غيرها، ولا يثبت أن الخطاب ورد في حديث صحيح سنداً ومتناً.

3- أحاديث النهي عن التنطع، وتتبع متشابه القرآن:

نقف الآن عند جملة من الأحاديث يبدو لنا أنه لا ينبغي تعميم معانيها جزافاً على كل المسلمين، وإنما يتعامل معها بليونة ورفق عند إطلاق محتواها على المعنيين بها، ذلك لأن دلالتها غير مباشرة، وتتضمن خطورة في الأحكام، مما يتحتم التروي في قراءتها، والبصيرة بالعواقب التي تنجر منها عند عدم استجماع معاني الأخوة من باقي الأدلة، ونقترح شرحها واستخراج معانيها المباركة بهذا المقصد.

أ- أحاديث النهي عن التنطع:

عن الأحنف بن قيس، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: "هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ" قالها ثلاثاً⁽¹⁾.

والتنطع مأخوذة من النَّطَعَ، وهو ما ظهر من غار الفم الأعلى، ويذهب ابن منظور إلى أن التَّنَطُّعَ فِي الْكَلَامِ: التَّعَمُّقُ فِيهِ. والمتنطعون "هُمُ الْمُتَعَمِّقُونَ الْمُغَالُونَ فِي الْكَلَامِ الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ بِأَفْصَى خُلُوقِهِمْ تَكْبَرًا"⁽²⁾، ثم وسع بعض العلماء في معناه إلى مفاهيم أخرى؛ كالزيادة في العبادة، يقول النووي إن المتنطعين هم: "المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم"⁽³⁾، وكالتنطع في الاستدلال حسب رأي الفوزان، الذي يقصد به السير على طريقة أهل الكلام وأهل المنطق، الذين عدلوا عن الاستدلال بالكتاب

الإسلام، ومنها ما ليس كذلك.

فجماهير العلماء من السلف والخلف كفروا الرافضة، وكفروا الجهمية، وكفروا المعتزلة... فإن نصوص الوحيين (الكتاب والسنة) كثيرة معلومة في تكفير بمن أتى بمكفر... وإخباره ﷺ عن قوم يُذادون عن حوضه، وهم من أمته (أمة الإجابة)، وذلك بسبب ما أحدثوه من بدع. انظر: عبد الرحمن السحيم: ما رأيكم بمن يقول: الأمة ليس فيها مشركين، وأن جميع من فيها يدخلون الجنة؟ وأن كل من أسلم يدخل الجنة؟ فتوى رقم: 1006، موقع شبكة مشكاة الإسلامية: almeshkat.net/fatwa/1006.

(1) مسلم: كتاب العلم، باب هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، حديث: 2670؛ سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنّة، حديث: 4608.

(2) ابن منظور: لسان العرب، 8/ 357.

(3) النووي: شرح مسلم: 16/ 220.

والسنة إلى الاستدلال بقواعد المنطق ومصطلحات المتكلمين⁽¹⁾.

فهذا الحديث له معنى ظاهري، وهو التنطع في الكلام والحديث بأقصى الحلق. وله معنى آخر من توسعة بعض العلماء في فهمه، ويقصدون به الزيادة غير المشروعة في العبادة، أو الاستفادة في الاستدلال بآليات عقلية مبتكرة، لكن على الرغم من كون هذين المعنيين الأخيرين محتملان في مفهوم التنطع - يبدو في نظرنا - ألا يوسع في إطلاق هذا المصطلح على كل من خالف أخاه المسلم في قضية شرعية؛ في أي زيادة تبدو ظاهرية، أو في أي آلية استدلال من الكتاب والسنة تبدو غير معهودة، ذلك لأن هذا الإطلاق الجديد للتنطع في العبادة والاستدلال لم يثبت - في نظرنا - استعماله من قبل رسول الله ﷺ ولا من الصحابة رضي الله عنهم، مما يدعوننا إلى التريث في هذا المسلك، وتجنب اتهام كل مخالف غريمه بمجرد الاختلاف في أي من قضايا العقيدة والفقه، حتى لا يوصم المتهم أيضا بالتنطع، والله أعلم.

ب- أحاديث التحذير من تتبع متشابه القرآن:

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿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 ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، (سورة آل عمران: 07)، قالت: قال رسول الله ﷺ: "فَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاخْذَرُوهُمْ"⁽²⁾.

صرحت آية القرآن الكريم في سورة آل عمران بوصف المتبع لمتشابه القرآن بنية إشعال الفتنة بأنه زائغ، ثم جاءت نصوص أحاديث كثيرة عن رواية عائشة بزيادة التحذير من هؤلاء، فاستعظم الإشكال كثيرا، ذلك أن القرآن حمل المسؤولية لصاحب الفتنة بينه وبين نفسه، ونعته بأنه من أهل الزيغ، لكن يلاحظ أن الآية لم تلزم الناس بمحاسبة الزائغ أو التعرف عليه، إذ قد ربطت القضية بقلب الزائغ، "فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ"، أي أن الناس سيجهلون سريرة من يتبع المتشابه بمقصد ابتغاء الفتنة، أم بمقصد البحث البريء عن المعنى الخفي، واتباع التأويل وفق آليات لغوية متفق عليها. ومما يعقد من الأمر رغم التوجيه الذي قدمناه لفهم الآية، أن الأحاديث النبوية تثير أكثر من إشكال لما صرحت بالتحذير من هؤلاء الذين لهم سرائر خفية في اتباع

(1) صالح بن فوزان الفوزان: إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، 1/ 279.

(2) صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، باب منه آيات محكمات، حديث: 4282.

المتشابه بقولها: "فاحذروهم"، وهنا يظهر السؤال التالي:

- كيف يتمكن المؤمنون من معرفة داخلية الذين يتبعون المتشابه؛ أبنية ابتغاء الفتنة، أم بنية الاجتهاد

في العلم باعتبارهم من الراسخين في العلم؟

والتأمل في هذه القضية المطروحة سيلاحظ اختلافا كبيرا في الحكم الوارد بين المصدرين؛ القرآن والسنة، فالأول علق أمر معالجة اتباع المتشابه على صاحب الأمر نفسه، ولم يحمل الناس مسؤولية تجاهه، ولا الكشف عن حاله، أما الأحاديث فقد ألزمت الناس بالحدز من المؤولة المتبعين للتأويل ابتغاء الفتنة، مما يولد حسب المصدر الحديثي - في نظرنا - إشعال الحرب ضد المؤولة، والكشف عنهم، وفتح الاتهام بين الأطراف المسلمة؛ المؤيدين للتأويل والرافضين له، وهو ما حدث واقعا، إذ صار كل طرف من هؤلاء يدعي أن خصمه زائغ، وكل يتهم الآخر بالتأويل توظيفا أو منعا ويحذر الناس منه، وهذا ما زاد من لهيب الاتهام بين المسلمين.. فالأمر جلل، ويستدعي من الباحثين الغيورين والجادين في الدعوة إلى حفظ شوكة المسلمين أن يبحثوا عن العلاج ويحاولوا أن يجدوا حلا لرأب الصدع بين المختلفين.. وفي هذا الإطار أقدم ثلاث فرضيات في مفهوم التحذير الوارد في الحديث وهي:

الفرضية الأولى: تفترض أن التحذير يشمل المسلم الزائغ، والذي هو المؤول لمتشابه القرآن بمقصد الفتنة.

الفرضية الثانية: يشمل التحذير كل مؤول للمتشابه.

الفرضية الثالثة: تفرض أن لفظة التحذير في الحديث من كلام عائشة رضي الله عنها، وليست من كلام

الرسول ﷺ.

وهذا جواب الفرضيات باقتضاب.

1- المؤول المحذّر منه هو الذي يؤول بمقصد زرع الفتنة بين المسلمين، على غرار ما قال ابن حجر:

"والمَرَادُ التحذير من الاصغاء إِلَى الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْمُتَشَابِهَ مِنَ الْقُرْآنِ وَأَوَّلُ مَا ظَهَرَ ذَلِكَ مِنَ الْيَهُودِ كَمَا ذَكَرَهُ بن إِسْحَاقَ فِي تَأْوِيلِهِمُ الْحُرُوفَ الْمُقَطَّعَةَ وَأَنَّ عَدَدَهَا بِالْجُمْلِ مِقْدَارُ مُدَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ"⁽¹⁾، أما المؤول الذي يؤول بمقصد البحث عن المعنى الدلالي للكلمات والآيات، ولم يتبين أن تأويله يفضي إلى محذور شرعي، ولا أنه يبتغي به نشر الفتنة بين المسلمين، فلا حرج في تأويله حسب هذه الحالة، وهو مأجور على اجتهاده. ونذكر أن من أحجم عن التأويل أصلا واستطاع أن يجد تفسيراً للآيات المتشابهات دون الاحتياج إلى

(1) ابن حجر: فتح الباري، 8 / 211.

التأويل، ودون الوقوع في محذورات نصية حيال بعض أوصاف ربنا تبارك وتعالى في القرآن الكريم مثلاً فذاك أسلم له، والله أعلم.

2- تستدعي الفرضية الثانية الاعتقاد بالتحذير المطلق من تأويل أي آية من القرآن الكريم، طالما أن الناس لا يستطيعون الكشف عن نوايا المؤولة، "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ"، وعليه فيجب تعميم الرفض التام لكل تأويل لآيات المتشابهات في القرآن الكريم، وعدم قبول أي تأويل مهما احتيج إليه، ولو كان قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾، (سورة القصص: 88)، وهذا محال باتفاق المسلمين، فثبت ضرورة عدم تعميم التحذير إلا على من ثبت نية نشره للفتنة.

3- تستمد الفرضية الثالثة شرعيتها من هذا السؤال الجريء: ترى لمن يعود نص التحذير؟ هل هو للرسول ﷺ، أم هو موقوف على الصحابية عائشة رضي الله عنها؟

للإجابة عن السؤال علينا أن نعود إلى مخطوطات الصحاح ونكشف هل وقع فصل بين نص الرسول ﷺ وبين لفظة "فاحذروهم" أو لا؟، فإذا ثبت الفصل، فالراجح أن القول يعود إلى عائشة رضي الله عنها، أما إذا لم يعثر على أي دليل يثبت الفصل فإن اللفظة تابعة لما قبلها، والله أعلم.

ومع تعذر رجوعنا إلى النسخ الخطية لهذا الحديث، التي نود أن يتولاها المحققون الدقيقون مستقبلاً إن شاء الله، فإنه نتساءل، ما سر ورود اختلاف كبير عند أهل العلم في تفسير معنى المتشابه⁽¹⁾، ولماذا سجلت عدة أقوال في موقف الراسخين في العلم الذين لهم حق التأويل أم لا؟ وكيف يمكن إزاء هذا الغموض في تحرير محل النزاع من إسقاط التحذير على المؤولين؟ وبخاصة وأنه لا نص توقيفي وارد في تفسير المتشابه من القرآن والسنة⁽²⁾، ويخشى أن يكون التحذير سبباً لتعميق الفجوة بين المسلمين. فهذه المنطلقات وغيرها فتحت لنا مبرراً للتساؤل عن مصدر لفظة "فاحذروهم"، وطرح احتمال صدورهما من كلام أمنا عائشة رضي الله عنها، التي تأثرت بالوقائع الحادثة في عهدهما، وأنها أصدرته وفق ما أنعم الله عليها من اجتهاد رباني لعباده

(1) ذكر البغوي من معاني المحكم؛ الآيات المنسوخات، أو التي "أُحْكِمَتْ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، ثُمَّ فَصِّلَتْ بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ". ثم قال: "الْمُحْكَمُ هُوَ الَّذِي يُعْرَفُ بِظَاهِرِهِ مَعْنَاهُ".

أَمَّا الْمُتَشَابِهُ، فذكر أن فيه أَقَاوِيلَ، وساق أَحَدَهَا، وهو قول "الْخَطَّابِيُّ وَجَمَاعَةٌ: مَا أَشْتَبِهَ مِنْهُ، فَلَمْ يُتْلَقْ مَعْنَاهُ مِنْ لَفْظِهِ، وَذَلِكَ عَلَى ضَرَرَيْنِ: أَحَدِهِمَا: إِذَا رُدُّ إِلَى الْمُحْكَمِ عُرِفَ مَعْنَاهُ، وَالْآخَرُ: مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ كُنْهِهِ، وَالْوُقُوفُ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَلَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ". انظر: البغوي: شرح السنة، 221، 222.

(2) في شأن الاختلاف في تفسير المتشابه يقول الغزالي: "وَإِذَا لَمْ يَرِدْ تَوْقِيفٌ فِي بَيَانِهِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُفَسَّرَ بِمَا يَعْرِفُهُ أَهْلُ اللَّغَةِ، وَيُنَاسِبُ اللَّفْظَ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ"، انظر: الغزالي: المستصفى، 1/ 85. وأيد هذا القول النووي فقال: "قَدْ اِخْتَلَفَ الْمُفَسِّرُونَ وَالْأَصُولِيُّونَ وَغَيْرُهُمْ فِي الْمُحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا". انظر: النووي: شرح مسلم، 16/ 217.

الصالحين الخارجين عن دائرة العصمة.

وعلى صحة فرضنا هذا فنقول إن اللفظة "فاحذروهم" لا ينبغي أن تأخذ أكثر من حيزها إبان وجودها، ولا يصح أن ترمي بظلالها على القرون اللاحقة لها، لأنها لا تتمتع بديمومة التطبيق عبر الأزمان مثلما هو الشأن لكلام المعصوم رسولنا محمد ﷺ، وهذا يجزنا أيضا إلى التصريح بعدم صحة محاجة المسلمين لبعضهم بنصوص العلماء التي تدعوهم إلى اجتناب مخالطة أهل الزيغ والضلال استنادا إلى "فَاخْذَرُوهُمْ"، وبدون التمييز بين الذين يؤولون استنادا إلى ضوابط لغوية وشرعية وخارج إطار ابتغاء الفتنة، وبين الذين لا يتورعون في ذلك، ويرجون نشر فتنة مستوطنة في أحشائهم، ويؤيد هذا الفرض أن الحديث يكتمل معناه في قوله ﷺ: "فأولئك الذين سمي الله"، أي الذين سماهم الله في القرآن الكريم بأنهم: "الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ" وأنهم الموصوفون بالقرآن بإثارة الفتنة قولاً وفعلاً، ظاهراً وسراً، مثلما كان عليه بعض المنافقين في العهد الأول، وعليه فأمر الزيغ قلبي لا يدركه إلى الله، ولذلك لا حاجة من توليد مشاحنة أو صراع أو اتهامات تطال بين المسلمين بدون بينة ولا علم يقيني. ونحسب أن هذا الطرح، والله أعلم، يتوافق كثيراً مع منهج "قتادة" في التعامل مع متشابه القرآن الكريم حينما قال: "فَأَمِنُوا بِمِثْلِهِ وَاعْمَلُوا بِمُحْكَمِهِ فَأَصَابُوا"⁽¹⁾، حيث لا وجود في كلامه لرفض ولا تحذير من التعامل مع المتشابه، وإنما دعا إلى العمل بمحكم القرآن الكريم، وإلى الإقرار بالمتشابه أنه من تمام القرآن، والله أعلم.

4- أحاديث النهي عن محدثات الأمور، والبدعة في الدين:

أ- صيغة: شر الأمور محدثاتها:

قال عبد الله: "إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَإِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ، وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ"⁽²⁾.

كثيراً ما يستند العلماء في اتهام مخالفينهم من المذاهب الإسلامية بأنهم يسلكون مسلكاً سيئاً بإحداثهم أمراً ما في الدين، وأن هذا من شر الأمور، وهو اتهام طال معظم المسلمين، وكل يتهم خصمه به، فما الحل؟ إن المتتبع للنصوص الثابتة لهذا الحديث، يجده حديثاً موقوفاً على الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، مما يتطلب قراءة النص على وجه يعين على توحيد صف المسلمين ولم شملهم مثلما وصّت غير آية

(1) ابن حجر: فتح الباري: 8 / 210.

(2) البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، بابُ الْإِفْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، حديث: 7277.

وأكثر من حديث مرفوع إلى رسول الله ﷺ، ولهذا حق لنا أن نتساءل عن مدى مصداقية اتهام المسلمين لبعضهم استنادا لهذا الحديث؟

توجد عدة إجابات منهجية للإشكال، هذه بعضها:

1- يعد الحديث الموقوف عند أهل العلم حجة بشروط؛ منها أن يكون الموضوع فيما لا مجال للرأي والقياس فيه كالغيبات، وألا يخالفه صحابي مثله، وألا يكون من اشتهر بالأخذ من أهل الكتاب⁽¹⁾، وإلا عد الحديث المرفوع مراسلا، فتسقط حجته في إثبات شيء من الأحكام.

وإذا تأملنا حديث عبد الله بن مسعود، نجد شرطه الأول الذي يتحدث عن قيمة المصدرين الأساسيين في التشريع؛ القرآن والسنة لا إشكال فيه، وهو موطن إجماع بين المسلمين، لكن شرطه الثاني، المتعلق بمحدثات الأمور، فيها أكثر من إشكال، نلخصها فيما يأتي:

- تفتح هذه العبارة المجال للنقاش كثيرا بين العلماء، وتشجع قاعدة عظيمة في الإسلام دون أن تبين حيثيات المحدثات، ولا مواصفات المحدث، ودون أن يكون لها نص صريح يساندها من القرآن والسنة بهذا الطرح والصيغة.

- يخشى من هذه العبارة -لمن يفهمها على ظاهرها- أن تكون سببا للتلاسن بين المسلمين، وادعاء كل واحد أن خصمه واقع في دائرة المحدث في الدين.

- لو تأملنا كلمة "الأمور" في الحديث لوجدناها مطلقة غير مقيدة، في حين أننا لو تتبعناها في القرآن الكريم لوجدناها متعلقة بالتعبير على أن الله هو المتصرف في كونه، كقوله تعالى: ﴿وَالِلّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾، (سورة آل عمران: 109)، أو للتعبير على وصف جهاد أولي العزم من الرسل عليهم السلام: ﴿فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾، (سورة آل عمران: 186)، فهي إذن مقيدة في القرآن الكريم مع كونها تتحدث عن الأمر الحسن الذي لا يهم فيه التقييد، بخلاف الحديث عن أمر سيء فإنه -يبدو لنا- أن التقييد فيه أهم وأؤكد، حتى يمكن تجنبه والإعراض عنه تعيينا، وهو ما لا يلاحظ في لفظة الحديث "شر الأمور محدثاتها".

ونظرا للأسباب السالفة الذكر يتقرر لدينا أن عبارة "وشر الأمور محدثاتها" لا ترتقي إلى درجة الحديث المرفوع، لما تحمله من إشكالات وعلة في صياغتها، ولا يحق تحميلها فوق معناها الظاهري الذي ينص على التخويف والتحذير، ولا ينبغي اتخاذها قاعدة في الدين، أو أساسا يحتكم فيه بين المسلمين، أو منهجا يستند إليه المسلمون في اتهام مخالفينهم، وإنما ينبغي التقليل من جدية تطبيقها بحزم بين المسلمين، سدا لذريعة

(1) نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، 329.

الوقوع في المحذور الشرعي، وزيادة في شق صف المسلمين من حيث يريد المرء حفظ الدين من الجديد والغريب الذي لم تأت به النصوص الشرعية، ويساندنا في هذه النتيجة كون بعض روايات الحديث الصحيحة وردت دون الإضافة المستشكل عليها، كما هو الشأن في الرواية التي أخرجها البخاري نفسه لنفس الراوي، حيث جاء فيها، قال عبد الله: "إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ" (1). فالكلام من خلال هذه الرواية قد تم، والمعنى واضح، حيث لا تشريع خارج إطار المصدرين الأساسيين في الإسلام، وكل إضافة بعدها تعد شرحاً أو تفصيلاً لمجمل، وليس حجة قوية في الاحتكام إليها بين المسلمين، وفي تجريح بعضهم عند تطبيقها، لأنها تعد -حسب تحليلنا- من الحديث المرسل وليس المرفوع، والله أعلم.

ب- صيغة محدثات الأمور ضلالة:

عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي، عن العرباض بن سارية، قال: "وَعَظَّنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْعَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودِعٌ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، فَإِنَّهُ مِنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا".

وَأَيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ (2).

وجهت إلى الحديث عدة إشكالات هي:

- لم يرد الحديث في الصحاح مع أنه تحدث عن خطبة بليغة، ولم يهتم الصحابة بروايتها سوى راو واحد وهو العرباض بن سارية.

- غفلت الرواية عن ذكر نص الخطبة مع أهميتها، واهتمت بتسجيل الحوار الدائر بعدها.

- لم يوص الحديث باتباع الكتاب وهو الأصل، بينما أوصى باتباع السنة الرسول ﷺ، وهذا يخالف مثلاً وصيته ﷺ: "وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللَّهِ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي، فَمَا

(1) صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب في الهدي الصالح، حديث: 6098.

(2) الترمذي: سنن الترمذي: كتاب الذبائح، أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث:

أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟» قَالُوا: نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ⁽¹⁾.

- أوصى الحديث باتباع سنة ما بعد رسول الله ﷺ، وهذا قد يفضي إلى أن الدين لم يكتمل بنزول آية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (سورة المائدة: 03)، فضلا عن أن الرسول ﷺ لم ينص على ضوابط خاصة في الخلفاء الراشدين، ولم يعينهم بالاسم، فصعب بذلك الاحتجاج بنسبة التشريع إليهم، وبخاصة وأنه لم تسجل كتب الحديث ولا التاريخ أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج بهذا الرواية يوم السقيفة، ونفس الشيء مع عثمان رضي الله عنه حينما اختلف عليه بعض الصحابة في أواخر حياته، وعن الاعتداد بتشريع الخلفاء الراشدين يقول الصنعاني: "وَمَعْلُومٌ مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ أَنَّ لَيْسَ لِخَلِيفَةِ رَاشِدٍ أَنْ يُشَرِّعَ طَرِيقَةً غَيْرَ مَا كَانَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ، ثُمَّ عُمَرُ رضي الله عنه نَفْسُهُ الْخَلِيفَةُ الرَّاشِدُ سَمِيَ مَا رَأَهُ مِنْ تَجْمِيعِ صَلَاتِهِ لِيَالِي رَمَضَانَ بِدَعَاةٍ، وَلَمْ يَقُلْ إِنَّهَا سُنَّةٌ، فَتَأَمَّلْ عَلَى أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ خَالَفُوا الشَّيْخَيْنِ فِي مَوَاضِعَ وَمَسَائِلَ فَدَلَّ إِنَّهُمْ لَمْ يَحْمِلُوا الْحَدِيثَ عَلَى أَنَّ مَا قَالُوهُ وَفَعَلُوهُ حُجَّةٌ"⁽²⁾. ويقول ابن تيمية عن الصحابة: "وَكَانُوا يُخَالِفُونَ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيًّا فِي كَثِيرٍ مِنْ أَقْوَالِهِمْ"⁽³⁾.

- اختلف الباحثون المعاصرون بعد تقصي الأقوال في الحكم على الحديث؛ فمنهم من خلس إلى تصحيحه⁽⁴⁾، واختار آخرون التضعيف⁽⁵⁾ باعتبار أن هذه الرواية عن طريق عبد الرحمن بن عمرو السلمي عن العرياض بن سارية، الذي يعد في نظرهم: عدلاً مستورا لا يحق له التفرد بصيغة لها وزنها الكبير في الدين، مثل: محدثات الأمور ضلالة، واتباع سنة الخلفاء الراشدين، وبخاصة وأن ابن القطان الفاسي ضعف الحديث لأجل عبد الرحمن، فقال عنه: "فالرجل مجهول الحال، والحديث من أجله لا يصح"⁽⁶⁾، ولقول ابن رجب الحنبلي أيضا، بأنه ليس: "مَنْ اشْتَهَرَ بِالْعِلْمِ وَالرَّوَايَةِ"⁽⁷⁾، واستندوا أيضا بعدم العمل بتصحيح الترمذي للحديث نظرا لتساهله في التصحيح⁽⁸⁾.

(1) صحيح مسلم: كتاب الحج، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، حديث: 147.

(2) الصنعاني: سبل السلام، 1/ 345، 346.

(3) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، 7/ 509.

(4) أبو محمد الألفي أحمد شحاتة السكندري، بيان صحة حديث "عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ"، موقع: majles.alukah.net.

(5) محمد سعيد حوى، وعبد عيد الرعود: دراسة نقدية في حديث العرياض بن سارية، موقع: www.saidhawwa.com.

(6) ابن القطان الفاسي: بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، 4/ 89.

(7) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم، 2/ 110.

(8) وفي هذا يقول الذهبي في كتابه: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 4/ 416، «فلا يُعْتَرَّ بتحسين الترمذي. فعند المحاففة غالبها ضعاف».

ج- صيغة كل بدعة ضلالة، أو كل محدثة بدعة:

إضافة إلى ما قيل في صيغة الحديث السابقة فهناك زيادة اضطراب في متنها.

- فمنهم من رواها "وَأَيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"⁽¹⁾، في حين أنه لم يرد ضبط لمفهوم البدعة، وفي فهمها اختلاف كبير بين العلماء⁽²⁾، منها قول ابن تيمية: «وقد علم أن قول النبي ﷺ "كل بدعة ضلالة" لم يرد به كل عمل مبتدأ، فإن دين الإسلام بل كل دين جاءت به الرسل هو عمل مبتدأ، وإنما أراد ما ابتدئ من الأعمال التي لم يشرعها هو ﷺ"⁽³⁾.

- ويوجد من يرويها بصيغة: "وَأَيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٍ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"⁽⁴⁾، فلا تصح الزيادة "كل محدثة بدعة" لعله في أسانيد⁽⁵⁾، ومن جانب آخر فإن الصحابة قد أضافوا أمورا في الدين لم تسم بدعة، أو سموها بدعة حسنة، فترجح عدم صحة العمل بها على إطلاقها، وإنما يقيد بما أحدث في الدين ولا دليل له من الشرع، أما ما ثبت أن له دليل في الشرع فهو من باب الاجتهاد الذي يقبل من أهله إن كان صواباً، ويعذر من أخطأ فيه.

بعد تتبع حيثيات موضوع الحديث الموقوف يظهر -والله أعلم- أنه لا ينبغي للمسلم أن يشدد مع هذا النص إلى درجة نبذ إخوانه المسلمين والإشهار ضدهم ووصفهم بالابتداع والتضليل تطبيقاً لنص هذا الحديث، وبخاصة وأنه يحوي إشكالات متعددة في متنه وفي ثنايا زياداته التي -نراها- لا تصمد أمام نصوص قطعية في الأخوة والتلاحم بين المسلمين، وعليه فإن الحديث يستأنس به لتوجيه المجتهدين في الدين، وترشيد الأمة الإسلامية في مناهج استدلالها؛ تذكيراً وموعظة، وليس اتهاماً وإقصاء.

د- تقرير السند المرفوع في وصف خطبة الرسول ﷺ ونصها:

وردت أحاديث في خطبة الرسول ﷺ، نسوقها ثم نحللها.

1- حدثني محمد بن المثنى، حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر

(1) الحاكم: المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، وَأَمَّا حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، حديث: 329.

(2) انظر مثلاً: أبو إسحاق الحويني: البدعة وأثرها في محنة المسلمين، كله.

(3) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، 2/ 96.

(4) ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، دَكُرُ وَصَفِ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ مِنْ بَيْنِ الْفِرَقِ الَّتِي تَفْتَرِقُ عَلَيْهَا أُمَّةُ الْمُصْطَفَى ﷺ، حديث: 05.

(5) محمد سعيد حوى، وعبد عيد الرعود: دراسة نقدية في حديث العرباض بن سارية، موقع: www.saidhawwa.com.

عبد الله، قال: كان رسول الله ﷺ إِذَا حَظَبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ، وَعَلَا صَوْتُهُ، وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ، حَتَّى كَأَنَّهُ مُنْذِرُ جَيْشٍ.

يَقُولُ: "صَبَحَكُمْ وَمَسَّكُمْ".

وَيَقُولُ: "بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ".

وَيَقْرَأُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ، وَالْوُسْطَى، وَيَقُولُ: "أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ".

ثُمَّ يَقُولُ: "أَنَا أَوَّلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ، مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضِيَاعًا فَلِيَ وَعَلَيَّ"⁽¹⁾.

2- وحدثننا عبد بن حميد، حدثنا خالد بن مخلد، حدثني سليمان بن بلال، حدثني جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: سمعت جابر بن عبد الله، يقول: "كَانَتْ حُطْبَةُ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَحْمَدُ اللَّهَ، وَيُثْنِي عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ عَلَى إِثْرِ ذَلِكَ، وَقَدْ عَلَا صَوْتُهُ، ثُمَّ سَاقَ الْحَدِيثَ بِمِثْلِهِ"⁽²⁾.

3- وحدثننا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، عن سفيان، عن جعفر، عن أبيه، عن جابر، قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ النَّاسَ، يَحْمَدُ اللَّهَ وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ: "مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضِلِّهِ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَخَيْرُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ". ثُمَّ سَاقَ الْحَدِيثَ بِمِثْلِ حَدِيثِ الثَّقَفِيِّ"⁽³⁾.

من الثابت أن الأحاديث موثوقة أخرجها الإمام مسلم، إلا أن الباحث المتمعن للحديث قد يستشكل أمرا لم يطرحه السابقون في شرحهم للحديث، وبالأخص النووي الذي اهتم بشرح عبارات الحديث دون الوقوف على إشكال السند الذي يظهر لنا بارزا في هذا الحديث، وكيف لنا القول بصحة الحديث مع إشكال السند؟

الدارس لهذا الحديث بتمعن سيرواده إشكال مفاده: هل السند المذكور في الحديث الأول يخص وصف الرسول ﷺ في أداء خطبته؟ أم السند عام للنصوص المقتضبة لخطبة رسول الله ﷺ؟

لا أجد للسؤال -إلى حد الساعة- جوابا كافيا، ذلك أن الحديث يتضمن نقولا كثيرة بعد السند، ويلاحظ أن النصوص مستقلة عن بعضها بعد السند، مما يظهر أن الرواي لم يكن يسرد لنا خطبة بحد ذاتها، وإنما جمع مقتطفات من خطب الرسول ﷺ للتمثيل، وبالتالي حق لنا -والله أعلم- أن نعد هذا إشكالا، أن

(1) مسلم: كتاب الجمعة، باب تَخْفِيفِ الصَّلَاةِ وَالْحُطْبَةِ، حديث: 43.

(2) مسلم: كتاب الجمعة، باب تَخْفِيفِ الصَّلَاةِ وَالْحُطْبَةِ، حديث: 44.

(3) مسلم: كتاب الجمعة، باب تَخْفِيفِ الصَّلَاةِ وَالْحُطْبَةِ، حديث: 45.

نطرح احتمال كون السند لا يلحق نصوص الخطبة، بداية من:
"صبحكم..."،

و"بعثت أنا والساعة..."،

و"أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة"، ثم "أنا أولى بكل مؤمن...".

وإنما السند في الحديث الأول خاص بوصف حال الرسول قبل الخطبة، وبخاصة أن ما ورد في الحديثين الآخرين لا يشير إلى نص الخطبة، سوى ديباجتها الواردة في الحديث الثالث "من يهد الله...".

فما دمنا لم نجد جواباً للإشكال حق لنا ألا نعد عبارة: "وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة"، مما ورد مرفوعاً إلى الرسول ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم والله أعلم، وإنما العبارة مما ثبت موقوفاً على الصحابي جابر بن عبد الله، ونظراً للإشكالات العميقة في نص هذه العبارة مما مر سابقاً، فإنه يحق لنا أن نصرح بعدم إلزام تطبيقها واقعياً، وبخاصة وأن العبارة مظنة لفتح الشكائيم بين المسلمين، كما هو واقع في العصر الماضي والحاضر بين جميع الطوائف والجماعات الإسلامية دون استثناء.

5- أحاديث حجب التوبة عن أهل البدعة:

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ حَجَبَ التَّوْبَةَ عَنْ صَاحِبِ كُلِّ بِدْعَةٍ"⁽¹⁾.
لقد عد الذهبي هذا الحديث منكراً⁽²⁾.

قال المنذري رواه الطبراني وإسناده حسن⁽³⁾.

وقال عنه الهيثمي: "رجاله رجال الصحيح، غير هارون بن موسى الفروي، وهو ثقة"⁽⁴⁾.

وقال الألباني: "هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير هارون بن موسى، وهو الفروي"⁽⁵⁾. وهذا على الرغم من أن الشيخ قد عقب في موضع آخر على مقولة المحدثين: "رجاله رجال الصحيح"، أو "رجاله ثقات"، بأن ذلك: "لا يعني عند قائله أكثر من أن شرطاً من شروط صحة الحديث

(1) الطبراني: المعجم الأوسط، باب العين، من اسمه علي، حديث: 4202. سند الحديث: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَعَانِيُّ قَالَ: نَا هَارُونُ بْنُ مُوسَى الْفُرَوِيُّ قَالَ: نَا أَبُو ضَمْرَةَ أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: الْحَدِيث.

(2) الذهبي: ميزان الاعتدال، 4 / 287، أنكر الحديث بسبب هارون بن موسى الفروي.

(3) المنذري: الترغيب والترهيب، حديث 87، ص 1 / 45.

(4) الهيثمي: مجمع الزوائد، باب فيما يحتقر من الذنوب، حديث: 17457، ص 10 / 189.

(5) الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، حديث: 1620، ص 4 / 154.

قد توفر في إسناده لدى القائل، وهو العدالة والضبط. وأما الشروط الأخرى من الاتصال، والسلامة من الانقطاع والتدليس والإرسال والشذوذ، وغيرها من العلل التي تُشترط السلامة منها في صحة السند فأمر مسكوت عنه لديه [المنذري بالخصوص]، لم يقصد توفرها فيه⁽¹⁾، وعليه فإذا ثبت تجريح في شخصية هارون بن موسى فإن الحديث يكون له شأن آخر غير الصحة، والله أعلم. ولهذا السبب مال شعيب الأرناؤوط إلى تضعيف الحديث⁽²⁾.

هذا عن السند أما متنه، فقد وقع نقاش كبير بين العلماء في مغزى الحديث، فمنهم من يرى أنه:

- لا توبة للمبتدع مطلقاً.

- بل توبته مقبولة إذا وقعت بشروطها الصحيحة.

- بل التوبة مقبولة في بعض البدع وبعض الأحوال دون بعض⁽³⁾.

- ومنهم من يرى أن: "غالب أهل البدع لا يوفقون للتوبة لعدم استشعار قلوبهم لقبح ما هم عليه"⁽⁴⁾.

وهذا النقاش يثير إشكالات كثيرة في الحديث منها:

- كيف لحديث يعد أساساً في تمييز المسلمين عن بعضهم، ويصرح بحجب التوبة عن بعض المسلمين، لا يتمكن المسلمون من تحديد معناه بدقة، ولا يفصلون في معنى التوبة المحجوبة، وبخاصة وأن آيات القرآن على عكس نص الحديث، تفتح التوبة على كل صاحب معصية-غير الشرك- دون استثناء، يقول تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾، (سورة الزمر: 53)، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾، (سورة طه: 82).

- لم يرد الحديث في الصحاح.

- لا نجد وروداً لمصطلح "بدعة" في أدبيات الصحاح مطلقاً؛ لا بلفظ "بدع"، ولا "بدعة"، ولا

(1) الألباني: صحيح الترغيب والترهيب، 1/ 70.

(2) جواب عن فتوى رقم: 228295، في معنى حديث: إن الله حجب التوبة عن صاحب كل بدعة، مؤرخة: 15 محرم 1435 / 19-11-2013. انظر: موقع: fatwa.islamweb.net.

(3) سعيد بن ناصر الغامدي: حقيقة البدعة وأحكامها، موقع الصوفية: www.alsoufia.com. (لم أعر على الجزء الثاني من الكتاب في الشاملة)

(4) وليد بن راشد بن سعيدان: منهج أهل الاتباع في التعامل مع أهل الابتداع، 59.

"مبتدع"، إلا في موضوعين فقط، وفيهما أكثر من إشكال.

الأول: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما الذي كان جالسا إلى حُجْرَةِ عَائِشَةَ، وَإِذَا نَاسٌ يُصَلُّونَ فِي الْمَسْجِدِ صَلَاةَ الضُّحَى، قَالَ: فَسَأَلْنَاهُ عَنْ صَلَاتِهِمْ، فَقَالَ: "بِدْعَةٍ"⁽¹⁾. وإشكاله أن الحديث فيه تعارض بين صحابييين في شأن عدد عُمرات النبي ﷺ، وفيه أيضا عدم التصريح بأنهم كانوا يصلون الضحى جماعة، مما يقلل من شأن الاعتداد بوصف "البدعة" الصادر من الصحابي الجليل عبد الله بن عمر.

الثاني: حديث "بعثت أنا والساعة كهاتين" ورد عند مسلم، وقد أجبنا عليه بأن السند الصحيح لا يلحق النص: "وكل بدعة ضلالة".

- غموض مصطلح البدعة، وعدم اتفاق العلماء حول مضمونه، وعمن يصدق عليه الوصف، إذ كل واحد يتهم خصمه به.

- عدم إثبات أن الرسول ﷺ لمز صحابيا في عهده بأنه مبتدع، علما بانتشار المنافقين في ذلك العهد، بشهادة القرآن الكريم، مما يربكنا في توظيفه على بقية المسلمين بعد عصر الرسول ﷺ.

- أورد ابن الجوزي طريقين للحديث السابق "إن الله حجب التوبة" كليهما على مُحَمَّد بن عبد الرحمن الكوفي القشيري، قال عنهما: "هَذَا حَدِيثٌ لَا يَصِحُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَدَارُ الطَّرِيقَيْنِ؛ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيِّ الْقَشِيرِيِّ.

قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: هُوَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ مَجْهُولٌ وَهُوَ مِنْ مَشَائِخِ بَقِيَّةِ الْمَجْهُولِ"⁽²⁾.

- وردت صيغ كثيرة قريبة من الحديث السابق، وأكد العلماء على ضعفها، مثل:

"أَبَى اللَّهُ أَنْ يَقْبَلَ عَمَلٌ صَاحِبِ بِدْعَةٍ حَتَّى يَدَعَ بِدْعَتَهُ"⁽³⁾، عده الألباني منكرا⁽⁴⁾.

"لَا يَقْبَلُ اللَّهُ لِصَاحِبِ بِدْعَةٍ صَوْمًا، وَلَا صَلَاةً، وَلَا صَدَقَةً، وَلَا حَجًّا، وَلَا عُمْرَةً، وَلَا جِهَادًا، وَلَا

(1) ويواصل الحديث: "قال له: "كَمْ اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: أَرْبَعًا، إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ، فَكَرِهْنَا أَنْ نَزِدَّ عَلَيْهِ.

قال: وسمعنا استئذان عائشة أم المؤمنين في الحجرة، فقال عروة يا أمه: يا أم المؤمنين ألا تسمعين ما يقول: أبو عبد الرحمن؟ قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمرات، إحداهن في رجب.

قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمرة، إلا وهو شاهده، وما اعتمر في رجب قط".

صحيح البخاري: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب: كَمْ اعْتَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ؟ حديث: 1775، 1776.

(2) ابن الجوزي: العلل المتناهية: حديث: 211، 212، ص 138، 139.

(3) ابن ماجه: سنن ابن ماجه: المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل، حديث: 50.

(4) الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة، 3/ 684، حديث: 1492.

صَرَفًا، وَلَا عَدْلًا، يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا تَخْرُجُ الشَّعْرَةُ مِنَ الْعَجِينِ"⁽¹⁾، عده الألباني موضوعاً⁽²⁾.

ونقول في الأخير: إذا جمعنا بين تصحيح بعض العلماء للحديث "إن الله حجب التوبة" (الألباني، والمندري، واعتبار الهيتمي أن رجاله رجال الصحيح)، وبين إنكار الذهبي له وتضعيف الأرناؤوط، وإذا اصطحبنا ضعف بقية طرق الحديث وبقية صيغته، وإذا استشهدنا بالآيات المعارضة -على الأقل ظاهرياً- لنص الحديث، ثم تبعنا الإشكالات العلمية لهذا النص كغموض مصطلح البدعة، وانعدام أدلة توظيفها في العهد الأول -على الأقل- للمنافقين، وكذا التصريح بحجب التوبة عن المسلمين، فإننا نجد أنفسنا غير ملزمين بالعمل بهذا الحديث، وبخاصة وأنه يؤسس لعقيدة التعامل بين المسلمين على خلاف ما صرح به القرآن الكريم، ويغلق باباً فتحه الله على مصراعيه في القرآن الكريم، كما أن عدم العمل به سيرفع -في نظرنا- شراً مستطراً منتشراً بين المؤمنين حالياً جراء تنازع بعضهم وادعاء كل طرف أنه على الحق لمجرد انتسابه إلى طائفة معينة، وكون الآخرين مبتدعة منذ ولادتهم⁽³⁾.

ونقر أن العمل بأمثال هذه الأحاديث تفتح جبهات الشقاق بين المسلمين، وتكون عوناً على تسجيل ضحايا الاتهام والاقتتال بينهم، باسم نصرته الدين وحفظه، متناسين أن الله سمى نفسه الحافظ، وأن نور الله لن يطفئه لا أفك أثيم، ولا طاغ متجبر، فضلاً عن مسلم يجتهد، ويرجح نصاً على آخر، ويقر بالعمل لأجل الله، ثم نوصمه بأنه مبتدع، ولا تقبل توبته، فهذا محال في شرع الناس، فكيف بشرع الله الحكيم.

6- أحاديث عرض الحديث على القرآن:

يعترض المناقش لقضايا الخلاف العقدي بين المسلمين إشكالية رفض أهل السنة لأحاديث تعد عند مخالفيهم الإباضية معياراً لقبول الحديث أو رفضه، مما يتطلب في سبيل تقريب وجهات نظر المختلفين، أن نحلل الأحاديث الداعية إلى عرض الحديث على القرآن، ومناقشة وجه الاستدلال بها عند المختلفين.

(1) ابن ماجه: سنن ابن ماجه: المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل، حديث: 48.

(2) الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة، 3/ 684، حديث: 1493.

(3) أهيب بالباحثين الجادين أن يفتحوا احتمال صحة فرضيتنا، فيسعدوا بنية جمع شتات المسلمين، ويبحثوا عن النصوص الأولى لمصطلح "البدعة"، خارج دائرة الأحاديث، وما هي نسبة ورودها في أقوال علماء الأوائل؟ ويدرسوا بطبيعة الحال صحة هذه النسبة إليهم، وهل ترتقي إلى درجة الصحيح بمعيار علماء الحديث أم لا؟ ثم يكتشفوا زمن انتشارها في الكتب، وما هي طبيعة اختصاصها؟ فلعل الله سيفتح لنا نافذة جديدة لمحاولة تقليص الفراق بين أبناء الأمة الواحدة التي ذكرها الله في القرآن الكريم.

يعتقد الإباضية أن القاعدة الأساسية في الحديث، وفي التعامل مع قضايا العقيدة هي عرض نص

الحديث على القرآن، وعلى ضوء العرض تظهر نتيجة الاستدلال، ونص الحديث هو:

- أَبُو عُبَيْدَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَخْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي»⁽¹⁾. ولقد حكم السالمي بصحته وعلو سنده، فقال: "ثبات هذا الحديث من هذا الطريق -علماء إباضية- قاض بصحته وعلو سنده، وإن لم يثبت عند قومنا، بل رووا معناه من طرق ضعيفة"⁽²⁾.

- الإمام جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ كُذِبَ عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِهِ أَلَّا وَسِيكَذِبَ عَلَيَّ مِنْ بَعْدِي كَمَا كُذِبَ عَلَى مَنْ كَانَ مِنْ قَبْلِي، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَهُوَ عَنِّي، وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي»⁽³⁾.

وجزم السالمي أيضا بشرعية عرض الأحاديث المختلف حولها؛ سندا ومتنا على محكم القرآن الكريم للفصل في صحة الحديث، فقال: "وهذا قانون يعرف به مقبول الأخبار من مردودها، فمن تمسك بظاهر كتاب الله عند اختلاف الأمة في حكم أو خبر فقد تمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها وأخذ بوصية رسول الله ﷺ في هذا الحديث". ثم قال: "وقد تقدم أن الحديث في ما اختلفت فيه الأمة، وأن ما اتفقت عليه لا يحتاج إلى العرض، فالمعروض ما جاءنا عنه من الأخبار المختلف في ثبوتها، وأن رسول الله ﷺ قد حكم بأن ما خالف كتاب الله منها فليس عنه"⁽⁴⁾.

وسبيل عرض الحديث على القرآن هو منهج يحتكم إليه الشيعة كذلك، استنادا إلى أحاديث منها: حديث هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله ﷺ قال: "يا أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق القرآن فأنا قلته، وما جاءكم عني لا يوافق القرآن، فلم أقله"⁽⁵⁾.

فالإباضية والشيعة يقرون باستعمال قاعدة العرض على القرآن للحكم على الحديث المختلف حوله في تصحيحه⁽⁶⁾ وبيان معناه، بخلاف أهل السنة قد شددوا النكير على العمل بعرض الأحاديث على

(1) الربيع بن حبيب: مسند الربيع بن حبيب، باب في الأمة أمة مُحَمَّدٍ ﷺ، حديث 40.

(2) السالمي: حاشية الجامع الصحيح. 1 / 70.

(3) الربيع بن حبيب: مسند الربيع بن حبيب، حديث 945.

(4) السالمي: حاشية الجامع الصحيح. 1 / 72.

(5) الكافي (ت: 329هـ): الكليني، حديث 5، ص 1 / 69؛ مُحَمَّد بن مسعود العياشي (ت: 320هـ): تفسير العياشي، 1 / 8.

(6) الخليلي: إعادة صياغة الأمة: 1 / 26.

القرآن، واعتبروا أي حديث يقر بهذه القاعدة فهو موضوع ولا أصل له⁽¹⁾، مثل:

- حديث أبي جعفر أن النبي ﷺ قال: "إِنَّ الْحَدِيثَ سَيَفْشُو عَنِّي، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي، وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّي"⁽²⁾.

- وحديث سالم عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "يَا عُمَرُ، لَعَلَّ أَحَدَكُمْ مُتَكَيِّ عَلَى أَرِيكَتِهِ ثُمَّ يُكَذِّبُنِي، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ وَافَقَهُ، فَأَنَا قُلْتُهُ، وَإِنْ لَمْ يُوَافِقْهُ فَلَمْ أَقُلْهُ"⁽³⁾.

فنحن الآن أمام موقفين متعارضين تماما، الأول يرى جواز عرض الأحاديث على القرآن للتثبت من صحتها في حال وجود إشكال في سندها أو متنها مستدلين بأحاديث عن رسول الله ﷺ، بينما الطرف الآخر يعارض هذا القانون، ويحكمون بوضع الأحاديث التي تقنن هذا الحكم⁽⁴⁾.

وجدير بالملاحظة أن نشير إلى وجود حديث يعترف به الطرف المعارض (أهل السنة) وفيه عرض الحديث على القرآن، مما يجعل إمكانية تقريب وجهات النظر بين الطرفين ممكنة إن شاء الله، فعن قتادة، أن عكرمة، أنكر مسح الخفين، فقلت له: إن ابن عباس بلغني أنه كان يمسح قال: "ابنُ عَبَّاسٍ إِذَا خَالَفَ الْقُرْآنَ لَمْ يُؤْخَذْ عَنْهُ"⁽⁵⁾.

وتكمن الإشكالية أن الرافضين لحديث عرض الحديث على القرآن يعتبرون الأخذ بأحاديث العرض يفضي إلى جعل السنة غير مخصصة للقرآن، ويتعارض مع ما قاله الرسول ﷺ: "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله: 2 / 1189.

(2) البيهقي: معرفة السنن والآثار، باب الحجة في تثبيت خبر الواحد، حديث: 73؛ وحكم أبو نعيم الأصبهاني على الراوي أبي جعفر، واسمه: "عبد الله بن مسور أبو جعفر الهاشمي، بأنه: "وضع للأحاديث لا يسوى شيء"، انظر: أبو نعيم الأصبهاني: كتاب الضعفاء، 1 / 99.

(3) ابن بطة: الإبانة الكبرى، باب ذكر ما جاءت به السنة من طاعة رسول الله ﷺ، حديث: 102؛ وجاء التعقيب التالي بعد نص الحديث: "قَالَ ابْنُ السَّاجِيِّ: قَالَ أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ: هَذَا حَدِيثٌ مُضَوَّعٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. قَالَ: وَبَلَغَنِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: لَيْسَ لِهَذَا الْحَدِيثِ أَصْلٌ، وَالزَّنَادِقَةُ وَضَعَتْ هَذَا الْحَدِيثَ".

(4) انظر رفض الألباني لحديث عرض الحديث على القرآن الذي أخرجه الربيع بن حبيب، إذ قال: حديث رقم (945): "ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه! فهو عني، وما خالفه؛ فليس عني!" وقد صرح بعض أئمتنا بأنه حديث باطل؛ من وضع الزنادقة - كما ذكرت ذلك في بعض تحريجاتي وتحقيقاتي -". انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة، 13 / 658.

(5) تكملة النص: "قَالَ هَمَّامٌ فِي هَذَا الْحَدِيثِ: عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: قُلْتُ لِعِكْرَمَةَ: "لَوْلَا ابْنُ عَبَّاسٍ مَا سَأَلْتُكَ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ". قُلْتُ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنْ عِكْرَمَةَ، وَإِنَّمَا مَسَحَ عَلَى الْحَفَيْنِ لِثُبُوتِ ذَلِكَ عِنْدَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَلَهُ، وَحَلَّ الْآيَةَ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا عِكْرَمَةُ عَلَى مَا ذَكَرَ أَبُو عُبَيْدٍ، أَنَّ الْمُرَادَ بِغَسْلِ الْأَرْجُلِ إِذَا لَمْ تَكُنْ مَسْتَوْرَةً بِالْخُفَّافِ، أَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَّرَتْ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ". انظر: الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، باب القول في المبين والمحمل، 1 / 223.

وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ"⁽¹⁾، ويؤدي إلى رفض عدد من الأحاديث بمجرد الاختلاف الظاهري مع الآية القرآنية، وهو عندهم من وضع الزنادقة والخوارج⁽²⁾، ومن هذا المنطلق صار لزاما علينا أن نبحث عن حل خارج مجال الاختلاف لإمكانية تقريب وجهات النظر، لأنه لو بدأنا نستعرض ردود الطرفين على بعضهما يصعب الركون إلى نتيجة موضوعية مقبولة من الطرفين.

وفي سبيل الوصول إلى حل القضية نشير إلى أن الإشكال ليس في الحديث مطلقا؛ قبولاً أو رفضاً، وإنما في تطبيقه، فالمؤيدون للحديث يوظفونه تقوية لرأيهم المذهبي في قضية ما، والمعارضون يرفضونه لأنهم ليس لديهم ما يستدلون به على مخالفتهم، في حين أن المتفحص لهذه الأحاديث سيجد أن العرض متقرر في الحديث عند مخالفته للقرآن الكريم؛ في مخالفة واضحة وصريحة، وليس في كل مخالفة ظاهرية منشؤها التعارض مع قاعدة مذهبية معمول بها عند أهلها، فالمخالفة تقتضي أن يكون الأمر بين تحليل وارد في القرآن مع سنة محرمة له، أو العكس، وبين نفي لصفة صريحة في القرآن مع إثبات له من خلال نص الحديث، أو العكس كذلك، فهذه مواطن المخالفة التي يحتج فيها بأحاديث العرض على القرآن، كما أن رفض المعارضين لهذه الأحاديث لا ينبغي أن يكون رد فعل لبقية إخوانهم المسلمين، ولتوضيح هذا التحليل نسوق مثالين تطبيقيين وظف فيهما أحاديث العرض، وناقش الأمر.

- جاء في أحاديث أن الرسول ﷺ قال: "إِنَّا مَعَشَرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورُثُ، مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ"⁽³⁾، وورد في مصادر الشيعة أن فاطمة اعترضت على أبي بكر تطبيق هذا الحديث، ورفضت عدم تسليمها أرض "فدك"، وتطبيقاً لقاعدة عرض الحديث على القرآن، فإن علماء الشيعة عدوا حديث عدم توريث الأنبياء مخالف لما ورد في القرآن⁽⁴⁾، من قوله تعالى عن الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾، (سورة النمل: 16)، وقوله: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ -إِلٍ يَعْقُوبَ﴾، (سورة مريم: 5، 6).

(1) مسند الإمام أحمد: باب حديث المَقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرَبَ الْكِنْدِيِّ أَبِي كَرِيمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، حديث 17174؛ سنن أبي داود، كتاب أول كتاب السنة، باب في لزوم السُّنَّة، حديث 4604.

(2) حول الاعتراض قبول فكرة أن هذا الحديث يخدم طائفة دون أخرى، يقول جعفر مرتضى العاملي: "إننا «لا ندري متى عقد الخوارج والزنادقة اجتماعهم الذي قَرَّروا فيه وضع هذا الحديث واختلافه... كما أننا لم نستطع معرفة مبررات اتخاذهم قراراً كهذا، وهل أنَّ حديث العرض على الكتاب يفيد الزنادقة والخوارج، وكيف؟ وهل إنَّ عدم عرضه يضرهم، وكيف؟". انظر: جعفر مرتضى العاملي: الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ص، 1 / 272.

(3) الطبراني: المعجم الأوسط، باب من اسمه عبدان، حديث 4578.

(4) الشيخ المفيد: رسالة حول حديث رسول الله ﷺ: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"، موقع مركز الأبحاث العقائدية:

www.aqaed.com

وعند مناقشة القضية نجد أن حديث عدم ميراث الأنبياء، لا يخالف القرآن الكريم، ذلك لأن الوراثة المنفية في الحديث -على قول- تتعلق بميراث المال دون العلم، وهذا لا يعني مخالفة القرآن، وإنما القضية تحتاج إلى نقاش أصولي؛ بين قبول تخصيص العام بالسنة أو رفضه، باعتبار أن القرآن أقر في العموم ميراث الأنبياء؛ وجاء الحديث فخصه بالعلم دون المال، ومن هذا التحليل لا يظهر لنا إشكالا في حديث العرض على القرآن، وإنما الإشكال في مجال استعماله وتطبيقه.

- الأحاديث المتعلقة بصفات الله تعالى، إثباتا لبعضها، كحديث، "إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَقْلِبُ وَيَصْرِفُ كَيْفَ شَاءَ"⁽¹⁾، فمن المؤكد أن النص لا يشير مطلقا إلى إثبات جراحة لله تعالى، وعليه لا يقال أن الحديث مرفوض لمعارضته القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11)، ولا يعتد به بناء على أن الرسول ﷺ سن عرض الحديث على القرآن. وإنما نقاش القضية أن الحديث ذكر صفة لله تعالى، فوجد من قبل بها مباشرة، ووجد من أولها استنادا إلى آيات وأحاديث ودلائل أخرى تؤكد صحة سبيلهم، وعليه فكلا السبيلين اعتمدا في التعامل مع صفة "أصابع الرحمن" وفق قواعد مذهبية لدى كل طرف؛ إما بالتأويل أو الإثبات.

يظهر لنا جليا الآن أن أحاديث العرض لا إشكال فيها من حيث متنها، وإنما المشكلة عند المسلمين المطبقين لمنهج العرض عند الاحتياج إلى مساندة رأيهم في الموضوع، وعند المسلمين الراضين للحديث بناء على المنحى الذي يرغبون تطبيقه، وهذا يجرنا إلى ضرورة إعادة جذرية لمناقشات المسلمين، ومحاولة تقليص حرارة التشنج منها، والعودة إلى الصفاء الذهني، وقبول المختلف حوله مادام لا يمس أساس الدين.

7- أحاديث الشذوذ عن جماعة الأمة:

عن معتمر بن سليمان، حدثني سليمان أبو عبد الله المدني، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ - عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا، وَيَدُّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ" وَقَالَ بِيَدِهِ يَبْسُطُهَا: "إِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ"⁽²⁾.

قال الحاكم: "فَقَدْ اسْتَقَرَّ الْخِلَافُ فِي إِسْنَادِ هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى الْمُعْتَمِرِ بْنِ سُلَيْمَانَ، وَهُوَ أَحَدُ أَرْكَانِ الْحَدِيثِ مِنْ سَبْعَةِ أَوْجُهٍ لَا يَسْعُنَا أَنْ نَحْكُمَ أَنَّ كُلَّهَا مَحْمُولَةٌ عَلَى الْخَطِ بِحُكْمِ الصَّوَابِ لِقَوْلِ مَنْ قَالَ عَنِ

(1) مسلم: كتاب القدر، بابُ تَصْرِيفِ اللَّهِ تَعَالَى الْقُلُوبَ كَيْفَ شَاءَ، حديث: 17.

(2) الحاكم: المستدرک على الصحيحين، كتاب العلم، باب ومنهم يحيى بن أبي المطاع القرشي، حديث: 397.

الْمُعْتَمِرِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمَدَنِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، وَنَحْنُ إِذَا قُلْنَا هَذَا الْقَوْلَ نَسَبْنَا الرَّاويَ إِلَى الْجَهَالَةِ فَوَهْنَا بِهِ الْحَدِيثَ.

وَلَكِنَّا نَقُولُ: إِنَّ الْمُعْتَمِرَ بْنَ سُلَيْمَانَ أَحَدُ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ هَذَا الْحَدِيثُ بِأَسَانِيدٍ يَصِحُّ بِمِثْلِهَا الْحَدِيثُ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَصْلٌ بِأَحَدِ هَذِهِ الْأَسَانِيدِ، ثُمَّ وَجَدْنَا لِلْحَدِيثِ شَوَاهِدَ مِنْ غَيْرِ حَدِيثِ الْمُعْتَمِرِ لَا أَدْعِي صِحَّتَهَا وَلَا أَحْكُمُ بِتَوْهِينِهَا بَلْ يَلْزُمُنِي ذِكْرُهَا لِإِجْمَاعِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ، فَمِمَّنْ رَوَى عَنْهُ هَذَا الْحَدِيثُ مِنَ الصَّحَابَةِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ."

عند تحليل الحديث لا نجد التصريح بمواصفات الشذوذ عن الجماعة، ولا بتعيين جماعة دون أخرى، حتى نعلم السائر مع الجماعة من الشاذ عنها، وفهم الحديث على ظاهره يجعل الناس يضطربون في إلصاق التهم لبعضهم عند أدنى اختلاف إلى أعقده، ويفتح باب التنازع بين أتباع المذهب الواحد وبين أبناء المذاهب الإسلامية، وهذا ما يجعل العمل بالحديث في الإطار المذهبي ضرباً من مسك المعول للأخوة الإسلامية التي أوجبها الله على المؤمنين بنصوص صريحة لا تقبل التأويل، ويلزمنا بتحديد العمل بنص هذا الحديث، أيطرح في العلاقة بين المسلم المقر بالشهادتين وغيره؟

أم يطرح في العلاقة بين من يحل ما حرم الله متبع لجماعة المسلمين وبين من يعارض ما أحل الله ويستحل حرامه ويشذ عن جماعة المسلمين؟

لكن من الواضح أنه لا يصح توظيفه بتاتا بين المسلمين، ولا بين المختلفين في المذهب، أو الموطن، أو لأجل موقف من قضية علمية أو دينية أو غيرها.

هذا جانب من التوجيه لنص الحديث الخطير دلالاته لمن وجهه إلى الداخل، عوض حمله على المناوئين للإسلام، والمشكلين فيه بنية هدمه تصريحاً لا تشكيكاً، وإقراراً لا استناداً إلى إلزامات رأيهم وفهمهم. والجانب الآخر من الاعتراض على العمل بالحديث دون دراية كافية بدلالاته؛ أنه غير وارد في الصحاح، ولا نسلم -مع رأي الحاكم- بوجود أصل للحديث انطلاقاً من تعدد أسانيده، كما لا يمكن تصحيحه استناداً إلى موافقة القواعد التي سار عليها علماء طائفة من المسلمين كأهل السنة مثلاً، لأن هذا سينجر إلى ادعاء كل طائفة أنها ستقبل الحديث الذي يتوافق مع قواعد الإسلام وفق الاجتهادات التي استنتجها علماءهم، وهنا سنتساءل: أيهما أسبق: القاعدة، أم نص الحديث؟

ومما يمكن تسجيله على الحديث أيضاً عدم توفر ضابط مضطرب لكل المسلمين في الحكم على الشذوذ، مما يفتح المجال لاعتبار كل طرف غيره قد شذ عن المسلمين، وهذا عين ما نعاني منه واقعنا حالياً، فلا أثر لضابط متفق عليه لقبول الخلاف أو قطع عذر المخالف، ولا عتبة واضحة تحدد المجتهد المأجور، من

المجتهد المعتبر شاذا عن الجماعة، ويصدق عليه أنه من أهل النار.

وبناء على الملاحظات السابقة لا مناص من الاكتفاء في حمل الحديث على الخارجين عن ربة الإسلام، والمعرضين عن الله تكديبا وإجحافا، ورفع معناه وعدم إلصاقه بأي مسلم مقرر بالله تعالى ورسوله ﷺ، وعامل بمقتضى ما أقره الله تعالى وما بينه رسول الله ﷺ.

الفصل الثاني: جهود الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب

تمهيد:

سنركز في مادة هذا الفصل على ما ورد في بعض الأعمال التي أولت عناية فائقة بالحديث عن تجمع المسلمين، وعن وحدة صفهم، وما يجنونه من هذا السبيل.

المبحث الأول: الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين

المطلب الأول: مفهوم الوحدة بين المسلمين، وأهميتها

1- ضبط مفهوم الوحدة:

من المفاهيم التي أمكن لنا جمعها لتوضيح مفهوم لفظة الوحدة بين المسلمين، أو الوحدة الإسلامية، ما يأتي:

- "هي التعاون بين أتباع المذاهب الإسلامية وفق المشترك، واتخاذ موقف موحد من أجل المصالح العليا للأمة الإسلامية تجاه أعدائها، واحترام التزامات كل مسلم تجاه مذهبه"⁽¹⁾.
- وتعرف أيضا بأنها: "مواقف سياسية لأجل مصالح الأمة"⁽²⁾.
- وفي سبيل توضيح مفهوم الوحدة بين المسلمين أكثر يذكر أحمد حسن الباقوري مدير جامعة الأزهر المسلمين بأن الوحدة لا تعني توحيد المذاهب وذوابعها، وإنما في نظره أنها مطلب لتمحيص الاختلاف حتى لا يصل إلى مرتبة الشقاق بين المختلفين، فيقول: "الواقع أن الإسلام لا يطلب التوحيد بين المذاهب، ولكنه يمتد أن يكون بين المذاهب خلاف يصل إلى حد العداوة"⁽³⁾.
- فهذه تعريفات متقاربة في المفهوم⁽⁴⁾، وتقدم الوحدة بين المسلمين على أساس اتخاذ مواقف موحدة

1) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص24.

2) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص24.

3) ندوة في الأزهر: عن التقريب بين المذاهب الإسلامية (رسالة محمد محمد المدني إلى بهاء الدين). مجلة رسالة الإسلام، س15، ع58، ص213.

4) انظر كذلك: محمد واعظ زاده الخراساني: الوحدة الإسلامية: عناصرها وموانعها. مجلة التقريب، س4 (1996م)، ع15، ج1؛ س4

لأجل المصلحة المشتركة، وتظهر أن الوحدة ليست الاندماج والذوبان في الآخر، لكن يعاب عليها أنها لم تحدد المجال الضروري الواجب التفاهم فيه، حتى يسهل عملية التقاء الأطراف المتباعدة والتفاهم بينها ثم التآخي مع بعضها، ويفترض ألا يكون هذا المجال الضروري غير تقريب وجهات النظر في القضايا العقدية المختلف حولها.

2- أهمية الوحدة:

لم نعر على نصوص الأقدمين عن مادة علمية مباشرة تتحدث عن الوحدة بين المسلمين وأهميتها، ولا عن الفوائد المرجوة منها، لذلك سنكتفي بنصوص المحدثين التي تعطي أهمية قصوى للوحدة بين المسلمين، وتظهر مقاصدها النبيلة على أرض الواقع حال تطبيق بنودها، وفي هذا الصدد يذكّر عبد المجيد سليم المسلمين حال أسندت إليه مسؤولية مشيخة جامع الأزهر بأنه مشدود بقوة منذ ريعان شبابه إلى ما يدعو إلى الوحدة بين المسلمين، فقال: "لقد عشت طول حياتي معنيا بأمر المسلمين، مفكرا فيما يصلحهم وينقذهم"⁽¹⁾.

وفي ذات السياق أيضا كتب الباحث باجو مقالا ثريا تحدث فيه عن جذور السير في طريق الاعتصام بالله، ونبّه إلى قيمة القرآن الكريم الذي أولى عناية فائقة لقضية "الوحدة بين المسلمين"، واعتبرها مقامًا عليا، وصنوّا لتوحيد المعتقد، ولازمًا له، وأي خلل في هذه الوحدة فإنه ينبئ عن خلل في توحيد الله. ذلك أن الله جمع المؤمنين في زمرة واحدة، ودعاهم إلى عبادته صفا واحدا، وأمرهم بالتضامن ليجابهوا عدوهم الأكبر "الشيطان" وحزبه⁽²⁾.

(1996م)، ع16، ج2.

أبو زهرة، مُجَدّد: الوحدة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، س10 (شوال 1377هـ/أفريل 1958م)، ع38، ج2؛ س10 (محرم 1378هـ/جويلية 1958م)، ع39، ج3، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/1991م. راشد الغنوشي: الوحدة الإسلامية بين المثال والواقع، س2 (صفر 1424هـ/أفريل 2003م)، ع17. مجلة الوحدة الإسلامية، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان. www.tajamo.net.

توفيق حسن علوية: المسلمون بين الوحدة الإسلامية الواقعية، والوحدة السياسية الظاهرية، مجلة الوحدة الإسلامية، س10، ع114، جمادى الثانية، رجب 1432هـ/جوان 2011؛ الوحدة الإسلامية بين موجتي التعجيل والتأجيل، أين يكمن المرسى؟ س10، ع116، رمضان 1432هـ/أوت 2011. موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان. www.tajamo.net.

(1) عبد المجيد سليم: من فضيلة الأستاذ الأكبر: شيخ الجامع الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع9، ص23.

(2) مصطفى باجو: معالم قرآنية لتحقيق ميثاق الوحدة الإسلامية، مجلة التقريب، س2008، ع67، ص67 وما بعدها؛ موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org. (17 أكتوبر 2011، على الساعة: 17:30).

وللوحدة مقاصد جمّة، وغابات سامية، وتظهر أثرها في أشكال كثيرة، ولعل من أهم ما يذكره العلماء بين الحين والآخر مقصد مواجهة العدو الخارجي، الذي نوضحه من خلال النصوص التالية:

- ينفي الأستاذ فياض وجوداً للأمة الإسلامية إن لم تقم بتكالييفها، وتؤدي رسالتها، وتتحد فيما بينها، فقال: "الأمة الإسلامية لا وجود لها، وإن كانت شعوبها وأفرادها تملأ الدنيا كلها؛ جماعات كغناء السيل، وتتداعى عليها الأمم كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها.

وإنما تكون الأمة الإسلامية يوم تقوم بتكالييفها، وتؤدي رسالتها، لتثبت بذلك وجودها وإسلامها"⁽¹⁾.

- أما أحمد عمر هاشم فيقول: "إن وحدتنا واجبة وضرورة لمواجهة التحديات والتكتلات والأخطار التي تحدق بالأمة من كل جانب، ... ومن أجل هذا أدرك أعداء أمتنا سر قوتنا فراحوا يعملون على نشر مبدئهم - فرق تسد -"⁽²⁾.

- ويتحدث مُجدّد تقي القمي عن هذا المقصد فيقول: "إنه أكثر من 400 مليون من النفوس البشرية يعيشون في ضعف وذلة، لا لأنهم أقل من غيرهم؛ ذكاء أو قدرة على الأخذ بأسباب السيادة والعزة... ولكنهم تفرقوا واختلّفوا من بعدما جاءتهم البينات، وصاروا شعوباً متخاذلة... ولا يزال ينبت فيهم الفينة بعد الفينة من يمد النار بالخطب، بدل أن يطفئها"⁽³⁾.

ويبدو لنا مع صلاحية فكرة تذكير المسلمين بالأخطار المحدقة بهم من قبل أعدائهم وجذواها، إلا أنها تبقى غير كافية في الدعوة إلى لم شمل المسلمين، إذ لا بد من دعوة إيمانية لدى المؤمنين بمجدوى الوحدة والاعتصام بحبل الله، ولا بد من الإقرار بعقيدة راسخة تدعو إلى التماسك فيما بين المسلمين، وتحذّره من مطبة التهاون بها خشية تحقق سخط الله وعقابه عليهم، وفي ذلك يكمن الحل الجذري لإشكال الفرقة والنزاع.

3- السبيل إلى وحدة الصف:

مع إيمان المسلمين بضرورة التعاون وتقارب جهودهم، إلا أن الواقع خلاف هذا التطلع النبيل، لأسباب كثيرة؛ أغلبها تاريخية ومعرفية، مما يتطلب البحث عن مواقف العلماء والدارسين الذين أشاروا إلى أهمية وحدة الصف بين المسلمين، وقدموا مرتكزات عقلية لإصلاح الفكر، وسننتقي بعض النصوص المعبرة

(1) محمود فياض: عناصر وجود الأمة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع5، د ص.

(2) أحمد عمر هاشم: وحدة الأمة الإسلامية في سنة الرسول الأعظم، مجلة التقريب، ع54. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) مُجدّد تقي القمي: الأفلام في الميزان. مجلة رسالة الإسلام، س4، ع14، ص 148.

عن سبيل تحقيق وحدة الصف بين المسلمين، من خلال ما استجمعناه من المقالات القديمة والحديثة حول الموضوع.

في سبيل تحقيق وحدة بين المسلمين قدم الدكتور وينتن مصطفى حل الفصل بين أصول الإيمان الستة، أو الأصول الإيمانية، أو الأصول العقدية العامة التي وقع عليها الإجماع والمؤسسة للوحدة، وبين الأصول المذهبية التي تواضع عليها أهل كل مذهب⁽¹⁾، والتي هي من تفسيرات الأصول الستة ومن الجهد البشري الذي يفترض قبول الاختلاف حوله، فيقول عن هذا، إن: "العلاقة بين الأصول الستة وبين ما نتج عنها من التفسيرات، تدل على أن الجهد البشري ظهر واضحا في عملية التفسير، وفي تحليل هذه الأصول. فبهذا تكون المواقف المذهبية وأصولها تفسيرا لأصول الإيمان في أحسن الأحوال"⁽²⁾.

وفي ذات السياق أشار مُجَدِّ واعظ زادة الخراساني إلى ضرورة الفصل بينما هو من أصول الإسلام وبينما هو من أصول المذهب، ليسهل التوحيد بين المسلمين، فدعا إلى: "أن لا يجعلوا مذاهبهم وآراءهم الخاصة بهم أصلا من أصول الإسلام، فيخلطوا الأصول بالفروع... وعلى إثر ذلك تصبح المذاهب أديانا شتى، فتُسد وتغلق أبواب الوحدة، وفي نفس الوقت أبواب الرحمة، وينقلب أتباع المذاهب بدل كونهم أمة واحدة متآخية، إلى أمم متعددة أجنبية بعضهم عن بعض"⁽³⁾.

كما أورد الباحث د. باجو بعض الأساسيات التي تعين على وحدة الصف ولم الشمل، فذكر من ذلك ما يأتي⁽⁴⁾:

- ضرورة الاعتصام بحبل الله، والاعتصام بموقف موحد لجميع من تظلمهم راية الإسلام.
- ضرورة بناء دستور الوحدة الإسلامية على دعائم بعيدة عن العاطفة والمداينة.
- الانطلاق من الفكر إلى الممارسة.
- إجماع اللسان عن التفوه بما يغضب الله في الحديث عن المسلمين بغير بيئة.
- ترك تقديس الآباء، وعدم ركون المرء إلى الاعتقاد بأن مذهبه الحق المطلق.
- التخلي عن الاقتداء بأخطاء التاريخ الإسلامي، وعدم تحميل الأبناء تبعات السابقين.
- السعي إلى الكشف عن أضرار التفرق بالأرقام والإحصاءات، ثم تعميم النتائج على أكثر من

(1) وينتن مصطفى، وباباعمي مُجَدِّ: أصول الإيمان، 29، 46، 48، 110.

(2) وينتن مصطفى، وباباعمي مُجَدِّ: أصول الإيمان، 41.

(3) مُجَدِّ واعظ زادة الخراساني: مقدمة المؤتمر العالمي الحادي عشر للوحدة الإسلامية، 2/ 179.

(4) انظر: مصطفى باجو: معالم قرآنية لتحقيق ميثاق الوحدة الإسلامية، مجلة التقريب، س2008، ع67، ص67 وما بعدها.

صعيد، لقبول فكرة الوحدة، واستهجان الاغترار بالتوجه الواحد، والاعتزاز بما ألفه على حساب الحق والآخرين.

- رفض الانسياق وراء تيارات التفرقة: سواء أكانت عصبية أم قومية.
- تحذير الأمة من مغبة التشبه بالأمم التي دخلها فيروس التشرذم، ووصاية الناس بالخروج من هذا الطريق المسدود عن طريق الاستعانة بالله والصبر على السير في طريق الرشاد.
- التذكير بأن الله ذكّر عباده بأصلهم الأول، وحدد لهم هدفا في الحياة يتمثل في التعارف، وفي ترك المفاخرة والتفاضل فيما بينهم، ذلك لأن معيار التفاضل هو التقوى، وليس الانتماء إلى فلان أو علان، ولا العيش في زمن قريب أو بعيد، فالكل مصدره من الواحد، والواحد لا يقبل أن يعظم غيره في الوجود، ولن يفلت منه أحد يوم المحاسبة على القط والقطيمير.

- وبعد أن قدم هذه الأفكار النظرية أسقط التنظير على واقع المسلمين، فتوصل إلى نتائج هي:
- لم يحتفظ المسلمون كلهم بالمستوى الرفيع الذي رسمت معالمه التفصيلية تعاليم القرآن وهدى المصطفى وجسده سيرة الصالحين من أئمة المسلمين منذ عصر الصحابة الأجلاء.
 - استفحلت الأزمة بين المسلمين جراء التصديق بما ورد في كتب الفرق، التي دونتها أقلام غير مسؤولة، تنقصها الأمانة في تدوين أحداث التاريخ.. إذ أصبحت تلك الكتابات -في نظره- إسفيناً في جسد الأمة، ومعولاً لترسيخ عوامل الفرقة بين المسلمين.
 - رضي أصحاب الساسة بالأدنى، واقتنعوا بضرب هذا بذاك.

فهذه الأسباب مجتمعة كانت وراء التقاعس عن بلوغ سبيل الوحدة بين المسلمين، وهي أسباب جديرة بالتنويه بها لأجل تصحيحها وتداركها وتحريك عجلة التفاهم بين الأمة الإسلامية التي باتت لا تحتل الإصغاء إلى بعضها، ولا تستسيغ النضال من أجل حل جذري يجمع شوكتهم ويقرب وجهات نظرهم، ولا تسعى بحزم لحل إشكالاتهم التي تبدو ظاهرياً مستعصية وغير مستساغة، لكنها في الحقيقة ماثلة أمام أعين الناس، لا يحجبها غير الصدق في الدعوة إليها، وتحطيم كل ما يمكن أن يكون عائقاً دون تحقيق المقصد، من دون أي مواراة ولا مDAHات ولا اعتبارات، لأنه لا مبدل لكلمات الله، ولن تجد عنها حولا.

هذا عن باجو؛ أما عن عبد المجيد سليم فقد توصل إلى أنه لا سبيل إلى وحدة الصف بين المسلمين إلا بأمرين:

- أن يؤمنوا إيماناً عن بينة وبصيرة بأنه لا صلاح لهم إلا بهذا الدين.
- أن ينسوا أحقادهم وميراث عداوتهم الذي أورثهم إياه عوامل الضعف... فيعودوا كما تركهم رسول

الله ص، أمة واحدة عزيزة كريمة"⁽¹⁾.

ولم يكتف الشيخ بوضع البلسم على الجرح، وإنما دعا المسلمين إلى التفاهم بينهم بكل حزم وصدق، لأجل أن يثبت دعائم وحدة الصف، فقال: "أحسن ما تطفأ به هذه الحروب الأهلية التي ظلت مستعيرة بين المسلمين قرونا طويلة، هو التفاهم، وأن يدرك كل شعب ما عند الآخر.

ويومئذ يظهر للجميع أن أمة الإسلام متفهمة على كل ما يكون به المسلم مسلما، وأن ما وراء ذلك لا يضر بالدين. ولا ينبغي أن يكون سببا في قطع جبل الأخوة والاختلاف"⁽²⁾.

فالشيخ كان صادقا في دعواه، ومخلصا لفكرته، حيث ناضل كثيرا على المبادئ التي صرح بها طول حياته، معتبرا أن ما يفرق بين المسلمين ليس مؤسسا، بخلاف ما يجمعهم ويعزز صفهم فله أكثر من مسوغ وداع.

(1) عبد المجيد سليم: من فضيلة الأستاذ الأكبر: شيخ الجامع الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع9، ص 23.

(2) عبد المجيد سليم: من فضيلة الأستاذ الأكبر: شيخ الجامع الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع9، ص 23.

المطلب الثاني: مواقف العلماء من الوحدة بين المسلمين

قدم فتحي الدريني مجموعة من الاستدلالات الأصولية للقول بوجوب وحدة الصف بين المسلمين، وبفرضية الوحدة بين المسلمين، واعتبر الدريني أن التخلي عن هذا الفرض يفضي إلى انحلال عقد الأمة، وانحيار قوتها، ومما اعتمده في استدلاله أن التشريع الإلهي أبرز كافة الأساسيات القطعية، وترك الخلاف في الظنيات بغية تحقيق وحدة الأمة التي هيأ الله لها وسائل لتحقيق المقصد. ثم ذكر أن الأمة مسؤولة —مهما تعددت حكوماتها وأقطارها— حتما لأداء الفرض العظيم، وإنجازه من الناحية الدينية والسياسية بوجه الخصوص، فضلا عن الناحية الاجتماعية والاقتصادية، وسرد في هذا الصدد عدة أدلة نصية من القرآن تنص كلها على وجوب إقامة هذا الفرض العظيم⁽¹⁾.

إن التأصيل الشرعي للوحدة الإسلامية حسبما فصله الدريني في مقاله يجعل الموضوع جديرا بالإيمان به، وأمرا أساسيا في الدين، وحتمية لا يصح النقاش حولها قبولاً ورفضاً، ولا التلكؤ في الإقرار بها حملاً أو تركاً، لأن الأمر بات جللاً وأساسيا في الدين الحنيف، حتى أن المرء ليتساءل عن المصير الأخروي لمضيع هذه الفريضة الشرعية، ويستفسر عن الحكم الشرعي الذي يلحق المتهاون فيها؛ وزرا في الدنيا، وهلاكاً في الآخرة.

وهذه الأحكام الشرعية المتعلقة بالوحدة بين المسلمين لا يستذكرها في الحقيقة إلا من كانت له نية صادقة في دعواه وكتاباته، وهو ما نستشفه من الخطابات الصادقة للدريني حين ألقى كلمته في مؤتمر تجمع علماء المسلمين في لبنان، بتاريخ 3 ماي 2005، قال فيه معلقاً عن الوحدة الإسلامية: "يرفع [الله] الوجوب الشرعي للوحدة الإسلامية، ويختصها بالأولوية التي لا تتقدمها إلا شهادة لا إله إلا الله؛ عنوان الوجدانية، وأساس الوحدة الإسلامية، ولبها وجوهرها"⁽²⁾.

وبعد معرفتنا للحكم الشرعي للوحدة من خلال تأصيل الدريني، يتبادر إلى ذهننا سؤال عفوي مفاده: ما مدى نزول هذه الأحكام الشرعية إلى واقع المسلمين؟ وما مدى إقرار علماء المسلمين بهذه الأحكام حينما يحرون فتاواهم للسائلين عن موقفهم إزاء

(1) لم نشأ إعادة ذكر الأدلة لأنها معروضة في الفصل الأول من هذا البحث. فتحي الدريني: مقال: منهج الأصوليين في التقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة التقريب، نت. شهرية إلكترونية، ع1: ذو القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003م. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) فتحي يكن: مقال: معوقات أمام الوحدة الإسلامية، (ضمن كتاب من إعداد مركز دراسات الوحدة العربية: الوحدة الإسلامية في مواجهة قننة التكفير). انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net (15 ماي 2008، على الساعة: 10:10).

مخالفهم في المذهب⁽¹⁾، أو عندما يلقون خطبهم في المنابر ويستذكرون أن كلامهم موجه إلى كل المسلمين في مشارق الأرض ومغربها؟

وإذا ذهبنا بعيدا عن الأطر الضيقة للمعنيين المباشرين بالدعوة إلى وحدة الصف أمكن لنا أن طرح السؤال التالي:

هل الجامعات الإسلامية تعلن بصيغة علنية في مدرجها ومقرراتها القول بوحدة الصف؟ وهل الموضوع صار يتبنى من قبل أجندة الحكم في العالم الإسلامي؟ وصار يعلن عنه في الخطابات الرسمية؟ أم بات الحديث عن الموضوع موسميا، يتفاعل حوله المحاضرون في المؤتمرات، ثم لا يلبث أن تخدم الفكرة بعد انصراف المدعويين من القاعات التي تحتضنهم، وبخاصة وأن المؤتمرات في الغالب تنتهي بتوصيات جديرة بالتنويه لكنها تبقى حبرا على ورق، لعدم تخصيص من يتبنى هذه الفريضة مشروعا حضاريا يؤمن به ويناضل من أجل إقناع العالمين بجدواه، وينذر الأمة عند الإخلال في أداء واجبها وفرضها الذي استودعه الله في أعناقهم.

إن هذا الشجن العقدي قد راود الدريني كثيرا حينما كان يحضر المؤتمرات المنعقدة هنا وهناك فقال:

"إن الكلام عن الوحدة يتنامى ويتكاثر في حالتين اثنتين:

- الأولى: خلال موسم الوحدة.

- الثاني: حيال مخاطر الانقسام، والفتن الطائفية والمذهبية.

وتبعا لذلك تغيب عن الوعي والذاكرة حقيقة كبرى، وهي أن الوحدة الإسلامية والسعي إليها من الفروض الشرعية⁽²⁾.

بهذا الحكم الصريح للدريني فإن الوحدة ترتقي إلى مصاف الواجب في الدين الذي يتحكم في أفعال المسلمين وأقوالهم، وتُرفع كأمر عقدي يهيمن على كل مسائل الجدل والنقاش بين المسلمين، فالوحدة بمنظوره عقيدة أصلية في الدين، تخدم مجرد الخطأ البسيط في أدائها، ويسقط فيها من يسيء إلى أخيه

1) من الفتاوى المغرضة بين المسلمين ما ورد عن الشيعي السيد السيستاني حول ماهية الأشياء النجسة، فأجاب: "ولا إشكال في نجاسة النواصب العلنيين لبغضهم أهل البيت، وكذا الخوارج... وأما الكافر الكتاني، كاليهودي والمسيحي فهو محكوم بالطهارة". انظر: السيد السيستاني: منهاج الصالحين، 1/ 139.

وكذلك فتوى الشيخ الراجحي التي سئل فيها على جواز تفاعل السني مع الشيعي، فأجاب: "فاحذر كل الحذر من أهل البدع، ولا تجالسهم، ولا تسمع كلامهم، ولا تشهد جنازة المبتدع، ولا ترره". انظر: عبد الله البريدي: السلفية الشيعية والسنية، 68، 69.

وما أكثر أمثال هذه الفتاوى التي ندعو الله أن يوفق الغيورين إلى بترها من الوجود؛ عقيدة، واقتناعا.

2) فتحي يكن: مقال: معوقات أمام الوحدة الإسلامية.

المسلم وهو معتقد أنه يحارب البدع أو يطهر الدين، فيقع فيما هو أشد من البدع، وهو الخدش في المعتقد جراء تلبس إبليس عليه، وفي هذا يقول مُجَدُّ عرفة في مقاله بعنوان: " كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتنصرهم":

1- "لا أعلم فروضا في الإسلام أقوى، ولا أكد، ولا أعم فائدة، ولا أعظم جدوى من هذه الفروض التي هي: المحبة، والتعاون، والتناصر بين المسلمين.

ولا أعلم كبائر أعظم ضررا، وأشد نكرا، ولا أدعى لمحق المسلمين وزوالهم من هذه الكبائر الذي ذكرنا؛ من تباغضهم، وتخاذلهم، وفرقتهم، وانقسامهم.

2- لا أعلم فروضا أهملت مع عظم خطرها، كما أهملت هذه الفروض.

أهملها العلماء، فتركوها في زوايا الكتب، ولم يسلطوا عليها الأضواء، كما سلطوها على ما هو أقل منها شتاتا... إني أوشك أن أقول إن علماء كل فرقة كان لهم نصيب في توسع هوة الخلاف بذلك الجدل الجاف الذي يحركونهم حول مذاهبهم"⁽¹⁾.

ولقد أشار كاشف الغطاء أيضا في بيانه الشامل للوحدة الإسلامية إلى دور القرآن الكريم في توحيد صف المسلمين، وفي لزوم الاتفاق والإخاء والنهي عن التفرق والعداء، ثم نبه إلى أن القرآن يحمل الأصل والفرع بين المسلمين، فقال: "رابطة القرآن تجمعهم في كثير من الأصول والفروع، تجمعهم في أشد الروابط من: التوحيد، والنبوة، والقبلة، وأمثالها من الأركان والدعائم. واختلاف الرأي فيما يستنبط أو يفهم من القرآن في بعض النواحي اختلاف اجتهادي، لا يوجب التباغض والتعادي"⁽²⁾.

فالقرآن في آياته موحى بالوحدة، مثلما صرح كاشف، لكن في تحليل آياته وعند تفسيرها كثيرا ما تكون ذات الآيات سببا لخلاف شديد بين المسلمين، وسبيلا إلى الاختلاف الذي لا يقبل الاجتماع بين الإخوة -حسب واقع المسلمين- المستندين إلى نفس النص الإلهي الذي يدعوهم إلى توقير ربهم ومناجاته ووصفه بما يؤكد كماله، ولذلك لا بد من ضوابط صارمة يحتكم إليها المسلمون حينما يحللون الآيات ويناقشون المواضيع العقدية كي لا يقعوا في محذور ما ينص عليه القرآن نفسه، من التفرق والتنازع لأجل خلاف بينهم، مع أن الأصل في هذا الاختلاف أنه مستساغ حسب تحليل مجموع الآيات والنصوص الشرعية.

(1) مُجَدُّ عرفة: كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتنصرهم. مجلة رسالة الإسلام، س7، ع28، ج1، ص380. انظر كذلك مقالاته بنفس

العنوان، السنة 8، العدد 29، ج2؛ السنة 9، العدد 33، ج8؛ السنة 9، العدد 34، ج9.

(2) مُجَدُّ الحسين آل كاشف العطاء: بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع7، ص269.

المطلب الثالث: معوقات الوحدة بين المسلمين

رصد العلماء معوقات كثيرة للوحدة الإسلامية، وكشفوا عن مشبطات جمّة أعاقَت طريق جمع شتات المسلمين، نذكر بعضها مع تقديم بعض الحلول، ومن ذلك، ما يأتي:

1- الانتصار إلى المذهب:

يتحدث المدني عن المذهبية بقوله إن: "المذهبية الخاصة، لا تخرج أهلها عن كونهم من الأمة، ولا تعطيهم في نفس الوقت قرباً، أو نسبة في القرب من الدين ليست لأصحاب مذهب آخر، ومن ثم لا يستطيع أن يقول: إن مذهبي حق كله، وصواب كله، ومذهب غيري باطل كله وخطأ كله"⁽¹⁾. فالانتماء المذهبي عنده لا يعني الصواب ولا الخطأ في الحكم، لأنه لا وجود لصواب مطلق مع رأي بعض العلماء، وضلال مطلق مع علماء المذهب الإسلامي الآخر.

ونحسب أن وجهة نظر المدني واقعية إلى أبعد الحدود، وبخاصة إذا اصطحبنا في أذهاننا أن الكثيرين لم يتبنوا مذهبهم وفق قناعاتهم واختياراتهم الشخصية، وإنما يتأثر الناس بمذهب معين لأجل الولاء السياسي، أو لأجل الولادة في محيط ينتشر فيه مذهب معين على حساب مذهب آخر، ومما يعزز فكرة التمدّج عند الناس أنها لا تبنى على أسس علمية وشرعية، أنه لو افترض أن أعاد فاتح فتح بلاد على مذهب غير مذهب الفاتح الأصلي لتعلق الناس بمذهب الفاتح المفترض⁽²⁾، وهذا كله مما يؤكد على هشاشة المذهبية في الإسلام، ويبين أنها ليست إلا سبيلاً لفهم الإسلام، وطريقاً للتعامل مع النصوص وفق اختيارات معينة، ويظهر أن التمدّج لا ينبغي أن يكون سبباً لدخول المسلم الجنة بخلاف غيره المتبع لمذهب آخر؛ وهذا الحكم ينطبق بطبيعة الحال على أهل السنة والشيعة⁽³⁾ والإباضية جميعهم.

(1) مُجَدُّ المدني: أسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، س8، ع30، ج1، ص185؛ انظر كذلك مقاله الثاني بنفس العنوان: س8 (ربيع الأول 1376هـ/ أكتوبر 1956م)، ع32، ج3.

(2) ينظر تعاقب الدول الحاكمة في المغرب الإسلامي؛ بداية بالإباضية في المغرب الأوسط، وأهل السنة بعدهم، ثم الشيعة في المغرب الأقصى، وبعد ذلك هيمنة المذهب السني؛ الأشعري، ثم السلفي على المنطقة. انظر: يوسف احنانة: تطور المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي، 34 وما بعدها.

(3) أنجزت دراسة حول مذهبيين إسلاميين؛ السلفية السنية والشيعة، حاول صاحبها جمع المشترك السلفي بين المذهبيين لأجل تصحيحه مستقبلاً، وهي قابلة للتعميم على المذهب الثالث، الإباضي، فكان مما ذكر:

- لدى السلفية السنية "الطاعة الواجبة لولي الأمر"، والخضوع الكبير أو شبه المطلق للسلطة السياسية. وللشيعية "ولاية الفقيه في عصر الغيبة". مما يفتح باباً للتدخل السياسي، والعبث بالعقل السلفي.

- تشتركان السلفيتان في حبس الأنباع عن التفاعل، أو الثقاف، أو حتى الاستماع للآخر.

فنتصور أنه بتعزيز منظور المذهبية كسبيل لفهم الإسلام، وليس الطريق الوحيد لدخول الجنة، ستزول الشحنة والصراع بين المسلمين، لأن المذهبية أو المنهج المختار لفريق دون غيره ليس الحق في ذات الاختيار، وإنما النجاة متعلقة بالتزام المسلم بالهدي الإلهي والمحمدي سلوكاً عملياً، وهذه الوجهة في الفهم نجدها عند محمد يوسف الذي قال:

"لولا تسلط [توسع] صلاح الدين الأيوبي على مصر فترة من الزمن، وإحلاله في الأزهر المذهب السني، محل المذهب الشيعي، لكان من المحتمل أن نكون نحن معشر المصريين الآن من الشيعة لا من السنة. فكيف يصح مع هذا أن يزعم كل منا أنه اختار لنفسه هذا المذهب على ذلك، عن:

- تفكير.

- وتدليل.

- وموازنة"⁽¹⁾.

فالمذهبية إذن تقتضي أن يُعتقد أن الإسلام عام، والتمذهب أمرٌ خاص لا يستدعي الإنكار على الآخر، وهو ما ذهب إليه محمد تقي القمي من أن الإسلام أعم يشمل جميع المذاهب الإسلامية، والمذهب أخص لأنه واحد. ثم بين أن من ثمرات هذا التفرقة بين الإسلام والمذهبية أنه إذا قال أتباع مذهب ما إن الإسلام أمرٌ بكذا، ورأى أتباع مذهب آخر العكس، فلا يحق لأحدهما أن ينكر على الثاني، وينفي عن قوله الصفة الدينية الإسلامية⁽²⁾.

وفي هذا الصدد رصد محمود شلتوت بخبرته ناحيتين في التفسير أخطأ فيهما من قبله، حينما أيدوا فرقه التي ينتمون إليها بالقرآن الكريم، أو تكلفوا في استخراج النظريات العلمية منه، فقال: "إن هناك -مع الأسف الشديد- ناحيتين كان من الخير أن يظل القرآن بعيداً عنهما، احتفاظاً بقدسيته وجلاله، هاتان الناحيتان هما:

1- استخدام آيات القرآن لتأييد الفرق، والخلافات المذهبية.

- تحرصان على استدعاء التاريخ لإيقاع الحاضر في أحاييل الماضي، والعمل على تمزيق أي رتق في البنيان الاجتماعي.

- نشر "الزعة التزكية" مقابل الآخر غير السلفي، والبدعي، والضال، والكل يدعي أنه الفرقة الناجية. انظر: عبد الله البريدي: السلفية الشيعية والسنية، 40، 41، 42، 43.

(1) محمد يوسف موسى: حول تفسير مجمع البيان: من السبل العملية للتقريب. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع9، ص 66.

(2) محمد تقي القمي: الفرق بين الدين والمذهب. مجلة رسالة الإسلام، س8، ع29، ص 50.

2- استنباط العلوم الكونية، والمعارف الحديثة منه⁽¹⁾.

وذكر أن من غير اللائق استغلال القرآن للخلاف المذهبي ونصرة رأي المذهب، أو توظيفه في التأويل بما يتناسب وتوجه المذهب إثباتاً لموقف رآه السلف، أو نفياً لدليل مخالفه، فقال: "لما حدثت بدعة الفرق، والتطاحن المذهبي، والتشاحن الطائفي... امتدت أيديهم إلى القرآن، فأخذوا يوجهون العقول في فهمه... وبذلك وجدت تحكيمات الفقهاء والمتكلمين، وغلاة الصوفية، وغيرهم، ممن يروجون لمذاهبهم، ويستبيحون في سبيل تأييدها أن يقتحموا حمى القرآن.

- فأصبحنا نرى من يؤول الآيات لتوافق مذهب فلان.

- ومن يخرجها عن سياقها الواضح، وغرضها المسوقة له، لكيلا تصلح دليلاً على مذهب فلان. أصبح القرآن تابعا بعد أن كان متبوعاً، ومحكوماً عليه بعد أن كان حاكماً⁽²⁾.

وهذه نظرة جديرة بالتنويه من قبل العالم محمود شلتوت، في زمن الأربعينيات من القرن الماضي، ليوحى لنا بالمرارة التي يعاني منها أهل ذلك الزمان، فصار أولوا الألباب منهم يسعون جاهدين للرجوع إلى صفاء ذكر الله الحكيم، محاولين إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الجهل والطغيان السائد بين أبناء المسلمين، أصحاب القبلة الواحدة، حتى تشتتوا شذر مذر، وللأسف.

ويستمر محمود شلتوت في نقده ليقر بأن كثيراً مما كتب في عهد التدوين من استدلالات حملت فيها آيات القرآن مالا تحتل، وسيقت لتساند الرأي المذهبي، وصار هو اليقين الذي لا ينبغي مراجعته، فقال: "دونت كثير من الآراء الباطلة في بطون الكتب... فتلقاها المسلمون في عصور الضعف الفكري، والانحلال السياسي كقضايا مسلمة، وعقائد موروثة..

فجمد الناس على تقليد هذه الكتب، واتخذوها حكماً بينهم، واعتقدوا كل ما فيها من غير تمييز بين حق وباطل، واعتقدوا أنه لا يصح لمؤمن أن ينكر شيئاً منها.

وبذلك أسلموا عقولهم إلى غيرهم، وجنوا على أنفسهم بحرمانها لذة التفكير... وقعدوا عن النظر في القرآن، وامتألت أذهانهم بألوان من الأوهام الفاسدة⁽³⁾.

وندد محمد دراز كذلك بتلوية أعناق الآيات بما يخدم الفكرة المذهبية، فقال: "أصبح بجوار كل آية في كتاب الله رواية من الروايات تحمل عليها، بل تلوى إليها. وفسر القرآن بما يوافق أصحاب الآراء، وقُبل من

(1) محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم. مجلة رسالة الإسلام، ذو الحجة 1368هـ/ أكتوبر 1949، س1، ع4، ص16.

(2) محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم. مجلة رسالة الإسلام، ذو الحجة 1368هـ/ أكتوبر 1949، س1، ع4، ص17.

(3) محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم. مجلة رسالة الإسلام، ذو الحجة 1368هـ/ أكتوبر 1949، س1، ع4، ص17.

الأحاديث ما يؤيدهم، وطُعن في مخالفيتهم"⁽¹⁾.

فهذه بعض معوقات الوحدة بين المسلمين، ينبغي أن تراجع بعمق، وينظر إليها بنظرة واسعة غير ضيقة، حتى يتمكن المسلمون من تخطي العقبات التي تعترضهم في طريق جمع شملهم.

2- آراء انفراد المذهب بالحق:

من العلماء من يصمون آذانهم عن الدراية بكنه الإشكال، فنجدهم يعتقدون أن الوحدة هي الرجوع إلى مذهبهم، والخضوع إلى إلزاماتهم، وتبجيل مشايخهم على مشايخ الآخرين، وهؤلاء للأسف لا يرغبون أن يروا الواقع بعين البصيرة، ولا أن يهتموا بالقتل والتشرد والتخلف والضياع لأراضي المسلمين جراء ما يحملونه من معتقد أناني، ونظرة ضيقة، ودعوة إلى طريق واحد وأوحد، لسان حالهم يقول: "مذهبي ومنهجي هو الدين الحق"، فيضيع بذلك أمر المسلمين، ونسوق بعض مواقف علماء المسلمين لهذه الواقعة المريعة:

كتب أبو زهرة في حداثان سنه كلاما يوحي بأنه يعتقد أن على المسلمين الرجوع إلى طريق واحد، والانقياد إلى مذهب واحد حتى يفلحوا، ويظهر هذا الاستنتاج في قوله: "إن الداء الذي اعتري المسلمين ففرق جماعتهم، وجعلهم مطمع الطامعين، ومرام المعتدين، هو أنهم: تركوا سنة السلف، وفرقوا الجماعة"⁽²⁾. فرأيه يلزم خصمه بالعودة إلى الطريق التي عرفها هو، وسلوكه من يثق في علمه، ويعد من لم يتمذهب بأقوال سلف طائفة معينة فهو مفرق للجماعة، مشتت للشمل. ولا يخفى قصور هذه النظرة الضيقة، التي تلزم الناس بأشياء لم يلزمهم رب الناس، سوى ترضية للنفوس بحسب إلفها، لأن المشكلة أن كل المسلمين يرون أن طريقهم الأصوب، وعلى البقية الرجوع إلى نهجهم الصحيح وحده، وهذا ما يحصده الواقع المريع للإسلام والمسلمين منذ أمد.

3- الدعوة إلى نبذ التراث:

ظهرت بعض الآراء على الساحة الإسلامية تشترط إلغاء تراث مذهب مخالفهم وإبادته، وتدعوهم إلى إعلان البراءة منها، أو البراءة عن مؤلفيها⁽³⁾، لأنه في نظر هؤلاء أنه لن يتم الاعتراف بوحدة مع من يقر

(1) محمد عبد اللطيف دراز: الإسلام والأزهر والتقريب. مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص 235.

(2) محمد أبو زهرة: المجتمع القرآني: الأمة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، ج4، ذو الحجة 1375هـ/ جويلية 1956، س8، ع31، ص 252.

(3) يهاجم عبد بن سعيد الجنيد الشيعة فيقول: "غير أننا نعتب عليهم أنهم لا يتبرؤون من كتاب الكافي، ولا غيره من كتب الشيعة".

بتراث فيه ضلالات، وفي هذا الصدد يستنكر آخرون هذا الإلزام لأنه متعسر، وغير عملي، فما الحل إزاء الدعوة إلى هدم تراث الخصم؟

أتصور أن الأولى أن نصحح الأخطاء، وندرس أسبابها؛ فإما أن تعدل، أو يبين الفعل المسبب لرد الفعل فيصححان، ولنا في رفض مُجّد حبش لهدم التراث الفقهي المختلف حوله أسوة، حين يقول⁽¹⁾: "إن البعض يتصور أن الوحدة الإسلامية لن تقوم إلا إذا ضربنا بمعاول الهدم جهود أئمة الفقه الإسلامي، وأعلنا البراءة من مذاهبهم، وأحرقنا فكرهم واجتهادهم.

ولا شك أن ذلك يؤدي إلى ضياع الشريعة أكثر مما يؤدي إلى وحدة الأمة".

ولذلك لا يصح لمسلم أن يقول لمخالفه في المذهب: احرق تراث أجدادك الذي فيه كذا وكذا، حتى أستطيع أن أقبلك، وأعتقد أنك يمكن أن تكون من أهل النجاة. وإنما ينبغي أن ننشر فكرة نقد التراث الإسلامي من كل الأدرا، وندعم فكرة أن التراث الإسلامي يضم إشكالات ينبغي معالجتها بعمق بين كل المسلمين دون استثناء مذهب على آخر، مهما كانت صفته أو مسماه أو منهجه.

4- التناز باللقاب:

كثيرا ما يعاني أبناء طائفة معينة من مسميات يتناقلها الناس عنهم عبر الألسن والكتابات، وفي هذا السياق انتقد عبد الكريم بن جهيمان هذه المواقف⁽²⁾، ويبيّن لو أن أحدا سمع بلقب: مجسمة، ومشبهة، وحشوية، لاستهجن هذه المسميات، في حين أن بعضا من هذه المسميات يُتهم بها بعض أهل السنة الذين يهتمون بالصفات، ويثبتون لله ما أثبتته لنفسه من صفات الكمال، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه من صفات النقص.

فابن جهيمان لم يرض أن ينز أهل السنة أنفسهم باللقاب يحطون بها من قدر بعضهم، وهذه فكرة صحيحة منبثقة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾، (سورة الحجرات: 11)، لأن في الآية نهي إلهي صريح بعدم نيز مسلم أخيه المسلم بلقب أو وصف لا يرتضيه، لأنه لا أحد يقبل أن يتهم أو يسمى بغير ما

انظر: الجنيد: رسالة إلى كل شيعي. نقلا عن: محمود عبد العزيز البدرى: الافتراء على الشيعة لمصلحة من؟: 16.

(1) مُجّد حبش: ما بعد التقريب، قراءة في فقه التقريب وغاياته، وقائع مؤتمر وحدة الأمة ومستقبلها، تحت عنوان: واجبات الأمة الإسلامية في القرن الحادي والعشرين: (بيروت، فندق الكومودور، 14-15 صفر 1420هـ/ 30-31 جانفي 1999، الجلسة الأولى: الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب الإسلامية في القرن المقبل). انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net.

(2) عبد الكريم بن جهيمان: لا تنازوا باللقاب. مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص279.

ارتضاه لنفسه من اسم، لكن الإشكال الحاصل أن المسلمين متفقون على عدم قبول اتهامهم باسم لا يرتضونه، لكنهم لا يقبلون أن يُمنعوا من اتهام غيرهم بما لا يقبلون⁽¹⁾.. ولا يقدرّون على جعل فكرة عدم الاتهام بما لا يرتضيه المخالف خطاباً عاماً لكل المسلمين دون استثناء.

وإذا تتبعنا الواقع العام للمسلمين -إلا من رحم ربك- لن نخرج بغير نتيجة من أن النهي عندهم خاص بأهل طريقتهم ومنهجهم ومذهبهم، وأما أهل المذاهب الأخرى وباقي الطوائف والفرق الإسلامية فإن الدعوة إلى حماية الدين الرباني من البدعة والدخيل تفرض عليهم عدم اعتبار مخالفاتهم من المشمولين بالآية، مثلهم مثل شأن المنافقين والمشركين والكافرين الذين لا تحرم غيبتهم، أو لا يضر نبرهم بالألقاب، ويلاحظ أن هذا عين ما يكرسه علماء المسلمين عند الافتخار بأجدادهم ومذهبهم، وفي المقابل يشنون حملة شعواء على مخالفاتهم في الرأي وفيما يرونه اختلافاً في العقيدة. ولذلك يشاهد أن بعض المسلمين لا يتورعون في إطلاق تسميات مغرضة ومشينة ضد إخوانهم المسلمين، سواء عن طريق يراعهم اللادع، أو عن طريق لسانهم الحاد؛ فتجدهم يملؤون الدنيا شتائم ولمز وغمز لكل مسلم لا يمجّد عالمهم وسلفهم المرتضى عندهم، ولا يقر بمذهبهم ولا ينتهج نهجهم الصحيح واليقيني عند أنفسهم، وعند ربحم بالتبع -حسب زعمهم-.

وربما يكون سند هؤلاء العلماء في عدم الاعتداد بتطبيق الآية الكريمة حينما يتحدثون عن إخوانهم المسلمين، ما يلفونه من أحاديث ضافية بألقاب مشينة، وما تحتويه هذه الأحاديث من مسميات غريبة عن المستقبل القريب بعد عهد الرسول ﷺ⁽²⁾، في حين أن الدارس لهذه أحاديث سيلفي أنها تضم استشرافاً مستقبلياً لا يتعدى حدوده الزمن الأموي أو العباسي، ثم تسكت سكوتاً مطبقاً عن وصف الزمن اللاحق بعد الدولتين السابقتين، وتقعّد عن بيان المسميات التي يمكن أن تظهر بعد ذلك العهدين، مما يدعونا بجرأة إلى مناقشة هذا الأمر بكل حزم وجدية، هذا إن كنا نعتقد يقيناً أن القرآن والسنة يصدران من مشكاة واحدة.

(1) من أمثلة اتهامات المسلمين لبعضهم: تسمية السلفية من أهل السنة بالحشوية والمجسمة والنواصب، وتسمية الأشاعرة من أهل السنة بالمرجئة، وتسمية الشيعة بالروافض، وتسمية الإباضية بالخوارج، وتسمية المعتزلة بالقدرية والجبرية والنفاة والمعطلة، ووصف فرق أخرى بأنها مجوس الأمة، إلى غير ذلك من صيغ التنازع بالألقاب بين المسلمين.

(2) نستشهد بحديثين هما:

- عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ". انظر: سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في القدر، حديث 4691.

- عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا يَرِدَانِ عَلَيَّ الْخَوْضَ، وَلَا يَدْخُلَانِ الْجَنَّةَ: الْقَدَرِيَّةُ، وَالْمَرْجِيَّةُ». انظر: الطبراني: المعجم الأوسط، باب من اسمه علي، حديث 4204.

المطلب الرابع: تاريخية جهود الوحدة بين المسلمين

سنحاول أن نستعرض الأحداث التاريخية التي تظهر مواقف للحكام، ودعوات الدعاة إلى وحدة بين المسلمين، ونقدم أيضا قراءة عن هذه الجهود التي سعت إلى تحقيق هذه البغية الشرعية الضرورية، والتي لا نبالغ إن قلنا وللأسف لم نر بعد ثمارها واقعيًا بما يشفي الغليل إلى حد الساعة، ولعل في تحليلنا وبيان إشكالات تطبيقاتها الميدانية ما يعين على تحقيقها مستقبلا إن شاء الله.

1- الجهود الأولى: من القرون الأولى إلى القرن العاشر الهجري:

تعددت وجهات النظر حول الجهود الأولى للوحدة بين المسلمين، وسنذكر أهمها، وهي:
أ- يمكن لقائل أن يقول إن الجهود الأولى للدعوة إلى الوحدة بين المسلمين تعود إلى عهد المؤسسين للمذاهب الإسلامية، باعتبار أن أئمة الطائفتين؛ الشيعية والسنية تتلمذوا من بعضهم: فأبو حنيفة (80-150هـ)، ومالك بن أنس (93-179هـ) من تلاميذ جعفر الصادق (57-113هـ)⁽¹⁾.

ويبدو لنا أن هذا ربط بعيد المنال، لأن السلف لم يكن عندهم الإشكال الذي نعاني منه، من توسع شقة الخلاف في الآراء والمواقف وفي العقائد، ولا نسلم بما ورد في مصادر المسلمين، لأنها تضم إضافات وتحسينات المتأخرين ونسبت لسبب أو آخر إلى المتقدمين، فظهر لنا وكأن الخلاف بشكله الحالي له جذور تاريخية، ورحنا نسعى إلى تأصيل الدعوة إلى الوحدة من خلال تتبع تتلمذ فلان على علان، في حين أن هذه دعوة مبطونة بإظهار أن التلميذ كان على دين شيخه، وأن أبناء التلميذ غيروا وبدلوا بعده، فلم يعودوا على رأي الإمام جعفر الصادق، وهذه كلها تحكمات، تحتاج إلى بينات، وإنما الأمور كانت أبسط مما نتصور، وما تعقيدها إلا بظهور التأليف الموسوعي عند المسلمين، وبروز التوسع السياسي بين العثمانيين والصفويين، وتغذية الصراع من قبل الإنكليز، الذين يؤججون هذا على ذلك، ويميلون إلى جانب دون آخر حسب المصلحة، ومن ثم ظهر الشرفاء في مكة وإيران والعالم الإسلامي في مواجهة العثمانيين، وظهر الصفويون في إيران في مواجهة العثمانيين والسنين من الشرفاء وغيرهم، فحقا صار الأمر خليطا من شجار وانتقام.. فحقا يصدق فيها المقولة القائلة: هنيئا للعبقري المتفرج "الغرب"، وسحقا للمستخف بعقله "المسلم".

ب- وهناك باحثون آخرون يرجعون الجهود الأولى للوحدة إلى تعاون علماء السلف فيما بينهم،

(1) الزركلي: الأعلام، 2/ 126.

واستفادة بعضهم من بعض، وسنذكر بعض ما دونه كُتاب مجلة رسالة الإسلام، ومجلة التقريب في هذا الصدد⁽¹⁾:

- رواية أبي جعفر الطوسي (385-460 هـ) عن أهل السنة في كتبه؛ "التبيان في تفسير القرآن"، و"مسائل الخلاف"، و"المبسوط".

- رواية الشريف الرضي (406 هـ) عن أهل السنة أيضا في "حقائق التأويل".

- عدم تشدد الزمخشري المعتزلي على مخالفه، -علما أن التشدد العقدي صفة مميزة للمذهبي في الإسلام، وللأسف، ولا ينفك عنها في نظرنا إلا ما رحم ربك-.

- مدح الفضل بن الحسن الطبرسي الشيعي للزمخشري المعتزلي.

وهناك أقوال متعددة فيمن تنسب إليه الجهود الأولى في الوحدة، ومن ذلك ما ينسبه الشيعة إلى الحوزة العلمية في عهدها الأول، ويذكرون من بين علمائهم الذين كان لهم اليد الطولى في القضية علماء مدينة قم من القرن 4هـ، وعلماء عهد البويهيين، مثل: الكليني (ت: 329هـ)، وابن قالويه (ت: 369هـ)، والشيخ الصدوق (ت: 381هـ)⁽²⁾.

ج- ونجد أيضا الإباضية ينسبون جهود الوحدة إلى سالم بن ذكوان الذي عاش في القرن الثالث الهجري⁽³⁾، في حين أن المدقق في محتوى هذه السيرة سيجدها ألقت بعد عصره، وبقيت تنسب إليه⁽⁴⁾.

د- وإلى جانب ما ذكر هناك من يرجع جهود التوفيق بين المذهبين الشيعي والسني إلى القرن 7هـ، و8هـ⁽⁵⁾، فهذا أحمد السائح يذكر أن: "أول جهد توفيق في سبيل وحدة الأمة، هو الجهد الذي قامت به فرقة الكبروية فيما بين القرن السابع والثامن الهجري... نجم الدين الكبرى، وكانت جماعته ومريدوه من أهل السنة عدا سعد الدين حمويه". ثم يستطرد ويذكر لنا أن نجم الدين رأى النبي ﷺ متوسطا مجلسا على يمينه أبو بكر وعمر وعثمان، وعلى يساره ابن عباس وقراء القرآن، وخلفه مشايخ التصوف وأئمة المذاهب، وسار

(1) مُجَّد واعظ زاده الخراساني: الوحدة الإسلامية: معالمها وأعلامها. مجلة رسالة التقريب، ج1، س6، ع21. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) مُجَّد مهدي الأصفى: المؤسسة التعليمية الدينية: الحوازات العلمية عند الشيعة الإمامية. مجلة رسالة التقريب، ج1، س9، ع34. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) خميس العدوي: رؤية تاريخية، قراءة في رسالة سالم بن ذكوان، 63.

(4) ابن ادريسو مصطفى: قراءة نقدية للإشكالات مخطوط "سير علماء الإباضية"، 45.

(5) أحمد عبد الرحيم السائح، ومحمود جابر: تاريخ التقريب وأهدافه. مجلة رسالة التقريب، ع71، ص229 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

على فهمه "نور بخش".

وهذه الشهادة لم نجد من عززها، ولا ردها، فلذلك ليس من الحكمة أن نعلق عليها.

هـ- ومن بين ما قيل في الموضوع ما ذكره الناقد لكتاب مُجَدَّ عمارة، سليمان بن صالح الخراشي في رصده لمجموعة محاولات حدثت في التاريخ، فأورد ثلاثة أحداث⁽¹⁾، متعلقة بوقوع تعاون وتفاهم بين السنة والشيعة في السنوات التالية: 437هـ / 442هـ / 448هـ، وذلك حسب رواية ابن كثير الذي يسمي الشيعة بالروافض⁽²⁾، وللأسف.

ونحن إذا تتبعنا كتاب البداية والنهاية نجد شيئا من ذلك حدث في السنتين الأوليتين المذكورتين دون الأخيرة؛ ففي الأولى يذكر أنه وقع اتفاق على مجاهدة عدو مشترك، وهو نهب دور اليهود، وإحراق الكنيسة العتيقة⁽³⁾.

ثم يظهر في الثانية أنهما اصطلحا ببغداد، وذهبوا كلهم -السنة والشيعة- لزيارة مشهد علي ومشهد الحسين، وترضوا في الكرخ على الصحابة كلهم، وترحموا عليهم. ويعلق ابن كثير على الحدث، مستغربا ومستبعدا حدوثه، فقال مشككا تصرف الشيعة: "هذا عجيب جدا، إلا أن يكون من باب التقية"⁽⁴⁾.

أما في التاريخ الأخير فنرى ابن كثير قد أورد حدثا فيه منشدين شيعة دخلوا "باب البصرة إلى باب الكرخ، ينشدون بالقصائد التي فيها مدح الصحابة، وذلك أن نور الرافضة اضمحل، لأن بني بويه كانوا حكاما، وكانوا يقوؤهم وينصرونهم، فزالوا وبادوا، وذهبت دولتهم. وجاء بعدهم قوم آخرون من الأتراك السلجوقية الذين يحبون أهل السنة ويوالونهم ويرفعون قدرهم"⁽⁵⁾.

وفي الحقيقة لا نعد الواقعة الأولى ولا الأخيرة من إرهابات الدعوة إلى الوحدة، لأن الأولى ربما كانت

(1) سليمان بن صالح الخراشي: قراءة في كتاب "مُجَدَّ عمارة في ميزان أهل السنة". مجلة رسالة التقريب، ج1، س3، ع12. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) أطلق أهل السنة على الشيعة مصطلح الروافض، لأن أهل السنة يعتقدون أن الشيعة رفضوا أن ينضوا تحت خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان. انظر: محمود عبد العزيز البدري: الافتراء على الشيعة لمصلحة من؟: 21.

كما أطلق الشيعة على أهل السنة مصطلح النواصب، لأن الشيعة يعتقدون أن السنة ناصبوا العداوة لأهل بيت رسول الله ﷺ، أو لأنهم لم يتبرؤوا ممن أثبتت الخلافة للخلفاء الثلاثة من قبل الإمام علي. انظر: ابن تيمية: منهاج السنة، 2/ 607؛ محمود عبد العزيز البدري: الافتراء على الشيعة لمصلحة من؟: 110، 111.

(3) ابن كثير: البداية والنهاية، 12/ 68.

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، 12/ 77.

(5) ابن كثير: البداية والنهاية، 12/ 86.

حالة اضطرارية ولأجل الدفاع عن عدو داهم، لا تعكس السرائر والمقاصد الأفعال، أما الأخيرة فهي فرح بعض الشيعة بأفول نجم البويهيين، الذين يظهر أنهم كانوا حكاما ضاغطين على مجموعة من الشيعة المعارضين لهم في الحكم، وفي تسييس دواليب الدولة، والله أعلم.

أما حدث سنة 442هـ فيستحق الذكر والتنويه، لأن فيه تنازل كلٍّ من الطرفين للآخر، ونية صادقة في التغيير، مما أجبر كل واحد على فعل عمل يحبه أخوه من دون أن يكون فيه ضرر في الدين، ذلك لأنه يفترض بداية أن المختلف حوله لا يعدو أن يكون فيما جاز فيه الخلاف، وهذا ما وقع حين تنازل السنة عن موقفهم الرافض لزيارة مزارات الشيعة، فربطوا على قلوبهم فأدوا زيارة لمقبرة فيها أئمة الشيعة، كما اهتدى الشيعة إلى التخلي عن اتهام الجيل الذهبي، أحباب رسول الله ﷺ، لأن ذلك يعد مسبة لمريبيهم، فنلاحظ أن كل طرف صابر نفسه أمام المطالب الطيبة للثاني، فحمدوا أمرهما، وأرشدتهما الله إلى الهناء. وهذا ما لم يستطع أن يستوعبه ابن كثير، إذ بدا له أن ذلك غير واقع إلا بخدع وتورية.. مع العلم أنه إن استطاع أن يقدم المختلفان والمتخاصمان تنازلاً متكافئاً بينهما بنية صادقة، فإن الله هو الهادي إلى سواء السبيل، وسيصلان إلى تفاهم عقدي بينهما كما أمرهما ربهما تبارك وتعالى.

و- وهناك موقف آخر يحسب للوحدة، وهو مبايعة المأمون الإمام علي الرضا، يقول ابن كثير: "وَقَدْ بَايَعَ فِي سَنَةِ إِحْدَى وَمِائَتَيْنِ بَوَلَايَةِ الْعَهْدِ مَنْ بَعْدَهُ لَعَلِّي الرِّضَا بْنُ مُوسَى الْكَأْظِمِ"⁽¹⁾، لكن الحادثة -في نظرنا- لا تنبئ عن تعاون وتفاهم بين الطرفين، وإنما هي استعانة حاكم بعالم لأجل الأوضاع السيئة السائدة، وليست قضية تصالح بين الطرفين⁽²⁾، والله أعلم.

وهذا الأمر نفسه الذي يحتمله الشيعة على الإمام علي الرضا الذي قبل ولاية العهد من حاكم سني. هذه أهم المحطات التاريخية التي يمكن رصدها لحدوث الوحدة في التاريخ الإسلامي، لننتقل بعدها إلى الجهود المعاصرة في هذا الشأن.

2- الجهود المتأخرة: من القرن الحادي عشر الهجري، وما بعده

يكاد يجمع الباحثون على أن الصراع السني الشيعي تفاقم بشكل ملفت بظهور الدولة الصفوية في إيران⁽³⁾، بداية من الحاكم "إسماعيل الصفوي" الذي انتسب إلى جده الصوفي "صفي الدين"، وتقوى بقبيلة

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 14/ 217.

(2) يفسرها غالب الشيعة أنها مسرحية سياسية أجاد المأمون نسج فصولها. ومنهم من يرى أن الإمام قبل بالعرض تحذير التهديد. انظر: عباس الذهبي: ولاية العهد وآثارها على حياة الإمام الرضا عليه السلام، مقال في موقع شبكة رافد: العقائد الإسلامية:

<https://reserch.rfed.net>. (17 مارس 2023، على الساعة: 19:59)

(3) من المفيد أن نستعرض مختصر تاريخ إيران، ليعين في فهم ما دار بينها وبين جارها تركيا جراء الاختلاف المذهبي.

القرلباشية، فأعلن سنة 907هـ / 1501م التشيع الدين الرسمي للبلاد.

ويقف وراء الصراع السني الشيعي جملة أسباب على رأسها توسع نفوذ حكام إيران إلى بغداد سنة 914هـ / 1509م، وإلى ديار بكر سنة 920هـ / 1514م⁽¹⁾ ذاتا التوجه السني، مما شكل تشنجا واضحا بين الدولة العثمانية بقيادة "سليم الأول" وبخاصة حين صارت تتوسع في أراضي الشرق عوض أراضي الغرب، والدولة الصفوية بقيادة "إسماعيل الصفوي"، ويلخص عبد الله النفيسي المنافسة الإقليمية بين الطرفين أنها

دخل الإسلام إلى إيران عن طريق الصحابي سعد بن أبي وقاص ض في معركة القاديسية سنة 14هـ ضد الساسانيين الفرس، فتحول أغلب الناس من المجوسية "زرادشتيين" إلى مسلمين موحدين، والحمد لله.

لكن يظهر أن إيران منذ عهدها الأول بالإسلام لم تكن حليفا للحكام المسلمين؛ من الأمويين والعباسيين، إذ قد نصروا المختار الثقفي سن 65هـ ضد الأمويين للثأر من مقتل الحسين في كربلاء، كما نصروا القائد أبا مسلم الخراساني الذي كانت حروبه سببا لتأسيس الدولة العباسية، وآزروا أيضا بعض أبناء هارون الرشيد العباسي على الحكم، حين صار كل واحد من الحكام يوالي من يخدم عرشه؛ إما معظّم لآل البيت (الشيعية)، أو محب لكل الصحابة بما فيهم آل البيت (السنة)، أو محب لكل من عدل من الصحابة ولم يشارك في وقعة صفين (الإباضية).

وبعد العهد الأول تأسست في إيران عدة دول كل واحدة تنصر مجموعة على أخرى، وتتحالف معها القبائل على حسب مصلحتها، فظهرت عدة دول، وهي:

- الدولة الطاهرية: مؤسسها طاهر بن الحسين، كانت موالية للعباسيين، انتهت سنة 259هـ.
- الدولة الصفارية: مؤسسها يعقوب بن الليث الصفاري. انتهت سنة 279هـ.
- الدولة السامانية: مؤسسها إسماعيل الساماني، انتهت سنة 389هـ، وهذه الدولة أحييت بعض مظاهر إيران القديمة من المجوسية والوثنية.
- الدولة الغزنوية: تشكلت من الأتراك الذين تتسللوا إلى سدة الحكم بعد أن كانوا يستعان بهم في التسيير. وإبان هذه الفترة بدأت مظاهر التمييز بين السني والشيعي، وبخاصة في عهد "مسعود الغزنوي"، فاتح الهند، الذي كان مواليا للسنيين، ومشجعا للعلم، فبرز في عهده العالم أبو الريحان البيروني (ت: 440هـ). وقد سادت هذه الدولة حوالي نصف قرن.
- دولة السلاجقة: بدأت حوالي سنة 429هـ إثر انهزام السلطان مسعود الغزنوي أمام الحاكم الجديد "طغرل"، حيث حكم بلدانا عربية كثيرة تحت النفوذ السني التابع للعباسيين، وشدّد في الصراع مع الشيعة الإسماعيليين، لكن بوفاة الوزير المشهور "نظام الملك" التابع للملك شاه بن ألب أرسلان انتهت دولة السلاجقة سنة 548هـ.
- الدولة الإيلخانية المغولية: بعد أن تمكن "هولاكو" من إسقاط بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة 556هـ بقيادة "جنكيزخان"، استقر حكم المغول في إيران حتى القرن الثامن الهجري.

- الدولة التيمورية التركية: نسبة إلى تيمور، وانتهت الدولة بموته سنة 807هـ، ثم حكمت مجموعة قبائل تركية إيران، وظل الأمر كذلك حتى 906هـ عند مجيء الصفويين، فأفل منذ ذلك التاريخ نجم حكام السنة في إيران. انظر: رسول جعفريان: الشيعة في إيران دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري؛ عباس إقبال اشتياني: تاريخ إيران بعد الإسلام، من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية، 205-1343هـ / 820-1965م؛ محمد سعيد طقوش: تاريخ الدولة الصفوية في إيران: 907-1148هـ / 1501-1736م.

(1) محمد علي آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

كانت "أكبر ضربة مُني بها العالم الإسلامي"⁽¹⁾، بل هي أكبر ضربة منيت بها المذهبية في الإسلام، حيث صارت تتشكل آراء المذهبين الذين يسعون بالقوة للبحث عن نقاط الاختلاف بينهما لأجل إظهار التمايز في كل المجالات الدينية؛ العقدية، والفقهية، والتاريخية. ويرى أحمد أمين أن العداء كان سياسياً ثم تحول إلى عداء ديني⁽²⁾، وكل ذلك لأجل التوسع وكسب النفوذ.

وبعد باعتلاء "نادر شاه"⁽³⁾ الحكم في إيران سنة 1148هـ/ 1736م بدأت معادلة التوسع العثماني في إيران تتقلص شيئاً فشيئاً، وظهرت بوادر الانفصال التام بين الدولتين في أكثر من شكل؛ سياسي، واقتصادي، وثقافي، ومذهبي، وكان لهذا الحاكم جولات وصولات في محاولة التقارب بين دولته وبين تركيا⁽⁴⁾، لكسب منافسه والاستيلاء على عرشه، أو بغرض تحقيق وحدة مؤصلة شرعاً، وهما احتمالان واردان، وإن كان الأول أقوى، نظراً لطبيعة هذا الحاكم العسكري المتشدد وصاحب النفوذ القوي على خصومه.

ونذكر من بين مظاهر دعوة نادر شاه إلى التآلف بين الطرفين جملة من الأحداث والوقائع، وهي⁽⁵⁾:

- أعلن نادر شاه يوم مبايعته سنة 1148 هـ/ 1736م في صحراء مغان توثيق روابط الأخوة بين رعايا الشيعة والسنة، ودعا إلى صد ما زرعه إسماعيل الصفوي من الفتن والفساد والتنافر بين العباد باسم الطائفيه، وأسفر إعلانه عن ترك المعتقدات التي أدخلها إسماعيل الصفوي على التشيع، وعن احترام الخلفاء الثلاثة.

(1) هيئة التحرير: حوار مع د/ عبد الله النفيسي: الممكن وغير الممكن في الحوار مع العرب. مجلة رسالة التقريب، س5، ع19. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) أحمد أمين: التسامح الديني في الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص248.

(3) ولد في محرم 1100هـ/ نوفمبر 1688م، وجلس على العرش في شوال 1148هـ/ فبراير 1736م، وقتل ليلة 11 جمادى الثانية 1160هـ / 20 ديسمبر 1747م، ويعد من أقوى ملوك إيران، نظير انتصاراته في تثبيت حدود إيران. انظر: فلاديمير مينورسكي: مختصر تاريخ نادر شاه؛ موقع الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب: www.wata.cc.

(4) تعود أهمية تاريخ هذا الملك إلى ثلاث خطوط رئيسية في حياته:

- أنقذ إيران من التفكك الذي حصل فيها إثر الهجوم الأفغاني بقيادة الملك "محمود أفغان"، واحتلال الجيش الأفغاني لأصفهان، وفي المقابل قيام الدولة العثمانية بالهجوم على إيران من جهة الغرب وتغلغلها في عمق الأراضي الإيرانية.

- بروز اسم نادر شاه كان يعني أفول نجم الدولة الصفوية وضمحلها بآخر سلطان صفوي "طهماسب الثاني".

- زار نادر شاه البقاع المقدسة الموجودة في العراق وطاق حول مزار أبي حنيفة سنة 1740م، وصرف مبالغ كثيرة لتزيين هذا المرقد، وأنفق أموالاً في تذهيب المزارات الشيعية. انظر: فلاديمير مينورسكي: مختصر تاريخ نادر شاه، موقع الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب: www.wata.cc؛ علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق القديم، 1/ 124.

(5) فلاديمير مينورسكي: مختصر تاريخ نادر شاه؛ موقع الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب: www.wata.cc؛ علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق القديم، 1/ 124.

- ودعا الشاه العثمانيين لقبول المذهب الشيعي كمذهب خامس بعد المذاهب الأربعة، لكنه مني بالرفض، بدعوى أن ذلك " سيؤدي الى فتنة عمومية".

- وطالب أيضا من العثمانيين تخصيص ركن للشيعة في الحرم المكي مثل الشافعية، مع تعيين وكيل خاص لحجاجهم.

- تجرأ نادر شاه واستطاع أن يقيم مؤتمر النجف للصلح بين الطائفتين؛ السنية والشيعة، وذلك من تاريخ 24 إلى 26 شوال 1156هـ، يوافقه 11 إلى 13 جانفي 1743م، وجمع المؤتمر علماء الشيعة الإيرانيين، وعلماء السنة الذين رشحتهم الدولة العثمانية⁽¹⁾، وعلى رأسهم عبد الله السويدي (1692-1761م) ، ويعد هذا أول مؤتمر في التاريخ يجمع بين الشيعة والسنة، بعد أن استفحل الصراع والملاسة بينهم، ويسمى "مؤتمر الوحدة الإسلامية"، ولقد توصل العلماء في هذا المؤتمر إلى استخلاص جملة قرارات، هي⁽²⁾:

أ- اعترف علماء الشيعة بخلافة وإمامة الخلفاء الراشدين الثلاث، وأعلن ذلك على منبر الكوفة في خطبة الجمعة التي حضرها ملك إيران "نادر شاه"، في 26 شوال 1156هـ/ 13 جانفي 1743م⁽³⁾.

ب- أقر علماء الشيعة أيضا بوقف التكفير بين المسلمين، وبخاصة وأن مملكة نادر شاه تضررت من شأن الرعية فيما بينهما، ويحكي السويدي حيثيات هذا القرار لما استدعاه نادر شاه قائلا له: "أتدري لما أردتك، قلت: لا، فقال: "إن في مملكتي فرقتين: تركستان وأفغان، يقولون للإيرانيين أنتم كفار، فالكفر قبيح، ولا يليق أن يكون في مملكتي قوم يكفر بعضهم بعضا، فالآن أنت وكيل من قبلي، ترفع جميع المكفرات، وتشهد على الفرقة الثالثة بما يلتزمونه".

ج- وأقروا التوقف عن سب الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وعلى رأسهم الشيخين؛ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وبتحريم المتعة.

وتليت في هذا المؤتمر وثيقة تؤكد هذه الأحكام، ونصها: "إعلموا أيها الإيرانيون أن فضلهم [الراشدين] وخلافتهم على هذا الترتيب، فمن سبهم أو انتقصهم فماله وولده وعياله ودمه حلال على

(1) جودت القزويني: حسين علي محفوظ ونظرية التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة التقريب، ع44، رجب وشعبان 1425هـ/ 2004. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) عبد الله السويدي: مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، 11.

(3) ترد نتيجة المؤتمر في صفحة الغلاف من كتاب "مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية" لعبد الله السويدي، كما فيها عبارة شديدة على الشيعة، وهي: "مؤتمر النجف الذي انتهى بخضوع علماء الشيعة...". لكننا لا نرى أن أمثال هذه التعابير تخدم الوفاق بين الطرفين، والله أعلم.

الشاه [نادر]، وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" (1).

وورد على إثر ذلك تصريح مباشر من نادر شاه، يقول فيها: "كنت شرطت عليكم حين المبايعة في صحراء مغان 1148هـ / 1736م، رفع السب فالآن رفعت، فمن سب قتلته، وأسرت أولاده وعياله، وأخذت أمواله، ولم يبق في نواحي إيران ولا أطرافها سب ولا شيء من هذه الأمور الفظيعة، وإنما حدثت أيام الخبيث الشاه إسماعيل الصفوي" (2).

ثم قال الشاه للسويدي: "جزاك الله خيراً، وجزى أحمد خان خيراً، فو الله ما قصر في إصلاح ذات البين، وإطفاء الفتنة، وحقن دماء المسلمين، أيد الله سلطان آل عثمان، وجعل الله عزه ورفعته أكثر من ذلك" (3).

وقال السويدي بعد ذلك: "إن شاء الله ترد العجم كلهم إلى ما كانوا عليه أولاً من كونهم أهل السنة والجماعة"، فقال: "إن شاء الله، لكن على التدرج أولاً فأول" (4).

ثم قال الشاه: "يا عبد الله أفندي، أنا لو أفتخر لافتخرت بأني في مجلسي هذا عبارة عن سلاطين أربعة: فأنا سلطان إيران، وسلطان تركستان، وسلطان الهند، وسلطان أفغانستان، لكن هذا الأمر من توفيق الله، فأنا لي منة على جميع الإسلام، حيث أني رفعت السب عن الصحابة، وأرجو أن يشفعوا لي" (5).

فهذه نتائج المؤتمر، وتصريحات الحاكم الإيراني أمام عالم سني تركي، وهي قضايا ذات شأن، يصبو إليها كل غيور، ويشرب إليها كل مسلم له ذرة من حب الله ورسوله ﷺ، أن يتفق المسلمون على أمور ترفع راية الله، وتجمع شملهم على ما يرضي ربهم. لكن السؤال المتبادر، هل لاقت هذه الدرر المحيط الذي تفرخ فيه، والأنفس الزكية التي تسمو عن كل دنية، خدمة للمعالي؟

في الحقيقة، لا يبدو لنا أن الواقع كان مهيناً بعد لقبول مثل هذه التصريحات الثقيلة؛ من كلا الطرفين، ذلك أن الشيعة لم يسجل التاريخ أنهم استجابوا لقرارات المؤتمر وعملوا بمقتضاها، كما أن أهل السنة لم يفرحوا بما أعلن عنه، وإنما عدوا ذلك خضوعاً واستسلاماً من خصمهم. وكشاهد على وجهة نظرنا، نسوق ما عبر عنه محمود شكري الألوسي، إذ يقول: "ولما حدثت المناظرة، والمناقشة... أقر أهل الرفض يومئذ برفع

(1) عبد الله السويدي: مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، 11.

(2) عبد الله السويدي: مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، 22.

(3) عبد الله السويدي: مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، 25.

(4) عبد الله السويدي: مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، 25.

(5) عبد الله السويدي: مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، 25.

سب الشيخين أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، وذلك في خطبة الجمعة التي حضرها (نادر شاه) في الكوفة، وأقاموا الشيعة صلاة الجمعة لأول مرة في تاريخ الإمامية في ذلك اليوم المشهود في (26 شوال 1156هـ / 13 جانفي 1743م)، كما أقروا وهم صاغرين بترتيب الخلفاء الراشدين على ترتيب أهل السنة والجماعة...".

ثم يقول: "ولما رأى (نادر شاه) عظمة الشيخ عبد الله [السويدي] وشمول وسعة علمه هابه وعظمه غاية التعظيم والاحترام، وتراجع عن احتلال العراق، وحصل الصلح بينه وبين الدولة العثمانية، وصار (الشاه نادر سنياً) على يد الشيخ بعد أن كان مبتدعاً شيعياً، فأحيا الله سبحانه وتعالى على يد شيخنا، وبفضل علمه السنة السنية، بعد ما كان يعتريها أفول وحقن دماء المسلمين"⁽¹⁾.

فالكل متوجس خيفة من الآخر، والحاكم لا نراه أفلح في إتمام مشروعه؛ إما الإصلاح (بالمفهوم المتفائلين الداعين إلى الوحدة)، أو التوسعي (بالمفهوم المتشائمين الذين يرونه يرغب في ربح الوقت لاحتلال بغداد)، إذ لم يلبث أن قتل الحاكم نادر شاه سنة 1160هـ / 1747م، وانتهت كل الأحلام والتطلعات والتخطيطات، ولم تبق إلا التشكيكات الاستنكارية، رغم أهمية الحدث في التاريخ الإسلامي، وفي هذا يعلق أحدهم قائلاً: "وقد حاول البعض إنكار هذه الواقعة من منطلق مذهبي ضيق، مع أن البادرة النادرية تشكل أولى المحاولات من أجل تقريب المذاهب الإسلامية؛ السنية والشيعية، وتشكل تلك الحادثة نقطة انطلاق ومسنداً مهم من أجل الحوار بين المذاهب الإسلامية"⁽²⁾.

وما يؤسف له أن جهود الوحدة الإسلامية تراجعت كثيراً بعد نادر شاه، وبالأخص إبان الدولة القاجارية التي حكمت إيران بين (1193هـ - 1343هـ / 1779م - 1925م)، وتزامن عهدها مع ظهور الحركة الوهابية في الحجاز⁽³⁾ بزعامة محمد بن عبد الوهاب (ت: 1202هـ / 1792م)، علماً أن هذه الفترة كانت فترة شرسة لتوسع النفوذ البريطاني والروسي على المنطقتين⁽⁴⁾، مما يعني أن كثيراً مما يشاهد من الاختلاف لا

(1) محمود شكري الألوسي: المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني والثالث عشر: 1272هـ - 1342هـ، 2/ 24.

(2) هيئة التحرير: حوار مع د. عبد الله النفيسي: الممكن وغير الممكن في الحوار مع العرب. مجلة رسالة التقريب، س5، ع19. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) محمد علي آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) كمثال على ذلك، معاهدة التعاون الأمني بين إيران وروسيا في 7 شوال 1147هـ / 1 مارس 1735م، بغرض التحالف ضد العثمانيين. انظر: فلاديمير مينورسكي: مختصر تاريخ نادر شاه؛ موقع الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب: www.wata.cc.

يستبعد أن يكون مرده إلى إذكاءات من يرغب بسط نفوذه على جماجم المسلمين، وتغيير قناعتهم في عدوهم الذي سطره الله لهم في القرآن الكريم، لكن رغم هذا بقيت الجذوة متوقدة لحلول ميدانية أخرى، ساعية إلى جمع الشمل.

3- الجهود المعاصرة:

يمكن تلخيص الجهود المعاصرة في تحقيق الوحدة بين المسلمين، في نموذجين بارزين، هما:

أ- الجامعة الإسلامية:

أبرز الداعين إلى الجامعة الإسلامية باعتبارها "التيار الفكري والسياسي، الذي أبصر قاداته... التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والشعوب والأمم الإسلامية... كالتخلف الفكري والروحي... المد الاستعماري والإمبريالي الذي زحف من أوروبا على الشرق"⁽¹⁾، هو فيلسوف الشرق جمال الدين الأفغاني (1839-1897م)، وزميله محمد عبده (1849-1905م)، اللذين اجتهدا في إحداث تيار تزعم الإصلاح الديني والعقلنة في الحياة اقتباساً من الحضارة الغربية، ونبد استبداد الغرب على بلاد المسلمين، ودعا إلى المحافظة على الدولة العثمانية التي تحمي أراضي المسلمين من الاستعمار الأوروبي، كما حملا همّ جمع شتات المسلمين، وتوحيد كلمتهم⁽²⁾.

لقد انتهج الداعية جمال الدين الأفغاني في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية طريق الأسفار الكثيرة في بلاد الشرق، والهند، وإيران، وسلك مسلك الاحتكاك بالحكام والساسة الذين قربوه تارة وأبعدوه عنهم تارة أخرى لأجل النهوض بأممتهم، كما اتبع سبلاً وعرةً مع الماسونية والتردد على بلاد الغرب وعلى رأسها لندن وباريس⁽³⁾، فكان لا ينفك من تشخيص حال الأمة، ودعوها إلى اليقظة من سباتها، ومما قاله عن حال الأمة بأنها قد: "وهى بناؤها، واندثر منظومها، وتفرقت فيها الأهواء، وانشقت العصا، وتبدد ما كان مجتمعاً، وانحل ما كان منعقداً، وانفصمت عرى التعاون، وانقطعت روابط التعاضد، وانصرف عزائم أفرادها

(1) محمد عمارة: الجامعة الإسلامية، والفكرة القومية، 50.

(2) من الرجال الذين حملوا مشعل الجامعة الإسلامية، نذكر: عبد الرحمان الكواكي (1854-1902م)، وسليمان الباروني. انظر: محمد عمارة، الجامعة الإسلامية، والفكرة القومية، 59؛ لخضر بوطبة: سليمان باشا الباروني وموقفه من الدولة العثمانية في آخر عهدها، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، العدد 15، ص 105.

(3) جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده: مقدمة مجلة العروة الوثقى، لمصطفى عبد الرازق، 15 وما بعدها.

عما يحفظ وجودها، ودار كل في محيط شخصه المحدود بنهايات بدنه"⁽¹⁾، ثم اقترح مجموعة بدائل للشمّل بين المسلمين مثل: تأسيس الجرائد الرسالية، وبناء المدارس المعاصرة، واستجلاب المصانع الجديدة، وتأسيس الرابطة الدينية بين الوعاظ وأئمة المساجد، وتجاوز الخلافات السياسية⁽²⁾، وخلص الأفغاني إلى أن الترياق الرائق لداء الأمة هو في: "رجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته... وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمة"⁽³⁾، كما قال أيضا: "إذا رجع الواعون في الإسلام إلى قواعد شرعهم، وساروا سيرة الأولين السابقين، لم يمض قليل من الزمن إلا وقد آتاهم سلطة في الملك، وألحقهم في العزة بالراشدين"⁽⁴⁾.

ب- الوحدة الإسلامية:

إزاء حمل التيار الإصلاحي بقيادة الشيخين جمال الدين الأفغاني ومُجدّ عبده لمفهوم الجامعة الإسلامية، فإن الأفغاني كان يسوّق أيضا لمصطلح آخر هو: "الوحدة الإسلامية"، حيث أجراها على لسان الإيرانيين الذين رجا منهم أن يتجمعوا مع الأفغان ككتلة واحدة، فقال لهم مخاطبا: "ليس ببعيد على همم الإيرانيين، وعلو أفكارهم أن يكونوا أول القائمين بتجديد الوحدة الإسلامية"⁽⁵⁾، كما سعى أن يتوحد العثمانيون بالإيرانيين باسم الوحدة الإسلامية، فأنفق الكثير من جهده، وأجرى تحركات دبلوماسية حثيثة لهذا المشروع، لكن الأجل وافاه رحمه الله تعالى، قبل بلوغ هدفه، ولعل هذا المشروع الخطير على الغرب وعلى بعض الحكام المسلمين كان السبب المباشر في إنهاء حياته في أرض تركيا على عهد السلطان عبد الحميد الثاني⁽⁶⁾.

ج- الاعتصام بحبل الله تعالى، ونقد مصطلح "الوحدة الإسلامية":

ظهر بعض المهتمين بشأن توحيد صف المسلمين فنقدوا مصطلح "الوحدة الإسلامية"، فدعوا إلى

(1) جمال الدين الأفغاني، ومُجدّ عبده: مجلة العروة الوثقى، 45.

(2) جمال الدين الأفغاني، ومُجدّ عبده: مجلة العروة الوثقى، 40 إلى 56.

(3) جمال الدين الأفغاني، ومُجدّ عبده: مجلة العروة الوثقى، 51.

(4) جمال الدين الأفغاني، ومُجدّ عبده: مجلة العروة الوثقى، 44.

(5) جمال الدين الأفغاني، ومُجدّ عبده: مجلة العروة الوثقى، 137.

(6) انظر: جمال قنان: نظرة حول حركة الإصلاح الإسلامي والجامعة الإسلامية، في القرن التاسع عشر، مجلة المصادر، جامعة الجزائر، العدد 11، سنة 2005، ص 57.

الحديث عن "الاعتصام" بدل "الوحدة الإسلامية"، باعتبار هذا الأخير لم يرد في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، ولا في مؤلفات المسلمين؛ قديماً وحديثاً، ويؤكد هذا التوجيهي قائلاً: "إن أول ما يستحق النظر من جوانب هذه القضية، أن المسلمين في جميع عصورهم، وإلى حدود الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، لم يعرفوا مصطلح "الوحدة" بالمفهوم الحديث، ولم ترد "الوحدة" بهذا المفهوم في التراث الفقهي الإسلامي، ولا في كتابات المفكرين المسلمين الذين صنعوا كتباً رائدة في الفكر السياسي الإسلامي، بل مما يلاحظ أيضاً، أن مصطلح "التقريب" كما نفهمه اليوم لم تعرفه المصادر العربية الإسلامية، وإنما عرفت مصطلح "الاعتصام" بكل دلالاته الدينية واللغوية والسياسية والاجتماعية"⁽¹⁾.

يتبين من النص الوارد أعلاه، ومما ذكرنا سابقاً، أن لفظة "الوحدة" ليست لها جذور تاريخية ولا دينية، ولم يعرف في مؤلفات السلف ولا المتأخرين، وإنما المصطلح المتداول في المصادر الإسلامية هو "الاعتصام" الوارد في قوله تعالى: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، (سورة آل عمران: 103)، وكل ما عداه من المصطلحات التي تؤدي معناه كـ "الوحدة"، و"التقريب"، فليست ذات معنى عميق، وهذا ما دفع التوجيهي أن يستفسر عن المصطلح بكل جرأة وثقة نفس حين قال: "وهذا الأمر يدفعنا إلى أن نتساءل: هل التأكيد على الوحدة في أدبيات الجيل الذي عايش عصر اليقظة، كان بتأثير من الفكر الغربي؟. وإذا كان هذا صحيحاً، فما الضير في ذلك؟"⁽²⁾.

فلاحظ أن التوجيهي احتل ظهور مصطلح غريب على الأمة الإسلامية، واحتمل أن يكون وضعه من غيرهم، وكأنه بهذا يتحسس شيئاً وراء هذه الدعوة، ويتأفف من المسار الذي نادى به دعاة الإصلاح مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

ومنطلق التوجيهي في رؤيته يأتي من رغبته في تعزيز ما ورد في نصوص التشريع الإسلامي كمصطلح "الاعتصام بالله"، وترك ما عداه لافتقاره إلى الشرعية الدينية والتاريخية، ولذلك عقد مقارنة ظريفة للمصطلحات المتقاربة المعنى فقال: "الله سبحانه وتعالى لم يكلفنا بـ "الاتحاد"، وإنما كلفنا تقديس أسمائه بـ

(1) عبد العزيز بن عثمان التوجيهي: وحدة الأمة الإسلامية بين وعقات الذات وتحديات الآخر، مجلة التقريب، ع 72، ص 119 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

ظهر لنا من خلال تتبع مجلة رسالة الإسلام، وبعدها مجلة التقريب، أن مدير منظمة إيسيسكو "التوجيهي"، هو أول من اقترح تحويل الخلاف العقدي من خلاف في الأصول إلى خلاف في الفروع، والله أعلم.

(2) عبد العزيز بن عثمان التوجيهي: وحدة الأمة الإسلامية بين وعقات الذات وتحديات الآخر، مجلة التقريب، ع 72، ص 119 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

"الاعتصام"، وليس مجرد الاعتصام، وإنما هو "الاعتصام بحبل الله"⁽¹⁾، ثم نفى جدوة مصطلح "الاتحاد" فقال: "أما كيف لم يرد في تكليف الله لنا في كتابه العزيز فعل "اتحدوا"، فلأن الاتحاد قائم في حياتنا باعتبار أن المسلمين أمة واحدة، ولكنه جلّ وعلا، كلفنا بالاعتصام، "واعتصموا"، أي الاعتصام في دائرة الوحدة التي هي صبغة المجتمع المسلم.

والاعتصام أقوى في الدلالة المعنوية والمادية من الاتحاد؛ لأن الاعتصام بحبل الله هو تجسيم للوحدة الإسلامية، وهو إلى ذلك تعبير عن وحدة الأمة الإسلامية"⁽²⁾.

فالاعتصام له دلالة الخاصة به، ولا يتحقق الاعتصام بين المسلمين الذين هم أمة واحدة متحدة، إلا بالاعتزاز بمفهوم الأخوة بينهم وتجسيدها واقعياً، وبهذا يحققوا الغاية التي يرجونها، وفي هذا المعنى الدقيق يقول التوحيدي: "إن القاعدة الإسلامية للوحدة هي "الأخوة الإسلامية" انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، (سورة الحجرات: 10)، فلأن المؤمنين إخوة في الدين، فهم بالضرورة معتصمون بحبل الله، ثم بهذه الصفة هم متحدون، أو بعبارة أدق، يتوجب عليهم أن يكونوا متحدين"⁽³⁾.

ويظهر لنا صدق كلام التوحيدي وواقعته التاريخية حيث أثبتت لنا المراجعات التاريخية والفكرية لواقع المسلمين أن مصطلح "الوحدة" لم يكن له وجود قبل سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية، في عهد أتاتورك، وإنما ظهرت الحاجة إلى الدعوة إليه عقب بروز الصراع والشتان بين المسلمين إبان ضعف دويلاتهم وكيانات الأمة قبيل سقوط الخلافة، وتضخيم المختلف حوله وجعله مُنْقِصاً لعرى الدين، ومدمراً للتوحيد، ومتناقضاً مع إخلاص العبادة لله الأحد.

فالصراع والشتان بين المسلمين -في نظرنا- كان السبب الجوهرى في البحث عن تلاحم المسلمين، وفي إبراز مصطلح "الوحدة الإسلامية"، ليستدركوا بعض ما فاتهم، ويتغنوا بالحديث عن الالتئام تحت راية واحدة، لكن من دون أن يعقدوا مصالحاً حقيقية مع الذات، فيراجعوا مواقفهم ويقبلوا بعضهم بعضاً ضمن كيانات متعددة ومتعاونة على الحق، فكانت دعوتهم إلى المصطلح الجديد -في نظرنا- غير فاعلة ميدانياً،

(1) عبد العزيز بن عثمان التويجري: وحدة الأمة الإسلامية بين وعقات الذات وتحديات الآخر، مجلة التقريب، ع 72، ص 119 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) عبد العزيز بن عثمان التويجري: وحدة الأمة الإسلامية بين وعقات الذات وتحديات الآخر، مجلة التقريب، ع 72، ص 119 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) عبد العزيز بن عثمان التويجري: وحدة الأمة الإسلامية بين وعقات الذات وتحديات الآخر، مجلة التقريب، ع 72، ص 119 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

والله أعلم، لأنها لم تقم على أسس تقرر بأن المختلف حوله لن يضر بدين أحد ولا بمعتقده، ولم تبين على الاعتصام بالله والإقرار بالأخوة الإيمانية بينهم مهما كان المختلف حوله يبدو كبيرا.

وإلى قريب مما ذكر نجد مصطفى ملص يذهب إلى أن مصطلح "الوحدة" ظهر بعد سقوط الخلافة الإسلامية، وإثر تضخيم الاختلافات بين المسلمين، فصار الناس ينادون به باعتباره السبيل الأوحى لاستعادة مجد المسلمين، والخروج مما يعانونه من ضيق وضعف، فقال في هذا: "تم اللعب على مسألة الاختلافات المذهبية بين المسلمين لتعزيز حالة الفرقة والتنازع حتى ضمن الدول المستحدثة؛ الصغيرة منها والكبيرة.

وصار الاختلاف المذهبي سببا من أسباب الخلاف والتنازع السياسي. وكذلك صار الاختلاف بين الفرق ضمن المذهب الواحد أيضا سببا من أسباب التنازع والتدابير والشقاق والفرقة"⁽¹⁾.

فمصطلح "الوحدة الإسلامية" ليس في منأى عن الأحداث السياسية الواقعة بين المسلمين، لأن ما كان من صراع مذهبي بين المسلمين، وبالأخص الشيعي والسني، لم يكن الغرب غافلا عنه، وما كان دائرا داخل الجماعات الإسلامية في البلد الواحد، لم تكن أعين الأنظمة العربية بعيدة عن صنع القرار فيها، ولذلك فمصطلح "الوحدة" له دلالة سياسية معاصرة، وجاء ردا على حالة التفرقة التي نشأت بين المسلمين، وبهدف استرجاع مجد المسلمين بعد ضعف الدولة العثمانية، بخلاف مصطلح "الاعتصام بحبل الله تعالى" فله دلالة شرعية قرآنية، لا مسلم يستطيع معارضتها، ولا العمل ضد مقتضاها، ولا يقف وراء تحقيقه غير استبعاد منامة اعتبار الاختلافات الواقعة بين المسلمين مما يمس جوهر الدين، ويضر بنظرهم التوحيدية لربهم عز وجل؛ إخلاصا ووصفا وعبادة.

ويبقى السؤال مطروحا: ما هو البديل الذي طرح على الساحة الإسلامية آنذاك، بعد مصطلح "الوحدة الإسلامية"؟

(1) مصطفى ملص: دور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الوحدة الإسلامية، من إعداد مركز دراسات الوحدة العربية. انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net.

المبحث الثاني: الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية

بعد الحديث عن الوحدة الإسلامية وما دار حولها، نكمل المشوار مع مصطلح جديد يدعى "التقريب"، ظهر على الساحة الإسلامية بهدف تحقيق الاعتصام والوفاق بين المسلمين، فكيف يعرف؟ وما هو تأصيله؟ وما هي آليات تعزيزه؟ وما هي المنجزات الميدانية الحاصلة في الدعوة إلى لم الشملم؟ هذا ما يظهر مما يستقبل من مطالب.

المطلب الأول: مفهوم التقريب

1- تعريف التقريب:

وردت عدة تعاريف للتقريب، بعضها متشابه وبعضها متكامل، وأغلب ما استطعنا جمعه من هذه التعاريف كتبه الداعون إلى هذا المصطلح والقائمون على نشره وتبليغه إلى المسلمين عن طريق مشروع خاص لهذا الغرض، ومن التعاريف التي رصدناها ما يأتي:

- عند حديث محمد عمارة على الوحدة الإسلامية ذكر تعريفاً للتقريب، وهو: "تعايش بين المذاهب المختلفة، مع اكتشاف الإطار العام الجامع لها، ومناطق الاتفاق بينها، وتحديد مناطق التمايز والاختلاف"⁽¹⁾.

وهو تعريف دقيق، بيّن فيه عمارة المقصد من التقريب، والمتمثل في الوصول إلى تفاهم بين المذاهب الإسلامية، وركز على ضرورة السعي إلى رصد مواطن الاتفاق والاختلاف بينها، لكن التعريف أغفل الحديث عن نبذ الصراع، وإزالة الأحقاد بين المذاهب المختلفة، وتجنب التعصب لمذهب دون آخر، وهو ما يعج به الواقع وللأسف.

- ويعرف ابن الدين التقريب بقوله: "الدعوة إلى أن تحتفظ كل من الفرق الإسلامية بمبادئها، ونزعاتها، وأعمالها على اختلافهم في ذلك"⁽²⁾، فالتعريف أشار إلى حفاظ كل طائفة بما عندها، وعدم قبول الاندماج، لكن لم يتحدث عن قضية قبول ما عند الآخر، وهي مربط الفرس في الموضوع.

- وصاغت عائشة المناعي تعريفاً عن التقريب حسب وجهة نظرها فليخصته بأنه نبذ الخصومة والعداء

(1) محمد عمارة: التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة التقريب، ع36، شتاء 1423هـ. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) ابن الدين: أيها أصلح لحالتنا الدينية والاجتماعية: التوحيد، أو التقريب والتعريف، أو التفريق. مجلة رسالة الإسلام، ربيع الأول 1376هـ/ أكتوبر 1956، س8، ع32، ص 367.

في الدين، وليس نبذ الاختلاف، لأن الاختلاف مبعثه وجهات النظر المبنية على الفكر الحر⁽¹⁾.

فهذا تعريف وجيه ومفيد للأمة، لأنه أقر بالاختلاف، واعتبره مستساغاً، ويبقى لو تم التصريح فيه

بوجهة نظرها حول ما اختلف حوله المسلمون في القضايا العقدية، هل يجيز الشقاق بينهم أم لا؟

- وأما مُجدّد تقي القمي فقد أجمل دعوة التقريب بأنها: اتفاق، وإعذار للمخالف، وسبب ذلك في رأيه يعود إلى أن الاختلاف يقع في غير أصل الدين، ولا يتضرر هذا الخلاف بالإيمان، ولا يُخرج من الملة..، فيقول: "إنما دعوتنا: ... الاتفاق في شيء مما اختلفوا فيه، وإلا فليحتفظ كل منهم بما يراه، وليعذر الآخرين، ويحسن الظن بهم. فإن الخلاف على غير أصول الدين لا يضر بالإيمان، ولا يخرج المختلفين عن دائرة الإسلام"⁽²⁾.

ويلاحظ على كلام القمي أنه لم يشر إلى الدائرة التي يتركز حولها الاختلاف بين أتباع المذاهب، وكيف يمكن تهذيبها أو تصحيحها إن اقتضت الضرورة، لكنه أكد في موضع آخر على نقطة أساسية وهي أن التقريب لا يعني التنازل المذهبي، وإنما يرمي إلى التعارف بين المسلمين، وحفظ ماء الوجه لبعضهم، والتزام كل طرف بقناعاته المذهبية، فيقول: "رسالة التقريب... ليحصل التعارف بين الطوائف... وليست جماعة التقريب تريد القضاء على كل خلاف، ولا تفكر في ذلك، ولا ينبغي أن يتشيع السني، أو يتسن الشيعة، حتى توصف رسالتها بأنها مستحيلة"⁽³⁾.

فهذا التوضيح من مُجدّد تقي القمي له شأنه ووزنه، لأنه يزيل الظنون المتعلقة ببعض، مثل أن الفكرة مطية إلى نشر كل طرف فكره على الآخر، ولذلك فرسالة التقريب عنده غير مستحيلة، وهي بالفعل غير مستحيلة لكن تتطلب لإثبات صحتها ومواصلة دعوتها إجراء دراسة عميقة في المختلف حوله، وإثبات هل ذلك يدور حول اليقين أو الظن؟

- ويأتي التسخيري ليحاول أن يضع حداً فاصلاً بين مصطلحين، متقاربين معنى، لكن مختلفين تطبيقاً ميدانياً، فالأول انتشر عند جميع المسلمين، أما الثاني فقد التزمت به مجموعة من الدعاة. فيقول: "التقريب، لا التوحيد بين المذاهب"⁽⁴⁾.

(1) عائشة يوسف المناعي: موقف الشيعة الإمامية من كتاب الله، مجلة التقريب: نت، شهرية إلكترونية، ذو القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003، ع101. انظر: موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

(2) مُجدّد تقي القمي: نقط على الحروف: أو مزيد من الإيضاح. مجلة رسالة الإسلام، س5، ع18، ص147.

(3) مُجدّد تقي القمي: جولة بين الآراء. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع9، ص37.

(4) مُجدّد علي التسخيري: المنطقة مقبلة على "سايكس بيكو" جديدة إذا سيطرت أمريكا على العراق. مجلة التقريب، ع37، ربيع

- ويلخص حيدر حب الله العلاقة بين المصطلحين؛ الوحدة والتقريب معتبرا أن التقريب أعم من الوحدة، ويقول: "التقريب بمعناه الاجتماعي والعرفي أفضل من مفهوم الوحدة"⁽¹⁾.

- أما مُجدد المحامي فيرى أن التقريب مرتبط ارتباطا تاما بوحدة المسلمين، إذ هو محاولة الدفاع عن هذه الوحدة⁽²⁾، وأشار أيضا إلى أن "التقريب يطلب العسير حين يطلب أن يتناسى أهل هذا المذهب أو ذاك أجزاء من ماضيهم الطائفي"⁽³⁾. فالمحامي ربط بين التقريب والوحدة، وجعله وسيلة للدفاع عن الوحدة، وسبيلا يُمتطى للوصول إلى الوحدة، لكن إزاء إقراره بالوحدة بين المذاهب فإنه لم يحتل نسيان المختلفين لماضيهم الطائفي، وهو الأمر الذي يجعلنا نتساءل، ما المقصد بالماضي الطائفي؛ أهو ماضي الصراع بين الطوائف، بما يتضمن من تفاصيل القتل والسفك والحروب بين المسلمين، أم هو ماضي الانتماء إلى مدرسة وأعلام دافعوا عن خط فكري معين؟

فإن كان الثاني فلا إشكال من الاستفادة من ماضي للأمة من أجل إيجاد تقريب معاصر بين الأطراف التي كانت متنازعة ذات يوم، أما إذا كان الأول المتعلق بالصراع بين الأطراف، فإننا نتصور أن المرء سيدعوه الحنين والشجن إلى الانتقام وتحميل الخصم مسؤولية الحروب، وبهذا يعسر حقا الإذعان إلى التقريب، وإيجاد حل توافقي بين المسلمين⁽⁴⁾.

- ومن الجدير بالتنويه في عرض تعاريف التقريب أن نسلط الضوء على ما ذكره محمود شلتوت في الموضوع، إذ سُجلت له كلمة حول التقريب تعد أطروحة جديرة بالتنويه لا ينقصها غير التصريح بكيفية التعامل مع ما يسمى "الاختلاف العقدي الحاصل في الأمة"، وتأتي قيمة كلماته من إيمانه العميق بالفكرة،

1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(1) حيدر حب الله: مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني، قراءة في جدلية التقريب وأنماط الثقافة الدينية. مجلة رسالة التقريب، ع49، جمادى الأولى والثانية 1426هـ/ 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) مُجدد عبد الله مُجدد المحامي: معالم التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص203.

(3) مُجدد عبد الله مُجدد المحامي: معالم التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص211.

(4) في صدد الحديث عن أثر التاريخ في التقريب أو الوحدة بين المسلمين، فإنه يتصور أن لا بد من وضع ضوابط صارمة في قراءة ما دار في التاريخ، وتقديم قراءات نقدية لما دَوّن عبر الزمن الطويل من التراجم الحزبية الحماسية للطوائف على بعضها البعض، ورصد زمن تأليف المصادر المعتمدة حاليا بين المسلمين، وطرح سؤال جوهري أساس:

هل حقا المصادر التاريخية التي نعتمدها كتبها علماء متقدمون زمانيا؟

أم أن هذه المصادر كتبت بأقلام المتأخرين ونسبت إلى المتقدمين، من باب التبرك وإعطاء الشرعية للأحداث الدامية بين المسلمين، ومن باب عدم الدراية بطريقة تأليف المتأخرين؟

ومن بلائه الحسن في سبيل إذاعتها، ولذلك كانت كتاباته حول الفكرة عميقة وواقعية ومما قاله أن التقريب معناه:

"التعارف العلمي وتضييق شقة الخلاف؛ وليس معناه التوحيد بين المذاهب. وإنما التقريب المقصود هو أن لا يصل الخلاف في الفروع إلى حد العداوة.

فالتقريب اتجاه جاد داخل الإسلام مجرد من اللون الطائفي أو الإقليمي للتخلص من العداوة المتبادلة بين أصحاب المذاهب الإسلامية المختلفة والعمل على صيانة وحدة الأمة الإسلامية.

والتقريب مرتبط ارتباطاً تاماً بوحدة الأمة المسلمة، ويسعى لإنقاذ الوحدة الإسلامية من عوامل الهدم والمكاييد التي يدبرها للإسلام أعداؤه، وليس التقريب انتصاراً وغلبة لمذهب على آخر، وليس إدماجاً لمذهب في آخر، وليس تقريباً بين الأديان المختلفة، وإنما يقوم على التسليم بحقوق وواجبات عامة للمسلمين في كل مكان، بغض النظر عن مذهبهم وجنسيتهم ولونهم وكذلك اعتقاد أخوة المسلم للمسلم لأنها أخوة في الله، فليس بين المسلمين خلاف في الأساسيات والأصول العامة وإنما الخلاف في الفروع فحسب"⁽¹⁾.

- ومن الجانب الشيعي يقدم مُجَّد مغنية نظريته المتفائلة في الموضوع، ويعد الحديث عن التقريب أمراً متأخراً ومفروغاً منه، استناداً إلى حصول اتفاق على أصول العقائد بين المسلمين، واتفاق على الأصل والدين والتوحيد والنبوة⁽²⁾، كما اعتقد مُجَّد تقي القمي استحالة تصور عدم تحقق التقريب بين الطوائف، وفي هذا يقول: "الطوائف المشتركة في الجماعة متفقة على الأصول التي يجب على المسلم أن يدين أيها ليكون مسلماً، ظهرت سخافة الاعتقاد باستحالة التقريب بين الطوائف"⁽³⁾. ولكن مع صحة الطرح، إلا أن الواقع جد بعيد عن هذه النظرة المثالية، التي نتصورها لا تطرح حتى في منام كثير من المسلمين المعاصرين، والأحداث اليومية بين المسلمين تثبت أن ما قيل هو خطاب استهلاكي، وللأسف.

- وللمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية كلمته حول لفظة التقريب التي تعني عنده: التعارف⁽⁴⁾ بين المسلمين. ولهم أيضاً تعريف آخر دمجوا فيه المقصد والهدف من التقريب، فقالوا: "التقريب، [هو] التقارب

(1) نصر فريد واصل: الإمام محمود شلتوت، المنهج - التجديد - التقريب، مجلة التقريب، ع 55، ص 187 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية www.tagrib.org.

(2) مُجَّد جواد مغنية: قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س 11، ع 44، ص 354.

(3) مُجَّد تقي القمي: جولة بين الآراء. مجلة رسالة الإسلام، س 3، ع 9، ص 37.

(4) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص 24.

بين أتباع المذاهب الإسلامية، بغية تعرف بعضهم على البعض الآخر، عن طريق تحقيق التآلف والأخوة الدينية⁽¹⁾.

وهذه تعاريف جيدة، لأنها لا تلزم أي طرف بالرجوع إلى فكر الطرف الثاني، وإنما تأمره باحترام الآخر. ومع أهمية هذا الطرح إلا أننا نتصور أن الذين ألفوا تمجيد مذهبهم وسلطتهم على حساب غيرهم، لن يستسيغوا قبول دعوة عامة لا تمجيد فيها لأحد على آخر، ولن يقبلوا بدعوة تقرب المختلفين وتزيل أسباب الشقاق بين المتناحسين، لذلك من المؤكد أن فكرة كهذه ستلقى عنقا وتعثرا في التحقيق على أرض الواقع.

وبناء على ما مر من تعاريف وتوضيحات العلماء يمكن أن نسوغ تعريفا يجمع شتات ما ذكر، ويحاول أن يقرب ويزيل آثار الشحناء، ويصور مسار تحقيق ما أمر الله به من الاعتصام والأخوة، فنقول: إن التقريب هو التعارف العلمي بين أتباع المذاهب الإسلامية، بالاطلاع على منتوجهم المعرفي؛ العقدي والفقهية، وتضييق شقة الخلاف، وقبول نتائج الأبحاث المعرفية التوفيقية، باعتبار المختلف حوله يدور حول الراجح والمرجوح، وليس حول الحق والباطل، مع نفي كل صيغ التحامل على المخالف، والسعي الحثيث للتعايش الاجتماعي بين الأطراف، وبذلك أشكال الخصومات والعداء، والله أعلم.

2- أهداف التقريب، وضوابطه:

تحدث العلماء كثيرا عن أهداف التقريب وضوابطه، وهذا مجمل ما تمكنا من رصده:

- في البيان الأول الموجه إلى المسلمين والوارد في مجلة رسالة الإسلام المتخصصة في التقريب أكد آل كاشف الغطاء أن المشروع يهدف إلى رفع العداوة من قلوب المسلمين، انطلاقا من آيات بينات داعية إلى الاعتصام بالله تعالى في القرآن الكريم، فقال: "إن جمعية التقريب، تريد أن تقرب بين الطوائف الإسلامية، وترفع العداء المستحكم بينهم، وتأخذ بما أمرهم الله به:
- من الاعتصام بحبل الإسلام.
- وأن لا يتفرقوا، ويتنازعوا، فتذهب ريجهم.

(1) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص24.

- ويتسلط عليهم أرذل عباده، وأرذل خلقه⁽¹⁾.

- ومن العلماء الذين حددوا أهدافا واضحة للتقريب مُجَّد واعظ زاده الخراساني، حيث أجملها في عنصرتين، هما⁽²⁾:

● العمل على إزالة الفوارق التي باعدت بين المذاهب الإسلامية، وأيمتها، وأتباعها، التي جعلتهم ينظرون إلى المذاهب كأنها أديان مختلفة.

● تحسين العلاقة بين علماء المذاهب، وتكوين الجو الهادئ، والتعارف بينهم على أساس المشتركات. فهذه الأسس التي حددها واعظ الخراساني المتعلقة بنزع الفوارق، وتحسين العلاقات بين المسلمين يجب أن تؤصل من قبل العلماء لتصبح ملزمة لكل المسلمين، وتصير عقيدة يحملها العلماء بيقين في أنفسهم، ذلك لأن هذه الأسس تشكل في نظرنا جوهر ما جاء في القرآن والسنة.

- ويضيف الحائري ضوابط في التقريب⁽³⁾، تتمثل في تعديل رؤية المقارئين للأحداث السياسية بعد عهد الرسول ﷺ، وذلك باعتبار أن أصل الإمامة يعود نصا للإمام علي، لكن توجهت واقعا إلى الخلفاء الراشدين الثلاثة، ولمصلحة ما قبل بها الخلفاء الأربع آنذاك.

فهذا الطرح يبدو لنا عسيرا ومثبطا للوصول إلى حل يقنع الأطراف المختلفة حول موضوع أحقية الصحابة بالخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة، لكن مع صعوبة هذا الطرح الأحادي من جانب دون آخر يستدعي منا إيماننا بمنطلق أن الاعتصام بفرض من الله، وأن الأخوة واجبة شرعا، وعلينا أن نفرغ الوسع ونبحث عن بدائل علمية للمختلف حوله، ومناقشة ذلك بجرأة عالية، ولو كلف الأمر كسر ما يمكن عده عند طرف من الثوابت، وما هي عند الله كذلك.

- أما مُجَّد باقر الحكيم فقد تقدم خطوة إلى الأمام وعد التقريب عند الشيعة هدفا أساسيا سعى إليه أهل البيت، ثم حثهم قائلا: "وعليه فعلى كل شيعي مناصرة التقريب، ولذلك عاداه الذين يبرزون التولي، والتبري بين المسلمين"⁽⁴⁾.

(1) مُجَّد الحسين آل كاشف العطاء: بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع7، ص272.

(2) مُجَّد واعظ زاده الخراساني: الوحدة الإسلامية: معالمها وأعلامها. مجلة التقريب، ج1، س6، ع21. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) مُجَّد صالح الحائري: منهج عملي للتقريب: إلى إخواننا المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع12، ص421، 423.

(4) مُجَّد علي آذرشب: السيد الشهيد مُجَّد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

وإن كنا لا نوافقه النظرة، ذلك لأن علماء الشيعة مشغولون بغيرهم بإبراز أحقية مذهبهم على حساب الآخرين، وهو ما نرجو أن يزول، وتتحول الدراسات العقدية إلى استعراض الأقوال مهما كانت متضاربة ثم تحليلها بمنطق الراجح والمرجوح، عوض الحق والمطلق، مثلما هو سائد إلى حد الساعة.

وفيما يخص الحديث عن ضوابط التقريب، فإننا نذكر ما يأتي من نصوص العلماء.

- قدم عادل الحكيم ثلاثة ضوابط ينبغي السير على وفقها تفاديا لتعثر فكرة التقريب، وهي⁽¹⁾:

1- ترك طلب التنازل عن المعتقدات المثيرة لحفيظة الآخرين.

يرى عادل الحكيم أن الضغط على طرف للتنازل عن معتقده لا يعد تقريبا بقدر ما هو تدويب وتنازل غير مبرر عن الحق وتضييع للحقيقة أكثر مما هي ضائعة، وهو يكشف عن ضعف في الشخصية أو ضعف في الإيمان أو ضعف فيهما معاً.

2- الاعتراف بضلال عقيدة الطرف المقابل.

ومقصد الاعتراف هو التصريح بأن الخصم على ضلال، سدا لذريعة نفاذ الأفكار الخاطئة إلى مذهب الأول، ولأجل تحصين أنفسهم من آثار أقوال مخالفينهم، لكن لا يخفى أن هذا السبيل لا علاقة له بالبتة بالتقريب، ولذلك وضعه عادل الحكيم كضابط من ضوابط نجاح التقريب، بحيث لا يصح تسويد صورة الخصم سدا لذريعة انتشار أفكاره بين أتباع الطرف الآخر.

3- قبول الآخر كحقيقة قائمة يجب التعامل معها، وترتيب العلاقة بين الطرفين على أساس الاحترام المتبادل بين شخصين أو بين إنسانين، أو باعتبار أن الآخر يحمل مقدارا من العقائد الحقّة والمختلطة بالباطل، وبهذا يصح التقريب معه.

فالتقريب بهذا هو التعايش مع الآخر وقبوله كما هو، وهذه وجهة نظر لها واقعيتها، إلا أننا نرى لأجل ضمان استمرارية التعايش بين الطرفين لا بد من التحقيق في المختلف حوله وتمحيصه جيدا، وبيان حجم الأوهام والرؤى الذاتية السائدة في الأرجاء.

وأتصور كضابط أساس لتحقيق التقريب لا بد أن نقر بأن من اضطر لقراءة التاريخ الإسلامي من المصادر المتوفرة حاليا لدى المسلمين فينبغي ألا يعتد بما ورد فيها، لأن أغلبها دَوّن في عصور متأخرة وأضيفت إليها قراءات المعدّلين، وكُتب في زمن الاحتقان السياسي بين المختلفين (وبالأخص العهد العثماني

(1) عادل الحكيم: التقريب معناه وموقفنا منه. مجلة الفرات، شعبان 1433هـ/ جويلية 2012، ع129، س12، موقع

والصفوي) الموجهين من قبل الغربيين الراعين لمصالحهم الشخصية في أراضي المسلمين، ثم نُسب هذا المدوّن الجديد إلى سلف المعدّل؛ تبرّكا، أو فهما للحدث حسب قراءة المعدّل للرواية التاريخية من خلال إرهابات واقعه المليئ بالعداء والصراع⁽¹⁾.

وتكملة في سبيل توضيح مصطلح التقريب ينبغي وضع ضوابط حديثية (السنة النبوية) صارمة للنصوص التي تتحدث عن الشقاق، وتمجد طائفة على أخرى، وقبل الصدع بها، نتصور أنه يجب على قارئها أن يطرح على نفسه بعض الأسئلة الجريئة، ولا يتوانى في قراءتها وفق ما ورد في سياق باقي نصوص القرآن والسنة والفطرة السليمة ولا يتجاهلها، ومن هذه الأسئلة نذكر:

هل يمكن أن يصدر ذلك الكلام من رسول الله الذي قال الله عنه: "بالمؤمنين رؤوف رحيم"؟

وهل يمكن للسنة أن تسب مسلما؟ وتحمل الأبناء تبعات الآباء؟

ما الذي أعطى الشرعية لبعض العلماء أن يسقطوا مصطلحات هدامة وألفاظا بذينة وردت في نصوص نسبت إلى السنة، ويعلقوها على أناس معينين، ويبرؤوا أنفسهم منها، وأهلهم، وذويهم، وشيعتهم، ويعدوها عن كل من أقر باسمهم وباسم طائفتهم وأتباعهم ونهجهم إلى يوم الدين؟

لماذا يقبل التنازع بالألقاب باسم السنة، فيطلق مصطلح الخوارج، والقدرية والمرجئة وغيرها؟ ولما لا تعد هذه الألقاب صفات يمكن أن تصدق على كل المسلمين، وليس خاصة بفئة دون أخرى؟ ولما يُقر بصحة هذه الإطلاقات مع ما فيها من التنبؤ بالغيب الذي هو من اختصاص الله تعالى وحده؟

3- مشروعية التقريب:

بعد استعراض الأدلة المتعلقة بالاعتصام والأخوة وكل ما تعلق بهما في الفصل الأول، يبقى أن نأتي بأقوال العلماء الداعية إلى التقريب والتي تتضمن توضيح الاستدلالات وبيان الحكم الشرعي المتعلق بالموضوع، وهذه جملة من تأصيلاتهم:

- بعد أن استعرض آل كاشف الغطاء آيات بينات داعية إلى الاعتصام، صرح بأن لا وجود لأي سبب ظاهري وشرعي يدعو إلى العداء، فقال: "مهما تعمقنا في البحث، ومشينا على ضوء الأدلة العقلية والشرعية، وتجرّدنا من الهوى والهوس والعصبية، فلا نجد أي سبب مبرر للعداء والتضارب بين طوائف المسلمين، مهما اتسعت شقة الخلاف بينهم في كثير من المسائل"⁽²⁾.

(1) ابن ادريسو مصطفى: محاضرات حول الحركات الإسلامية، جامعة غرداية، 2022.

(2) مُجَدّد الحسين آل كاشف العطاء: بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع7، ص271.

فمفهوم التقريب عند مؤسسيه يستمد مشروعيته من نصوص القرآن الداعية إلى نزع فتيل الصراع والشقاق، وهدفه: "أقصى المراد، وجل الغرض هو إزالة أن يكون هذا الخلاف سببا للعداء والبغضاء"⁽¹⁾، ولذلك لا بد من رفع إشكالية العداء والبغضاء بين الأطراف المختلفة بينها حول مسائل تسمى عند المختلفين بـ"قضايا أصول الدين".

- ويلاحظ أن أول بادرة من محمود شلتوت في الحديث عن التقريب كانت عند تحليله لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾، (سورة المائدة: 101)، فقال: "إن روح هذه الآية يهدي إلى ما تدعو إليه فكرة التقريب بين المسلمين... يتضمن النهي عن إشارة كل ما من شأنه أن يسيء إلى المسلمين"⁽²⁾، وتأتي نظرتة هذه من إيمانه أن السنة والشيعة يعدان مذهبين إسلاميين، لا طوائف أو فرقا⁽³⁾، يصدق عليهما الذم القرآني كما صدق على أهل الكتاب⁽⁴⁾.

وفي ذات المقال السابق وأثناء تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلٍّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، (سورة المائدة: 105)، يقرع محمود شلتوت المسلمين المختلفين فيما بينهم بلسان فصيح، ويصرح علنا أمام الأَشهاد بأنه ينتمي إلى الدعوة الجديدة "التقريب"، فيقول: "فنحن دعاة التقريب، نذهب هذا المذهب في أمتنا، وسائر طوائفها الذين جمعت أصول الإسلام بينهم، فلا نأمر فيهم بسوء، ولا نخرض عليهم أو على بعضهم أحدا من الناس، ولا نصيبهم بأذى..

ونقول للمختلفين: فيم الخلاف؟ وأنتم أمة واحدة، وربها واحد، ورسولها واحد، وكتابتها واحد، وأصولها متفق عليها.

وهل خلافتكم -فيما وراء ذلك- إلا خلاف المجتهدين الذين لا يألون وسعا، ولا يدخرون جهدا"⁽⁵⁾.

(1) مُجَدِّدُ الحسین آل کاشف العطاء: بیان المسلمین. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع7، ص269.

ولجلالة المقاصد النبيلة التي طرحها المدافعون عن مصطلح التقريب، والتي أعلن عنها كاشف الغطاء في النداء الأول فإنه قد أعيد طرح النداء مرات أخرى في مجلة رسالة الإسلام. انظر: ع1، ص09؛ ع17، ص30.

(2) محمود شلتوت: تفسير القرآن العظيم. مجلة رسالة الإسلام، س7، ع25، ص15.

(3) مُجَدِّدُ تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص192.

(4) يذكر القليبي أن المؤرخين اعتادوا أن يطلقوا على المختلفين في الأصول: فرقا، وفي الفروع: مذاهب. ونحن نرى أن الصواب عد الخلاف دائما في الفروع، وليس في الأصول، لأنه إن كان الاختلاف في الأصول فإنه يقتضي أن يكون أحدهما مسلما والآخر على غير الإيمان، وهذا يصدق في الخلاف بين المسلمين والمشركين، لا بين المسلمين المختلفين في أمور تدور بين الراجح والمرجوح. انظر: محمي الدين القليبي: تاريخ المذاهب الإسلامية في شمال إفريقيا. مجلة رسالة الإسلام، س4، ع14، ص199.

(5) محمود شلتوت: تفسير القرآن العظيم. مجلة رسالة الإسلام، س7، ع25، ص23.

- ويفتح الصعيدي حديثه في مجلة رسالة الإسلام على منوال ما يدونه أي كاتب ينظم مقالا في هذه المجلة من تذكير القراء بمبادئ جماعة التقريب، فيقول: "من أغراض جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية: السعي في إزالة ما يكون من نزاع بين شعبين أو طائفتين من المسلمين والتوفيق بينهما"⁽¹⁾. ثم راح يحلل مفهوم الأخوة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾، (سورة الحجرات: 9)، بنظرة عميقة وجريئة، معتبرا الأخوة الإسلامية أمرا أساسيا لا يزول بين الموحدين المقربين برب واحد ورسول واحد، فتوصل إلى أن الأخوة لا تزول حتى عند اقتتال المسلمين لبعضهم، وأن العداوة والحقد بينهما لا تؤثر في إيمانهم ولا في أخوتهم فقال: "النزاع بين المسلمين لا يؤثر في عقيدتهم الدينية وإن وصل إلى حد القتال... فجعلهما [الله] من المؤمنين مع اقتتالهما، فأفاد بهذا أن اقتتالهما لا يؤثر في عقيدتهما، ولم يستثن من هذا طائفة منهما، مع أن لا بد أن واحدة منهما تكون على حق في هذا القتال، وتكون الأخرى على باطل، ولكنه باطل في السياسة لا يؤثر بشيء في الدين، ولا يقدر في أصل العقيدة"⁽²⁾.

ولعل الصعيدي يقصد أن القتال لن يكون دينيا عند اقتتال المسلمين فيما بينهما، وإنما هو اقتتال سياسي لأجل أغراض دنيوية، ومن أجل ذلك لا بد من الصلح بينهما، وأي طائفة بغت ورفضت الصلح فتقاتل من قبل المصلحين. وهذا التحليل مع عمقه الفكري وغرابته الواقعية، إلا أنه يقرر حقيقة جديدة إبان كتابة المقال، وهي أن الصراع بين المسلمين ليس له مستند علمي، ولا مؤثرات عقدية ولا دينية، وأن الشقاق الحاصل بين المسلمين ليس مرده الاختلافات العقدية ولا غيرها لأن كل ذلك مما يجوز فيه الخلاف، وإنما الاقتتال حسب رأيه راجع إلى المصلحة الشخصية وحب الدنيا والرئاسة وبغية الاستعلاء على الآخرين، وهذا السبب في نظره الذي جر المسلمين إلى القتال باسم الدين، والدين من ذلك براء.

(1) عبد المتعال الصعيدي: مدى الوحدة السياسية بين المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س5، ع17، ص 74.

(2) عبد المتعال الصعيدي: مدى الوحدة السياسية بين المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س5، ع17، ص 74.

المطلب الثاني: تأسيس دار التقريب

1- إرهاصات تأسيس دار التقريب:

بعد مؤتمر النجف الواقع في 1156هـ / 1743م لم يسجل التاريخ وجود اجتماع بين المسلمين يسعى إلى لم الشمل وتوحيد الصف في المختلف حوله، حتى تأزم العالم الإسلامي في القرن العشرين، فبدأت صيحات العودة إلى تكاثف الجهود وتقريب الرؤى، من ذلك جهود جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى فكرة الجامعة الإسلامية، ومُجدَّ عبده مفتي الديار المصرية (ما بين 1316هـ - 1322هـ / 1899م - 1905م)، الذي كتب تقريراً إلى الدولة العثمانية يدعوها إلى عدم الاقتصار على المذهب الحنفي في تقنينها الفقهي، ففتح الباب في القضاء الشرعي للاستفادة من مذاهب المسلمين، ليرسخ بذلك نية التعاون المذهبي بين المسلمين⁽¹⁾.

وفي هذا الصدد يشير حمدي الأعظمي أن الجهود الأولى للتقريب تعود إلى الحرب العالمية الأولى، حين فُكرَ ثلثة من علماء السنة والشيعة العراق في الاتحاد والاتفاق للقضاء على الاختلاف، لكن استشهاد بعض هؤلاء العلماء في الحرب العالمية الأولى (1914م - 1918م) حال دون تجسيد الفكرة، لتبقى طي الكتمان مدة 35 عاماً أخرى⁽²⁾.

ومن النماذج الحية لحدوث تعاون بين المذهبيين السني والشيوعي آنذاك، استدعاء مفتي الشيعة في سوريا، ومندوب الشيعة في العراق لحضور مؤتمر نظم في بيت المقدس سنة 1339هـ / 1921م، وآخر في 27 رجب سنة 1350هـ، الموافق 7 ديسمبر 1931 شارك فيه كاشف الغطاء وسمي بالمؤتمر الإسلامي العام، وكان تحت رعاية مفتي فلسطين: الحاج أمين الحسيني⁽³⁾.

وشكل سقوط الخلافة الإسلامية المترعمة من قبل تركيا سنة 1924م الحدث الأول للمسلمين للتفكير ملياً في إطار يجمع شملهم ويوحد صفهم بعد أن تمزقت شوكة المسلمين - السنيين بالخصوص - من خلال خطة سياسية مرسومة ذات شقين، تميزت بما يأتي:

1- سلخ الدول الإسلامية من تركيا، بإيعاز من إنكلترا التي خدعت المسلمين بقيام دول مستقلة لهم إذا نجحوا في الحرب العالمية الأولى، فأقنعتهم إنكلترا بالانضمام إلى صف الحلفاء.

(1) مُجدَّ رشيد رضا، إذن سلطاني عن فتوى شيخ الإسلام بالحكم بغير المذهب الحنفي. مجلة المنار، 16 / 264.

(2) حمدي الأعظمي: نشاطات علمية، التقريب في تركيا. مجلة رسالة التقريب، ع18، ص138. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) مُجدَّ على آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

2- تقديم الغرب مائة مشروع للقضاء على وحدة المسلمين، وهذه المشروعات قد جمعها صاحب كتاب "حاضر العالم الإسلامي"، من تأليف: لو تروي ستودارد، بتعليقات الأمير شكيب أرسلان⁽¹⁾. فكان لزاما على المسلمين بعد أن استفاقوا من سباتهم وغفلتهم أن يسعوا إلى تدارك الأمر بعض الشيء بإجراء محاولات فردية وبسيطة للشمل، واستدراك ما يمكن تحقيقه، من ذلك مثلا تكريم الأزهر لعبد الكريم الزنجاني الشيعي سنة 1936 إثر زيارته لمصر، وجلوسه إلى جنب شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي، فقال في ذلك الحفل: "إني أشعر بسعادة عظيمة لوجودي في هذا الحفل العلمي الكريم... وأرى وجوه النظر بين الطائفتين الإسلاميتين الكبيرتين: الشيعة والسنة، قد تقربت بمساعينا، ومساعي فضيلة الأستاذ الأكبر الإمام المراغي، وتجلت حقيقة الأخوة الإسلامية في هذا الاحتفال العظيم التاريخي الذي أقامه الأزهر الشريف تكريما للنجم الأشراف⁽²⁾."

فهذا حدث يستحق أكثر من ذكر، وإن كنا لا نرى له اعتبارا في مجلة رسالة الإسلام -لسان حال التقريبيين-، حسب مطالعنا لها بالكامل، ولا وجود له في كتب التقريب، وبخاصة وأن هذه الزيارة قيل جاءت بعد أحداث الصراع بين السنة والشيعة في مصر سنة 1934⁽³⁾، والتي لا ندري شيئا عن تفاصيلها، ولا عن السبب الذي حمل التقريبيين على عدم عدِّ الحدث إرهابا لفكرهم وجماعتهم. وجاءت إثر ذلك أحداث سراعًا تسعى صوب تأسيس جماعة متكفلة بالتقريب بين المسلمين، وهذه أهمها:

- ظهور شخصية لها وزنها وقيمتها في التقريب، وهي محمد تقي القمي (و: 1908م)، الذي يعد أول داع من إيران لفكرة التقريب، فيذكر القمي عن نفسه قائلا: "أول من دعا إلى التقريب هو محمد تقي القمي، حين قدم مصر سنة 1356هـ / 1938م"⁽⁴⁾، ثم عاد إليها مرة ثانية سنة 1365هـ / 1946م وهو محمل بمشروع

(1) عبد العظيم المطعني: وحدة العالم الإسلامي بالقضاء على أسباب الخلافات. مجلة رسالة التقريب، ج1، ع41، محرم وصفر 1424هـ / 2003م. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) محمد علي آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) محمد علي آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) محمد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص189. ومن بين إسهاماته أيضا في مجلة رسالة التقريب العناوين التالية: أمة واحدة، وثقافة واحدة. س1 (رمضان 1368هـ / جويلية 1949م)، ع3؛ فرصة سانحة. س2، ع6؛ خلاف نرضاه، خلاف نأباه. س10، ع37؛ للعقول لا للعواطف. س13، ع51 و52.

كبير بمقصد نشر الفكرة عند جماعة⁽¹⁾ من المصريين، ويعبر صديقه محمود شلتوت عن هذا الحدث بقوله: "وهو أول من دعا إلى هذه الدعوة، وهاجر من أجلها إلى هذا البلد، بلد الأزهر الشريف. فعاش معها وإلى جوارها منذ غرسها بذرة مرجوة على بركة الله، وظل يتعهدا بالسقي والرعاية بما آتاه الله من عبقرية وإخلاص"⁽²⁾.

- وبرز على الساحة أيضا مُجد مصطفى المراغي (تولى مشيخة الأزهر من 1353 هـ - 1364 هـ / 1935 م - 1945 م)، فهيء الأرضية في الأزهر⁽³⁾، وساند مُجد تقي القمي الذي حمل هم التقريب من إيران إلى مصر، وعنه يقول القمي: "وهو إمام أهل السنة، لم يستطع أن يظهر بمظهر المؤيد لفكرة كهذه... فتح أمامنا المجال لإلقاء المحاضرات في الأزهر وخارجه، وسهل لنا الاتصالات الشخصية برجال الأزهر للتفاهم"⁽⁴⁾.

فالفكرة لازالت في مهدها، والمراغي باعتباره شيخ الأزهر لم يكن داعيا مباشرا للفكرة، نظرا لوجود معارضين لفكرة التقريب مع المذهب الشيعي، الذي ينظر إليه كمذهب غير مرغوب فيه أمام أنظار السنة، وبخاصة بعد صراعات العثمانيين والصفويين، الأمر الذي جعل المراغي يعمل سرا مع مُجد تقي القمي، فصار يقدم له التسهيلات الإدارية، ويوفر له جو إلقاء فكرة التقريب، دون أن يتبناه شيخ الأزهر بنفسه، أو يأخذ على عاتقه هم نشرها بين الناس.

- رغبت مؤسسة الأزهر المصرية في المشاركة في فكرة التقريب، بعد ثلاث سنوات من مناسبة إعلان ذكرى عيدها الألف لتأسيسها (التأسيس 359 هـ / 970 م، والألفية سنة 1359 هـ / 1940 م)، لكن لما تزامن الحدث مع اتساع ظروف الحرب العالمية الثانية (في حدود سنة 1362 هـ / 1943 م)، تراجعت الفكرة في تحقيق مبتغاها لسنوات أخرى⁽⁵⁾.

- اقتنع عدد من علماء الأزهر بالفكرة الجديدة الداعية إلى التقريب، وبخاصة وأن شيخ الأزهر قد حمل مشعل الصدد بها، وفي هذا الصدد يذكر محمود شلتوت بعض العلماء المتحمسين للتقريب من مختلف

(1) مُجد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص190.

(2) محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص197، 198.

انظر أيضا: ندوة في الأزهر: عن التقريب بين المذاهب الإسلامية (رسالة مُجد تقي القمي إلى بهاء الدين). مجلة رسالة الإسلام، س15، ع58، 207.

(3) مُجد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص191.

(4) مُجد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص191.

(5) حسان عبد الله: سؤال التقريب بين المذاهب عند مُجد تقي القمي. انظر: موقع الكلمة، klem.net.

الدول الإسلامية، وهم⁽¹⁾: مُحمَّد علي علوبه المصري، والحاج أفا حسين البُرُوجردى الإيراني، وعبد الحسين شرف الدين الموسوي اللبناني، ومُحمَّد حسين آل كاشف الغطاء العراقي.

- وإلى جانب هؤلاء العلماء المذكورين بأنهم ممن حمل دعامة التقريب تظهر جماعة الأخوة الإسلامية في مصر، والتي يقال بأنها تبنت التقريب قبل غيرها، إلا أن الباحث عن هذه الجماعة لا يجد لها علاقة البتة مع موضوع الوحدة بين المسلمين، ولا بجانب الصواب إن قلنا بأن إلحاق مثل هذه الجماعة بفكرة التقريب يعد طعنا في الفكرة، وتشويشا على هذه الدعوة الطيبة التي علق عليها بعض العلماء أمالهم لجمع شمل المتفرقين، ذلك أن هذه الجماعة رائدها رجل إسماعيلي، اسمه: مُحمَّد حسن الأعظمي، له كتاب منشور بعنوان: "الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية"، وعليه فلا شيئا يدعونا إلى عد هذه جماعة تقريرية مطلقا، سوى أن الكاتب السعودي ناصر بن عبد الله القفاري أدرج الجماعة ضمن جهود التقريب قبل تأسيس دار القاهرة الخاصة بالتقريبين⁽²⁾، ونرى هذا الطرح بعيدا جدا عن الواقع، وفيه وخز للتقريب، وبخاصة وأن الكاتب من المعارضين الألداء لهذه الفكرة.

- وإذا نفينا كون جماعة الأخوة الإسلامية من الداعين إلى التقريب، فإن النفي سيكون أوكد مع عد ناصر بن عبد الله القفاري "دار الإنصاف" من مؤسسي التقريب، إثر طباعته كتابا بعنوان: "الإسلام بين السنة والشيعة"⁽³⁾ سنة 1366هـ / 1947م، للمؤلفين: هاشم دفتر دار، ومُحمَّد الزعبي، ولأجل أنهما ذكرا أن من خطتهما في الموضوع، "فهم المذاهب الإسلامية على منهاج دار تقريب المذاهب الإسلامية في مصر"⁽⁴⁾. ولا يبدو لنا من خلال النص السابق ما يشير إلى وجود جماعة تعمل لتأسيس دار للتقريب، فضلا عن أن النص يظهر أن دار التقريب قد تأسست بعد، ومن ثم فإنه لا دليل لدينا عن كون دار الإنصاف دارا سابقة عن دار التقريب المفرغة لهذا الشأن.

- ومن الأسماء اللامعة كذلك في التقريب مصطفى عبد الرزاق (تولى مشيخة الأزهر من 1364هـ - 1366هـ / 1945 إلى 1947م)، إذ كانت له مساندة غير مباشرة للتقريب على منوال سلفه المراغي، فيقول عنه مُحمَّد تقي القمي: "استقر الرأي على أن يكون هو بجانب الدعوة خارج الجماعة، يساندها إذا توتر الجو، وأن

(1) محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص 198، 199.

(2) ناصر بن عبد الله القفاري: مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1413هـ، ص 2 / 171.

(3) أتأسف من عدم حصولي على هذا الكتاب، لأوثق المعلومات عن دار الإنصاف.

(4) ناصر بن عبد الله القفاري: مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، 2 / 173؛

يكون عبد المجيد سليم في الجماعة⁽¹⁾.

- ولمصطفى عبد الرازق أيضا مشاركة ضمن من صاغ القانون الأساسي لجماعة التقريب، التي ستأسس في نفس السنة التي انتهى فيها عن المشيخة وسلمها إلى مُجَّد مأمون الشناوي (تولى المشيخة من 1367هـ - 1369هـ / 1948م - 1950م)، والغريب أننا لا نجد ذكرا لمصطفى عبد الرازق مع الأعلام المؤسسين للتقريب⁽²⁾.

- ومن المبرزين في التقريب المقلدين لمشيخة الأزهر نجد عبد المجيد سليم (تولى المشيخة من 1369هـ - 1371هـ / 1950م - 1952م) مع انقطاع لفترة عن رئاسة المشيخة ما بين ذلك، فكان عبد المجيد سليم بحق عضوا بارزا، ومفعلا للفكرة⁽³⁾، ومعلنا انتماءه للتقريب مع اعتلائه عرش مشيخة الأزهر، حتى صار يوقع خطابه بصفته: شيخ الأزهر، ووكيل لجماعة التقريب⁽⁴⁾، فكان للشيخ صمود منقطع النظر، وذب عن هجومات المناوئين لفكرة التقريب.

- ومن الجدير بالذكر أن ندرج بعض الكتب التي ألفت بعد سقوط الخلافة العثمانية وكانت داعية إلى التعقل بين المسلمين، وطالبة إجراء حوار بين المتطرفين المسلمين المتخاصمين؛ السني والشيعة، ومنبهة إلى التغاضي عن الأحقاد والشنآن بغض النظر عن مذهبية المسلم، وهي تعد مما ساعد في تأسيس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، وفي هذا الشأن نذكر كتابين أوردهما حسين علي محفوظ في محاضرة له، ثم أعاد صياغتها القزويني في مقال جديد له⁽⁵⁾:

1- الكتاب الأول: "المراجعات": كتاب يضم مطارحات فكرية حوارية بين عبد الحسين شرف الدين الشيعي (ت: 1377هـ / 1957م)، وسليم البشري الأزهري (ت: 1335هـ / 1916م)، وتمت هذه المناقشات عند زيارة عبد الحسين شرف الدين إلى مصر سنة 1911م، حيث التقى بشيخ الأزهر سليم البشري (تولى مشيخة الأزهر من 1316هـ - 1320هـ / 1899م - 1903م، ثم أسندت إليه المشيخة مرة ثانية من 1327هـ - 1335هـ /

(1) مُجَّد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص192.

(2) الفيومي: في مناهج تجديد الفكر الإسلامي، التقريب بين المذاهب: مُجَّد عبده، مصطفى عبد الرازق، آية الله البروجردى، محمود شلتوت، 68.

(3) مُجَّد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص192.

(4) مُجَّد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص192.

(5) جودت القزويني: حسين علي محفوظ ونظرية التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة التقريب، ع44، رجب وشعبان 1425هـ /

2004. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

1909م - 1917م)، فجرت بينهما محادثات لم تطبع إلا سنة 1936م في إيران، علما أن النسخة الأصلية للمحادثة سجلها عبد الحسين فضاغت، ليتولى إعادة كتابتها بعد عقود مما حفظه في ذهنه وبعد وفاة الطرف المحاور البشري، ولأهمية ما يتضمن الكتاب من مناقشة في أساسيات التقارب بين المسلمين، وبخاصة الشيعي والسني فإن طبعاته تحسب حاليا بالعشرات⁽¹⁾.

2- الكتاب الثاني: "داعي الرشاد إلى سبيل الاتحاد": وهو مراسلات دامت لسنتين بين إبراهيم الراوي السني (ت: 1365هـ / 1946م)، ومُجد مهدي السبزواري الشيعي (ت: 1349هـ / 1931م)، وصدر الكتاب في العراق، ويعلق جودت القزويني عن الكتاب بقوله: "وجدية «داعي الرشاد» أنه كتاب حوار مفتوح لا يتبنى تفسيراً أحادياً للأحداث، بل يترك الباب مفتوحاً للرأي والرأي الآخر، بخلاف غيره من المؤلفات الداعية إلى تسوية الخلاف الطائفي بالرجوع إلى رؤية واحدة يجهد صاحبها للبرهان على أحقيتها من دون غيرها من المناهج والرؤى"⁽²⁾.

فهذه بعض الكتب المسجلة في التقريب، ويمكن العثور على غيرها عند البحث في ثنايا نصوص الكتب المؤلفة في تلك الفترة السابقة على تأسيس دار التقريب. وهذه أهم جهود التقريب التي تتبعناها قبل تأسيس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.

2- أحداث تأسيس دار التقريب:

فتحت مجموعة من دعاة التقريب داراً بالقاهرة⁽³⁾، ويعلق مُجد المُجد المدني على مقرها بقوله: "مركزها بالقاهرة، يجب أن يكون مركزاً إسلامياً لهذه الفكرة، تركز فيه جميع جهود المقتنعين بها"⁽⁴⁾. فكانت الدار بحق إشعاعاً حضارياً للأمة الإسلامية لمدة ثلاثين سنة، ويصعب تحديد المؤسس الفعلي للدار، لورود أسماء كثيرة ينسب إليها الفضل، ووجود طرفين أساسيين في حمل الفكرة؛ الطرف الأول ينتمي

(1) عن الكتاب راجع موقع ويكي شيعي: <http://ar.wikishia.net>، ولا يخفى أن نعلق بأن الكتاب ليس بالضرورة يعبر عن أفكار سليم البشري، لأنه محاور بين طرفين، سجلت من قبل أحد المحاورين، ومن غير النسخة الأصلية للعمل إبان تقييد معلومات الحوار، حيث دامت الفترة بين الحوار وإعادة تحريره حوالي ربع قرن، وهي فترة طويلة جداً، لا تعطي المصدقية لأراء المخالف، والله أعلم.

(2) جودت القزويني: حسين علي محفوظ ونظرية التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة التقريب، ع44، رجب وشعبان 1425هـ/ 2004. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) بالضبط في فيلا رقم: 19، شارع أحمد حشمت بالزمالك. انظر: مجلة رسالة التقريب، س1، ع1، آخر صفحة من المجلة.

(4) ندوة في الأزهر: عن التقريب بين المذاهب الإسلامية (رسالة مُجد المُجد المدني إلى بهاء الدين). مجلة رسالة الإسلام، س15، ع58، ص

إلى المذهب السني؛ وهم أهل السنة والجماعة أو المذاهب الفقهية الأربعة (الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنابلة)، والطرف الثاني ينتمي إلى المذهب الشيعي؛ وهم شيعة محبي آل بيت رسول الله ﷺ، أو المذهب الإمامي الاثني عشر، والمذهب الزيدي⁽¹⁾، فيلاحظ أن لكل من هؤلاء وجهة نظره، وقراءته للأحداث، فضلا عن أن الدار تعد قطبا علميا تشرف عليه دولتان كبيرتان؛ إيران، ومصر، فلذلك لا غرابة ألا نجد قولاً فصلاً في التأسيس، ومع ذلك سنحاول أن نجمع الآراء لنصنع صورة قريبة إلى الواقع عند حدوثه.

- بشهادة محمود شلتوت فإن مُجَدِّ تقي القمي الإيراني الذي هيا الأجواء لقبول الفكرة في مصر بعد زيارته الأولى لها سنة 1356هـ/ 1938م، ثم زيارته الثانية سنة 1365هـ/ 1946م، يعد الفاعل الأول في تأسيس دار التقريب⁽²⁾. والقمي شاب في العقد الثلاثين من عمره يتمتع بحماسة منقطعة النظير لهذه الفكرة، وبالأخص حينما لاقى تأييدا من شيخه حسين بن علي البروجردي (1292هـ - 1380هـ/ 1875م - 1961م) الذي التقى به في مدينة "قم" سنة 1364هـ/ 1945م⁽³⁾، وكانت لتوصيته مفعولا خاصا لدى القمي، ويعلق آذر شب عن هذا بقوله: "وكان هذا التأييد من أهم العناصر لنجاح الدعوة"⁽⁴⁾.

- فالفكرة إذن نضجت عند الشيعة في إيران والعراق ولبنان⁽⁵⁾، ولاقت أنصارا من أهل السنة في مصر، وبالأخص من بعض شيوخ الأزهر الذين أيدوها مثل: مُجَدِّ مصطفى المراغي، ومصطفى عبد الرزاق، وبرعاية مُجَدِّ علوبة⁽⁶⁾، وتفرغ لها مُجَدِّ تقي القمي، تاركا بلده إيران، واستقر في مصر لهذا الشأن، فأجر شقة،

(1) مُجَدِّ واعظ زادة الخراساني: مقدمة الطبعة، مجلة رسالة الإسلام.

(2) محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص197، 198؛ مُجَدِّ تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص190.

(3) حسان عبد الله: سؤال التقريب بين المذاهب عند مُجَدِّ تقي القمي. انظر: موقع الكلمة: klem.net.

(4) مُجَدِّ علي آذر شب: العلامة مُجَدِّ تقي القمي رائد للتقريب والنهضة الإسلامية، مجلة ثقافتنا، العدد3. انظر موقع: إيران والعرب: <http://irnrb.com>.

(5) ذكر محمود شلتوت من علماء إيران، البروجردي، ومن لبنان عبد الحسين شرف الدين الموسوي، ومن العراق مُجَدِّ حسين آل كاشف الغطاء. انظر: محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص198، 199.

(6) مُجَدِّ علي علوبة باشا (1292هـ - 1375هـ/ 1875م - 1956م) متخصص في الحقوق، ومن رجال السياسة المصرية. كان من أعضاء الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل سنة 1325هـ/ 1907م، ومن أعضاء الوفد المصري الذي سافر إلى باريس سنة 1919م لعرض قضية استقلال مصر أمام مؤتمر السلام المنعقد آنذاك. تولى وزارتي الأوقاف سنة 1343هـ/ 1925م، ووزارة المعارف سنة 1344هـ/ 1926م، وشارك بصفته وزيرا للأوقاف في المؤتمر الإسلامي العام الذي عُقد في القدس سنة 1349هـ/ 1931م، وكان ممن قصد الحجاز للتوسط بين ملك السعودية وإمام اليمن، في خلال معارك بينهما سنة 1934م. انظر: الزركلي: الأعلام، 6/ 307.

يخلص المتتبع لحياة علوبة أنه رجل سياسي محض، ولعله دوره في التقريب كان مبعوثا من قبل النظام المصري لمراقبة تحركات المشايخ، ورصد

ثم ما لبثت أن تحولت إلى "دار التقريب بين المذاهب الإسلامية"، ليتم التأسيس سنة 1368هـ، الموافق لـ 1949م⁽¹⁾.

- لقد كان لتفاني عبد المجيد سليم أثره في ترسيخ قيم التقريب لدى الأوساط العلمية في دار التقريب والأزهر⁽²⁾، وذلك باعتباره شيخ الأزهر (تولى المشيخة من 1369هـ - 1371هـ / 1950م - 1952م)، ووكيل هذه الجماعة الفتية، فهو يرى أن هذه الدار والأزهر تعملان في مسار واحد، وفي هذا يقول: "إن رسالة جماعة التقريب في ذلك لتلتقي مع رسالة الأزهر"⁽³⁾. عمل الشيخ بجد ونشاط في تبليغ الفكرة إلى أكثر من صعيد لاقتناعه التام بها، ولكونه قد تقلد عدة مناصب في المجال الديني؛ مفتيا لمصر مدة عشرين سنة (1346هـ - 1365هـ / 1928م - 1946م)، ثم شيخا للأزهر (1369هـ - 1371هـ / 1950م - 1952م)، ثم مدرسا بجامعة الأزهر كذلك⁽⁴⁾.

- سجلت هيئة تحرير مجلة رسالة الإسلام ثلاثة مواقف مضيئة لحسن البناء، زعيم حركة الإخوان المسلمين في مصر، في دعم التقريب هي⁽⁵⁾:

1- تبرع لدار التقريب بـ 30 جنيها شهريا.

2- أمر ثلاثة من أتباعه بحراسة مُجَدِّ تقي القمي، من تهوّر المتعصبين ضد الشيعة.

3- أدخل مجموعة كتب ومنشورات متعددة لدار التقريب إلى السعودية تحت ستار "نشرات

الإخوان"، من ذلك: جداول مناسك الحج التي أدرج فيها الفقه الجعفري، ونشر في جريدة الإخوان.

وأثنى مُجَدِّ تقي القمي كثيرا على حسن البناء لأنه كان يحمل هم التقريب بين مذاهب المسلمين انطلاقا من هدفه الذي كان يعيشه بكل وجوده، وهو عودة الأمة الإسلامية إلى عزتها وكرامتها ومكانتها على الساحة التاريخية⁽⁶⁾، ويصفه بأن: "روحه التقريبية هذه سرت إلى جماعة الإخوان المسلمين"، ويحسبه بأنه

المنحى العام للفكرة. وهذا موازاة مع حضور الدولة الإيرانية في دار التقريب.

(1) مُجَدِّ واعظ زادة الخراساني: المقدمة، مجلة رسالة الإسلام، 1368هـ / 1949م، س1، ع1، ص 01.

(2) عبد المجيد سليم: بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، 1368هـ / 1949م، س1، ع1، ص 12.

(3) عبد المجيد سليم: من فضيلة الأستاذ الأكبر: شيخ الجامع الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، س3، ع9، ص 25.

(4) مُجَدِّ عبد المنعم خفاجي: الأزهر في ألف عام، 1 / 307

(5) هيئة التحرير: وثائق: لقاء السيد العسكري، والشيخ القمي في القاهرة، س5، ع18. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(6) عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ مُجَدِّ تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

كان من أوائل جماعة التقريب، ومن المهتمين بدفع مسيرة الدار، ويعده بأنه هو الذي اقترح اسم التقريب لأنه أقرب إلى روح الجماعة⁽¹⁾.

فهذه شهادة شرف من مؤسس دار التقريب أن يعد البنا هو مقترح التسمية، وأنه من الأوائل المساندين للفكرة -حسب تعليق ناقل الخبر-، باعتبارها تسري في روحه، وتتوافق مع مبادئه السامية التي أخلص في النداء لها، واستشهد لأجلها، لذلك لا مناص أن نجد شخصية مثل حسن البنا شغوفة بالعمل مع جماعة تقرب له المشتت، وتشد له عضد المسلمين المختلفين في سبيل مواجهة العدو المشترك والمتربص بالأمة الإسلامية، لأن همَّ حسن البنا كان زعزعة نفوذ اليهود والإنكليز وحلفائهم، وتنحيتهم من التأثير على الساحة السياسية العربية، إلا أنهم كانوا وللأسف هم السباقين إلى تنحيته -بأيدي عربية-، رحمه الله رحمة واسعة.

ومما يظهر عمله في التقريب أنه كان يسعى إلى تحسين العلاقات بين علماء الشيعة والسنة، حيث سُجل بأنه التقى بالعالم والسياسي أبي القاسم الكاشاني (1294هـ - 1381هـ / 1877م - 1962م) في الحج سنة 1369هـ / 1948⁽²⁾، والذي كان معارضا لسياسة الشاه في تقريب الإنجليز، ومنحهم امتيازات النفط الإيراني⁽³⁾.

وفي الأخير إذا أردنا تقويم تجربة دار التقريب مقارنة بما سبقها من جهود متميزة داعية إلى الاعتصام والأخوة بين المسلمين سنجد أن الطابع العام للأعمال السابقة اتسمت بالفردية، بينما القيمة المضافة لهذه الدار تكمن في أنها تجمع مجموعة من المشايخ المنتمين إلى الطائفتين؛ السنة والشيعة، مما يجعل الفكرة جماعية ولها أنصارا من كلا الطرفين، وفي هذا يعلق آل كاشف الغطاء قائلا:

"ليست هذه الفئة المباركة بأول من نهض بهذه الدعوة، وقام بهذه الفكرة، بل سبقهم إلى ذلك جماعة من المخلصين الغيارى على الإسلام والمسلمين، كالسيد جمال الدين الأفغاني، ومُحمَّد عبده، والكواكبي،

(1) عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ مُحمَّد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) مُحمَّد علي آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) فليح حسن علي الحمداي، مُحمَّد حسين مطر هاشم: النشاط الفكري والسياسي لمحمود الطالقاني في إيران 1941-1948م، مجلة مركز دراسات الكوفة، 212.

وغيرهم، سوى أن هؤلاء كانت دعوتهم بصفة فردية، ورجال التقريب قاموا بصفة جماعية⁽¹⁾. ولنا أن نضيف بأن جهود الإصلاحيين من قبل التقريب لم تحظ بمساندة تذكر من قبل أجهزة الدول المعنية بالتعاون، بخلاف التقريب فقد صُنعت آلياته سياسيا - حسب وجهة نظرنا-، ثم ظهرت في أشكال دينية عند تبنيها من قبل طبقة المشايخ والعلماء، ولعل هذه إحدى الفروق بين الجهاديين حسب رصدنا للتاريخ في ذلك الحين، والله أعلم.

(1) مُجدد الحسين آل كاشف العطاء: بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع7، ص272.

المطلب الثالث: الأزهر ودار التقريب

سجل الأزهر الشريف في مصر حضوراً نوعياً في تفعيل دور دار التقريب، وحقق منجزات كان لها أثر واضح في استمرار مشروع التقريب لعقود من الزمن، ومن أهم المنجزات، نذكر:

1- صدور فتوى التعبد بالفقه الشيعي:

بعد سنوات من العمل المضني لمؤسسي دار التقريب في التأليف والإقناع والحوار مع بقية العلماء، رأى بعض المؤسسين لدار التقريب؛ كل من محمد تقي القمي، وعبد المجيد سليم، ومحمود شلتوت أن الجو مهيب لصدور فتوى جواز التعبد بفقه الشيعة، فتقرر دراسة صيغة الفتوى في لقاء خاص بهذا الموضوع. وقبل أسبوع من عقد اللقاء الحاسم لمناقشة إعداد فتوى تسمح للسني بجواز التعبد بفقه الشيعة، وبإمكانية استفتاء علمائهم، وتتبع استدلالاتهم الفقهية الواردة في تأليفهم، وصلت إلى الأعضاء المنسوبين إلى التقريب طروداً مجهولة المصدر، وبها عناوين إرسال من مختلف العواصم الأوروبية، وتضم كتاباً في موضوع سب الشيعة للصحابة.. ولما جلس الحضور في اللقاء ظهرت آثار الامتعاض من قبل علماء السنة إزاء إخوانهم الشيعة، لنشر كتاب يتضمن الحجاج على الصحابة وتوزيعه، ولم يترك عبد المجيد سليم الأجواء مشحونة وتزداد سوء، فأخذ مبادرة توضيح القضية، لإدراكه أبعاد هذه العملية التي يمكن أن يكون لها أكثر من احتمال⁽¹⁾، فقال الشيخ:

"هلا سألتكم من أين جاءت هذه الطرود؟ وما هو هدف مرسلها؟

لو أن الشيعة والسنة لم يكن بينهما اختلاف لما احتجنا إلى التقريب، وإلى جماعة التقريب ودار التقريب، ومجلة رسالة الإسلام، لكننا بعد علمنا بوجود الاختلاف نهضنا بهذا المشروع"⁽²⁾. هذا التدخل الحكيم من عبد المجيد سليم قطع دابر الفتنة، ووجه الأنظار إلى المقاصد المسطرة، وأبعد الاهتمام بردود الأفعال التي قد يذكيها أي مناوئ لاتباع التقريب، وكان الحدث في نهاية المطاف سبباً لمسارعة التقريبيين لإصدار فتوى التعبد بالمذهب الشيعي.

(1) ربما الغرض من هذه الطرود تفريق شمل العلماء، وربما أرسلت من داخل مصر، وربما وضعت لها عناوين تمويهية، وربما تم إرسالها من النظام الحاكم لاستعجال إمضاء الفتوى قبل استفحال الأمور أكثر أو تم إرسالها من قبل أجنحة معارضة في النظام الحاكم لعرقله الفكرة، وربما قام بذلك من أراد أن يذكر السنيين بالإشكالات العقدية التي يتخبط فيها الطرفان، ولم يجدوا لها مخرجاً استدلالياً، إلى غير ذلك من القراءات المفتوحة للحدث.

(2) دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، مقال في ويكي شيعية. انظر: <https://ar.wikishia.net>. وأتأسف أني لم أعثر لهذه الأحداث من مصدر سوى ما ذكرته، والله أعلم.

تم إصدار نص الفتوى في فيفري 1378هـ / 1959⁽¹⁾، وذلك حين نشرت مجلة الأزهر الرسمية في القاهرة فتوى جواز التعبد على فقه الشيعة، عنوانها بـ: "الإسلام دين الوحدة"، وتزامن هذا مع صدور بعض كتب الشيعة في مصر، وكذا موسوعة جمال عبد الناصر، المسماة "موسوعة الفقه الإسلامي"، والتي تضم اجتهادات المذاهب الفقهية السنية الأربعة، والمذهب الجعفري الإمامي، المذهب الزيدي، وكذا المذهب الإباضي، وأخيرا المذهب الظاهري.

ويصف محمود شلتوت الفتوى التي وقّعها بنفسه سنة بعد توليه مشيخة الأزهر (تولى المشيخة من 1377هـ - 1382هـ / 1958م - 1963م) قائلا: "لقد آمنت بفكرة التقريب كمنهج قويم، وأسهمت منذ أول يوم في جماعتها... وقد عهد إلي منصب مشيخة الأزهر أن أصدر فتواي في جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول... ومنها مذهب الشيعة الإمامية، وهي تلك الفتوى المسجلة بتوقيعنا في دار التقريب"⁽²⁾.

ولما سئل الشيخ عن مذهب الشيعة أجاب: "مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعا، كسائر مذاهب أهل السنة. ... فالكل مجتهدون، مقبولون عند الله، يجوز لمن ليس أهلا للنظر والاجتهاد تقليدهم، والعمل بما يقرونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات"⁽³⁾.

فهذه فتوى تولى توقيعها شيخ الأزهر، لكنها لم تكن من إعدادة لوحده، وإنما هي نتاج عمل جماعي مشترك بين مجموعة من علماء التقريب منذ عشر سنوات، ولعل على رأس هؤلاء عبد المجيد سليم الذي تبنى إصلاحات قوية في الأزهر، وتقلد عدة مناصب عليا فوضع كل خبرته لأجل خدمة فكرة التقريب، وحقق إثر ذلك نتائج منها⁽⁴⁾:

1- تحويل الأزهر من مؤسسة تحتكر تدريس المذاهب الأربعة إلى شبه جامعة إسلامية تناقش المسائل

(1) لم أجد موقعا نقل نص الفتوى، لكن وجدت مقالا يشيد بهذه الخطوة تحت عنوان: تجمع علماء المسلمين في لبنان يوجه تحية إسلامية كبيرة لشيخ الأزهر، بتاريخ: 2011 / 7 / 8. انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net (8 أكتوبر 2011، على الساعة: 9:01)؛ انظر كذلك: محمد سيد طنطاوي: فتوى الشيخ جامع الأزهر. مجلة التقريب، العدد 50، رجب وشعبان 1426هـ / 2005م، موقع: الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

(2) محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص197، 198.

(3) محمود شلتوت: فتوى تاريخية. مجلة رسالة الإسلام، س11، ع43، ص228.

(4) عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ محمد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

على ضوء أقوال علماء مذاهب المسلمين، وبالأخص السني والشيعة، ويأتي نضاله هذا امتدادا للوارد في القانون الأساسي لجماعة التقريب، تحت عنصر منهاج الجامعات الإسلامية.

2- إدراج اجتهادات فقهاء الإمامية ضمن قانون الأحوال الشخصية المصرية.

وتأكيدا لجهود عبد المجيد سليم الحثيثة يقول محمود شلتوت: "أفاد منه التقريب في فترة ترسيخ مبادئه"⁽¹⁾. لكن لا يعني هذا أن عبد المجيد سليم، أو محمود شلتوت هما صاحبا الفتوى، أو أحدهما، وإنما هي نتاج كل الرجال الذين حملوا أمانة التقريب، ولذلك عدُّ محمد تقي القمي توقيعها من واحد بأن ذلك: "كان مجرد ميقات زمني لصدورها، على سنة التدرج في التنفيذ لا الفكرة والمبدأ... فهي في المعنى ليست فتوى رجل واحد، وإنما هي فتوى كل أولئك الرجال الذين حملوا أمانة التقريب، وفي مقدمتهم الأستاذ الأكبر الشيخ عبد المجيد سليم"⁽²⁾.

فهذا التصريح ينم عن فكر واسع وشامل، ويوحي بعمل جماعي مشترك له ظلال تاريخية سابقة. لكن في الطرف المقابل هناك من المعارضين للتقريب من يرجع فضل التقريب وصدور الفتوى إلى مجموعة دون أخرى، ولعلمهم يفعلون ذلك إسقاطا لقيمة الفتوى وجدواها، أو تمجيذا لطرف على آخر، ويظهر ذلك مثلاً في قول السائح: "فلمصر وفقهائها الريادة وقصب السبق في ميدان التقريب، ومن ثم الوحدة الإسلامية"⁽³⁾. وأيا كان السابق فعلا إلى دفع عجلة كتابة فتوى التبعيد بالمذهب الشيعي، فإن الفتوى تبقى شاهدة على رقي فكري متميز للذين سعوا في تحقيقها، وعملوا على إقناع العالمين بواجب الاعتصام وقبول مقتضيات مفهوم الأخوة في دين الله، ولا أخال نجان الصواب إن قلنا بأن من أشد المعجبين بها أنذاك محمد الغزالي (ت: 20 شوال 1416هـ/ 9 مارس 1996م)، جراء سلامة طويته، وحسن نيته، وغيرته على الإسلام، إذ عدَّ الفتوى بداية الطريق للتلاقي تحت راية الإسلام، فقال:

"علينا نحن -حملة الإسلام- أن نصحح الأوضاع، وأن نزيل الأوهام. وأعتقد أن فتوى الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت شوط واسع في هذا السبيل، وهي استئناف لجهد المخلصين من أهل السلطة والعلم جميعا، وتكذيب لما يتوقعه المستشرقون من أهل الأحقاد.. وهذه الفتوى في نظري: بداية الطريق، وأول العمل.

(1) محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص 197، 198.

(2) محمد تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص 191.

(3) أحمد عبد الرحيم السائح، محمود جابر: قالوا في التقريب والوحدة، تاريخ التقريب وأهدافه، مجلة رسالة التقريب، ع71، ص 235.

انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

بداية الطريق: لتلاق كريمة تحت عنوان الإسلام.
وبداية العمل: للرسالة الجامعة التي تعني العرى للمؤمنين، والرحمة للعالمين"⁽¹⁾.

2- الأحداث السياسية المتزامنة مع صدور الفتوى:

يمكن أن نثر على أكثر من حدث سياسي يكتنف صدور فتوى التعبد على الفقه الشيعي، ذلك لأنها من نتاج علماء مصريين وإيرانيين وعراقيين ولبنانيين؛ بعضهم ينتمي إلى السنة بإحدى مذاهبها الأربعة، أو إلى الشيعة بمذهبيهما الإمامي أو الزيدي، ولذلك لا غرابة أن يكون لها تداعيات قبلية وبعدية، ويمكن رصد بعضها مختصراً.

- يظهر من خلال حدث الطرد الذي أرسل إلى علماء دار التقريب أمر تورية النظام المصري والإيراني، ومحاولة تهيجهم العلماء ذوي الطوية الصافية لتسريع وتيرة البحث في إصدار فتوى تنفع في توطيد أواصر العلاقة بين بلدين لهما مصالح مشتركة في أكثر من صعيد -ولعل من بينها مواجهة المعسكر الغربي- تقتضي عقد شراكة في أكثر من مجال، ولذلك هيؤوا الأجواء الشعبية بقبول فكرة التفاهم بين بلدين عن طريق تعزيز تفاهم مذهبي ديني. ومن هذا المنطلق يبدو أن حدث الطرد يندرج ضمن الفعل الديني الملفق داخل سياق سياسي غير منظور.

- تزامن صدور الفتوى مع إقرار الدستور اللبناني بتقسيم لبنان إلى طوائف مصرح بها، وهم: المسيحيون، والسنة، والشيعة، ونظراً لكون المسيحيين هم الأكثر عدداً مقارنة بالطائفتين المسلمتين المتفرقتين، فإن مصر أسرع بإيعاز من إيران على إصدار فتوى للتعبد على المذهب الشيعي لتوحي بوجود أرضية مشتركة بين المسلمين تمكّنهم للتحالف السياسي ضد المسيحي في لبنان حتى لا تتلاشى أصواتهما في الساحة السياسية⁽²⁾.

- هيئاً الرئيس المصري "جمال عبد الناصر" الأجواء لكتابة فتوى الأزهر التي هي حسب مُجد باقر الحكيم "موقف إقليمي واحد ضد هذا التهديد الخطير"⁽³⁾. ولعله يقصد موقفاً إقليمياً واحداً بين مصر

(1) مُجد الغزالي السقا: على أوائل الطريق. مجلة رسالة الإسلام، س11، ع44، ص413.

(2) دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، مقال في ويكي شيعية. انظر: <https://ar.wikishia.net>. وأتأسف أني لم أعثر لهذه الأحداث من مصدر سوى ما ذكرته، والله أعلم.

(3) مُجد باقر الحكيم: المرجعية الدينية والتقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة التقريب ع36، شتاء 1423هـ. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

وإيران لتهديد الإمبريالية، ومناهضة طريق أمريكا وحلفائها، ذلك لأن البلدين كانا من المواليين إلى المعسكر الروسي الشرقي، الذي يبدو -ظاهرياً- أنه في حرب باردة مع خصمه الأمريكي، وفي هذا الصدد يعلق مُجّد باقر الحكيم عن تسهيلات جمال عبد الناصر للفتوى فيقول: "الأمر الذي جعله يفتح صفحة جديدة كانت مطوية أو منسية مع الشيعة في العراق والعالم"⁽¹⁾.

- يبدو ظاهرياً - في نظرنا - أن الأجواء كانت متوترة بين مصر وإيران، لكن الحال أن السياسة العامة للبلدين كانتا متوافقتين وتعملان في خط واحد، لكن بأوجه متعددة، موهمة للشعبي البسيط أنهما متعارضان ولا يتوافقان على بعض الأحداث، لكن في العمق إنهما يوزعان أدوار التمثيلية بينهما، ويتجلى ذلك، والله أعلم، في اعتبار أن مصر معارضة لموقف موالة إيران لإسرائيل، حين أوعزت إلى محمود شلتوت أن يطلب من صديقه مُجّد باقر الحكيم في النجف إرسال رسالة استنكار إلى إيران "الشاه"، فاستجاب مُجّد باقر الحكيم، وبعث برسالة استنكار إلى إيران⁽²⁾. فالرسالة توحى بمعارضة النظام المصري لإيران إزاء موقفها من إسرائيل، ولذلك نددت بالموقف، في حين أن مصر كانت تهيئ الأجواء من تلك الفترة لتحسين علاقتها بإسرائيل كشقيقتها إيران لكن بطرق ملتوية، وإلا كان يفترض أن يكون التنديد سياسياً، وأن يفضي إلى قطع العلاقات بين البلدين، لكن شيئاً لم يقع، ولذلك نُعد رسالة محمود شلتوت وغيرها استهلاكية وتقصّد تخدير الشعب عن إدراك أبعاد ما يحدث داخل دواليب الحكم.

- من المعروف أن الحكام يبحثون دائماً عن المصلحة التي يجنونها من وراء الأحداث الواقعة أمامهم، فهذا حاكم إيران "الشاه" رغب أن يستأثر بإعلان خبر فتوى التعبد بالمذهب الشيعي من قبل السنين في الإذاعة والتلفزيون الإيرانية حتى يكسب ثقة الجماهير، ولذلك حدث ما سيذكره عبد الكريم بي آزار⁽³⁾، أن مُجّد تقي القمي لما سعى للاتصال بالمسؤولين الإعلاميين في إيران ليوقفهم عن إعلان الفتوى في وسائل الإعلام الإيرانية من قبل الشاه، أعلموه أن ذلك سيتم بناء على أوامر الحاكم، فسارع القمي آنذاك لطلب لقاء مع الشاه، فلما تمكن من ذلك استطاع أن يقنع الشاه بتغيير موقفه، فاختار القمي الإعلان عن الفتوى

(1) مُجّد علي آذرشب: السيد الشهيد مُجّد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة رسالة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) مُجّد علي آذرشب: السيد الشهيد مُجّد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة رسالة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ مُجّد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

في محفل ديني في مدينة "مشهد"، وبحضور "الميلاني"، المرجع الشيعي المعروف، وبعض الشباب، كعلي الخامنئي، ومُجد واعظ زاده الخراساني.

فهذه الأحداث وغيرها تجرنا للقول بأن الفتوى لم تنضج في رحم عقول العلماء المختصين، وإنما عجل بإصدارها ساسة لهم مصالح مشتركة آنذاك في تقارب دولتيهما، وتجعلنا نتساءل:

ما مدى الشرعية العلمية للفتوى؟

وهل تمت دراسة المختلف حوله بين المسلمين بشكل كاف؟

وهل تمت دراسة الإشكالات العقدية المعقدة بين الطرفين حتى لا تتخذ ذريعة لإحدى الأنظمة الحاكمة في إشعال فتيل الفتنة بين المسلمين في كل مرة يحلو لأحدهما تغليب مصلحته النفعية على مصلحة كلمة الله العليا.

وكل هذا يحدث لتعؤد المسؤولين السياسيين تمويه عقول الناس، والاستخفاف بأحلام العلماء، وبخاصة الذين يهتمون بالمجال الديني، وهذا ربما لعدم إدراكهم خبث السياسة، أو لرغبتهم التقرب إلى مواطن صنع القرار تمكيناً من تسيير مشاريعهم الدعوية والفكرية فيقعوا في حبال رجال السياسة الشرسين، وتبدوا لنا أن هذه النظرة يستوي فيها للأسف أغلب علماء الأديان عبر التاريخ الإنساني الطويل.

المطلب الرابع: منجزات دار التقريب

1- مجلة رسالة الإسلام:

أهم إنجاز علمي رعته دار التقريب، هو إصدار مجلة رسالة الإسلام، التي بدأت مع تأسيسها واستمرت حتى العدد 60 والمتزامن مع سنة 1398هـ/ 1978م، وتعاقب على الكتابة فيها أعلام كبار، ومشايخ مرموقون، ومؤلفون مقتدرون، أتحفوا المجلة بمجموعة مواضيع، غالبيتها تدور في الترويج على الاعتصام والأخوة بين المسلمين، وتحثهم على الوحدة والاجتماع، وترهبهم من مغبة الفرقة والنزاع لأتف الأسباب. وتعد المجلة المتحدث الرسمي باسم جماعة التقريب، والناشرة لأفكارها، فضاء فكري يعبر الكاتبون فيها عن آرائهم بحرية، وفي إطار المبادئ العامة لجماعة التقريب، ويعتز فيها كل واحد بانتمائه المذهبي دون عقدة ولا مواراة، وي طرحون رأي علماء مذهبهم في أي قضية بشكل صريح، ولخص المحرر الأول للمجلة مُجد المدني أهدافها بقوله⁽¹⁾:

1- تتخذ من اسمها عهدا إلى المسلمين.

2- إعلام المسلمين بأن المجلة مجلتهم، ومعرض آرائهم وأفكارهم.

3- إيقاظ الشعور في نفوس المسلمين بأنهم أمة واحدة.

4- ربط ماضي الأجيال بحاضرهم، وإحياء مجدهم.

5- تذكيرهم بأنهم وارثو دعوة عالمية خالدة لخير الناس.

أما عن طبيعة المشاركين في المجلة فيمكن القول بأنهم إما ينتمون إلى أهل السنة أو إلى المذهب الشيعي، دون بقية مذاهب المسلمين الأخرى، ويتحدث مُجد واعظ زادة الخراساني في مقدمة طباعة أعداد المجلة عن المشاركين فيها فيذكر بأنهم من المذاهب الأربعة السنية، ومذهب الشيعة: الإمامية والزيدية⁽²⁾.

ويلاحظ بهذا الصدد غياب كلي لعلماء الإباضية في كامل إصدارات المجلة، مما ينبئ عن أن الدعوة ربما لم تكن مؤسسة وفق أطر علمية للقضاء على الخلاف والشقاق، بقدر ما أنها أعدت في أطر خارج المجال الاستدلالي والشرعي المحض، وأنها ربما جاءت لخدمة استقرار إقليمي، ولأغراض خاصة بإبراز المذهبين البارزين في الإسلام، دون النظر إلى أهمية جمع شمل كل أبناء المسلمين المعترف بمذهبيتهم في الإسلام، ثم مراجعة ما يختلفون حوله لإثبات أنهم يدورون في حلبة واحدة.

(1) مُجد المدني: كلمة التحرير. مجلة رسالة الإسلام. 1366هـ/ 1949م، س1، ع1، ص4.

(2) مُجد واعظ زادة الخراساني: مقدمة الطبعة. مجلة رسالة الإسلام، س1، ع1.

وإذا أردنا أن نتحدث عن توجه المجلة فإننا قد نقع في إشكال تحديد هوية المجلة ظاهراً، وإن كان لا يخفى على أحد الاهتمام الذي أبداه علماء الشيعة لمجلة رسالة الإسلام ودار التقريب مقارنة بغيرهم، فمحمد تقي القمي تكبد مشقة الهجرة، ومُحَمَّد واعظ زادة الخراساني⁽¹⁾ حينما رغب في طباعة المجلة سنة 1991م كمشروع واحد، اختار تزامن ذلك مع الذكرى الثلاثين لوفاته شيخه البُرُوجردي الإيراني، ومع الذكرى الثانية لوفاته زعيم الثورة الإسلامية في إيران "الإمام الخميني"⁽²⁾، فالغيورون عن كُتب للمجلة كلهم من الشيعة، الأمر الذي يعطي تصوراً عن تأثير هؤلاء على توجهها غير المصرح بها، رغم دعوة المجلة الصريحة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية دون تمييز.

والدارس لأعداد المجلة بعين فاحصة وشاملة لا يستطيع أن ينكر ما سيلفيه من فسيفساء للأقلام الدائمة الكتابة في المجلة، أو يغض الطرف عن مدى تنوع مذهبهم بين السني والشيعة، وتفاوت ألقابهم العلمية بين الجامعيين والأزهريين والحوزيين (المنتمين إلى الحوزات العلمية للشيعة)، وتعدد المشارب الأدبية للكتاب والمؤرخين والفقهاء، مما يعطي قيمة شرفية للمجلة، ويؤهلها مكانة خاصة نظير الدور الذي سعت إليه خدمة للإسلام وأهله، وإعلاء لكمة الله تعالى بين عباده.

2- مشاريع تراثية:

إزاء ثراء المنجز الضخم للمجلة التابعة إلى دار التقريب هناك عدة أعمال علمية أخرى لم يكن لها أن تشهد النور، ولا أن تنتشر بين المسلمين، مثل:

- طباعة كتاب "مجمع البيان" للطبرسي، بطلب من عبد المجيد سليم، وتقديم محمود شلتوت. وإصدار كتاب "وسائل الشيعة" للحر العاملي، والكتابان حازا على إجازة من الأزهر⁽³⁾.
- ترجمة بعض الكتب الدعوية من العربية إلى الفارسية، مثل: كتب سيد قطب، ومُحَمَّد الغزالي، ومصطفى السباعي، حيث أعلنها نواب الصفوي -زعيم حركة فدائيان إسلام- حينما زار القاهرة في 1373هـ / 1954⁽⁴⁾.

(1) مُحَمَّد واعظ زادة الخراساني: مقدمة الطبعة. مجلة رسالة الإسلام، س1، ع1.

(2) مُحَمَّد واعظ زادة الخراساني: مقدمة الطبعة. مجلة رسالة الإسلام، س1، ع1.

(3) أحمد عبد الرحيم السائح، محمود جابر: قالوا في التقريب والوحدة، تاريخ التقريب وأهدافه، مجلة رسالة التقريب، ع71، ص232. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) مُحَمَّد على آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع

- ومن المشاريع التي خططت لها دار التقريب حسب رواية مُحمَّد واعظ زاده الخراساني، والتي تم إنجاز بعضها دون الآخر، ما يأتي⁽¹⁾:

- 1- مشروع جمع أحاديث السنة والشيعة من إنجاز محمود شلتوت ومُحمَّد تقي القمي.
 - 2- إعداد كتاب حول "أحكام الحج على المذاهب الستة".
 - 3- إبراز كتاب "المختصر النافع في فقه الشيعة" لأبي القاسم نجم الدين الحلي، لأجل التعريف بالإمامية، بإيعاز من وزير الأوقاف المصري أحمد حسين الباقوري (1325هـ - 1405هـ / 1907 - 1985م)⁽²⁾.
 - 4- طباعة كتاب "الحاج ميرزا خليل الكمرئي"، حول رأي الإمامية في الغلاة.
 - 5- تحقيق سيرة الرسول ﷺ.
 - 6- إعلان عن مسابقة الإمام جعفر الصادق في القاهرة.
- ونقدم نفس الملحظ السابق عن غياب كلي للإباضية في الأعمال وآفاق المشاريع وفي طباعة الكتب الفقهية، مما يبعد أن يكون التقريب جهوداً تعارفية محضة، لها أبعاد عقدية، وتستند إلى تحكيمات النصوص والاستدلال بعيداً عن السياسة وتأثيرها.

3- كلية الشريعة بجامع الأزهر:

في كلية الشريعة التابعة لجامع الأزهر إبان رئاسة محمود شلتوت المقتنع بفكرة التقريب إلى النخاع، اهتم مسؤولوها وهيئة التدريس التابعة للحرم الجامعي بتكثيف جهودها لإحلال ثقافة التقريب لدى الطلاب، ووضعوا لها مناهج تدريسية تخدم الفكرة من خلال دراسة بعض المواد الشرعية من منظار سني وشيعي، وكان الاهتمام آنذاك، بالفقه، وأصول الفقه، ومصطلح الحديث، والجرح والتعديل. وفي ذكر ما تعنى به كلية الشريعة في منهجها الجديد يذكر محمود شلتوت أنهم استحدثوا دراسة الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(1) مُحمَّد واعظ زادة الخراساني: مقدمة الطبعة. مجلة رسالة الإسلام. انظر كذلك: هيئة تحرير مجلة رسالة الإسلام: أنباء وآراء: مشروع علمي جليل بين شلتوت والقمي. س13 (ذو القعدة 1381هـ / أبريل 1962م)، ع50؛ مشروع شلتوت وقمي. س14، ع53 و54.

(2) ندوة في الأزهر: عن التقريب بين المذاهب الإسلامية (رسالة مُحمَّد مُحمَّد المدني إلى بهاء الدين). مجلة رسالة الإسلام، س15، ع58، ص209.

على الأسس التالية⁽¹⁾:

- الدراسة على مختلف المذاهب، لا فرق بين سنة وشيعة.
- استخلاص الحكم الشرعي الذي يرشد إليه الدليل، دون كونه موافقا أو مخالفا لمذهب الأستاذ أو الطالب.

- الدراسة في أصول الفقه تعني بيان المواضع الأصولية التي وقع الاختلاف فيها.
- وفي مصطلح الحديث فإن المقرر يعالج ما اصطلح عليه أهل السنة، وما اصطلح عليه الإمامية والزيدية في هذا الفن، وي طرح دراسة الرجال المشهورين، وأصحاب الأسانيد.
- ويقول محمود شلتوت عن التحسينات في برامج التدريس بكليات الأزهر: "وها هو ذا الأزهر الشريف ينزل على حكم هذا المبدأ، مبدأ التقريب بين أرباب المذاهب المختلفة، فيقر دراسة فقه المذاهب الإسلامية؛ سنيها وشيعيها"⁽²⁾.

ونسجل أنه رغم النقلة النوعية المحمودة في المنهج الجامعي، إلا أنها تبدو قاصرة عن بلوغ المقصد الأسنى، ذلك أن استحداث مقرر للجرح والتعديل يدرس مدرستين متناقضتين في علم الرجال، العلاقة بينهما ليست هادئة، وأمواج السياسة وأغراض الحكم تتصارع بحدة عند تصنيف العلماء لأهل الحق وأهل البدعة، كان يفترض أن يظهر أثره في مناقشات العلماء للتقريب منذ ذلك العهد، فتنشر الدراسات الحديثة التوفيقية بين مصادر الحديث، وتبرز ضوابط التجريح الموضوعية بين الطرفين، وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بتخصص السنة النبوية. ويفترض أيضا أن نجد صدى للدراسات العلمية على الأقل في مقالات مجلة رسالة الإسلام الراعية للتقريب، فضلا عن أن غياب المناقشة في ميدان العقيدة بين المسلمين وبين التقريبيين يُعد -في نظرنا- العقبة الكؤود أمام الناس في قبول فكرة نيرة مثل التقريب وغيرها⁽³⁾، وربما سيكون سببا لتقديم التقريب كفكرة عارية من الدليل، وكعاطفة يعوزها حل الإشكالات العلمية الصارخة للارتقاء بها إلى مصاف الواجب الشرعي والأمر الحتمي للأمة، وليس مجرد عبارات تسكب على واقع الأمة كلما تهيأت فرصة لاجتماع العلماء الأفاضل لمدارسة موضوع الوحدة بين المسلمين.

(1) محمود شلتوت: فتوى تاريخية. مجلة رسالة الإسلام، س11، ع43، ص227.

(2) محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص197، 198.

(3) رغم وجود عناوين مثيرة ومهمة، لكنها لم تستطع أن تلج إلى ميدان المناقشة العقدية الدقيقة. انظر مثلا مقالات عبد المتعال الصعيدي، في مجلة رسالة الإسلام، تحت عنوان: التقريب بين المذاهب الإسلامية، ودراسة علم التوحيد، س3، ع9، ج1؛ س3، ع10، ج2؛ س3، ع11، ج3.

المبحث الثالث: نشاط المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

تمهيد:

سارت دار التقريب كثيرا والحمد لله، واجتهدت لعقود من الزمن، لكنها لم تستطع أن تتواصل وتصمد أمام متقلبات الزمان، وقد يرجع الأمر لعدة عوامل، ولعل أبرزها عدم توفر مناقشات علمية دقيقة في المختلف حوله، ما أدى إلى غلق باب الدار بعد إصدار آخر عدد من مجلة رسالة الإسلام سنة 1398هـ/ 1978م.

ومن الملاحظ أن هذا التاريخ يتزامن مع مجيء الثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1399هـ/ 1979م، فهل من علاقة بين هذا وذاك؟

لا أستبعد كون الثورة الإسلامية الإيرانية السبب في إيقاف جماعة التقريب المقيمة في مصر، والمسيرة من قبل دولتين لهما صفتان مختلفتان؛ إحداهما سنية والأخرى شيعة. ولعل هذه الثنائية تعيق طموحات الطرف الشيعي وآفاقهم في التقريب وفي التعريف بمذهبهم، وتؤكد هذه النظرة من خلال النظر في الهيكلة المستحدثة للمشروع بعد دار التقريب، ومن خلال موطنها الجديد في إيران، ومصير زعيم التقريب الإيراني "القمي" المنتدب لتولي الفكرة في مصر لعقود عند اعتلاء الخميني لكرسي السلطة في إيران، فما هي المستجدات الطارئة على مستوى خط مسير جمع شمل المسلمين بعد التقريب؟

المطلب الأول: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

يبدو لنا أنه بعد غلق دار التقريب في مصر، جاءت فكرة فتح مشروع يتبع نفس منهاج دار تقريب في مصر، لكن هذه المرة سيفتح في إيران، ويتم تسييره مباشرة من معقل الشيعة، إذ لا حاجة لدولة سنية ترعى الفكرة مادامت قد انتشرت الدعوة، وتزعمت إيران جانبا من الشرق الأوسط، لذلك صار لزاما استحداث كيان خاص، سمي بـ: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية⁽¹⁾.

1- تعريف المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:

والمجمع مؤسسة إسلامية ذات طابع علمي، وثقافي، وعالمي، أسسها علي خامنئي سنة 1410هـ/ 1990م. مقرها: طهران، وأمين عام المجمع يقترحه المجلس الأعلى للمجمع، ويتم تعيينه من قبل المرشد

(1) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص 14.

الإيراني⁽¹⁾.

تأسس المجمع مباشرة بعد الثورة الإسلامية في إيران، بتخطيط من قبل مرشد الثورة الإمام الخميني، وبأمر مباشر من المرشد الإيراني علي حسين خامنئي (و: 1358هـ / 1939م)⁽²⁾، وتولى تسيير أمانته العامة في البداية مُجَّد واعظ زاده الخراساني (1344هـ - 1437هـ / 1926م - 2016م)، ثم أعقبه مُجَّد علي التسخيري (و: 1363هـ / 1944م)⁽³⁾، وحاليا يسيره محسن الآراكي (و: 1357هـ / 1956م)⁽⁴⁾. ويتم جلب مصادر التمويل من سائر أنواع الدخل التي يوافق عليها المجلس الأعلى⁽⁵⁾ التابع للمجمع.

فالمجمع يختار أمنيته العام من الدارسين في الحوزة العلمية، وتحدد له الميزانية السنوية الكافية من قبل هيئات في حكومة إيران، ومن هنا يظهر أن المجمع هيئة تابعة لطائفة دون أخرى، وليست منظمة جامعة لكل المسلمين؛ تسييرا، واقتراحا، وتنظيما. ولا يعد المجمع في نظرنا هيئة علماء حقيقيين لهم التصرف بداية ونهاية في قضايا علمية محضة للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ومادام الأمر كذلك، فيصعب أن يصل إلى جمع الشتات ولم الشمل، لأنه لا بد أن يكون محكوما بالتوجهات السياسية للحكومة التي ترعاه، وهذا افتراض سيخضع للمناقشة فيما يستقبل من عناوين.

2- أهداف المجمع:

يسعى المجمع إلى تحقيق مبادئ التقريب بين المسلمين، منها⁽⁶⁾:

(1) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص20.

(2) مُجَّد مهدي نجف: مقال: مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، نت. شهرية إلكترونية، ع1: ذو القعدة 1423هـ / ديسمبر 2003. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) مُجَّد ناصر الدين: مقال: حوار مع الشيخ مُجَّد علي التسخيري، مجلة رسالة التقريب، نت. شهرية إلكترونية، ع1: ذو القعدة 1423هـ / ديسمبر 2003. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) أغلب الأمناء من العلماء في الشريعة، ولقد أسندت إليهم مهام سياسية أو عسكرية في النظام الإيراني بعد ثورة 1979م. انظر موقع: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة: <https://ar.wikipedia.org>.

(5) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص20.

(6) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص29.

- تجنب تكفير المسلمين الآخرين، وتفسيرهم، ورميهم بتهمة البدعة.

- النزول بمرتبة الاختلافات من الكفر والإيمان إلى مرتبة الخطأ والصواب.

ويعد هذان المبدآن من روائع ما تم تسطيره من قبل المجمع العالمي للتقريب، وتظهر الاستفادة جليا من التجربة السابقة عليه "دار التقريب"، فيتصور أن يعمل المجمع وكل هياكله لتجسيد هذا المنحى، وتكملة الطريق الذي توقفت فيه دار التقريب، التي لم تتوصل إلا وضع آليات بحثية عميقة للاختلافات العقدية على الأقل بين الشيعة وغيرهم، فضلا عن توسيع دائرة النقاش لتشمل بقية المسلمين بكل أطيافهم المعاصرة حاليا: السنة، والشيعة، والإباضية.

وأما أسس التقريب التي سطرها المجمع العلمي، فهي الإيمان بالأصول الثلاثة⁽¹⁾: وحدانية الله، ونبوة خاتم الرسل، والميعاد⁽²⁾، وهذه الأسس تنم عن عرض القضايا العقدية حسبما وردت في المصادر العقدية الشيعة⁽³⁾ التي تجمع أسس الدين في ثلاث عناصر أساسية، ولا يخفى أن الاهتمام المتزايد بجماعة دون أخرى سيؤثر في قبول فكرة الاعتصام والأخوة، بدعوى أن الفكرة لها خلفية مذهبية توسعية، ولذلك كان يفترض تجنب الميل إلى طرف دون آخر عند صياغة أسس التقريب بين مذاهب المسلمين.

ويلخص مُجد على تسخيري الأمين العام للمجمع أهداف التقريب في العناصر التالية، ونعرضها حسب صياغته هو⁽⁴⁾:

- هو خطوة للتآلف، ولا يعني التقريب تذويب المذاهب.

- تضيق نطاق الخلاف بين المدارس الاجتهادية.

- التبليغ السيء عن المذاهب يمزق الأمة.

- الوقوف علميا على أساس الاختلاف لمعرفة الكوامن، وليسهل إخماد الباركين [كذا].

وأما الأهداف من منظور المجمع العالمي فهي⁽⁵⁾:

(1) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص 29. انظر كذلك: مُجد واعظ زاده الخراساني: أسس التقريب ووسائله. مجلة التقريب، س 1 (1993م)، ع 2.

(2) مُجد جواد مغنیه: الأصول الثلاثة والأخوة في الدين. مجلة رسالة الإسلام، ج 3، س 8، ع 30، ص 151.

(3) مُجد حسن الترحيني العاملي، الإحكام في علم الكلام، 7.

(4) أمانة الهيئة العلمية للمؤتمر: استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية (مجموعة مقالات المؤتمر 18 للوحدة الإسلامية). انظر: مجلة رسالة التقريب، ع 53؛ موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(5) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص 15.

- نشر تعاليم الإسلام.

- تحقيق التعارف في المجال العقدي والفقهى والاجتماعي والسياسي.

- إشاعة فكرة التقريب.

- إشاعة مبدأ الاجتهاد.

ومن مخططات المجمع التي سعى في تنفيذها التصريح بأنه يقوم بـ: "إيجاد وتوسعة النشاطات الحوزوية"⁽¹⁾.

ونرى أن هذه دعوة لنشر التشيع من خلال مجمع عالمي يفترض أن يهتم فقط بتجميع المشتتات بين المسلمين، ويعمل لأجل الاعتصام وتحقيق الأخوة بين أبناء أمة مُحَمَّد ﷺ، لأن المجمع إذا قام بإنشاء حوزات علمية، فهذا تدعيم للشيعية، فأين إنشاء مدارس أو زوايا لتدعيم السنة، وأين إنشاء مدارس حرة لتدعيم الإباضية، ومن هنا يظهر أن أهداف المجمع واستراتيجته المعلنة حالياً غير كافية في إقامة تقريب أو أخوة بين المسلمين.

(1) مجمع التقريب: التعريف بالمجمع، موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

المطلب الثاني: الأجهزة التابعة للمجمع العالمي للتقريب

استطاع المجمع أن يتوسع عبر إنشاء هياكل متعددة ذات وزن الثقيل في الساحة العلمية، وتمكن من إنجاز مجموعة أنشطة علمية ووحودية رائدة، نذكر من هياكله وأعماله ما يأتي:

1- جامعة المذاهب الإسلامية:

أهم جهاز وضع تحت تصرف المجمع هو تأسيس جامعة المذاهب الإسلامية سنة 1414هـ / 1994⁽¹⁾، ووضع على رئاستها محمد واعظ زادة الخراساني، وتضم هذه الجامعة آنذاك ثلاث كليات، هي: كلية فقه المذاهب الإسلامية.

كلية الكلام والعرفان.

كلية القرآن والحديث.

2- مركز البحوث والدراسات الإسلامية:

أسس المركز قسماً خاصاً بالفقه وأصوله سنة 1410هـ / 1990م، ووضع من أولى مهامه إعداد مقررات التدريس في جامعة المذاهب الإسلامية، وذلك عن طريق إسناده الأمر إلى اللجنة العلمية للمركز التي تختار عضوية أعضائها من مدرسي الحوزات⁽²⁾.

فالأمر واضح في أن المقررات من إنتاج عالم شيعي متشبع بمذهبه، يؤلف حسب مذهبته ثم يسلم المنتج ليدرس في جامعة من أولى أهدافها التقريب بين المذاهب الإسلامية. وهذا لا يحقق في منظورنا تألفا معرفيا بين أبناء المذاهب الإسلامية، لأنه يفترض أن يختار كل مذهب علماء من نفس مواصفات اختيار علماء الشيعة، فيقوم كل أستاذ بتدريس مذهبه في هذه الجامعة، مع إيجاد فضاءات للنقاشات الحرة حول مواضيع الخلاف، وبهذا نحقق جامعة تقريبية تعمل للتقريب والتآلف حقيقة لا ادعاء.

وفي مقال لمحمد مهدي نجف حدد فيه أهداف مركز البحوث والدراسات العلمية، وعرضها في النقاط التالية⁽³⁾:

(1) الجامعة الإسلامية موجودة في ثلاثة فروع، كل فرع مستقل في مدينة بعينه: زاهدان، وسنندج، وبندر عباس، ويُدرس في هذه الجامعة فقه المذهب الشافعي، والإمامي الإثنا عشري، والمذهب الحنفي. انظر هيئة موقع: <https://r.mzheb.c.ir>.

(2) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص 53.

(3) محمد مهدي نجف: مقال: مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، نت. شهرية إلكترونية، ع1: ذو

تقييم وتحقيق الأساليب العلمية، والفقهية، والقرآنية، والحديثية، والتاريخية للمذاهب الحاضرة. إيجاد الطرق العلمية، والأصول الفنية للتقريب بين المذاهب في المسائل المختلف عليها. دعوة إلى "ثقافة التقريب العلمي".

3- المؤتمرات العالمية للتقريب:

من أكبر اهتمامات المجمع العالمي للتقريب تنظيم مؤتمرات دولية يحضرها العلماء والمسلمون من مختلف أقطار المعمورة، وهياً المجمع هيئة متفرغة تتولى أمر تنظيم المؤتمر الدوري الوجدوي في كل سنة، والذي يبدأ من 12 ربيع الأول إلى 17 من نفس الشهر، ووضع هذا الاختيار ليتناسب مع ذكرى المولد النبوي الشريف، ومع ذكرى ميلاد حفيد الرسول ﷺ -الإمام جعفر الصادق-، ويعقد التجمع في فترة تسمى في إيران بـ: "أسبوع الوحدة الإسلامية"، وقد نظم عدد لا يستهان به من المؤتمرات⁽¹⁾:

القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(1) عناوين هذه المؤتمرات، هي:

1. الوحدة الإسلامية.
2. الإمام الخميني، والوحدة الإسلامية.
3. معطيات الوحدة الإسلامية.
4. التقريب بين المذاهب الإسلامية.
5. رواد الوحدة الإسلامية.
6. دور التفاهم الفكري في التقريب بين المذاهب الإسلامية.
7. أسس التقريب.
8. القرآن والسنة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية.
9. السيرة والوحدة الإسلامية.
10. الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية.
11. خصائص الإسلام العامة.
12. الإسلام والأمة الإسلامية في القرن القادم.
13. الأمة الإسلامية.. آلام وأمال.
14. مكانة أهل البيت في الإسلام والأمة الإسلامية.
15. الأصالة والمعاصرة في فقه المذاهب الإسلامية.
16. عالمية الإسلام والعولمة.
17. الصحوة الإسلامية: آفاقها المستقبلية وترشيدها.

وإذا بحثنا عن الأصول العامة لهذه المؤتمرات فإن مُجدّ مهدي نجف قد لخصها في أنها تسعى إلى أن⁽¹⁾:
يبني الإسلام على الأركان الخمسة.
ألا تنصهر المذاهب في مذهب واحد.
يفصل بين حقيقة الخلافات الفكرية والعلمية في المسائل الفرعية.
يستند إلى المصادر المعتمدة عند كل مذهب.

-
18. 24- 26 أبريل 2005، لم يذكر له عنوان.
 19. المسلمون في الأفطار غير الإسلامية: حقوقهم، واجباتهم، ومشاكلهم، وحلولها.
 20. الظواهر العامة لسنة الرسول الأكرم ص وسيرته.
 21. ميثاق الوحدة الإسلامية: نقد ومراجعة.
 22. الأمة الإسلامية: التحديات والخطط الاستراتيجية لمواجهةها.
 23. الأمة بين المذهبية والطائفية.
 24. الأساليب الفكرية والعملية لتحقيق التقريب بين المذاهب الإسلامية.
 25. تقييم مسيرة مجمع التقريب خلال عشرين عاماً، وندوة الصحة الإسلامية.
 26. النبي الأعظم ص، رمز هوية الأمة الإسلامية الواحدة.
 27. مؤتمر 2014، لم أجد له عنواناً.
 28. الأمة الإسلامية الواحدة: التحديات والآليات.
 29. الأزمات الراهنة في العالم الإسلامي، ودراسة سبل التغلب عليها.
 30. الوحدة الإسلامية وضرورة التصدي للتيارات التكفيرية.
 31. وحدة ومتطلبات الحضارة الإسلامية الحديثة، انعقد هذا الأخير سنة 2017.
- انظر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص53؛ موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org (سجلنا من هذا الموقع، عنوان المؤتمر رقم: 19، وبقية عناوين المؤتمرات).
- وحول توصيات بعض المؤتمرات، انظر مثلاً: بيان مؤتمر: حقيقة الإسلام ودوره في المجتمع المعاصر، عمان، الأردن، (27- 29 جمادى الأولى/ 4- 6 جوان 2005). مجلة التقريب. ع 60.
- بيان مؤتمر: "التقريب في الفكر والتوحيد في العمل" إسطنبول، تركيا، 25- 26 ربيع الأول 1428هـ/ 14- 15 أبريل 2007. مجلة التقريب، العدد 60.
- بيان مؤتمر: "الوحدة الإسلامية.. ودعوة مُجدّدٍ"، المنامة، البحرين، 18- 20 ذو الحجة 1428هـ/ 28- 30 ديسمبر 2007م، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية. مجلة التقريب، العدد 69.
- (1) مُجدّد مهدي نجف: مقال: مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، نت. شهرية إلكترونية، ع1: ذو القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

يشعر المسلمون بالمخططات التي تتخذ ضدهم.

ولو حللنا ما أورده مُجد مهدي نجف فسنجد أن الدعوة إلى عدم الانصهار، تعني حفاظ كل طرف بخصوصيته، وهذا أمر جيد بداية، لكن كيف لمختلفين في أمر متناقض تماما من قبول بعضهما؟ وبخاصة إذا كان من مستلزمات أحد الآراء تخطئة من تبنى رأي مخالفهم، أو رميه بالنفاق، أو التبديع والتفسيق كما هو شأن كثير من المسلمين المتأخرين والمعاصرين، أو رميه بالكفر كما هو حاصل عند المتشددین.

والدارس لتلك الأفكار سيتساءل عن الداعي إلى الفصل بين حقيقة الخلافات الفكرية والعلمية المتعلقة بالفروع، مادام حكم عليها بأنها من الاختلاف في الفروع، إذ من المعلوم أنه لا يضر الاختلاف في هذا الأمر، وهو ما يجعلنا نتساءل هل حقا استطاع المسلمون مناقشة المختلف حولهم، وبيان حكم علمي دقيق في المختلف حوله؛ بين القطعي والظني، وبين الثابت والجائز؟ أم أن المسلمين يصرحون بهذا علنا، لكنهم غير مقتنعين بما يصدعون به، لأنه يتعارض مع ما يجدونه مكتوبا في قرايطسهم.

4- مجلة رسالة التقريب:

تأسيا بدار التقريب، فإن المجمع آل على نفسه إعداد مجلة فصلية محكمة على منوال سابقتها مجلة رسالة الإسلام، وسماها: "رسالة التقريب"، وصدر أول عدد لها في رمضان 1413هـ/ فيفري 1993م، وبلغت حاليا إلى العدد 72، وتضم المجلة في الغالب المحاضرات التي أُلقيت في المؤتمرات المنظمة من قبل المجمع. وفضلا عن الأعمال السابقة التي أنجزها المجمع العالمي فإنه نظم تكريمات لعلماء لهم فضل كبير على التقريب، ولهم جهد في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، ومن بين هؤلاء المكرمين⁽¹⁾:

- العالم الإيراني البرؤجردي، راعي فكرة التقريب التي بثها إلى مُجد تقي القمي.

- العالم محمود شلتوت، إمام الأزهر، وصاحب فتوى جواز التعبد بالمذهب الشيعي.

- مؤوية جمال الدين الأفغاني المتوفي سنة 1898م، إذ عقدت له ذكرى سنة 1417هـ/ 1996م.

- تكريم آية الله السيد محسن الأمين العاملي (1867م- 1952م).

فهذه أهم الأنشطة التي تبناها المجمع علنا ومباشرة، وللمجمع كذلك علاقات خارج إطار إيران، وله اتصالات واسعة مع مختلف تجمعات المسلمين في بعض الدول، وسنحاول رصد هذه التجمعات في المطلب

(1) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص34.

الموالي:

المطلب الثالث: مجالس المجمع العالمي للتقريب، ومؤتمراته

أنشأ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية عدة مجالس في العالم الإسلامي، وانهقدت عدة مؤتمرات في مختلف دول العالم الإسلامي تدعو إلى الوحدة الإسلامية، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، وسنعرض هذه المنشآت دون ضرورة التفصيل في حيثياتها.

1- المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان⁽¹⁾:

يعد المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى المرجعية الرسمية للطائفة الشيعية في لبنان، وهو يتبع رئاسة مجلس الوزراء في الجمهورية اللبنانية، وقد تولى تأسيسه الإمام الشيعي "موسى الصدر" سنة 1388هـ / 1969م، ثم تولاه محمد مهدي شمس الدين من سنة 1398هـ - 1421هـ / 1978م إلى 2001م، ويرأسه حاليا بالنيابة عبد الأمير قبلان.

2- تجمع علماء المسلمين في لبنان⁽²⁾:

وهو تجمع وليد الأوضاع السياسية اللبنانية في بداية الثمانينيات، تأسس أيام غارات إسرائيل على بيروت سنة 1982م، من أهدافه⁽³⁾: توحيد العمل الإسلامي، وسد ثغرات العاملين، وبناء شخصية العالم والقائد وحث الأمة على الانقياد.

تحصل على ترخيص قانوني في نوفمبر 1989، وكثير من المنتسبين إليه بايعوا الإمام الخميني، ولذلك فالتجمع يعد منظمة سياسية له اهتمام بالشؤون السياسية الداخلية للبنان⁽⁴⁾، وله ارتباط وثيق بإيران ويسير على هدي إرشاداتها، ومن ثم فليس التجمع من الكيانات المهتمة بالوحدة الإسلامية فعليا، ولا بدراسة الاختلافات الواقعة بين المسلمين.

لكن مع التوجه السياسي الواضح للتجمع فإنه قد نظم مؤتمرا بعنوان: "الوحدة ومستقبل الأمة

(1) محمد مهدي الأصفى: المؤسسة التعليمية الدينية: الحواجز العلمية عند الشيعة الإمامية. مجلة رسالة التقريب، ج1، س9، ع34. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) علي خازم: تجمع العلماء المسلمين في لبنان: التجربة والنموذج. انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net.

(3) يذكر آذرشب أن التجمع انبثق من مؤتمر المستضعفين في طهران. انظر: محمد علي آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) حسان عبد الله: تجمع العلماء المسلمين خطوة في طريق الوحدة الإسلامي، مجلة بقية الله. انظر: موقع بقية الله: baqiatollah.net.

الإسلامية" في 14 و 15 صفر 1410هـ / 1989⁽¹⁾، وآخر باسم "الفتنة المذهبية: أسبابها، وآليات المواجهة"، بتاريخ: 20 جمادى الأولى 1431هـ / 4 ماي 2010م، وتولى مركز دراسات الوحدة الإسلامية التابع لهذا التجمع طباعة أعمال المؤتمر.

3- مؤتمرات لندن:

يعقد كل سنة بلندن مؤتمر دولي حول التقريب بين المذاهب الإسلامية، وكانت البداية مع مؤتمر "ضرورات الواقع الإسلامي" الذي نظم بلندن ما بين 8 و 9 جمادى الثانية 1428هـ / 23 و 24 جوان 2007م، حيث ذكروا في البيان الختامي للمؤتمر مقترحات منها⁽²⁾:
"دعم الباحثين أصحاب الاهتمام التقريبي في أبحاثهم، وتمكين مراكز البحوث والدراسات التي تُعنى بالحقل التقريبي.

وتأسيس مراكز بحوث مشتركة في هذا الطريق وتشجيع الدراسات المعتدلة"⁽³⁾.

4- مؤتمر تركيا:

في البيان الختامي لمؤتمر "التقريب في الفكر والتوحيد في العمل" المنعقد في اسطنبول أوصى المؤتمر بإنشاء قناة فضائية تعنى بشؤون الوحدة⁽⁴⁾، لكن يبدو أن هذا الطموح بقي حبرا على ورق، ويا ليتة يجسد واقعيا لعل الله يفتح من يسعى إلى التقريب بين مذاهب المسلمين الثلاثة حقيقة، ودراسة شرعية الاختلافات الواقعة بين المسلمين، وكذا محاولة إيجاد آليات علمية تمحي لhib الصراع وتقرب المشتت وتحقق الاعتصام والأخوة المطلوبين شرعا والضروريين استراتيجيا للإسلام، لأنه يتصور لو فقه المسلمون دورهم الحقيقي في

(1) مُجَّد واعظ زاده الخراساني: الوحدة الإسلامية: معالمها وأعلامها. مجلة رسالة التقريب، ج1، س6، ع21؛ مُجَّد على آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ / 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) البيان الختامي لمؤتمر "ضرورات الواقع الإسلامي المعاصر" (لندن، 23-24 جوان 2007)، مجلة رسالة التقريب. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) أشير إلى أنني لم أعتز على عنوان المركز الذي يتولى إجراء هذه الملتقيات أو الندوات، وقد بحثت في عناوين الأنترنت، وأثناء زيارتي إلى لندن سنة 1439هـ / 2018م عن هذا المركز وأنشطته فلم أهدت إلى شيء من ذلك، والله أعلم.

(4) بيان مؤتمر "التقريب في الفكر والتوحيد في العمل" إسطنبول، تركيا، 25-26 ربيع الأول 1428هـ / 14-15 أبريل 2007، مجلة رسالة التقريب، ع60. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

الوجود، وأدركوا حقيقة كلمة لا إله إلا الله، التي تعني لا معبود ولا مقدر يُمجد غير الله، لما عملوا على رفع أي مذهب إسلامي، أو أي كيان سياسي، أو أي ولاء حزبي، أو أي توجه عرقي على كلمة الله الجامعة لكل أطرافهم.

4- مؤتمر البحرين:

أقيم مؤتمر في البحرين بعنوان: "الوحدة الإسلامية.. ودعوة محمد ﷺ"⁽¹⁾، والجديد في هذا المؤتمر أنه من تنظيم جمعية من دولة البحرين تدعى: "جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية"، وهي صاحبة مشروع "سراة الأمة"، وهذه الجمعية لها توجه خاص في تفسير آيات القرآن الكريم، تنبذ كل ما تسميه الأساطير التوراتية، التي ترى أنها مبثوثة في أحاديث رسول الله ﷺ، وترغب في توظيف الأساطير الواردة عند السومريين والبابليين، مع الإقرار بما ورد في الكتاب المقدس للصائبة المندائيين⁽²⁾.

لكن بالنظر إلى المعارضين لهذه الجمعية ممن يسمون أنفسهم "أهل القصد"، الداعين إلى أخلاق أهل البيت، والرافضين إلى صفة التجديد المنتحلة عند الجمعية السالفة الذكر، فإنهم يحكمون عليهم بأنهم لا يعتمدون آل البيت مرجعا لهم، ولا يُقرون في دعواهم السِّفارة للإمام المهدي المنتظر.

وفي هذا الصدد يذكر أحد الباحثين المنتقدين لتوجه الجمعية بأن مؤلفاتهم انتحال لكتب العالم "سبيط النيلي"، بعد تحويرها عن قصدها⁽³⁾.

وإذا فحصنا عنوان المؤتمر نجده يقر منظموه بأنه حول التقريب، لكن في الحقيقة لا أثر فيه لقبول الآخر ولا للاعتصام بين المسلمين، سوى الإعلان عن مبادئ الشيعة وفق تصور خاص غير مقبول حتى عند بقية الشيعة أنفسهم. وهذا الأمر يذكرنا بمؤلفات كثير من المسلمين الذين يدعون التقريب لكن محتوى

(1) بيان مؤتمر "الوحدة الإسلامية.. ودعوة محمد ﷺ"، المنامة، البحرين، 18-20 ذو الحجة 1428هـ/ 28-30 ديسمبر 2007، من تنظيم: جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، مجلة رسالة التقريب، ع69، ص 223 وما بعدها. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) تبلورت وجهة نظري من خلال ما قرأته في بعض مؤلفاتهم وهي من إنجاز: قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، ومن هذه الكتب: "الخلق الأول كما بدأكم تعودون" دار كيوان، سوريا، ط1، 2009، و"التوحيد عقيدة الأمة منذ آدم"، نفس الناشر وتاريخ الطبع، ولهم أيضا: "مفاتيح القرآن والعقل"، "نداء السراة: اختطاف جغرافيا الأنبياء" بنفس المواصفات السابقة، وغيرها. وهي كلها تحت عنوان سلسلة: عندما نطق السراة.

(3) فرقان الوائلي: أغرب حكايات النهب الفكري المعاصر: انتحالات الأدعياء، جمعية التجديد الثقافية أمودجا، مكتبة مؤمن فريش، الرابطة القصديّة، 2007.

ما يكتبون فيه الإشهار بمذهبهم، وفيه رفض قاطع لأفكار غيرهم، لأنهم يتصورون بأنهم لن يتفاهموا مع الآخر خارج ما يألفون وخارج ما يدعونه اعتقاداً.

5- باقي المؤتمرات والندوات:

أ- المؤتمرات:

ذكر التسخيري مجموعة مؤتمرات حول التقريب نظمت في مختلف دول العالم، كان للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ضلع فيها، وهي⁽¹⁾:

مؤتمرات مكة المكرمة، وأنقرة، وحلب، ودمشق، وبيروت، وعمان، وتنزانيا في دار السلام، وموسكو، وبيشاور، ونايروي، وعمان، والكويت، والبحرين، وطاشقند، والخرطوم، والقاهرة، ولاغوس، والجزائر، والرباط، وبانكوك.

وأضاف التسخيري فذكر بعض المجمع العالمية، ويقصد بها: منظمة الإيسيسكو، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي وغيرهما، وسندرج ما سماها مجامع عالمية ضمن عنصر الندوات.

ب- الندوات:

ومن الندوات المنظمة في سبيل تذويب الجليد المتراكم بين المسلمين، والتي لها علاقة بالمجمع العالمي ما يأتي⁽²⁾:

- ندوة مكة: تنظم كل سنة في شهر ذي الحجة.

- ندوة حلب: تنظم كل سنة في شهر ماي، وتتولى سفارة إيران في دمشق ترتيبات التنظيم. عقدت أول ندوة في حلب سنة 1420هـ / 1999م، بعنوان: "استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية"، برعاية مؤسسة الخوئي الخيرية.

- ندوة سوريا: تنظم كل سنة بالاشتراك مع "مجمع أبو النور الإسلامي" للشيخ محمد الأمين كفتارو نقاشات في مواضيع تتعلق بالوحدة الإسلامية.

- ندوات الأيسيسكو للتقريب: وهي من تنظيم المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة التابعة

(1) محمد علي التسخيري: وثائق على طريق التقريب، مجلة رسالة التقريب، ع66. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر 18، ص37-39.

لمنظمة المؤتمر الإسلامي، نظمت إحداها سنة 1411هـ/1991م في الرباط بعنوان: "التقريب بين المذاهب الإسلامية"، ومن توصياتها: طباعة رسالة الإسلام التي كانت تحررها دار التقريب في مصر، فطبعَت المجلة والحمد لله من خلال تلك التوصيات، ونظمت الأيسيسكو أيضا ندوة أخرى في سنة 1417هـ/1996م بنفس المكان.

- ندوة تركيا: عقدت ندوة في تركيا تحت عنوان: "الإيمان والكفر في القرآن والسنة"، سنة 1415هـ/1995م.

- ندوة تانزانيا: تحت عنوان: "التقريب من منظور الكتاب والسنة".

- ندوة موسكو: "الآفاق الحضارية لوحدة الأمة الإسلامية".

- ندوة باكستان: المشتركات بين الفقه الحنفي والجعفري.

- ندوة نيروبي.

- ويضيف آذر شب⁽¹⁾ ندوة نظمها معهد التراث العالمي العربي في دمشق بعنوان: "المشروع المستقبلي لوحدة الأمة الإسلامية"، في يومي 25 و26 شوال 1420هـ/1 و2 مارس 2000.

- وفي البحرين يظهر مجلس باسم "المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية"، من أهدافه: العمل على التقريب بين المذاهب الإسلامية، والابتعاد عن كل ما يشق صفوف المسلمين ووحدتهم⁽²⁾.

وبعد عرض هذه القائمة الطويلة للمؤتمرات والندوات والمجالس العاملة على تحقيق التآخي والاعتصام والوحدة والتقريب بين المسلمين، يتساءل الإنسان البسيط، فضلا عن العالم المدقق، هل حققت هذه الجهود تغيرا في مواقف المسلمين لبعضهم؟

(1) مُجَّد على آذرشب: التقريب في القرن الماضي. مجلة رسالة التقريب، ع46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ/2005. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) عيسى بن سليمان آل خليفة (أمير دولة البحرين): مرسوم إنشاء المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية سنة 1996، انظر: موقع المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية؛ وزارة الشؤون الإسلامية في البحرين: موقع المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية؛ نشرة التقريب: نشرة يومية لمؤتمر التقريب بين المذاهب الإسلامية، ع1، 20 سبتمبر 2003.

المبحث الرابع: المواقف من فكرة التقريب

المطلب الأول: انتقادات عامة على فكرة التقريب

بقدر ما هناك مساندون غيورون على التقريب، فهناك معارضون متفاوتون في شدة مخالفتهم للتقريبين، ومتنوعون في الزاوية التي يطرحون منها ملاحظاتهم، وهذه نماذج من المنتقدين بغض النظر عن درجة الانتقاد:

- بعد السنة السابعة من تأسيس دار التقريب، يظهر مُجَّد تقي القمي في مجلة رسالة الإسلام متذمرا من المتعصبين الذين يحكمون على الشيعة من غير أن يقرؤوا لهم من مصادرهم الأصلية، ومن غير أن يفقهوا أن الواجب الشرعي يتحتم على المرء التبين في كل صغيرة وكبيرة يقولها على خصمه ومنافسه، مع العلم أن القمي كان يتميز في كتاباته في المجلة بروح هادئة، وصبر جميل، ويبتعد عن المهارات والنزغات التي يفترض أنه يتلقاها يوميا في كل محفل وكل مجلس، لكن مع هذه الأخلاق الرفيعة، نجده يتذمر من كلام المتشدين، ويسميهـم بـ"المتزمتين"، ويحكي الموقف فيقول: "لقد جاء التقريب على أساس فكرة التعارف العلمي، وأوجد مركزا لمن يريد أن يعرف كثيرا أو قليلا عن المذاهب الإسلامية المعروفة.

ولكن المتزمتين يحكمون على أي مذهب دون أن يتعبوا أنفسهم بالاطلاع على كتبه، ويحددون كل ترابط ثقافي"⁽¹⁾.

وفي موضع آخر يصرح مُجَّد تقي القمي بأن المؤتمرات لم تؤد دورها في نشر الوحدة الإسلامية، لبعد أفكار المشاركين، وتخوف العلماء من الصراحة في أحكامهم، فقال منتقدا: "كيف يرجى نجاح لمثل المؤتمرات التي كانوا غالبا ما يجتمعون فيها بأجسامهم، ويتباعدون بأفكارهم، وتنعـم الثقة فيما بينهم.

وكيف نصل إلى تفاهم صحيح، وكثيرا ما نكتفي بالكلام العام المعسول ولا نتصارع، خيفة أن تظهر ما يضره بعضنا لبعض من نفور"⁽²⁾.

لقد صدق مُجَّد تقي القمي في كلامه.. لكن الإشكال الأشد أنه لم تبين آليات للأخوة وفق منظور صريح وباستدلال ملزم، ولم يتم قراءة التراث العقدي المُنقَر للمسلمين على بعضهم بنظرة نقدية فاحصة، وهو ما سبب تعثر الوصول إلى نتيجة مرضية في التقريب بين المسلمين.

(1) مُجَّد تقي القمي: القافلة تسير. مجلة رسالة الإسلام، س8، ع29، ص 41.

(2) مُجَّد تقي القمي: هدية من تجاربنا. مجلة رسالة الإسلام، س6، ع24، ص 369.

إزاء هذه الصراحة التي تخفي حرقه وإيماناً عميقاً بفكرة التقريب، فإن مُجَدّ تقي القمي لم يكتف عند هذا الحد وإنما أورد جملة من الصعاب المعهودة، وما يترتب بهذا المشروع من مخاطر، فقال:

"- ما زالت النفوس المريضة، والكتب المشحونة بالدس والقطيعة كثيرة قوية التأثير.

- وأرباب التبشير والمتأثرون بهم لا يزالون يكتبون، وتجار المذهبية لا يزالون منبثين.

- والسياسات المفرقة لنا بالمرصاد.

هذه بعض مشاكلنا، رغم المغالاة في التفاؤل عند بعض المتفائلين"⁽¹⁾.

ودائماً في مجال النقد البناء قدم الغيور القمي أسئلة منطقية جريئة يظهر لنا أن جماعة التقريب لم تفلح في الإجابة عنها، والأكثر إثارة أنها لم تكلف نفسها البحث فيها، وربما عدت هذه الأسئلة وأمثالها مما يشنح العلاقات بين الطرفين، وهذا ما نستشفه من خلال ما ذكر القمي من أن "هناك مسائل تراها طائفة أنها شرك: كالتوسل بأصحاب القبور، أو الشفاعة مثلاً...

فهل نعالج هذه المسائل على أساس التوحيد الخاص بتلك الطائفة؟

أو نعالجها بم يتفق رأي كثير من المسلمين الذين لا يرون فيما يمس فكرة التوحيد.

وهناك مسائل كلامية ليست وليدة اليوم... فعلى أي أساس نعالج هذه المسائل؟ وما ذا يكون

المقاس؟

وهناك مسائل ترتبط بالعصبيات إلى حد بعيد، كتفضيل صحابي على صحابي آخر... أو رأي أن

يسجل بعض المآخذ على بعض الأصحاب، مما ينافي رأي الآخرين في الصحابة.

... من الذي يؤخذ برأيه، ومن الذي يهمل؟"⁽²⁾.

فهذه أنات حزين، وأهات جريح، ليت أهل ذلك الزمان فتحوا شهية مناقشة ما تداوله الغيورون، وليتهم صنعوا خطوات أولية في المسير، لسهل على أهل عصرنا أن يجدوا الطريق معبداً، ولقلصت شقة الخلاف بين الأطراف، لأن الطلب والدعوى وتلاوة نصوص داعية إلى الاعتصام لن تفلح ما لم تتوج بالزامات شديدة على كل طرف، تفرض عليه الإذعان وقبول الآخر، وتشجع له وفق تحليل أصولي، وفرز عقدي للمختلف حوله، كل ذلك لبلوغ مرفأ النجاة، على ضوء من الشفافية والثقة والجرأة ونكران الذات، وعد كلمة الله هي العليا.

(1) مُجَدّ تقي القمي: رجال صدقوا. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص193.

(2) مُجَدّ تقي القمي: محنة التراث الخالد. مجلة رسالة الإسلام، س4، ع16، ص363.

- ويظهر إلى جانب منتقدي التقريب من منطلق الغيرة وما يحملونه من قناعات ضد المعرقلين للفكرة، مساندون للتقريب كمحمد باقر الحكيم الشيعي الذي يدعو إلى التقريب من دون التخلي عن رفع ولاءاته المذهبية، وينادي بالتقريب مع عدم ترك تمجيد أسلافه، وهو الأمر الذي يحترز منه غيره، وفي هذا يصرح⁽¹⁾:

1- أنا أعتقد أن قضية التقريب في نظرية أهل البيت قضية أساسية ورئيسة، وواجب من الواجبات الشرعية.

2- أول من رفع شعار التقريب بين المسلمين هم أهل البيت.

فيلاحظ أن نظرة مُجّد باقر الحكيم إلى التقريب تنطلق من وجهة نظر مذهبية، وتوحي أن الداعي إلى التقريب يسعى إلى توسيع مذهبه على حساب غيره، ويعمل على تمجيد سلفه وترك سلف غيره، فمثلاً التصريح بأن أهل البيت هم أول من نادى بالتقريب، هو ضربة وإتهام للطرف الآخر.. إذ الحكمة تقتضي التحلي بروح المسؤولية في مثل هذه المواقف الساخنة والحساسة، والتخلق بخلال الليونة، ومحاول الانطلاق في كل مرة في النقاش من مسلمة مشتركة، مادام أن مقصد التقريب هو الوصول بالأطراف المختلفة إلى تحمل بعضهم بعضاً، وتهوين المختلف حوله لأجل تحقيق الأخوة الإسلامية، وتحسيد مبدأ التعاون على الخير على جميع الأصعدة.

فمحمد باقر الحكيم يتحدث عن وجهة نظره الممجدة لنفسه ولمن ينتسب إليهم، دون أن يعير اهتماماً للمتلقين، وأن يحترم قناعات غيره، فكأن القضية تقتضي العمل في التقريب وفق ما أعتقد أنا، وهذا عين الوبال الذي ابتلى الله به المسلمين منذ فراقهم الأول، ومنذ نزاعهم على أبسط الأمور فضلاً عن أعقدها، وعلى نمط ما ذكرنا يقول أيضاً: "إذاً يمكننا أن نعرض فكر أهل البيت، وطريقتهم، ومواقفهم، وأخلاقهم في مختلف القضايا، فذلك أفضل طريق لتقريب المسلمين حول محور واحد"⁽²⁾.

فنحن نلاحظ تنوعاً في فهم التقريب بين عالمين شيعيين؛ مُجّد تقي القمي، ومُجّد باقر الحكيم، فالأول يتمتع بغيرة شديدة في دعواه، ووضوح بيّن لرؤاه، بينما الثاني كأنه يدعو إلى التقريب بشروط، بينما نعثر على كاتب ثالث من إيران، يدعى: "مُجّد الكرمي"، وهو من الشيعة أيضاً، يقدم نقداً للمواضيع المطروحة في

(1) نقلاً عن مُجّد علي آذرشب: السيد الشهيد مُجّد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة رسالة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) مُجّد علي آذرشب: السيد الشهيد مُجّد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

مجلة رسالة الإسلام الصادرة عن دار التقريب بكل عفوية وشجاعة، ويجعل المتأمل في رؤاه يتمنى لو فهم الناس مقصده، وجسدوا فكرته ميدانيا منذ تلك الحقبة، نظرا لما تتضمن رؤيته من تحليل عميق، واستشراف دقيق بغية مواصلة فكرة التقريب دون أن تتلقى معوقات من خصومها.

وهذا الناقد قدم ملاحظاته عبر مراسلة بعث بها إلى أعضاء الدار يطلب منهم بيان الفوارق بين المذاهب، ودعوة إلى التنازل عما يسمى العقيدة لأنه لا يمكن التقريب إذا لم يتم تقديم التنازلات، وهذا ملخص طلبه⁽¹⁾:

- 1- من اللازم على أعضاء دار التقريب أن يُعَنِّونوا الفوارق بين المذاهب، ويبحثوا عنها صحة وبطلانها، ويبينوا هل يليق أن تكون حاجزا بين المسلمين، أو لا؟
- 2- من الطريف جدا أن نرى كثيرا من الناس يحبذون طريقة التقريب... لكن دون أن يتزحزحوا عن عقائدهم ومشاربهم، وعصبياتهم قدر أصبع.

ونحسب أن هذه الدعوى المتقدمة المدونة في السنة الثانية من تأسيس دار التقريب، لو اعتمدت مخططا أساسيا لكتابات التقريب لاختزلت الزمن كثيرا، ولحملت التقريب من مجرد دعوى نظرية إلى مشروع يجسد واقعيًا، ولرفعت سقف المقصد من مجرد تلاقي أسماء شيعية وسنية في نفس الفهرس إلى عاملين ميدانيين رافضين لكل نزاع وخلاف يبرر باسم الدين والمذهب والتصحيح العقدي الزائف.

- ومن نماذج المشككين أيضا في جدوى فكرة التقريب الأستاذ "علي القزويني" الذي عد التقريب قضية سياسية غير مدروسة بشكل يمكن المسلمين من التلاقي على مرتكزات للعمل المشترك، وأوصى أن يلتزم كل جانب ويأمن خصمه، وفي هذا الشأن يقول القزويني: "أما النماذج الأخرى، أمثال أنموذج «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» التي أسسها في القاهرة سنة 1366هـ / 1947م ثمَّ محمد تقي القمي (ت: 1410هـ / 1990م) فهي وإن كانت محاولة تسالم عليها أغلب علماء المذاهب بالإكبار والإعجاب إلا أنها يمكن أن تعد من النماذج الخاضعة لإرادات سياسية تتعلق بالأوضاع التي قررتها المرحلة يومذاك، وضرورة توجيه الأحداث الطائفية بما يوافق سيرها الزمني الخاضع للمتغيرات...

وكان هدف الجماعة عدم استغلال الفوارق المذهبية، والاختلاف بين المسلمين في شق صفوفهم، وإضعافهم بالتناحر، كما كانت دعوتهم إلى التقريب بين المذاهب في قراءة المشتركات بينهم، وعدم السعي إلى إلغاء بعضها على حساب بعض، فهي بعبارة أخرى تسعى إلى إبقاء المسلمين كل على مذهبه، وعدم

(1) دار التقريب: صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع5.

جمعهم على مذهب واحد"⁽¹⁾.

- وفي ذات السياق يقدم "حسن جابر" نقدا جريئا لجهود التقريب، لأنها تقتصر فقط على تدريس فقه المذاهب بين المسلمين، ولأن دعوتها تشبه دعوة السياسيين إلى تحسين علاقات الجوار بين الدول، فيقول حسن جابر: "أكثر ما يمكن فعله:

هو الاعتراف المتبادل، وإقامة شكل من العلاقات تشبه إلى حد ما ما ترسمه الدول في علاقاتها السياسية بما يسمى بمعاهدة حسن الجوار، وبالرغم من الجهود الكبيرة لم يطرأ تبدل معتد به على مستوى النتائج العلمية، وإن أحدثت هذه المحاولات بعض التبدلات في النظرة، وجلها ذا طبيعة قانونية: كمسألة الاعتراف المتبادل.

ورفع الحظر عن حبس الفقه المخالف في الجامعة والمعاهد الدينية"⁽²⁾.

فهذا انتقاد شديد، اعتمد على أن دعوات التقريب تسعى لإثبات أحقية الوجود المذهبي لكل طرف في موطن الآخر، مع السماح بالعمل الدعوي، لكن دون التدخل في الشؤون الداخلية لأي طرف على الآخر، وهذه نظرة حسب الناقد مستوحاة من العمل السياسي، وليس لها أثر على مستوى النتائج العلمية. - وعلى نفس المنوال فإن "مُحَمَّد حسين فضل الله" يعد جهود التقريب ومؤتمراتها من الديكور الذي لا يغني شيئا، فقال: "قد نجد كثيراً من هذه المجالس أقرب إلى الديكور الوجدوي منه إلى المضمون الوجدوي. ما يعني محدودية في النتائج"⁽³⁾.

ثم قدم مجموعة من الانتقادات إلى للتقريب منها أن الفكرة يعترضها⁽⁴⁾:

1- عدم الصراحة بين المسلمين.

2- عدم الجرأة على طرح المواضيع للنقاش العلمي.

3- المناداة بالوحدة بأغراض غير معلنة.

(1) جودت القزويني: حسين علي محفوظ ونظرية التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة التقريب، ع44، رجب وشعبان 1425هـ/ 2004؛ موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) حسن جابر: التقريب بين المذاهب الإسلامية وإشكالية المنهج، وقائع مؤتمر وحدة الأمة ومستقبلها، تحت عنوان: واجبات الأمة الإسلامية في القرن الحادي والعشرين: انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net.

(3) مُحَمَّد حسين فضل الله: غياب المنهجية القرآنية في الحوار مع الآخر، مجلة رسالة التقريب، ع55، ص183 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) مُحَمَّد حسين فضل الله: الوحدة الإسلامية: عوائق وتطلعات، مجلة رسالة التقريب، ع59، ص141 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

ويشرح الانتقاد الأول بأن المشكلة الأساسية هي أن المسلمين غالباً ما لا يتصارعون فيما بينهم عندما يختلفون، بحيث لا يظهر أحد للآخر ما يجول في عقله وقلبه، فقال: "الذي يحكم الواقع الإسلامي في كثير من لقاءاته سواء أكانت على المستوى الرسمي أو العلمي أو في الدوائر الثقافية هو أسلوب المجاملة بحيث... تبقى لكل فئة أحكامها المسبقة عن الآخر، والتي غالباً ما يلفها الغموض أو التشويه"⁽¹⁾.

أما القضية الثانية فهي عدم الجرأة على طرح المواضيع للنقاش العلمي، ومثّل بجملة مواضيع حساسة يفترض أن تحلل علمياً، ويظهر فيها سبب الخلاف وقيمتها والحل المفترض لفض السياج الفاصل بين الآراء المختلف بينها، فقال: "التهيب من التعامل الجدي مع المفردات التي تثير جدلاً بين المسلمين وتؤكد اختلافهم من قبيل:

النظر إلى الإمامة والخلافة ومدى حدودها، والنظرة إلى الخلفاء والصحابة، التكفير، السنة النبوية، أحاديث الأئمة، النظرة إلى الأولياء والتبرك بمقاماتهم، السجدة، المصحف، التوسل، الشفاعة، عاشوراء، النظرة إلى التاريخ، النظرة إلى زوجات النبي"⁽²⁾.

والنقطة الأخيرة هي المناداة بالوحدة بأغراض غير معلنة ومبيتة، حيث صارت "وسيلة ليتصل من خلالها البعض من الاتهام بالمذهبية واتهام الطرف الآخر بها، أو ستاراً يخفي السعي للنفوذ إلى المجتمع الآخر، أو ديكوراً للفئات السياسية كي تبدو منفتحة في حضورها وغير منغلقة على ذاتها أو منحرفة في دائرتها المذهبية"⁽³⁾.

- أما "حيدر حب الله" فيعتقد أن التقريب حل إجرائي، ويرى الأساس هو مراجعة الفلسفة المعرفية للعقل الديني، إذ يقول: "فلا حل للخلافات من داخل موضوعات الخلاف المذهبي، وإنما الحل من البنى الفلسفية المعرفية للعقل الديني التي يجب إصلاحها، لكي تستقيم حركة الحوار"⁽⁴⁾.

- ومن الانتقادات التي تقدم لمبادرة التقريب غياب جماعة مسلمة كان لها حضور في الماضي

(1) محمد حسين فضل الله: الوحدة الإسلامية: عوائق وتطلعات، مجلة رسالة التقريب، ع59، ص 141 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) محمد حسين فضل الله: الوحدة الإسلامية: عوائق وتطلعات، مجلة رسالة التقريب، ع59، ص 141 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) محمد حسين فضل الله: الوحدة الإسلامية: عوائق وتطلعات، مجلة رسالة التقريب، ع59، ص 141 وما بعدها. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(4) حيدر حب الله: مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني، قراءة في جدلية التقريب وأنماط الثقافة الدينية. مجلة رسالة التقريب، ع49، جمادى الأولى والثانية 1426هـ/ 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

والحاضر، لم يولوا لها أي اهتمام، فغاب اسمها من فعاليات التقريب، ومن مجلة رسالة الإسلام، ولا نجد حديثاً عنها ولو مقتضباً في كل ما كتب بين نهاية الأربعينيات إلى نهاية الستينيات، وهذه الجماعة هم أتباع المذهب الإباضي.

وللعلم فإن التقريب بدأ بمذهبين هما: الشيعة الإمامية والسنة، ثم أضيف إليهما الزيدية في السنة الثانية بعد التأسيس، إذ كتبت جماعة التقريب أنه: "انضم إلى جماعة التقريب عضوان من الزيدية، هما:

- محمد بن عبد الله العمري.

- علي بن إسماعيل المؤيد.

وقد انضم إليها أخيراً [كأنه يريد أن يقول من قبل] حضرة صاحب المعالي: الحسن بن علي بن إبراهيم، وزير الدولة بالمملكة المتوكلية اليمنية، تقدم إلى الانضمام في يوم الأربعاء 19 جمادى الأولى 1369هـ/ 7 مارس 1950م⁽¹⁾.

فالتقريب يركز على فرقتين اثنتين لا ثالث لهما، وفي هذا نجد محمد تقي القمي يحصر جماعة التقريب في طائفتين فقط؛ السنة بمذاهبها والشيعة بالإمامية والزيدية⁽²⁾، وفي موطن آخر أكد أن المنتسبين لجماعة التقريب - من أهل السنة والشيعة - متفقون في الأصول، ونفى إدراج الطوائف التي لا وجود لها إلا في كتب الملل والنحل⁽³⁾.

وبهذا تبقى الإباضية غائبة تماماً عن ساحة المجموعة، مع أنه كان يعيش في مصر آنذاك عالم إباضي له قيمته وإسهاماته العلمية، وهو أبو إسحاق إبراهيم اطفيش الجزائري (1303-1384هـ / 1886-1965م)⁽⁴⁾، ويتنقل بين مصر وتركيا سليمان باشا الباروني الليبي (1287-1359هـ / 1870-1940م)⁽⁵⁾، والسؤال المتبادر ما السبب في ذلك؟

- هل لعدم رغبة رجال المذهبين في الحديث عن الإباضية؟

- أم لأن الشخصيات العلمية الإباضية لم يكن لها حضور فاعل في الميدان، ولا يرغبون في فكرة التقريب، كأن يكون مثلاً أبو إسحاق اطفيش متأثراً بزميله المعارض لدار التقريب، الشيخ المصري "محب

(1) دار التقريب: صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س2، ع5، ص193.

(2) محمد تقي القمي: نقط على الحروف: أو مزيد من الإيضاح. مجلة رسالة الإسلام، س5، ع18، ص148.

(3) محمد تقي القمي: هدية من تجاربنا. مجلة رسالة الإسلام، س6، ع24، ص366.

(4) جمعية التراث، معجم أعلام الإباضية، 2/ 44.

(5) جمعية التراث، معجم أعلام الإباضية، 3/ 426.

الدين الخطيب"؟

فهذه أسئلة لا زالت مفتوحة، وليس لها جواب، ولم يتغير هذا الحال إلا بعد عهد جماعة التقريب (مجلة رسالة الإسلام)، ومجيء عهد التجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية (مجلة رسالة التقريب)، حيث نجد لأول مرة في المجلة الأخيرة ذكراً للإباضية، وبالضبط في البيان الختامي لمؤتمر الدوحة المنعقد بتاريخ 2007 (بعد سبع عشرة 17 سنة من تأسيس الجمع)، حيث جاء فيه: "يرفض جميع العلماء المشاركين ممثلي السنة والشيعية والزيدية والإباضية رفضاً قاطعاً كل تطاول أو إساءة إلى آل بيت رسول الله (ص) وصحابته رضوان الله عليهم جميعاً وأمّهات المؤمنين، ويناشدون أتباع المذاهب والفرق الإسلامية احترام مقدسات كل طرف والحفاظ على الاحترام المتبادل في الحوار والنشاط الدعوي"⁽¹⁾.

وبناء على هذا التأخر في الحديث عن طائفة لها وزنها وأهلها في الساحة الإسلامية إلى هذا التاريخ، فنستطيع القول أن التقريب في حاجة إلى تقريب.

ولقد دعا البيان أيضاً إلى تشكيل مجمع علمي عالمي يضم علماء السنة والإمامية والزيدية والإباضية يعزز فكرة التقريب، ويرصد المعوقات والخروقات، ويضع لها الحلول المناسبة، ويقترح المؤتمر أن تكون الدوحة مقراً لهذا المجمع⁽²⁾.

ويلاحظ رغم بروز مشاركة عالم إباضي في مؤتمرات التقارب (أحمد بن حمد الخليلي الإباضي)، ورغم انتشار حديث الناس عن هذه الطائفة مقارنة بالماضي القريب، وهذا بفضل الإعلام، وجهود معتقي الطائفة بالتعريف بأنفسهم عند بقية إخوانهم المسلمين، إلا أن التقريب في نظر الداعين إليه، لا يزال مقتصرًا على مجموعتين اثنتين حصرياً عليهما دون غيرهما، وهنا يظهر ضعف التفاني مع المقصد المعلن عنه، "الوحدة وتقوية صف المسلمين"، ويفتح باب الشيطان على مصراعيه، وبخاصة وأن التهم لم ترفع عن دعاة هذا المنهج السديد، من أن طرفاً يستغل هذه الدعوة لنشر مذهبه، وتبليغ رؤاه حول آل البيت وفكرة التشيع.

(1) بيان مؤتمر الدوحة لحوار المذاهب الإسلامية، تحت عنوان: «دور التقريب في الوحدة العملية للأمة»، 3 محرم 1428 / 20 - 22 جانفي 2007م)، مجلة رسالة التقريب، ع 55، ص 232. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) بيان مؤتمر الدوحة لحوار المذاهب الإسلامية، تحت عنوان: «دور التقريب في الوحدة العملية للأمة»، (1 - 3 محرم 1428هـ / 20 - 22 جانفي 2007م)، مجلة رسالة التقريب، ع 55، ص 232. انظر: موقع الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

المطلب الثاني: انتقادات خاصة ببعض أعمال التقريب

1- انتقاد على فتوى التقريب:

سلط حسن سلهب الضوء على فتوى محمود شلتوت حول التقريب، واعتبرها إنجازاً يتيماً في الأمة الإسلامية، لم تتبع بجهود أخرى يقينية، ولا ببحوث جادة في هذا الصدد، وإنما مؤتمرات استهلاكية للرأي العالمي فقط، ومن كل الأطراف وللأسف، فقال:

"إنجازات الشيخ محمود شلتوت التنظيمية والميدانية في خصوص التقريب بين المذاهب الإسلامية، لا سيما فتواه الأخيرة،

- بقيت يتيمة في الجامع الأزهر، على ما يبدو، فلم نعد - بعد وفاته - نسمع جديداً في هذا المجال.
- من المؤكد أنه لم يتم تجاوز هذه الإنجازات إلى ما هو أهم منها، أو حتى البناء عليها بما يتناسب مع قوتها وأفرادها.

- من جهة أخرى لم نعثر على تداعيات أو مبادرات مماثلة داخل الإطار الشيعي الإمامي أو الزيدي"⁽¹⁾.

ولعل وجهة نظر سلهب لها جانب من الصحة إذ إن أغلب المؤتمرات كانت برعاية جانب واحد، وهي إيران، ومن أخذ زمام المبادرة من الدول غير إيران نجد أن المجلس المنظم للمؤتمر في تلك الدولة إما تابع للحكومة أو تابع للقصر الرئاسي، أو ينتمي إلى البلاط السلطاني، وهذا عين ما حدث مع المؤتمرات المنعقدة في كل من: قطر، الجزائر، سوريا، وغيرها.

وإذا توجهنّا إلى تحليل طبقة العلماء المشاركين نلفي أن أغلبهم من المشايخ، والمُلاّين، وأهل الحوزات العلمية، ولا نكاد نعثر على أستاذ جامعي إلا نزراً يسيراً، بما يعني أن الفكرة لم تدخل إلى الرواق الأكاديمي، ولم تعد مشروع أمة إسلامية بكل أطيافها ومفكرها.

وفي قول سلهب بأن الإنجازات محدودة، له وجهته أيضاً، إذ إن المواضيع المثارة مثلاً في مجلة "رسالة الإسلام" لا تعدو أن تكون طرحاً دعوياً وعاطفياً، لا يرتقي إلى مصاف الدراسات النقدية المهمة بمناقشة الإشكالات الجوهرية المانعة من الاعتصام وتحقيق أخوة بين الأطراف، أو المعنية بتحليل المسائل العقدية المختلف حولها، والتي يفترض أنها المانعة من التقارب بين المسلمين، وبخاصة عند حضور التأثيرات السياسية

(1) حسن سلهب: محمود شلتوت ودوره في إرساء قواعد الوحدة الإسلامية في التاريخ المعاصر، مجلة الوحدة الإسلامية، السنة 7، ع77، ربيع الآخر، جمادى الأولى 1429هـ/ ماي 2008، انظر: موقع تجمع العلماء المسلمين في لبنان: www.tajamo.net.

لكل الأطراف، واستصحب ركام التاريخ المتأجج بغضا وحقدا.

2- انتقاد على مجلة رسالة الإسلام:

نلاحظ أنه بعد ست سنوات من صدور مجلة رسالة الإسلام الساعية إلى نقل رسالة التقريب إلى كل الأجيال، وإقناع الناشئة بضرورتها، تحوّل الخطاب من التقريب إلى التعصب للشيعة، وتمجيد مآثرهم، ويظهر هذا جليا في بعض مقالات المجلة السابقة، ونذكر من ذلك:

- قال صادق نشأت: "لقد أفاد الإمام السادس عند الشيعة جعفر الصادق ... فقهه، وحكمته، وكلامه، وأصول معتقداته، من الصراع بين: الأمويين والعباسيين، وهما في نظر الشيعة: غاصبون للخلافة".
ثم أشاد بذكر علماء سابقين في العلوم الهندسية من الشيعة؛ مثل: نصر الدين الطوسي، ومستشار هولكوخان. فاتح بغداد⁽¹⁾.

- في العدد رقم: 24 وقع تحول في عرض نمط البحوث، إذ بعد أن كانت البحوث تشيد بجهود الغيورين من كلا الجانبين؛ السني والشيعة، تحولت إلى بحوث تمجد بطولات الشيعة، ومما رصدنا في بعض المقالات نقطتين هما⁽²⁾:

1- ورود هجوم على السياسة السنية، وذكر مستفيض لمؤلفات الشيعة في مقال: مُجَّد صادق نشأت، بعنوان: "العلوم الدينية، وأسلوب تدريسها عند الشيعة".

2- في العدد 23 حديث مقتضب جدا ومخل عن وفاة الشخصية الجليلة "مُجَّد الحسين آل كاشف الغطاء"، الذي كان من مؤسسي دار التقريب، فلم يبلغ الحديث عنه نصف صفحة، وهذا أمر في غاية الغرابة والنكران للجميل، ولا ندري الأسباب الداعية إلى ذلك.

هل كان آل كاشف غير مرغوب فيه؟

هل صدر عنه في آخر حياته ما غير وجهة نظره؟

هل إدارة رسالة التقريب تجافي مناضليها وأعمدتها؟

هذه الأسئلة وغيرها لا زالت بالنسبة إلى الباحث غامضة، ولم يجد لها جوابا إلى حد الساعة⁽³⁾.

(1) مُجَّد صادق نشأت: العلوم الدينية، وأسلوب تدريسها عند الشيعة. مجلة رسالة الإسلام، س6، ع24، ص 423.

(2) مُجَّد صادق نشأت: العلوم الدينية، وأسلوب تدريسها عند الشيعة. مجلة رسالة الإسلام، س6، ع24، ص 423.

(3) هيئة التحرير، أبناء وآراء، عالم جليل يلقى ربه. مجلة رسالة الإسلام، س5، ع23.

3- في العدد رقم: 25 ظهرت مقالات نارية مشحونة بالخطاب الشعبوي، وصل إلى حد المساس بجرمة الصحابة، وهذا ما يشاهد في مقال أحمد مُجد بربري، حيث قال: "فمما لا ريب فيه أن المنافقين عاشوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبوه، أولئك هم الذين قال فيهم جل جلاله مخاطبا خاتم الأنبياء والمرسلين، ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾، (سورة التوبة: 102)، وإن منهم لمن نتحدث الآن عنه قائلين: رضي الله عنه، في حين أن هذا المرضي عنه، فيما نقول من الملعونين المستقرين في الدرك الأسفل من النار وما هم عنها بمبعدين" (1).

4- انتقدت هيئة تحرير المجلة موضوعا في مجلة الأزهر، يتعلق بـ"قصة أبي طالب، هل آمن قبل أن يموت، وأظهرت مجلة رسالة الإسلام أن هذا الموضوع لا يليق بالنشر، ولمزت في مجلة الأزهر بأن وقت التقريبيين ثمين، لا يشتغلون بالسفاسف، وفي هذا يقول المحرر:

"معذرة أيها القراء، فهذه الأسئلة تخص موضوع بحث من بحوث مجلة الأزهر... ولسنا نريد أن نتعرض لهذا البحث بنقد موضوعي..

فإن وقت قراء -رسالة الإسلام- أثمن عندنا... ولكننا نعرض لنواح جانبية متصلة بالموضوع. راجين من مجلة الأزهر، ومن يهتمهم الأزهر أن يؤثروا التي هي أولى بهم، وأجدي على الإسلام والمسلمين، فيوثقوا عرى الأخوة، ويتعدوا عن كل ما من شأنه أن يمزق الوحدة" (2).

(1) أحمد مُجد بربري: قال شيخي، مجلة رسالة الإسلام، س7، ع25، ص50.

(2) هيئة التحرير: أنباء وآراء، مجلة رسالة الإسلام، س7، ع25، ص86.

المطلب الثالث: انتقادات تسييس التقريب، والحلول التفعيلية

يصعب إيجاد علاقة وطيدة بين فكرة التقريب والرؤى السياسية للساسة والحكام، لشبه انعدام التقارير وحيثيات التعامل بين البلدان، لكن مع شح المعلومات في هذا الجانب، وكثرة تشكيكات المناوئين للتقريب، فأسعى أن أضع تصورا مبدئيا للعمل السياسي والتقريب منذ التأسيس إلى العصر الراهن.

1- فكرة التقريب بين إيران ومصر:

البلدان المعنيان بالتقريب بداية وآخرا في عهد جماعة التقريب هما: إيران ومصر، الأول صاحب الفكرة والمدعم الأول للمشروع ماديا (المال والرجال) ومعنويا، والثاني حاضن الفكرة في بلده، ومسخر الأجهزة العلمية للدولة والمتمثلة في الأزهر لخدمة الفكرة.

ومن المفيد أن نتبع العلاقة بين البلدين الراعيين للتقريب؛ إيران ومصر، منذ تأسيس دار التقريب إلى انتهائهما، ونستجمع المعطيات والأحداث المشتركة بينهما، لتتعرف على مدى تأثير حجم السياسة في التقريب؟

- الحدث البارز إبان تأسيس التقريب كان اعتراف إيران بإسرائيل سنة 1369هـ / 1950م⁽¹⁾، وعقد معاهدات تعاون مشترك بينهما، وللعلم فإن إيران تعد ثاني دولة إسلامية تعترف بالكيان الإسرائيلي بعد تركيا.

- يفترض أن تتحسن العلاقات بين إيران ومصر كثيرا عقب زواج الأميرة المصرية "فوزية" (1339هـ - 1434هـ / 1921 - 2013م)، ابنة ملك مصر السابق "فؤاد الأول"، وشقيقة الملك "فاروق" حاكم مصر آنذاك، وقراها مع ولي عهد إيران "مُحمَّد رضا بهلوي"، إذ أُبرم عقد الزواج بينهما سنة 1358هـ / 1939م، واستمرت العلاقة الزوجية بينهما إلى سنة 1368هـ / 1949م، حيث انتهت بالطلاق بينهما⁽²⁾، رغم أن الزوج "مُحمَّد رضا بهلوي" تولى مقاليد الحكم سنة 1360هـ / 1941م، ويفرض أيضا أن يكون الطلاق الحاصل بين حاكم إيران وشقيقة حاكم مصر "الملك فاروق" سببا لتوتر العلاقات بين البلدين.

- تحسنت العلاقات بين البلدين في السبعينيات إبان عهد السادات (1336هـ - 1401هـ / 1918 - 1981م) من خلال كثافة زيارة المسؤولين السياسيين بين البلدين، لكن مع ذلك ظهر قرار إنهاء دار التقريب

(1) نبيل عودة: إيران والقضية الفلسطينية: زمن الشاه مُحمَّد رضا بهلوي، موقع: www.noonpost.org.

(2) موقع مجلة المصرية اليوم: www.almasryalyoum.com.

في مصر سنة 1978⁽¹⁾.

من خلال تتبع الملامح العامة للسياسة الخارجية للبلدين يلاحظ أن التقريب نشط في فترات التوتر بين البلدين، وأقل حين انتعشت العلاقة بينهما، والنتيجة الأولية المتوصل إليها أنه لا علاقة بين رواج التقريب وأفوله، وبين العلاقات السياسية لمصر وإيران، وربما نستنتج أن التقريب لا علاقة له بالقرارات السياسية للبلدين.

لكن مما يستشكل على المرء كثيرا كيف يوازن بين تأييد حاكم مصر بمنزلة "جمال عبد الناصر" للتقريب من خلال صدور فتوى التعبد بمذهب الشيعة في عهده⁽²⁾، وبين حساسية هذا الحاكم المفرطة لكل ما له علاقة بالغرب، في حين أن دار التقريب مشروع له علاقة موالاة مع إيران التي أبرمت معاهدة الاعتراف مع إسرائيل، ولعل هذا ما يؤكد النتيجة السابقة أن التقريب كان بعيدا عن أنظار الساسة، وأن أمره ترك للمؤسسات العلمية والدينية تتخذ فيه القرار المناسب، الذي يخدم المواطنين المتعاشين.

هذا جانب من فرضية التحليل السياسي، وإن كنا لا نغيب الافتراض الآخر المبني على أن التقريب وضع كغطاء تمويهى للشعبين؛ الإيراني والمصري، فحينما ساءت العلاقة بين البلدين ظاهريا؛ طلاق الحاكم الإيراني لشقيقة الملك المصري، وإبرام إيران معاهدة مع إسرائيل الغاصبة لأرض عربية، وكان جمال عبد الناصر يناضل على استرجاعها، فإنه لوحظ أن التقريب كان في أجود عطائه.

ولكن حينما تحسنت العلاقة بين البلدين فعلا، وتكثفت الزيارة بين شاه إيران وأنور السادات أقل نجم التقريب، ليأتي العهد المفزع الذي يجعل البلدين في نفس الخانة دوليا، وهو عقد مصر لمعاهدة "كامب ديفيد، ومن ثم فإنه حينما كانت الدولتان تتمتعان بنفس المنحى السياسي العام لم يعد حاجة إلى تمويه شعبي بينهما، ولذلك توقف عمل دار التقريب في مصر، لتظهر الفكرة تحت مسمى جديد، "المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية"، وفي أرض غير أرض مصر، "إيران"، ليؤكد فرضية أن التقريب لم يكن يعمل في إطار نهج علمي صريح، وإنما كان له غطاء سياسي، وهو ما يفسر أن أثره رغم كل المؤتمرات والمنجزات غير فاعل ميدانيا، ولم يحل أيا من الإشكالات العلمية الدقيقة التي تقلق علماء المسلمين جميعا؛ السنة، والشيعة، والإباضية.

وهذا الافتراض المتوصل إليه لا يهتم بالتصريحات الاستهلاكية، التي تعد إيران خطرا محدقا بالمنطقة

(1) موقع الوطن: www.alwatan.com.

(2) محمد علي آذرشب: السيد الشهيد محمد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة رسالة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

العربية، فأكبر احتمال أن هذه التصريحات ما هي إلا بالوعة تختبئ وراءها مصالح الغرب لكسب موالاة هذا وذلك، ونجد هذا واضحاً في حوار الرئيس الإيراني السابق "محمود أحمد نجاد" عقب إعادة انتخابه في 1430هـ/ 2009م، حين ذكر له المفكر فهمي هويدي أن: "دول الخليج تستشعر خوفاً وقلقاً من أنشطة إيران العسكرية وبرنامجهما النووي.

فأجابه نجاد: "أعداؤنا في الغرب حريصون على التباعد والوقية بيننا، وبعض المسؤولين الذين يزوروننا من دول الخليج ينقلون إلينا هذا الكلام.

أيدينا ممدودة لدول الخليج، وتبادل الزيارات مع بعضها. ولدى البعض الآخر دعوات لزيارتنا"⁽¹⁾. وبعد الفروض السابقة نقدم افتراضاً آخر مفاده أن إيران هي الأخرى لها وجهتان في التعامل مع القضايا، فمن جانب "توظف إيران الورقة الشيعية لخدمة مصالحها القومية [داخليا]، فإنها تحشى بالوقت ذاته وبصورة كبيرة إثارة المسألة الطائفية التي تؤدي إلى تحديد وإضعاف نفوذها في المنطقة العربية، لذلك تلجأ إيران إلى الحديث عن "التقريب بين المذاهب" وإطلاق أو دعم مؤسسات التقريب للحد من الدعاية المضادة لإيران وصورتها الطائفية في المنطقة العربية"⁽²⁾.

ومع ما ذكر من الافتراضات السياسية التي تكتنف التقريب، فإن هذا لا يعني مطلقاً المساس بصحة نوايا كثير من المشايخ والعلماء الذين آمنوا بالتقريب من منظار عقدي وشرعي، فكافحوا وأخلصوا في وجهتهم بحسب الإمكانيات المتوفرة لديهم، وبمقتضى نياتهم الصافية، لكن خبث السياسة كانت أقوى من مداركهم ونواياهم.

ولعل ما يشفع في هذا التحليل أن مصير الرجل المؤسس لفكرة التقريب السيد "القمي" تعرض بعد ثورة الخميني إلى مضايقات، فأثر العيش خارج إيران، إذ "أحس الشيخ القمي برغبة في الإقامة خارج إيران... ورحل إلى باريس، وأقام عند ابنته"⁽³⁾، وكان يفترض أن يكرم الرجل، ويعلى من شأنه، وهذا مما ينبئ عن أن المشايخ الكرام لم يكن لهم كل السلطة على التقريب.

وإن كنا لا نستبعد رأي من يقول أن سبب عزل محمد تقي القمي راجع إلى حسن ارتباطه بالشاه "حاكم إيران" قبل اعتزاله، مما جعله غير مرغوب فيه عند مجيء الثورة الإسلامية، أو القول القائل أنه راجع

(1) موقع الوطن: www.alwatan.com

(2) محمد أبو رمان: التقريب والسياسة والخلافات المذهبية، موقع الجزيرة نت: www.aljazeera.net.

(3) عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ محمد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

إلى مقابلة أجراها مُحمَّد تقي القمي مع مجلة "المجلة" كما ذكر ذلك عبد الكريم بي الشيرازي⁽¹⁾. وعلى كل فإن مُحمَّد تقي القمي بقي خارج إطار التقريب حتى توفي إثر حادث مرور، وقيل: أن خامنئي مؤسس المجمع العالمي للتقريب استدعاه عند تأسيس بديل لدار التقريب، فرفض الحضور⁽²⁾.

2- فكرة التقريب مع غير مصر وإيران:

لعل من نافلة القول أن نشير أن التقريبيين لم تكن علاقتهم مقتصرة على الاتصال بالساسة في إيران ومصر، وإنما كان لهم مراسلات أيضا مع علماء الهند وباكستان بعد نشأة دار التقريب، وعلى رأس الذين تم التواصل معهم مؤسس دولة باكستان: مُحمَّد علي جناح (1293هـ - 1367هـ / 1876م - 1948م)⁽³⁾. وعليه نوجز الحديث بأن فكرة التقريب روج لها الشيعة في إيران والعراق ولبنان⁽⁴⁾، ولاقت أنصارا من أهل السنة في مصر، وبالأخص بعض شيوخ الأزهر الذين أيدوها مثل: مُحمَّد مصطفى المراغي، ومصطفى عبد الرزاق، وبرعاية مُحمَّد علوبة الوزير السابق⁽⁵⁾، وتفرغ للفكرة العامل الإيراني مُحمَّد تقي القمي، تاركا بلده إيران، واستقر في مصر لهذا الشأن، ثم تفانى عبد المجيد سليم في ترسيخ قيم التقريب لدى الأوساط العلمية في دار التقريب والأزهر⁽⁶⁾.

3- حلول تفعيل التقريب:

أسهم مجموعة من العلماء باقتراحات لتحسين العلاقات بين المسلمين من خلال الاستفادة من جهود التقريب، فقدموا مقترحات، منها:

-
- (1) انظر: عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ مُحمَّد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.
 - (2) عبد الكريم بي آزار الشيرازي: ذكريات الشيخ مُحمَّد تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة رسالة التقريب، ج2، س5، ع18. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.
 - (3) دار التقريب: صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، 1366هـ / 1949م، س1، ع1، ص102.
 - (4) ذكر محمود شلتوت من علماء إيران، البروجدي، ومن لبنان عبد الحسين شرف الدين الموسوي، ومن العراق مُحمَّد حسين آل كاشف الغطاء. انظر: محمود شلتوت: مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، س14، ع55 و56، ص198، 199.
 - (5) لا أستبعد أن يكون الرجل من الذين عينوا من قبل النظام المصري لتتبع مجريات التقريب، وهذا نظرا لمناصبه المتعددة التي تقلدها في حكومة مصر.
 - (6) عبد المجيد سليم: بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، 1366هـ / 1949م، س1، ع1، ص12.

- من الإجراءات الميدانية الفاعلة التي عملت فيها جماعة التقريب وذكرتها في مجلتها، أنها:

1- وجهت هيئة تحرير مجلة رسالة الإسلام في عددها الثالث نداء إلى قرائها تدعوهم إلى "تصفية الصدور من الأحقاد"⁽¹⁾، لأن غسل القلوب وإزالة الضغائن من النفوس طريق رشيد لإبعاد سطوة الشيطان، وخطوة محكمة للتقارب.

2- وفي ذات العدد قدمت دار التقريب وجهة نظرها في مبادئ التقريب، وبعثت بها في رسالة موجهة إلى الملك عبد العزيز آل سعود، تدعوه إلى عدم إدماج المذاهب الفقهية في مذهب واحد، وتنبيه إلى العنصر المفصل في قضية تجمع المسلمين وتقاربهم -حسب نظرنا- وهو الفصل بين العقيدة والآراء المختلف حولها، ثم تدعوه أن يشيع التصالح بين المسلمين، ومما ورد في نص الرسالة ما يأتي⁽²⁾:

لا نريد المساس بالفقه الإسلامي، ولا إدماج مذاهبه، ونرى في الاختلاف مفخرة للمسلمين.

نتعامل مع أصحاب العقائد الصحيحة التي يجب الإيمان بها.

الفصل بين العقائد، والمعارف والآراء التي لا صلة بها بالعقائد، لدفع التخاصم.

تبصير المسلمين بدينهم، وقطع أسباب الخلاف والتفرقة.

تدريس المذاهب الفقهية في الأزهر.

تغيير نظرة المسلمين لبعضهم، باعتبارهم "أرباب أديان مختلفة.. وتراموا بالكفر والفسوق والزندقة والخروج عن الدين".

- وإزاء هذا قدمت هيئة التقريب وجهات نظر أخرى تصب في حسن التعامل مع الاختلاف فاقترحت⁽³⁾:

1- قبول المختلف حوله الذي يكون في دائرة العقيدة الإسلامية، رؤية جيدة، لكن تحتاج إلى فرز.

2- الترحيب بالخلاف الفقهي، وعدم إلغاء المذاهب ولا توحيدها.

3- لا ينبغي للمسلم اعتقاد الحق المطلق، واعتبار غيره باطل في معارف خارج العقيدة الإسلامية.

4- لا يطلب التلاقي في منتصف الطريق، بتنازل كل طرف عن رأيه، أو الأخذ بما تقره دار التقريب.

- أما حيدر حب الله فيقدم حلولاً للتقريب فيقول: "التقريب خطوة أولى لمراحل متقدمة: كالتكامل، والتعاون، والتعاقد، وعلل ذلك بقوله: "لا نريد فقط أن نسقط الجدار البرليني، المائل بين فئات المسلمين

(1) دار التقريب: صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص318.

(2) دار التقريب: صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، 1366هـ/ 1949م، س1، ع1، ص98.

(3) دار التقريب: صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص318.

المختلفة مذهبيا وقوميا، حتى يقع تحارب الجماعي أو المعرفي، إن هذه الخطوة تمثل كسر العوائق للبدء بالمشروع، لا أنها نهاية المشروع، وغاية ما يهدف إليه أو يطمح⁽¹⁾.

- وغيرة على التقريب وتحسين فكرته، يظهر حيدر حب الله متحفظا من جهود التقريب لعدة أسباب، منها⁽²⁾:

1- يرى أن التوحيديين أصحاب توحيد وتأليف بالمفهوم العام، أي: أنهم في نظره ليسوا أرباب الطرح العلمي الدقيق.

2- يرجعون إلى بني جلدتهم، وأبناء طوائفهم ومذاهبهم.

3- يذكر بأن التقريب لا يحظى بإيمان من قبل بعض منظريه ومناصريه.

4- ويصرح أن النفاق هو المبدأ الحاكم على حركة المشروع لدى بعضهم.

5- ويقول: وكأن كل فريق يحفر لصاحبه في لقائه، لكي يكون المشروع لصالحه.

6- يرى أن كل واحد يسعى لتحقيق أهداف جماعته ومذهبه؛ فالسني يدافع عن عدم سب الصحابة، والشيعة يدعو إلى الاعتراف به ضمن المذاهب الإسلامية وتجمعات العلماء، إن هذين الطرفين بغايتهما ينتجان في بطن مشروع التقريب نقيضه، وعنصر هدمه، وزواله، وتلاشيته.

- والنتيجة أن حيدر حب الله يبدو ظاهريا من المنتقدين الأشداء لمشروع التقريب، لكن نستشف من خلال لدغاته أنه يدعو إلى تحسين النوايا، وتقديم مصلحة الإسلام على المصلحة المذهبية، وإلغاء الشخصية الطائفية على رؤى المسلمين، وإحلال مكانها إعلاء كلمة الله بغض النظر عن الفكرة العقدية التي يحملها المرء في نقاشه مع أخيه المسلم، وهذا طرح عميق، ومقصد نبيل لكن لا يتأتى في نظرنا إلا بوضع أسس علمية صارمة في النقاش العقدي، ووضع آليات توصل إلى التفاهم وعدم تصويب رأي وتضليل آخر، وكآليات عملية في الحلول يقترح حيدر لمشروع التقريب ما يأتي⁽³⁾:

1- يكون المشروع وحدة حقيقية اجتماعية منسجمة، لا يضر اختلاف آرائها في انسجامها

(1) حيدر حب الله: مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني، قراءة في جدلية التقريب وأنماط الثقافة الدينية. مجلة رسالة التقريب، ع49، جمادى الأولى والثانية 1426هـ/ 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) حيدر حب الله: مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني، قراءة في جدلية التقريب وأنماط الثقافة الدينية. مجلة رسالة التقريب، ع49، جمادى الأولى والثانية 1426هـ/ 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(3) حيدر حب الله: مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني، قراءة في جدلية التقريب وأنماط الثقافة الدينية. مجلة رسالة التقريب، ع49، جمادى الأولى والثانية 1426هـ/ 2005. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

الاجتماعي والوطني.

2- التخطيط للمدى البعيد لبرنامج ثقافي وتربوي.

3- إنتاج الذهنية التي تتحسس الإسلام، قبل المذهب.

4- تركيز الذهنية الموضوعية العقلانية، البعيدة عن العاطفية والانفعال.

5- دراسة حدود الإسلام، وما به يخرج المؤمن منه، أو يدخل فيه.

6- رسم المعالم العقدية والفقهية لموضوع التقريب بعيدا عن التعصب.

7- التوفيق بين المذهبين السني والشيوعي في صيغتهما المعاصرة ق15هـ، ودراسة العقيدة الإسلامية

لكليهما، وكيفية تطورها، مع التخلي عن صراعهما الماضي في القرن 5هـ.

8- الترويج للمشروع لأجل مواجهة العدو الخارجي.

فالعناصر الثمانية مهمة وذات قيمة حضارية، سوى النقطة الأخيرة نرى أن نتحفظ منها، لأن المسلم

لا يعيش ليواجه خصمه أو مخالفه في الدين أو المذهب، وإنما إن اضطر إلى مضايقة شديدة فيزحزح عن أمامه ما يعرقل نشاطه وحركيته.

- قدم باقر الحكيم كذلك خطة عملية للتقريب تستند إلى ثلاث نقاط، هي⁽¹⁾:

1- إصدار مؤلف يحوي الروايات المشتركة بين السنة والشيعة.

2- جمع تأليف يضم الرواة المشتركين بين المذهبين، للبيان أنهم كانوا في السابق على وضع أفضل من

المعاصر.

3- تحقيق الأصول المعتمدة لدى السنة والشيعة تحقيقا علميا بهدف التقريب، وكنموذج عملي، يتم

طباعة صحيح البخاري، مع تذليله في الهامش بروايات أهل البيت.

فهذه حلول علمية مهمة من قبل عالم شيعي، تدعو إلى الموازنة بين حال روايات رجال المذهبين؛

السني والشيوعي، لكن يُخشى أن يفهمها الطرف الثاني، السني بالأخص، بأنها نشر للمذهب الشيعي في

أوساط السنة، وهذا الطرح سيكون أفيد لو عمم حتى على الإباضية لأنه سيحقق لهم تعريفا لرواتهم أمام

بقية المسلمين.

وهذا المشروع مع نجاعته إلا أنه بقى حبرا على ورق بعد أزيد من نصف قرن وللأسف، وهذا رغم

(1) هيئة التحرير: لقاء مع مُجد باقر الحكيم. مجلة التقريب، س3، ع11. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:

تنوع الأوعية الإلكترونية التي تحمل مصنفات كل المذاهب. ولعل السبب في عدم تجسيده واقعيًا يعود إلى أن المقترح يسعى إلى تذويب تمايز مذهب على آخر، وهو ما لا يستسيغه المذهبيون عبر الأزمنة -على الأقل بمنظورنا-، ولا يرتضيه أرباب العلم ولا السادة، لأنه سيحطم توازيت من ذهب صنعت لتمجيدهم وإعلاء شأنهم.

- وفي نفس سياق الإجراءات السابقة رصد الكاتب آذر شب بعض الجهود المنجزة والمقترحة لتقوية التقريب بين المسلمين، فذكر من ذلك: (1):

1- نشر كتب أهل البيت التي لها علاقة بثقافة التقريب، مثل: "الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق"، وكتاب "الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين" لمؤلفهما محمد باقر الحكيم (2).

2- الاهتمام بالقرآن، باعتباره موضع اتفاق.

3- طرح أبحاث حول جمع المرويات المشتركة بين السنة والشيعة.

4- تحقيق كتب السنة والشيعة، وتثبيت تعليقات تقريبية، ونصوص توحيدية منسوبة لآل البيت.

- ويضيف علوبة أن جماعة التقريب ترغب في (3):

1- تعريف المسلمين ببعضهم إلى بعض.

2- جمعهم على أسس الدين الحق الذي نزل به القرآن، وجاء به الرسول ﷺ.

3- طرح أسباب الخلاف فيما لا طائل تحته.

4- نشر مبادئ الإسلام بلغات مختلفة.

5- إزالة ما يكون من نزاع بين شعبين، أو طائفتين من المسلمين، والتوفيق بينهم.

- أما عبد العزيز محمد فقد اقترح إنشاء معهد يعنى بالطوائف والعلاقة بينها، ويتفحص مؤلفاتهم ورسائلهم ومقالاتهم، وذلك بغرض إصلاح ما أفسده الدهر، وتحديد أوجه الخلاف (4).

(1) محمد علي آذرشب: السيد الشهيد محمد باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة التقريب، ع40، شتاء 1424هـ. انظر: موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.tagrib.org.

(2) محمد باقر الحكيم: الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، 1433هـ؛ وكتابه: الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، 1433هـ.

الكتابان صدرا مؤخرًا من

(3) محمد علي علوبة باشا: المسلمون أمة واحدة. مجلة رسالة الإسلام، 1366هـ/ 1949م، س1، ع1، ص7، 8.

(4) عبد العزيز محمد عيسى: اقتراح على الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص285.

- ويؤكد فياض على أن السبيل لتقريب شامل لا يتأتى بغير دراسة دقيقة للتاريخ الإسلامي، لأن كل من عانى دراسته يجد أمورا جديدة بالنظر⁽¹⁾.

فهذه أفكار لا مناص أنها غير قابلة للتلكؤ في قبولها، لأنها عين ماجاء به الإسلام الصافي، لكن السؤال: لماذا لم تجسد على أرض الواقع؟

الآن دعائها كانوا يبطنون غير ما يصرحون.. وهذا هو اتهام بعض المعارضين لأهل التقريب، ونحن نستبعد ذلك، وإن كان لا نفيه مطلقا، لكن الإشكال الأكبر - في نظرنا - هو أنه لم تتبع الدعوة للتقريب بدراسات عقدية وحديثية عميقة، تُخَلِّص التراث مما يعيق حقا التقريب، أو الوحدة، أو الاعتصام، أو الأخوة.

(1) محمود علي: التاريخ والتقريب. مجلة رسالة الإسلام، رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م، س1، ع3، ص 286.

الباب الثاني

الاستدلال العقدي بين القطعي والظني في القضايا المتعلقة بالله تعالى

تمهيد:

اختارنا أن نسمي عنوان الباب على غير المصطلح المتداول عند أهل فن العقيدة، لأن كل مصطلح خلاف الله، يحتاج إلى مناقشة من مناظير متعددة، لذلك آثرنا أن نسمي الباب، بالقضايا المتعلقة بالله تعالى.

الفصل الأول: القضايا المتعلقة بالتوحيد

سننتقل إلى جملة مفاهيم في هذا الفصل، وسنقوم بتحليلها تحليلًا عميقًا من مختلف وجهات المدارس الإسلامية؛ السنية بشقيها السلفي والأشعري، والشيعية، والإباضية.

المبحث الأول: مفهوم التوحيد

المطلب الأول: تعريف التوحيد

1- التوحيد في اللغة:

ورد في اللغة، أن لفظة وَحَّدَ الشيءَ تَوْحِيدًا تعني: جعل الشيء واحدًا⁽¹⁾. وذكر صاحب كتاب العين في تعريف لفظ الجلالة "الله" بأنه: "الواحدُ الأَحَدُ، ذو التَّوْحِيدِ والوَحدَانِيَّةِ"⁽²⁾. فالتوحيد مصدر من وحد يوحد توحيدًا.

وأجاد الجرجاني في وضع تعريف لغوي جامع للتوحيد، وأتبعه بمعناه الاصطلاحي، فقال: "التوحيد في اللغة، الحكم بأن الشيء واحد، والعلم بأنه واحد"⁽³⁾.

ثم أضاف قائلا: "وفي اصطلاح أهل الحقيقة: تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان"⁽⁴⁾.

نخلص من هذا إلى أن كلمة التوحيد في اللغة ترجع إلى لفظة "وحد"، وفروع هذه الكلمة تدور على معنى الانفراد.

2- التوحيد عند علماء المسلمين.

نسعى أن نقدم التعاريف حسب علماء كل مذهب على حدة، وهذا جانب من تعاريفهم.

أ- السلفية:

جاءت بعض التعاريف صريحة في تعريف لفظة التوحيد، وأخرى موضحة ما يندرج وما لا يندرج

في مسمى التوحيد، وهذا طرف منها:

(1) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت: 817هـ): القاموس المحيط: 324.

(2) الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ): كتاب العين، 3/ 280.

(3) الجرجاني (ت: 816): التعريفات، 69.

(4) الجرجاني، التعريفات، 69.

- معنى توحيد الله، هو شهادة أن لا إله إلا الله⁽¹⁾.

- هو إفراد الله بالعبادة⁽²⁾.

- إفراد المعبود بالعبادة، مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفاتا وأفعالا⁽³⁾.

- ذهب محمد بن عبد الوهاب إلى أن العبادة هي التوحيد⁽⁴⁾.

- وسع ابن القيم في مدلول التوحيد، فأظهر ما يثبت التوحيد وما يحول بينه وصاحبه، فقال: "وَلَيْسَ التَّوْحِيدُ مُجَرَّدَ إِقْرَارِ الْعَبْدِ بِأَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ اللَّهَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِيكُهُ، كَمَا كَانَ عُبَادُ الْأَصْنَامِ مُقَرَّرِينَ بِذَلِكَ وَهُمْ مُشْرِكُونَ، بَلِ التَّوْحِيدُ يَتَضَمَّنُ - مِنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ، وَالْخُضُوعِ لَهُ، وَالذُّلِّ لَهُ، وَكَمَالِ الْإِنْقِيَادِ لِبَطَاعَتِهِ، وَإِخْلَاصِ الْعِبَادَةِ لَهُ، وَإِرَادَةِ وَجْهِهِ الْأَعْلَى بِجَمِيعِ الْأَقْوَالِ وَالْأَعْمَالِ، وَالْمَنْعِ، وَالْعَطَاءِ، وَالْحُبِّ، وَالْبُغْضِ - مَا يَحُولُ بَيْنَ صَاحِبِهِ وَبَيْنَ الْأَسْبَابِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْمَعَاصِي، وَالْإِضْرَارِ عَلَيْهَا"⁽⁵⁾.

ونظرا لاتساع ما يتضمنه التوحيد عند السلفية، فإن هناك من يعرفون التوحيد بإدراج أنواعه المتعددة؛ فكان مما أحقوه في نص التعريف، إظهار علاقة الإنسان بربه، وفهم الله عن طريق صفاته، وفي هذا يعرف ابن العثيمين التوحيد قائلا بأنه: "إفراد الله سبحانه بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات"⁽⁶⁾.

ومن التعريفات غير المعقدة للتوحيد عند السلفية، نجد تعريفا يعتمد في مادته على المعنى اللغوي، ويقف عند إحياء الكلمة، ولا يتشعب إلى مقتضيات التوحيد فيدرجها ضمن التعريف، ذلك هو تعريف الطحاوي (ت: 321هـ)، صاحب متن العقيدة الطحاوية الذي يبتدئ بـ: "نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَلَا شَيْءٌ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءٌ يُعْجِزُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ"⁽⁷⁾. ونرى هذا التعريف جامعا مانعا، وبخاصة شطره الأول: "إن الله واحد لا شريك له"، ومستوفيا أيضا لكل متطلبات

(1) سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: 1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، 94.

(2) عبد الرحمن بن ناصر البراك: شرح الأصول الثلاثة للإمام محمد بن عبد الوهاب، 14.

(3) محمد بن أحمد السفاريني (ت: 1188هـ): لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرق المراضية، 1/ 57.

(4) محمد بن عبد الوهاب (ت: 1206هـ / 1791م)، كتاب التوحيد، 09.

(5) ابن القيم (751هـ): مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 1/ 339.

(6) ابن العثيمين (ت: 2001م): القول المفيد على كتاب التوحيد، 1/ 11.

(7) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 77.

التوحيد، وما تضمنه أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب- الأشاعرة:

للأشاعرة إسهامات متعددة في تعريف التوحيد، نذكر أهمها، وهي:

- تميز الباقلاني (ت: 402هـ) بذكر تعريف منضبط للتوحيد يتضمن معنى أنه المنفرد في وجوده وعبوديته من دون أن يكون له شبيه، ويقول في هذا: "والتوحيد له، الإقرار بأنه ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود، ليس كمثله شيء"⁽¹⁾. وحين تحدث عن وحدانية الصانع أشار في تعريفه إلى العبادة أيضا، فقال: "ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه"⁽²⁾.

- أما الجويني (ت: 478هـ) فيذهب إلى أن الباري سبحانه وتعالى واحد، موجود فرد، متقدس عن قبول التبعية والانقسام. وأضاف أن الوحدانية تقتضي أنه لا مثيل له ولا نظير⁽³⁾.

ثم عبر عما تستلزمه الوحدانية من: "إيضاح الدليل أن الإله ليس بمؤلف، إذ لو كان كذلك، لكان كل بعض قائما بنفسه عالما حيا قادرا، وذلك تصريح بإثبات إلهين"⁽⁴⁾. ثم أظهر أن التوحيد يستدعي البحث عن أدلة تؤكد تمانع وجود إلهين للكون، وادعاء أنه مؤلف أو مركب. ويلخص الجويني مرماه من عقد باب خاص بعلم الوحدانية في كتابه أن ذلك لأجل: "إيضاح الدليل على أن الإله واحد، ويستحيل تقدير إلهين اثنين"⁽⁵⁾.

يعد إيضاح الدليل في تفسير الوحدانية بمثابة مفتاح لعلماء الأشاعرة للاستفاضة في الحديث عن الأدلة الكلامية لوجود الله وإثبات أن للكون ربا واحدا، وسمح لهم هذا المنحى في البيان إلى الاستعانة ببعض ما راجع عند الفلاسفة من قبل، مثل: حدث العالم واستحالة حوادث لا أول لها، والحديث عن الإمكان والوجوب، وعن التسلسل والدور، إلى الحديث عن التمانع الوارد في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة الأنبياء: 22)، ثم الحديث عن الحركة

(1) الباقلاني: الإنصاف، 22.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 32.

(3) الجويني (ت: 478هـ): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، 55.

(4) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، 55.

(5) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، 55.

والسكون، والجواهر والأعراض⁽¹⁾.

ومقصد تفصيل هؤلاء العلماء هو تأكيد منع المشاركة بين الله تعالى وبين عبادته، والجزم بنفي التسوية بينه وبين مخلوقاته، وذلك لإقرار كمال الاعتقاد المطلق، واستبعاد آثار النقص والعجز عن الله تعالى.

- وتفنن الغزالي (ت: 505هـ) في شرح عقيدة الأشاعرة في إثبات الوجدانية من أن الله لا يقبل القسمة، ولا نظير له، ولا ضد، ولا ند، ولا مثل، وسعى في نفي العدد عن الله، فقال: "الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام، إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه"⁽²⁾.

ثم يقول: "ونحن إنما نمنع العدد في الإله، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها، وإن كان أدنى منه كان محالاً، لأنه ناقص ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات، فلا يكون الأجل إلا واحداً، وهو الإله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق"⁽³⁾.

- أما الشهرستاني (ت: 548هـ) فيعرف الوجدانية وينسبها إلى مشايخه من الأشاعرة، فيقول: "قال أصحابنا، الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه، ولا تقبل الشركة [يقصد الشراكة] بوجه.

فالباري تعالى واحد في ذاته، لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، واحد في أفعاله لا شريك له"⁽⁴⁾.

- وإذا توجهنا إلى الرازي (ت: 606هـ) فنجد قد عرف التوحيد بأنه: "عبارة عن الحكم بأن الشيء واحد، وعن العلم بأن الشيء واحد، يقال: وحدته إذا وصفته بالوجدانية"⁽⁵⁾. وخصه له جزء من

(1) انظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، 56 - 62؛ الشهرستاني (ت: 548هـ): نهاية الإقدام في علم الكلام، 33، وما بعدها.

(2) الغزالي (ت: 505هـ): الاقتصاد في الاعتقاد، 47، 48.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، 48.

(4) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، 56.

(5) الرازي: المطالب العالمة، 3 / 165.

كتابه أساس التقديس، للأدلة الدالة على أن الله تعالى منزّه عن الجسميّة؛ فتحدث عن إثبات موجود لا يشار إليه بالحس، وأنه لا يجب أن يكون كل موجود لا بد له من نظير وشبيه، وناقش من جعل الله جسماً⁽¹⁾.

- ويذهب شارح أم البراهين إلى أن الوجدانية تعني "نفي التركيب في ذاته تعالى، ونفي المثل له في الذات والصفات والأفعال"⁽²⁾.

فهذه نماذج من الأشاعرة في عرض توحيد الله، أكثرهم اعتمد على لغة هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى لغة العقيدة السلسلة التي تخاطب العالمين على مختلف مستوياتهم وإدراكاتهم، وهو منهج أملاه عليهم الردود التي كانوا ينافحون بها عن العقيدة ضد النصارى واليهود وغيرهم، فأثر عليهم، في الحديث عن أوضح مفهوم عقدي في التوحيد، والذي عبر الله عنه في القرآن، بأنه واحد لا شريك. ونستثني من ذلك ما ذكره أوائل الأشاعرة؛ كالباقلاني الذي تجنبوا التعقيد في تعاريفهم.

ج- الشيعة:

- أورد الشيخ الصدوق (ت: 381هـ) مذهب الشيعة في تعريف التوحيد بأن "الله تعالى واحد أحد، ليس كمثله شيء قديم، لم يزل سميعاً بصيراً عليماً حكيماً حياً قيوماً عزيزاً قدوساً قادراً غنياً. لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا سكون ولا حركة ولا مكان ولا زمان"⁽³⁾.

- أما الشيخ المفيد (ت: 413هـ) فإنه يذكر أن "الله عز وجل واحد في الإلهية والأزلية لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء، وأنه فرد في المعبودية لا ثاني له فيها على الوجوه كلها والأسباب"⁽⁴⁾. ونجد تعريفاتهم ذات صبغة كلامية في الغالب، وتأخذ نفس طرحهم في الحديث عن معرفة الله تعالى، إذ ذكر الطوسي أن معرفة الله واجبة على كل مكلف، بدليل أنه المنعم، فيجب معرفته⁽⁵⁾ هذا؛ وإن للشيعة المتأخرين إطلاقاً خاصاً لنوع من التوحيد سموه "التوحيد الذاتي"، ويقصدون به أنه

(1) الرازي: أساس التقديس، 15-29.

(2) مُجَدِّ المَلَالِي (ت: 897هـ)، شرح أم البراهين، (ضمن كتاب أم البراهين)، 59.

(3) الصدوق (ت: 381هـ): الاعتقادات: 3/4.

(4) المفيد (ت: 413هـ): أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، 52.

(5) الطوسي: رسائل العشر، 03.

واحد في ذاته، وغير مركب من أجزاء، وأنه أيضا الاعتقاد بوحداية الله، وكونه لا يمثل له، وهذا التوحيد يُعد أول مرتبة في التوحيد⁽¹⁾.

د - الإباضية:

نسوق جملة من أقوال علمائهم، وهي:

يعرّف إمام الإباضية جابر بن زيد التوحيد -حسبما ورد في المصادر التي نسبت القول إليه- بأنه: "معرفة الله، ونفي الأشباه والأمثال عنه"⁽²⁾. فتعريفه للتوحيد منضبط بمعرفة الله تعالى، ونفي الشريك والأنداد عنه، وهو واضح لم يوظف ألفاظ معقدة خارجة عن روح مدلول التوحيد.

- ويواصل تبغورين (ق 6هـ) على منوال إمام مذهبه فيعرض التوحيد دون إضافة تذكر لحديثاته، إذ قال: "قد اجتمعت الأمة على أنّ الله واحد "ليس كمثله شيء"، وأنّه لا نظير له في بريته"⁽³⁾. لكنه في موضع آخر أضاف في تعريفه الحديث عن صفات الله تعالى، وكان ذلك في معرض الإجابة عن سؤال مفترض، فقال: "وإن سأل سائل فقال: ما عين التوحيد؟، فقل: إفراد الله.

فإن قال: وما إفراد الله؟ فقل: لا يوصف الله بما يُوصف به المخلوق، ولا يوصف المخلوق بما يُوصف به الخالق"⁽⁴⁾.

- أما الجيطالي (ت: 750هـ) فقد سار على منحنى كتاب الجهالات فعرّف التوحيد بإضافة الموقف من صفات الله تعالى، فقال: "أما التوحيد فمعناه إفراد الرب سبحانه عن الخلق، وجميع معانيهم، وترك التسوية بينه، وبين العباد في جميع أفعالهم وصفاتهم"⁽⁵⁾. فيلاحظ أن إضافة الحديث عن الصفات في تعريف تعريف التوحيد مما درج عليه علماء الإباضية بعد الجيطالي، مثلا عامر الشماخي يقول: "ندين بأن الله واحد ليس كمثله شيء في صفة، ولا في ذات، ولا في فعل"⁽⁶⁾، ونفس الأمر عند اطفيش، إذ يعرفه بأنه:

(1) جعفر السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، 45.

(2) محبوب بن الرحيل: مسائل ملتقطات من جزء منسوب إلى أبي سفيان: 6 و (مخطوط)؛ انظر: ترتيب المسند: 12/1، ح: 28.

(3) تبغورين بن عيسى الملسوطي (ق 5هـ): كتاب أصول الدين، 1/ 16.

(4) تبغورين بن عيسى الملسوطي (ق 5هـ): كتاب متن الجهالات في علم التوحيد، 1/ 50.

(5) الجيطالي: قواعد الإسلام، 1/ 99.

(6) عامر الشماخي: متن الديانات، 01.

"اعتقاد تفرد الله، وعدم مشاركة غيره في أي وصف، وعدم مساواته بأحد من مخلوقاته"⁽¹⁾. ونشير إلى أن متأخري الإباضية وظفوا كذلك مصطلحا يتعلق بالتوحيد، سموه "توحيد الذات"، ووظفه السالمي في رسالته عن نفي قدم القرآن، حين تحدث عن نفي أن يكون الأمر والنهي أزيلان في كلامه تعالى، وتعجب كيف يخفى ذلك على مخالفيه، فقال "فليعلم الثقلان وهما الجن والإنس كيف أخفى ذلك وهو من أعظم القربات لأن القول به من توحيد الذات"⁽²⁾، ووظفه أيضا صنوه اطفيش في تفسير آية الكرسي من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، (سورة البقرة: 255)، فقال: "فالله إشارة إلى الذات لا إله إلا هو إشارة إلى توحيد الذات"⁽³⁾، وفي بعض كتبه الأخرى كذلك، حيث ذكر عنه أنه يفسره بمعنى أن الله واحد في ذاته، ليس بجزء، وليس بكل⁽⁴⁾.

(1) اطفيش: حاشية القناطر 2/ و130 (مخطوط)؛ نقلا عن: وينتن: آراء الشيخ اطفيش العقديّة، 101.

(2) السالمي، (ت: 1914م): روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادعى قدم القرآن، 1/ 119.

(3) اطفيش: هيمان الزاد إلى دار المعاد، 3/ 352. ويبدو أن هذا المصطلح مبتكر في المذهب، حيث لم يرد استعماله حسبما اطلعنا في المصادر الإباضية الأولى، والله أعلم.

(4) انظر: وينتن: آراء الشيخ اطفيش العقديّة، 108.

المطلب الثاني: كلمة التوحيد "لا إله إلا الله"

1- شرف كلمة التوحيد:

من الحديث عن توحيد الله، أنه واحد أحد، أخذ المسلمون يطلقون على جملة "لا إله إلا الله"، لفظة كلمة التوحيد، وهي دعوة كل الأنبياء عليهم السلام، وأساس الدين الإلهي، أوردها الله تعالى في القرآن أكثر من مرة بصيغة "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"، أو بقوله: "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ"، أو "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا"، وكلها تشعر بأن للكون ربا واحدا هو إله الخلق أجمعين، وأن الأمر بيده وحده، وكلها ترفض أن يتخذ من دونه آلهة، أو يشرك به أحد من مخلوقاته، أو ينسب إليه ولد أو صفة من صفات خلقه، فجاءت هذه الصيغ في قوله تعالى مثلا:

- ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾،

(سورة محمد: 19).

- ﴿وَالِهَكُمْ إِلَهَ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، (سورة البقرة: 163).

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾، (سورة الأنبياء: 25).

وبناء على نضاعة هذه الكلمة، ومفعوليتها في الكون والإنسان، فإن رسل الله تعالى كانوا يلقونها لأقوامهم بنفس الصيغة، وإن اختلفت ألسنتهم، فكانوا يقولون: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾، (سورة الأعراف: 59)، ولشرف هذه الكلمة أيضا التي تلخص سر الوجود فإن الله أعطى لها أكثر من تسمية ووصف، فقال عنها⁽¹⁾:

- العروة الوثقى: باعتبار أن من تمسك بها نجا، ومن حرم منها هلك؛ يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، (سورة البقرة: 256).

- كلمة التقوى: ألزم الله بها رسوله ﷺ الصحابة رضي الله عنهم أن يتقوا بها أنفسهم من العذاب، ويسلموا عند العمل بها من العتاب، يقول الله تعالى: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾، (سورة الفتح: 26).

- الكلمة الطيبة: لا توجد كلمة في ألسن الناس ينطبق عليها وصف الكلمة الطيبة أحسن من كلمة التوحيد، لأنها تمنح المتيقن بمعناها عملا صالحا متقبلا، وتكسب الخائف من تضييعها حواجز منيعة، يقول

(1) سعد بن سعيد الحجري: فضل لا إله إلا الله، ص 10 وما بعدها.

تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، (سورة إبراهيم: 24، 25).

- الكلمة الباقية: وهي التي أوصى بها الأنبياء أولادهم، وجعلها الله الميراث الذي يورث بين الأجيال، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ، إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ، وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾، (سورة الزخرف: 26، 28).

ففضل كلمة التوحيد الداعية إلى الواحد الأحد الفرد الصمد، لا يماثلها في الشرف شيء في كون الله تعالى، فهي:

- أعلى شعب الإيمان؛ عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ - شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (1).

- أفضل ما قاله النبيون، مع أن قولهم كلمة حق ولا ينطقون عن الهوى؛ فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده (عبد الله بن عمرو بن العاص)، أن النبي ﷺ قال: "حَيْرُ الدُّعَاءِ دُعَاءُ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَحَيْرُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (2).

- وهي أفضل الذكر، وأفضل الدعاء؛ يقول الرسول ﷺ: "أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ" (3).

وبفضل الله تعالى كان المسلمون من لدن الرسالة إلى قيام الساعة متفقون على الإعلان بها، ومتحدون على الإذعان بمحتواها، والعمل بمقتضاها، لا يشذ عنهم أحد مهما كانت صفته وحزبه، لأنها الفاصل الصارم بين الإسلام والشرك.

ولأجل فضلها ودالاتها القوية على العمل والالتزام بشرع الله تعالى، وترك نواهيها، فقد اهتم بها علماء المدارس الإسلامية قاطبة (أهل السنة؛ سلفية وأشاعرة، والشيعة، والإباضية)، فتفننوا في شروطها، وصاغوا ضوابط مصطلحية عند التلفظ بها كي لا تبقى كلمة تردد دون وعي وإدراك لما تقتضيه من أثر واقعي في

(1) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب شُعْبِ الْإِيمَانِ، حديث 58.

(2) سنن الترمذي، كتاب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب في دعاء يوم عرفة، حديث 3585. وعلق الترمذي على الحديث بأنه: "غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَحَدَّثَنَا أَبُو أَبِي حُمَيْدٍ هُوَ: مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ، وَهُوَ أَبُو إِبْرَاهِيمَ الْأَنْصَارِيُّ الْمَدِينِيُّ وَلَيْسَ هُوَ بِالْقَوِيِّ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ".

(3) سنن الترمذي، كتاب أَبْوَابِ الدَّعَوَاتِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، باب مَا جَاءَ أَنَّ دَعْوَةَ الْمُسْلِمِ مُسْتَجَابَةٌ، حديث 3383.

السلوك. ويمكن أن نرصد من اجتهادات علماء هذه المدارس ما يأتي:

2- شروط كلمة التوحيد:

أ- السلفية:

وضع علماء المدرسة السلفية شروطاً سبعة ملزمة لمن تلفظ بكلمة لا إله إلا الله، حتى ينتفع بخير الكلمة، لأن مجرد التلفظ بها عندهم لا يكفي، وسنكتفي بما ذكره المعاصرون منهم، حيث حددوا لها سبعة شروط، هي⁽¹⁾:

1- العلم بمعناها نفياً وإثباتاً: وبهذا يقتضي نفي الشريك عن الله وإفراد العبادة له وحده، إذ لا معبود بحق إلا الله، يقول تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، (سورة محمد: 19).

عن عثمان، قال: قال رسول الله ﷺ: "مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، دَخَلَ الْجَنَّةَ"⁽²⁾.

2- اليقين: هو كمال العلم بالشهادة مع نفي الشك والريب، وأن يكون الإنسان مستيقناً بها قلبه، غير شاك ولا مرتاب. يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، (سورة الحجرات: 15).

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال له رسول الله ﷺ: "فَمَنْ لَقِيتَ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْحَائِطِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُسْتَيَقِناً بِهَا قَلْبُهُ، فَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ"⁽³⁾.

3- الإخلاص: تصفية العمل والنية من الشرك، قال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾، (سورة الزمر: 03)، وقوله أيضاً: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾، (سورة البينة: 05)، قال رسول الله ﷺ: "أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصاً مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ"⁽⁴⁾.

4- الصدق: يقولها المرء صادقاً من قلبه، صادقاً ينافي الكذب ويمنع من النفاق، ويدعو إلى تصديق من جاء بها، قال تعالى: ﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾، (سورة العنكبوت: 03)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾، (سورة الزمر: 33).

(1) عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الله، سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، 256-259؛ صالح الفوزان: معنى لا إله إلا الله، ومقتضاها، وأثارها في الفرد والمجتمع، 18.

(2) مسلم، كتاب، باب الإيمان، باب مَنْ لَقِيَ اللَّهَ بِالْإِيمَانِ وَهُوَ غَيْرُ شَاكٍ فِيهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَحُرِّمَ عَلَى النَّارِ، حديث 43.

(3) مسلم، كتاب، باب الإيمان، باب مَنْ لَقِيَ اللَّهَ بِالْإِيمَانِ وَهُوَ غَيْرُ شَاكٍ فِيهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَحُرِّمَ عَلَى النَّارِ، حديث 52.

(4) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الْحُرْصِ عَلَى الْحَدِيثِ، حديث 99.

5- المحبة: يحب هذه الكلمة، ويجب المستحق لها، ويجب في الله ويبغض في الله، ويوالي في الله ويعادي في الله، قال تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾، (سورة البقرة: 165).

عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْدَفَ فِي النَّارِ"⁽¹⁾.

6- الانقياد: يستسلم لله تعالى، وينقاد لحقوق الكلمة، وهي الأعمال الواجبة إخلاصاً لله وطلباً لمرضاته، قال تعالى: ﴿وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾، (سورة الزمر: 54).

7- القبول: عدم الاستكبار في سماعها من أي مؤمن ناصح، وعدم التعصب في قبولها من بعض دون آخرين، قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾، (سورة الصافات: 35).
وهناك من أضاف شرطاً ثامناً، وهو "الكفران بما سوى الرحمن"⁽²⁾، وهي في الحقيقة متضمنة فيما سبق من الاستمسك بالله واليقين به، لذلك لا داعي لتخصيص الحديث عن الترك والكفران، وهو من مقتضيات العلم بالكلمة (نفياً وإثباتاً).

ب الأشاعرة:

اتفق الأشاعرة مع بقية المسلمين أن التوحيد لقبٌ لمجموع الشهادتين⁽³⁾، ورمزٌ لكل ما يعبر عن أركان

(1) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، بَابُ حَلَاوَةِ الْإِيمَانِ، حديث 16.

(2) نسبه ابن الباز إلى شيخه سعد بن حمد بن عتيق، الذي قال في نظمه:
وزيد ثامنها الكفران منك بما
سوى الإله من الأشياء قد أها

انظر: ابن باز: فتاوى نور على الدرب، 1/ 45.

(3) فالكل متفقون أن التوحيد لقب يطلق على قول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، ثم جاء بعض المنخرطين في موقع أهل القرآن الإلكتروني وشككوا في قضية الشهادتين وأنها تخصص لذكر الله وحده دون الحديث عن رسول الله ﷺ، فهذا أنيس محمد صالح كتب مقالا بتاريخ: 16 / 6 / 2007، بعنوان: "لا توجد شهادتين في الإسلام"، ثم أتبعه بمقال آخر عنوانه ب: "لماذا نُصر على إشراك، وإقران الرسول محمد وابن عمه مع شهادة الوحدانية لله"، ثم كتب أحمد صبحي منصور في الموقع ذاته مقالا آخر بعنوان: "شهادة الإسلام هي لا إله إلا فقط، قضية التفريق والتفضيل بين الرسل". انظر: موقع أهل القرآن، www.ahl-alquran.com.

والإشكال الذي تحمله هذه المقالات أنهم لم يستوعبوا كيف يجوز تخصيص النبي محمد ﷺ دون باقي الرسل في الشهادة، مع أن الله ذكر أن المسلم لا يفرق بين رسله، وغاب عنهم أن التفريق المنهي عنه هو الإيمان بواحد من الرسل دون البقية، أما المفاضلة فهي منصوص عليها

الدين⁽¹⁾.

وبناء على قوة كلمة التوحيد ذكر شارحا كتاب جوهره التوحيد أن النطق بها لوحدها لا ينجي صاحبه من الهلاك الأخروي، بل لا بد من الالتزام بمضمونها، فقالا: "وقد نص العلماء على أنه لا بد من فهم معناها، حيث يثبت في القلب التصديق بوحدانية الله تعالى وما تستلزمه، وبرسالة الرسول ﷺ، وإلا لم ينتفع بها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار.

فمن ذكر كلمة الشهادة، فإنه إن كان مقلدا في ذكرها، ولا يعرف المعنى الذي دلت عليه، ولا يعتقد أصلا، بل إذا سئل يقول: سمعت الناس يقولون ذلك قلته، فهذا لا يسهم له من الإيمان بنصيب⁽²⁾. ومن علماء الأشاعرة الذين أكدوا هذا المبدأ أيضا مرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ) حيث ذكر أن كلمة التوحيد التي تتشكل من كلمتين تتضمن قضايا عقدية متعددة، فقال: "فقد ظهر لنا أن قولنا: "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، تتضمن اثنتين وستين 62 عقيدة؛ منها خمسون عقيدة تحت "لا إله إلا الله"، واثنتا عشرة عقيدة تحت "محمد رسول الله"⁽³⁾.

وعُرف عن الأشاعرة أنهم أثاروا قضية أول ما يجب على المكلف، فذهبوا إلى أن أول شيء يجب معرفته هو معرفة الله⁽⁴⁾، وحين تحدثوا عن الطريق الموصل إليها قرروا أن النظر والاستدلال واجبان لأهما الطريقان المؤديان إلى معرفة الله⁽⁵⁾، واستدلوا بأن التوجيه الرباني دائما ينصب على التفكير في مجال الكون للتعرف على مبدعه⁽⁶⁾، ثم اختلفوا في العبارة المناسبة لأول ما يجب معرفته إلى أقوال، لعل أبرزها⁽⁷⁾:

بنص قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾، (سورة البقرة: 253).

- (1) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 123.
 - (2) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 125.
 - (3) مرتضى الزبيدي: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، 2/ 18؛ (ورد النص ضمن كتاب قواعد العقائد المنسوب لأبي حامد الغزالي، وفي آخر النص المنقول جاءت العبارة التالية، "كذا أملاه شيخ مشايخنا شيخ علي الطولوني المحدث، من تقرير شيخه سيدي علي الجزائري المغربي الحنفي رحمه الله").
 - (4) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 175.
 - (5) الجويني: الشامل في أصول الدين، 115؛ وذكر السكوني أن الجميع يرجع إلى القول بأن أول الواجبات هي "النظر والاستدلال"، انظر: محمد بن خليل السكوني (ق 9هـ): شرح مرشدة ابن تومرت (ت: 524هـ)، 10.
 - (6) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 176.
 - (7) الجويني: الشامل في أصول الدين، 121؛ عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 180.
- وحكى الجويني والسكوني انعقاد الإجماع على وجوب معرفة الله تعالى، مع إقرار البعض أن المعرفة ضرورية وليست واجبة. انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 115؛ محمد بن خليل السكوني: شرح مرشدة ابن تومرت، 10.

- معرفة الله.

- النظر المؤدي إلى معرفة الصانع.

- القصد إلى النظر.

ولظهر هذا الخلاف بينهم، فإنهم لم يدرجوا المسألة ضمن أركان الدين⁽¹⁾، حتى لا يقعوا في حرج الاختلاف العقدي، وبخاصة وأن الأمر متعلق بتوحيد الله تعالى. وترجح لدى التلمساني صاحب أم البراهين أن كلمة لا إله إلا الله تتضمن الأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها، وهي: "ما يجب في حقه تعالى، وما يستحيل، وما يجوز"⁽²⁾. وتلقى الأشاعرة ردودا كثيرة من قبل السلفية حول قضية النظر أول واجب على المكلف، على أساس أن هذا لم يرد عند السلف، وأن مرد المعرفة إلى الفطرة لا إلى النظر⁽³⁾.

ج- الشيعة:

من شروط الشيعة التي قرروها لكلمة التوحيد ما ورد عن الصدوق قوله: "الإقرار للرضا عليه السلام (و: 148 - ت: 203هـ) أنه إمام من قبل الله عز وجل على العباد، مفترض الطاعة عليهم"⁽⁴⁾. فصار بهذا أن كلمة التوحيد لا تكتمل من غير الإيمان بأهل البيت، وبالإقرار بإمامة مخصوصة للإمام الرضا نفسه، وأنه إمام من قبل الله عز وجل على العباد، وواجب طاعته عليهم، حتى يتحصنوا من عذاب الآخرة.

وإذا رجعنا إلى بعض الكتب نجد أن هذا الحديث قد حُف بمجموعة من التعليقات والتنميقات لإضفاء الشرعية والقدسية عليه⁽⁵⁾، فمن ذلك أن صاحب كتاب مسند الإمام رضا أورد ما يأتي: "قال الإريلي قال: نقلت من كتاب لم يحضرني اسمه الآن ما صورته: "حدث المولى السعيد إمام الدنيا عماد الدين محمد بن أبي سعيد بن عبد الكريم بن هوازن في محرم سنة ست وتسعين وخمسمائة 596 هـ، قال:

(1) البيجوري (ت: 1277هـ): تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقياني، 46.

(2) السنوسي (ت: 895هـ): أم البراهين، 30، 31.

(3) انظر مثلاً: خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، 322.

(4) الشيخ الصدوق (ت: 381هـ): التوحيد، 25.

(5) حسب تتبعنا لمنظومة الأحاديث المدونة في المصادر (السنة والشيعة والإباضية) فإننا نجد في الغالب إذا حُف حديث بحالة من الأحداث العظام والغريبة فإن ذلك يعد من مؤشرات الإقحام والتنقيص ليوهم قبوله وصحته، وما الأمر كذلك.

أورد صاحب كتاب تاريخ نيسابور في كتابه: إن علي بن موسى الرضا عليهما السلام لما دخل نيسابور في السفر الذي فاض فيها بفضيلة الشهادة، كان في مهد على بغلة شهباء عليها مركب من فضة خالصة، فعرض له في السوق الإمامان الحافظان للأحاديث النبوية أبو زرعة، ومُحَمَّد بن أسلم الطوسي. فقالا: أيها السيد ابن السادة، أيها الإمام ابن الأئمة، أيها السلالة الطاهرة الرضية، أيها الخلاصة الزاكية النبوية، بحق آبائك الأطهرين وأسلافك الأكرمين، إلّا ما أريتنا وجهك المبارك الميمون، ورويت لنا حديثاً عن آبائك عن جدك نذكرك به.

فاستوقف البغلة، ورفع المظلة، وأقر عيون المسلمين بطلعته المباركة الميمونة، فكانت ذؤابتاه كذؤابتي رسول الله ﷺ، والناس على طبقاتهم قيام كلهم.

وكانوا بين صارخ وباك، وممزق ثوبه، ومتمرغ في التراب، ومقبل حزام بغلته، ومطول عنقه إلى مظلة المهدي، إلى أن انتصف النهار، وجرت الدموع كالأنهار وسكنت الأصوات، وصاحت الأئمة والقضاة: معاشر الناس اسمعوا وعوا ولا تؤذوا رسول الله ﷺ في عترته وأنصتوا، فأملى صلى الله عليه هذا الحديث وعد من المحابر أربع وعشرون ألفاً سوى الدوى، والمستملي أبو زرعة الرازي، ومُحَمَّد بن أسلم الطوسي رحمهما الله.

فقال عليه السلام: حدثني أبي موسى بن جعفر الكاظم، قال حدثني أبي جعفر بن مُحَمَّد الصادق، قال حدثني أبي مُحَمَّد بن علي الباقر، قال حدثني أبي علي بن الحسين زين العابدين قال: حدثني أبي الحسين بن علي شهيد أرض كربلاء، قال: حدثني أبي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب شهيد أرض الكوفة، قال: حدثني أخي وابن عمي مُحَمَّد رسول الله ﷺ، قال: حدثني جبرئيل عليه السلام قال: سمعت رب العزة سبحانه وتعالى يقول:

كلمة لا إله إلا الله حصني، فمن قالها دخل حصني، ومن دخل حصني أمن من عذابي، صدق الله سبحانه، وصدق جبرئيل، وصدق رسوله، وصدق الأئمة عليهم السلام⁽¹⁾.

وفي كتاب البحار الأنوار أن علياً بن أبي طالب قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: سمعت جبرئيل يقول: سمعت الله ﷻ يقول: لا إله إلا الله حصني فمن دخل حصني أمن عذابي. [قال]: فلما مرت الراحلة نادانا: بشروطها وأنا من شروطها"⁽²⁾.

(1) عزيز الله عطاردي: مسند الإمام الرضا (ع)، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، 58/1.

(2) مُحَمَّد باقر المجلسي (ت: 1111هـ): بحار الأنوار، 3/ 07.

وإذا طبقنا قاعدة الحديث "حد النص التابع للسند"، فإننا سنصل إلى أن ما نسب إلى الإمام الرضا "وأنا من شروطها"، لا يتبعه السند، أي: أنها إضافة أو مدرج يحتاج إلى سند جديد.

يلاحظ الدارس أن الرواية مثقلة بالتنميقات التي تغري السامع والقارئ، وتشد الأفهام والأنظار، مما يدل على المبالغة في الوصف، ويكفي التمثيل بصورة تمزيق الأثواب والصراخ الذي يدل دلالة صريحة على التصوير الخيالي..

ذلك أن مشاهدة الصحابة رضي الله عنهم للرسول ﷺ لم يكن يبههم بالشكل الموصوف في هذه الرواية، فكيف بمن بعده.

ثم إن ظاهرة نزول الوحي لم تكن تشكل عطلا في السوق، وتوقفا في الطريق، فكيف بغيره؟
ثم إن تأكيد المشهد بحضور راويين ثقة، وأن السند موصول بين إمام ووالده من دون أي واسطة بينهم إلى الرسول ﷺ لدليل على المبالغة أيضا، فضلا أن تتخطف آلاف الأقلام الحديث لتدوينه زمن إلقائه، ليأتي السؤال الأساس، أين النص قبل هذا الحدث؟

وفي الأخير لا يخفى على اللبيب ما ستورثه هذه النظرة العقدية واقعا -عند من يشدد في تطبيقها- من إقصاء جمهرة المسلمين من صدق الاعتقاد في كلمة التوحيد، ومن التجرد لله المستغني عن عباده، وما ذلك إلا لأجل خلافهم مع الشيعة حول إضافة عبد من عباد الله تعالى في مستتبعات كلمة التوحيد أو تركه، مما يؤكد بلا مجال للشك ضعف هذه المرويات، وما جاءت به من تعليق صدق توحيد الله بشرط الإقرار بعبد من عباد الله تعالى، الذي هو من غير رسل الله وأنبيائه عليهم السلام.

د- الإباضية:

يستقل الإباضية عن غيرهم من المسلمين بإطلاق مصطلح على كلمة التوحيد، هو "جملة التوحيد"، وهي عندهم ممّا لا يسع جهله طرفة عين⁽¹⁾، وتعني الجملة، الشهادتين، أو: "الإقرار بالله ربا، وبمحمد نبيا، وبما جاء به حقا"⁽²⁾. وهي ذات "العبارة التي يُثَلَّفُ بها عند الدخول في الإسلام، لشمولها كِلَيَّات الإيمان الستّ، وهي أوّل ما يجب على المكلف معرفته؛ من جاء بالجملة كاملة، وصدّق بالعمل، كُمل توحيد، ومن أنكرها، أو أنكر أيّ جزء منها نقض توحيد، وأشرك"⁽³⁾.

(1) مُجَدِّد بن جعفر الإزكوي: الجامع لابن جعفر: 67/1. ويبدو أن اختيار الإباضية لإطلاق لفظة الجملة جاء بالنظر أساسا على المحتوى، وأنه يتضمن جملة مركبة: "لا إله إلا الله". أما إطلاق الكلمة فيبدو مسaire لما ذكر في القرآن الكريم، مثل: الكلمة الباقية، الكلمة الطيبة، والله أعلم.

(2) عمرو بن فتح: أصول الدينونة الصافية: 79.

(3) مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 1/ 103.

وينطلق الإباضية في اختيارهم الاصطلاحي من باب أن هناك مجموعة مقتضيات عملية وإلزامية⁽¹⁾ لمن تلفظ بالكلمة، فلذلك اختاروا "الجملة" بدل "الكلمة"، لأن الأخيرة قد توهم أن التلفظ بها كاف في الدلالة على معناها ومقتضاها، بخلاف اللجوء إلى الجملة فيعني أنها جمعت⁽²⁾ أمورا كثيرة ينبغي الالتزام بها، وتأكيدا لهذا التوجه فإن هناك من اقتصر على الشهادتين، وهناك من أضاف في الجملة بعد الشهادتين "أن ما جاء به محمد ﷺ حق من عند ربه"⁽³⁾.

واستنادا إلى استجماع التوحيد في لفظة "الجملة"، فقد احتاجوا إلى تفكيك الجمع فاختاروا مصطلحا آخر هو: "تفسير جملة التوحيد"، وهذا لأجل التفصيل في مستلزمات التلفظ بالجملة، وبيان التبعات الواقعية التي يجب الإذعان إليها. فذهبوا إلى أن تفسير الجملة ينقسم إلى قسمين، هما⁽⁴⁾:

1- التفسير الاعتقادي: هو ما تُعبدنا باعتقاده من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر، والخوف والرجاء، والولاية والبراءة والوقوف.

2- التفسير العملي: هو تصديق الإنسان بأن لا معبود بحق إلا الله، والوفاء بكل ما تستلزمه عقيدة التوحيد من الأعمال الصالحة.

فمن هذا التفصيل يظهر أن الإباضية اشترطوا شروطا في كلمة التوحيد، حتى ألزمهم ذلك استحداث مصطلح جديد (جملة التوحيد وتفسيرها) يوحي لفظه بتحمل تبعات كثيرة لمن تلفظ بلا إله إلا الله، ويفرض هذا اللفظ أيضا الإخلاص في التوجه، ودوام ذكر الله كثيرا، والالتزام دون هوادة بالطاعات والواجبات الشرعية، وعدم الإخلال بها، وعدم التعلق بالأمانى لأن الله لا يجابي أحدا، ولا يغفر لمن أصر على معاصيه، ولمن ارتكب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولأنه لا نجاة للمستهزئين والساهين والغافلين إن ماتوا دون توبة نصوحة⁽⁵⁾. بهذا الحزم الشديد في الطرح نجد الإباضية يشترطون في أداء كلمة التوحيد جملة من الشروط مصداقا لما ورد من نصوص الوعيد القاطعة بالخسران لمن لم يعمل الصالحات، أو لمن أتى الكبائر، أو لمن ارتكب السيئات ولقي الله دون توبة.

(1) من باب التمثيل نورد ما اشترطه الجيطالي في تقييد التوحيد على: أن يكون عن يقين لا عن شك، وعن إخلاص لا عن شرك، ومقرونا بالعمل، ويصدر عن القلب واللسان ابتغاء وجه الله، ويثبت عليه العبد حتى الموت. انظر: الجيطالي: قناطر الخيرات، 1/ 328.

(2) اشرفي مصطفى: الأسماء والأحكام عند الإباضية، 1/ 416.

(3) الخليلي: الحق الدامغ، 1/ 107.

(4) الخليلي: شرح غاية المراد، 20؛ مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 1/ 202.

(5) الخليلي: برهان الحق، 1/ 113 - 115.

3- تكملة في شروط كلمة التوحيد:

تكملة في شروط كلمة التوحيد فإن علماء المسلمين يثيرون قضية معرفة الله تعالى وما تعلق بها، فنجد

الأشاعرة قد اهتموا بمواضيع مثل:

معرفة الله أول الواجبات⁽¹⁾.

ثبوت التكليف بالشرع⁽²⁾.

معرفة الله تعالى من حيث ما يجب وما يجوز، وما يستحيل⁽³⁾.

حكم التقليد في العقائد⁽⁴⁾.

الاهتمام بالبراهين الدالة على وجود الله⁽⁵⁾.

وأما الإباضية قد اهتموا بنفس القضايا وفق العناوين التالية:

- قضية النظر في معرفة الله⁽⁶⁾.

- مراتب العلم والمعرفة: السمع، والعقل⁽⁷⁾.

- البرهان على وجود الله بأدلة من: القرآن والعقل⁽⁸⁾.

- قيام الحجة بالنقل والعقل في تفسير جملة التوحيد⁽⁹⁾.

- منكر الجملة، وحكم النطق بها، ونواقضها⁽¹⁰⁾.

(1) البيهقوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 40؛ عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 304؛ ويذهب ابن تيمية إلى أن: "السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ"، انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، 4/ 107.

(2) عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 141.

(3) البيهقوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 45؛ عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 122.

(4) البيهقوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 42؛ عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 170.

(5) عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 196.

(6) باباوا عمر خضير: الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي، 88.

(7) باباوا عمر خضير: الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي، 97- 101؛ اشرفي مصطفى: الأسماء والأحكام عند الإباضية، 61 وما بعدها.

(8) باباوا عمر خضير: الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي، 135- 142.

(9) الخليلي: برهان الحق، 1/ 130، 132؛ اشرفي مصطفى: الأسماء والأحكام عند الإباضية، 126.

(10) الخليلي: برهان الحق، 1/ 132، 134؛ اشرفي مصطفى: الأسماء والأحكام عند الإباضية، 418- 426.

هذا، ونشير إلى أن السلفية رفضوا إيراد المواضيع المتعلقة بمعرفة الله ضمن توابع كلمة التوحيد، وهاجموا المنحى الكلامي المتعلق بالاستدلال والنظر في معرفة الله تعالى، واكتفوا بالشروط التسعة التي فرضوها على الناس في فهم التوحيد⁽¹⁾.

وأما الشيعة فإن أهم المواضيع المثارة عندهم في التوحيد، هي:

- برهان الصديقين، وهو برهان أساس في معرفة الله تعالى، وفحواه أن إثبات وجود الله تعالى يكون انطلاقاً من الوجود نفسه، الذي هو واجب، وينبع وجوده من ذاته تعالى. يقول صدر الدين الشيرازي: "ذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب حقيقته واجب الوجود، ثم يصلون إليه"⁽²⁾.

وهذا البرهان يختلف عما يقره المتكلمون من أن الله ثبت من خلال النظر في آلاء الله تعالى في كونه، وهو مما يميز الشيعة عن بقية المسلمين في هذا الجانب، حيث استفادوه من أقوال ابن سينا⁽³⁾، ومن شروح ملا صدر الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية.

- الوصول إلى توحيد الله عن طريق معرفة أهل البيت، وفي هذا يقول المجلسي: "ومن وحدَه قَبْلَ عنكم: أي من لم يقبل عنكم فليس بموحد، بل هو مشرك وإن أظهر التوحيد"⁽⁴⁾. ولا يخفى أن المجلسي الذي أثبت الحديث السابق "لا إله إلا الله حصني..."⁽⁵⁾ في كتابه وهو من المتأخرين، لا يعطي دلالة قوية على صحة الروايات، باعتبار الفاصل الزمني بين النص والكتاب المؤلف، فضلاً عن أن الحديث آحاد ورد عند المجلسي بعد أبواب دعاء الزيارة، وهي أبواب يقصد بها تقريب العامة إلى الله بنصوص يدعون بها الله، وليس لإقرار أحكام عقدية في مستوى توحيد الله، وللعلم أيضاً فإنه لا ينفع في هذا الشأن حتى إيراد حديث الإمام جعفر الصادق الذي قال: "حَرَجَ الْحُسَيْنُ (ع) يَوْماً إِلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ، مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ، وَاسْتَعْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةٍ مِنْ سِوَاهُ".

(1) خالد بن علي المرضي الغامدي: نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، 137، 183؛ يوسف مُجَدِّ صالح الأحمد: منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله، ص 2 / 498 وما بعدها.

(2) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: 14 / 6.

(3) يقول ابن سينا: "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم". انظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، 3 / 18.

(4) المجلسي: بحار الأنوار، 99 / 143.

(5) المجلسي: بحار الأنوار، 3 / 07.

فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ؟ قَالَ (ع): "مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ"⁽¹⁾.

فكلام الإمام الحسين لم يرو بسند، ثم إن في حيشيات القصة رجل مبهم لم يفصح عنه، والمجيب لم يحدد إماما بعينه للاتباع، والتاريخ يظهر أن كثيرا من المسلمين لم يعترفوا بعصمة الأئمة، ولذلك لا مناص أن نعد أن شرط اقتزان الاعتراف بالإمام المعصوم مع التوحيد لا يعدو أن يكون حماسا من الشيعة، جراء إعراض الناس عن السماع إلى أطروحتهم حول الأئمة.

1) المجلسي: بحار الأنوار، 5/ 312.

المبحث الثاني: الربوبية والألوهية

المطلب الأول: الربوبية

عند اهتمام المسلمين بتوحيد الله جرهم ذلك إلى الحديث بكثرة عن الرب⁽¹⁾، وعلى الربوبية، فما هي مفاهيمها عند العلماء؟

1- تعريف الرب:

لعلماء المسلمين تفسيرات لمعنى "الرب" لا تبعد عن المعاني اللغوية، نوردتها من باب التأكيد والتوضيح، ونعتمد على ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة الفاتحة: 01).
أ- السلفية:

الرب اسم لله تعالى، ذهب ابن كثير إلى أن الرب هو: "المَالِكُ الْمُتَصَرِّفُ، وَيُطْلَقُ فِي اللُّغَةِ عَلَى السَّيِّدِ وَعَلَى الْمُتَصَرِّفِ لِلْإِصْلَاحِ، وكل ذلك صحيح في حق الله"⁽²⁾، أي أنه أجاز أن يسمى الرب، ملكا، ومتصرفا، وسيدا مسايرة للمعنى اللغوي للفظه الرب، ونجد من العلماء من وسع في معانيه فذكر أنه الخالق، والموجد لعباده⁽³⁾. ولخص الطبري المعاني الثلاثة للرب فقال: "فربنا جل ثناؤه: السيد الذي لا شبه له، ولا مثل في سُودده. والمصلح أمر خلقه بما أسبغ عليهم من نعمه. والمالك الذي له الخلق والأمر"⁽⁴⁾.

ب- الأشاعرة:

ذكر القرطبي أن الرب إذا كان بمعنى مدبر الخلق ومربيهم فهو صفة فعل، وإذا كان بمعنى المالك والسيد

(1) جاء في لسان العرب أن الرَّبَّ، هو الله عزَّ وجل. وربُّ كلِّ شيءٍ: مَالِكُهُ، وَمُسْتَحَقُّهُ، وقيل: صاحِبُهُ. وذكر الراغب الأصفهاني أن "الرَّبَّ في الأصل: التربية". انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة: رب، 1/ 399؛ الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، 336.

ووسع ابن منظور في معناه فقال: "الرَّبُّ يُطْلَقُ فِي اللُّغَةِ عَلَى الْمَالِكِ، وَالسَّيِّدِ، وَالْمُدَبِّرِ، وَالْمُرَبِّيِّ، وَالْقَيِّمِ، وَالْمُنْعِمِ"، وهذه المعاني التي ذكرها ابن منظور لها مدلولاتها في الشرع، فالرب مثلا قد يرد بمعنى "المالك"، ورد ذلك في حديث رسول الله ﷺ عن ضالة المؤمن: "فَدَرَّهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا"، ويرد بمعنى "السيد" الذي نجده أيضا في حديث رسول الله ﷺ: "إِذَا وَلَدَتِ الْمَرْأَةُ رَبَّتَهَا". انظر: ابن منظور: لسان العرب، 1/ 399؛ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب الغضب في الموعدة والتعليم، حديث رقم: 91؛ كتاب الإيمان، بَابُ قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، (سورة لقمان: 34)، حديث: 4777.

(2) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 1/ 44.

(3) أحمد بن علي المقرئ (ت: 845هـ): تجريد التوحيد المفيد، 37.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 1/ 142.

فهو صفة ذات⁽¹⁾.

وعرف إبراهيم البيجوري الرب بأنه: الخالق أو المالك أو نحو ذلك من معاني الرب⁽²⁾. ثم استهجن أن يكون مصدرا بمعنى التربية، مبالغة في كونه عين التربية، وقال: "ولا يخفى ما فيه من البشاعة"⁽³⁾.

وناقش الطاهر بن عاشور اشتقاقات الرب فذهب إلى أنه:

1- إما مصدر، وإما صفة مشبهة على وزن فَعَلَ، مِنْ رَبَّه يَرْبُّهُ، بمعنى رباه، والتربية تبليغ الشيء إلى كماله تدريجاً.

2- ويجوز أن يكون من ربه بمعنى ملكه.

والأظهر أنه مشتق من رَبَّه بمعنى رباه وساسه، لا من ربه بمعنى ملكه.

- لأن الأول الأنسب بالمقام هنا، إذ المراد أنه مدبر الخلائق وسائس أمورها، ومبلغها غاية كمالها.

- ولأنه لو حمل على معنى المالك لكان قوله تعالى بعد ذلك "ملك يوم الدين" كالتأكيد، والتأكيد خلاف الأصل ولا داعي إليه هنا.

ثم قال: وإن كان الأكثر في كلام العرب ورود الرب بمعنى الملك والسيد⁽⁴⁾.

ومن نماذج المسلمين الذين عرفوا الرب بمصطلحات المناطقة نجد الجويني، الذي قال: "والرب سبحانه موجود، فَرُدُّ متقدِّس عن قبول التبعية والانقسام"⁽⁵⁾.

ج- الشيعة:

ورد عند الشيعة أن الرب بمعنى: المالك للتدبير، وعلمنا أن المالك للشيء يسمى رب. وقد يرد بمعنى أنه المدبر، أي المصلح، وهذا من صفات الله الفعلية⁽⁶⁾.

ويرى السبحاني أن معنى الرب له صور موسعة وتطبيقات كثيرة ترجع لمعنى واحد.. ومن صوره، أنه

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 1/ 137.

(2) البيجوري: تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، 26.

(3) البيجوري: تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، 26.

(4) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/ 166، 167.

(5) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، 55.

(6) محمد بن الحسن الطوسي (ت: 460هـ): التبيان في تفسير القرآن، 1/ 30، 31.

المربي، والمصلح، والمالك، والصاحب⁽¹⁾.

د- الإباضية:

ذكر العوتبي أن للرب ثلاثة معان، هي: المالك، والسيد، والمصلح⁽²⁾.

ويذهب اطفيش إلى أن: "الرب بمعنى المربي، أو غير ذلك من معانيه، هو القائم بإبقاء الشيء وإصلاحه حال بقاءه"⁽³⁾.

أما الخليلي فيرى أن لفظة "رب" تؤمى إلى الإنماء والتربية، كما تدل على الملك والسيادة⁽⁴⁾.

نخلص إلى أن شرح علماء المسلمين لكلمة الرب يدور على معنى المربي والمالك.

2- تعريف الربوبية (وتوحيد الربوبية):

(1) تعريف الربوبية لغة:

وردت لفظة "الربوبية" في كتب اللغة ضمن تفسيرات كلمة الرب، قال الأصفهاني: "والربوبية مصدر يقال في الله عز وجل والربابة يقال في غيره"⁽⁵⁾، أما ابن منظور فذكر الربوبية دون أن يبين ربطه بالفعل، إذ قال فيه⁽⁶⁾: فيه⁽⁶⁾: الرَّبُّ هو الله عز وجل هو رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ، أي: مالكه، وله الرَّبُوبِيَّةُ على جميع الخلق لا شريك له، وهو رَبُّ الأَرْبابِ، ومالكُ الملوكِ والأملاكِ"، ثم يضيف قائلاً في نفس الموضع: "والاسم الرَّبَابَةُ... الربوبية كالرَّبَابَةِ". وإذا توجهنا إلى القرآن الكريم نبحت عن لفظة قريبة لللفظة "الربوبية"، نجد لفظة "أرباب"، التي هي جمع للرب، أوردها الله تعالى في معرض الاستنكار الشديد لمن يتخذ أرباباً كثيرين، عوض أن يعتقد برب واحد للناس جميعاً، الذي هو رب العالمين، ورب السماوات والأرض. والآيات المتحدثة عن الأرباب، هي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾، (سورة آل عمران: 64).

(1) جعفر السبحاني: الأسماء الثلاثة؛ الإله، الرب، العبادة، 12. (ونشير إلى هذا الكتاب هو نفس عنوان كتاب السبحاني "التوحيد والشرك في القرآن الكريم"، لكن مع ورود بعض التعديلات فيه، والله أعلم).

(2) العوتبي: الضياء: 1/ 575.

(3) اطفيش: هيمان الزاد إلى دار المعاد: 1/ 138.

(4) الخليلي: جواهر التفسير، 1/ 219.

(5) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 337.

(6) ابن منظور: لسان العرب، 1/ 399.

- ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾، (سورة آل

عمران: 80).

- ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾، (سورة التوبة: 31).

- ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، (سورة يوسف: 42).

فالآيات واضحة أنها أوردت لفظة "أربابا" دون غيرها من الألفاظ بما في ذلك الربوبية التي هي صفة للرب، حيث نجد أن الربوبية قد اعتمدها العلماء أثناء مواجهة مقولة المشركين، وأثناء تذكير الناس برب العالمين، فصاروا إذ ذاك يتحدثون على أن الربوبية للواحد، وأن الوجدانية لرب العالمين، ومن ثم -حسبما يبدو- ظهر مصطلح "توحيد الربوبية" الذي هو فعل العبد، فانبرى العلماء بعد ذلك لشرحه وتوضيحه وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع غيره، وسنحاول قراءة ما أورده علماء المسلمين في الموضوع ونناقش مضمونه وجدواه.

(2) تعريف الربوبية اصطلاحاً:

أ- السلفية:

لا يفرق علماء السلفية كثيراً بين لفظة "الربوبية" وبين "توحيد الربوبية"، فهما يبدوان مصطلحين لمعنى واحد عندهم، لذلك سنستعرض أقوالهم في توحيد الربوبية كما نجدوها في مصادرهم:

- ذهب ابن القيم إلى أنه "انْفِرَادَ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِالْخَلْقِ وَالْحُكْمِ"⁽¹⁾.

- ذكر ابن أبي العز الحنفي أن توحيد الربوبية هي بيان أن الله وحده خالق كل شي⁽²⁾.

- ومن التعاريف الأخرى التي وضعها علماء السلفية لتوحيد الربوبية، قولهم: "هو إفراد الله بأفعاله"⁽³⁾، واشتراطوا أيضاً الإيمان بكل أفعال الله تعالى المستخرجة من الربوبية، والتي منها: "الخلق، والرزق، والسيادة، والإنعام، والملك، والتصوير، والعطاء والمنع، والنفع والضرر، والإحياء والإماتة، والتدبير المحكم، والقضاء والقدر، وغير ذلك من أفعاله التي لا شريك له فيها، ولهذا فإن الواجب على العبد أن يؤمن بذلك كله"⁽⁴⁾.

- ذهب السلفية في تعميم هذا التوحيد على الناس جميعاً، لأنه مما يفطر عليه الإنسان، ومما لا يجادل عليه

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، 1/ 412.

(2) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 78.

(3) نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، 15.

(4) نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، 15.

الناس من مختلف نحلهم وأديانهم، فقالوا: "وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، كما قالت الرسل فيما حكى الله عنهم: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (سورة إبراهيم: 10)"⁽¹⁾. فالآية توضح أن الرسل يذكرون أقوامهم باستفهام إنكاري؛ لا شك في الله؛ ولا شك في توحيده⁽²⁾. وفي هذا الصدد يقول ابن جبرين إن "توحيد الربوبية فطري لم ينكره المشركون الأولون، بل جميع الأمم معترفون بتوحيد الربوبية"⁽³⁾.

- يعتمد السلفية في إدراك توحيد الربوبية من خلال فهم المعنى الذي كان يعتقد المشركون في ربه، لذلك نجد مثلاً ابن أبي العز الحنفي قد قدم صورا عن حقيقة شرك فرعون، والمجوس، والنصارى، وغيرهم، فقال مثلاً عن شرك فرعون وسؤاله لموسى عليه السلام عن ربه: "إِنَّمَا هَذَا اسْتِفْهَامٌ إِنْكَارٍ وَجَحْدٍ، كَمَا دَلَّ سَائِرُ آيَاتِ الْقُرْآنِ عَلَى أَنَّ فِرْعَوْنَ كَانَ جَاحِدًا لِلَّهِ، نَافِيًا لَهُ... فَلِهَذَا بَيَّنَّ لَهُمْ مُوسَى أَنَّهُ [ربه] مَعْرُوفٌ، وَأَنَّ آيَاتِهِ وَدَلَائِلَ رُبُوبِيَّتِهِ أَظْهَرُ وَأَشْهَرُ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ عَنْهُ بِمَا هُوَ؟ بَلْ [إنه] أَعْرَفُ وَأَظْهَرُ وَأَبْيَنُ مِنْ أَنْ يُجْهَلَ، بَلْ مَعْرِفَتُهُ مُسْتَقَرَّةٌ فِي الْفِطْرِ أَعْظَمُ مِنْ مَعْرِفَةِ كُلِّ مَعْرُوفٍ"⁽⁴⁾. فالنص يظهر أن فرعون كان يعرف في قرارة نفسه أن الرب واحد، لكنه استكبر عن الإعلان بذلك.

وذكر ابن أبي العز الحنفي نفس الشيء عن شرك النصارى، فقال: "وَأَمَّا النَّصَارَى الْقَائِلُونَ بِالتَّثْلِيثِ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يُشْبِهُوا لِلْعَالَمِ ثَلَاثَةَ أَرْبَابٍ يَنْفَصِلُ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ، بَلْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ، وَيَقُولُونَ: بِاسْمِ الْأَبِ وَالابْنِ وَرُوحِ الْقُدُسِ إِلَهٌ وَاحِدٌ"، ويختتم كلامه بقوله: "فَطَرَهُ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى فَسَادِ هَذِهِ الْأَقْوَالِ بَعْدَ التَّصَوُّرِ النَّامِ. وَبِالْجُمْلَةِ فَهُمْ لَا يَقُولُونَ بِإِثْبَاتِ خَالِقَيْنِ مُتَمَائِلَيْنِ"⁽⁵⁾. ولهذا يظهر أن النصارى والمشركين والمجوس -حسب ابن أبي العز- متفقون على أن للكون خالقا واحدا وربما واحدا.

- يقر السلفية أن جميع العرب في جاهليتهم كانوا يؤمنون بتوحيد الربوبية⁽⁶⁾، وهذه جملة أقوالهم:

صرح شارح العقيدة الطحاوية أن مشركي العرب كانوا مقرين بتوحيد الربوبية، فقال: "إن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السماوات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 79.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 9/ 346.

(3) ابن جبرين: شرح العقيدة الطحاوية، الدرس 2، ص3.

(4) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 80.

(5) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 80.

(6) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، 10.

مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ، (سورة لقمان: 25)"⁽¹⁾. وذهب إلى نفس هذا المنحى مُحَمَّد بن عبد الوهاب حين قال: "الكفار يشهدون لله بتوحيد الربوبية، وهو تَقَرُّدُهُ بالخلق والرزق والتدبير"⁽²⁾.

ومما يفهم من كلام ابن كثير أنه يقر بأن المشركين يعترفون بتوحيد الربوبية، واستدل على ذلك بأقوال الصحابة وغيرهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، فذكر أن ابن عباس قال: "من إيمانهم، إذا قيل لهم: مَنْ خلق السموات؟ وَمَنْ خلق الأرض؟ وَمَنْ خلق الجبال؟ قالوا: "الله"، وهم مشركون به. وكذا قال مجاهد، وعطاء وعكرمة، والشعبي، وقتادة، والضحاك، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم⁽³⁾.

من بين ما يستدل به السلفية قول مجاهد الذي نقله الطبري في تفسيره، حين قال: "حدثنا الحسن بن مُحَمَّد، قال: حدثنا شعبة، قال: حدثنا ورقاء، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، إيمانهم قولهم: الله خالقنا، وبرزقنا وبميتنا"⁽⁴⁾. فقول مجاهد يُظهر أن المشركين يعترفون بأن الله خلقهم وبرزقهم وأماهم، ولكن مع هذا الفهم للإيمان فإن الله عدهم مشركين. وبنفس الحكم أقر السلفية أن من آمن بالله أنه الخالق والرازق فقط فيقال: له توحيد الربوبية؛ مثله مثل المشركين، ويستندون إلى قول الطبري: "وما يُقَرُّ أكثر هؤلاء... بالله أنه خالقه ورازقه وخالق كل شيء إلا وهم مشركون في عبادتهم الأوثان والأصنام واتخاذهم من دونه أربابًا، وزعمهم أن له ولدًا تعالى الله عما يقولون"⁽⁵⁾.

وفي نفس السياق ذكر حبنكة الميداني أن "أكثر العرب كانوا يجعلون مع الله شركاء في بعض عناصر ربوبيته، لا في كل عناصر ربوبيته وصفاتها"⁽⁶⁾، ويبيِّن أيضا أن المشركين لهم شرك في توحيد الربوبية، ولهذا كانوا يلتمسون من من شركائهم الرحمة والرزق والنصر وكثيرا من مطالبهم في الحياة الدنيا، ويوجهون طلباتهم إلى هذه الأصنام طمعا أن يحققوا لهم ما يرجون⁽⁷⁾.

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 81.

(2) مُحَمَّد بن عبد الوهاب: مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان (ضمن مؤلفات ابن عبد الوهاب)، 367.

(3) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 4 / 358.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 287.

(5) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 286.

(6) حبنكة الميداني: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، 11. هذا الاعتراف من أن العرب يجعلون لله شركا في بعض عناصر ربوبيته، يجعلنا نتساءل ما قيمة القول "بالواحد" في توحيد الربوبية عند العرب، وهم لهم شرك في الربوبية؟

(7) حبنكة الميداني: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، 11.

- توصل السلفية إلى أنه مادام هؤلاء المشركون معترفون برب واحد، فلا معنى لجهود بعض علماء المسلمين الذين أقاموا براهين عقلية وغير عقلية للإثبات وجود الله تعالى، في حين أن الرب واحد في أذهان أغلب المشركين، وعبروا عن قولهم بهذا: "والمقصود هنا: أنه ليس في الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين، مع أن كثيرا من أهل الكلام والنظر والفلسفة تعبوا في إثبات هذا المطلوب وتقريره، ومنهم من اعترف بالعجز عن تقرير هذا بالعقل، وزعم أنه يتلقى من السمع"⁽¹⁾.

- تكملة في الحديث عن الربوبية يرى بعض علماء السلفية أن المشركين يشتركون مع المؤمنين في هذا التوحيد، واستنتجوا أن هذا التوحيد لا ينجي لوحده، ودلّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، ثم فسروا الآية بمعنى أنه: "ما يقر أكثرهم بالله ربا وخالقا ورازقا ومدبرا - وكل ذلك من توحيد الربوبية - إلا وهم مشركون معه في عبادته غيره من الأوثان والأصنام التي لا تضر ولا تنفع، ولا تعطي ولا تمنع"⁽²⁾.

وبناء على ما مر أقر علماء السلفية أن المشرك لا ينفعه إقراره بالربوبية، ولا يدخله ذلك إلى الإسلام، ولا يرفع عنه وعيد الخلود في النار، ولا يرفع عنه استباحة دمه وماله. وأقروا أيضا أن المسلم المكفّي بتوحيد الربوبية لا ينفعه توحيدته في أن يخرج من زمرة الأحكام المقررة للمشركين، فيقول محررو كتاب أصول الإيمان: "وبهذا يتبين أن الإقرار بتوحيد الربوبية وحده دون الإتيان بلازمه توحيد الألوهية لا يكفي ولا ينجي من عذاب الله، بل هو حجة بالغة على الإنسان تقتضي إخلاص الدين لله وحده لا شريك له، وتستلزم إفراد الله وحده بالعبادة. فإذا لم يأت بذلك فهو كافر حلال الدم والمال"⁽³⁾. فالتسوية هنا ظاهرة بين المقر بتوحيد الربوبية لوحدها (المشرك)، والمقر بتوحيد الألوهية (المسلم) في الأحكام الدنيوية والأخروية.

وكمناقشة أولية لقضية الربوبية التي استفاض فيها السلفية، نذكر أننا لا نسلّم بقول علماء السلفية أن توحيد الربوبية مركز في الفطرة ولا يحتاج إلى دليل لإثباته، وإنما الأسلم أن يقال: إن الربوبية مركزة في الفطرة، بدليل أن السلفية أنفسهم حينما يتحدثون عن مظاهر الانحراف في الربوبية يسوقون أشكالا تظهر أن توحيد الربوبية ليس فطريا في الإنسان، مثل الحديث عن⁽⁴⁾:

منكري وجود الله أصلا، الذي هو قول الملاحدة.

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 80.

(2) نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، 20.

(3) نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، 24.

(4) نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، 25.

جاحدي بعض خصائص الرب سبحانه، بإشراك غير الله فيها، كنفي قدرة الله على الإماتة، وعلى جلب النفع، ودفع الضر عن الناس.

فهذه الأمثلة التي يتحدث عنها السلفية أنفسهم تظهر أن الناس غير مقرين برب واحد (أي: ليس لهم توحيد ربوبية)، ولكنهم كلهم مقرون بالرب (أي: لهم إيمان بالربوبية). كما أن نص الطبري القائل: "وما يُقَرُّ أكثر هؤلاء بالله أنه خالقه ورازقه وخالق كل شيء إلا وهم مشركون في عبادتهم الأوثان والأصنام، واتخاذهم من دونه أرباباً، وزعمهم أن له ولداً، تعالى الله عما يقولون"⁽¹⁾، يشير إلى أن المشركين أقروا بالربوبية دون توحيد الربوبية لأنه قال عنهم: "وما يُقَرُّ أكثر هؤلاء بالله أنه خالقه ورازقه وخالق كل شيء"، فهذا إثبات للربوبية دون توحيد الربوبية، ولأجل ذلك عدّهم مشركين باتخاذهم أرباباً من دون الله، وبزعمهم أن له ولداً.

ب- الأشاعرة:

قرأت مجموعة من مصادر التراث الأشعري، وتتبع صفحاتها كلها، فلم أقف على أي إشارة إلى موضوع "توحيد الربوبية"⁽²⁾. ولا يخفى أن عدم العثور على مصطلح "توحيد الربوبية" في المصادر الأشعرية ينبئ عن عدم اعتدادهم بالموضوع، ويفتح المجال لعلمهم لم يكونوا يعدّون أن للمشركين إقراراً بهذا التوحيد، ولكن مع ذلك فإن للفظ "الربوبية" حضوراً في بعض مصادرهم.

من الذين ورد عندهم مصطلح الربوبية نجد الرازي في تفسيره، حيث جعل معرفتها من مقامات الوفاء بالعهد، فقال: "اعلم أن المقامات محصورة في مقامين؛ معرفة الربوبية، ومعرفة العبودية، وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾، (سورة البقرة: 40)"⁽³⁾.

وبهذا السياق والفهم للربوبية عد الرازي نصف سورة الفاتحة تتحدث عن الربوبية، فقال: "أنزل الله هذه السورة على محمد -عليه السلام- وجعل النصف الأول منها في معرفة الربوبية، والنصف الثاني منها في

(1) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 286.

(2) الباقلاني (ت: 402هـ): التمهيد، تحقيق مكارثي، كله.

الجويني (ت: 478هـ): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، كله؛ والشامل في أصول الدين، كله؛ والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، كله؛ وملتصقات الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، كله.

أبو المعين النسفي (ت: 508هـ): التمهيد في أصول الدين، أو التمهيد لقواعد التوحيد، كله.

فخر الدين الرازي، (ت: 606هـ): أساس التقديس، كله؛ ومعالم أصول الدين، كله.

(3) الرازي: تفسير الكبير، 1 / 215.

معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج إليه في الوفاء بذلك العهد⁽¹⁾. ووضح وجهة نظره أكثر في معرفة الربوبية، حين قال: "سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء؛

منها خمسة من صفة الربوبية وهي: الله، والرب، والرحمن، والرحيم، والمالك. وخمسة أشياء من صفات العبد، وهي: العبودية، والاستعانة، وطلب الهداية، وطلب الاستقامة، وطلب النعمة"⁽²⁾.

وحلل معنى الربوبية في موطن آخر فقال: "اعلم أن الملائكة وصفوا الله تعالى بثلاثة أنواع من الصفات: الربوبية، والرحمة، والعلم، أما الربوبية؛ فهي إشارة إلى الإيجاد والإبداع"⁽³⁾. ومع تكرار ورود المصطلح في تفسير الرازي إلا أن توظيفه له لا يبدو أن فيه علاقة مباشرة مع ما يذكره علماء السلفية عن الربوبية وعن توحيد الربوبية.

ج- الشيعة:

لعل ما سيقال عن الشيعة في الربوبية لا يخرج كثيرا عما ذكرناه عن الأشاعرة -حسبما تتبعناه من مصادرهم - إذ لا ذكر لـ "توحيد الربوبية" في مصادرهم المتقدمة، أما "الربوبية" فهي واردة في بعض المصادر دون غيرها، وتوظف في الغالب بمعنى الرب عموما، فهذا الطوسي مثلا في يذكر في تفسيره أن نمروذ بن كنعان هو أول من تجبر في الأرض بادعاء الربوبية⁽⁴⁾.

وإذا توجهنا إلى المتأخرين فإنهم تحدثوا عن الربوبية وعن الشرك بها، بما يوضح أن المشركين لا يقال أن لهم توحيد الربوبية، فهذا الطباطبائي حلل جواب المشركين لسؤال الرسول ﷺ: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾، (سورة الرعد: 16)، بأن الله أمر رسوله ﷺ أن يسألهم، ثم يتولى الجواب بنفسه ويقول هو: "الله"، ذلك لأن المشركين "معاندون، يمتنعون عن الإقرار بتوحيد الربوبية، وفي ذلك تلويح إلى أنهم لا يعقلون حجة ولا يفقهون حديثا"⁽⁵⁾. فهذا النص الشيعي صريح في أن المشركين لا يقرون بتوحيد الربوبية، على خلاف ما يشيعه السلفية، من أن المشركين لهم توحيد الربوبية مثل المسلمين.

(1) الرازي: تفسير الكبير، 1/ 230.

(2) الرازي: تفسير الكبير، 1/ 241.

(3) الرازي: تفسير الكبير، 27/ 491.

(4) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، 2/ 315.

(5) الطباطبائي، محمد حسين (ت: 1981م): تفسير الميزان، 11/ 172.

ويذكر الطباطبائي في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة الشعراء: 23)، أن "الذي أشير إليه من الحجة في الآية هو البرهان على توحيد الربوبية، المأخوذ من وحدة التدبير، إذ هو الذي يمسه الحاجة قبال الوثنية المدعين للشركاء في الربوبية"⁽¹⁾. فهو يشير إلى أن الوثنيين لهم شرك في الربوبية، وهو يناقض من يقول بتوحيد الربوبية. وبهذا نخلص إلى أن المشركين لا يربط معهم لفظة التوحيد، ومن ثم فلا علاقة مشتركة بينهم وبين المسلمين.

وفي الشيعة يظهر صوت ينادي بأن لا علاقة بين مفهوم الرب ومفهوم الخلق، وأن هذا من الخلط والاشتباه، حيث ذكر السبحاني أن الرب والربوبية لا تفيد الخلق، وإنما تعني التدبير والتصريف ليس إلا، وفصل بين الخالقية والربوبية، ومن هنا أخذ يصحح للسلفية الذين جعلوا المشركين مقرين بتوحيد الربوبية، في حين أنه في نظرهم يقال إنهم مقرون بتوحيد الخالقية فقط، ومن مستنداته أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، (سورة البقرة: 21)، فذكر أنه لو كان ربكم بمعنى الخالق، لجاء في الآية تكرار، بخلاف تفسيره بالخلق، فيكون معنى الآية، اعبدوا مدبركم الذي خلقكم⁽²⁾، ثم خلس من تحليله إلى أن ربوبية الله عبارة عن مدبريته تعالى للعالم، وليس معناها خالقيته⁽³⁾.

وفحوى كلام الشيعة أن المشركين لا يقرون بتوحيد الربوبية، بخلاف ما ذهب إليه السلفية.

د- الإباضية:

لا نجد وورد مطلقا في مصادر الإباضية لمصطلح "توحيد الربوبية"، ولا يتقاطعون مع فهم من يرى أن المشركين لهم توحيد الربوبية كالمسلمين⁽⁴⁾.

أما الربوبية فنجد لها توظيفا في بعض المصادر، بمعنى الرب، حيث أوردها صاحب كتاب الجهالات فقال: "فوصفوا خالقهم تبارك وتعالى بصفات أنفسهم عز وجلّ عن ذلك، فزعموا أنّ الله له سمع يسمع فقال:

(1) الطباطبائي: تفسير الميزان، 15/ 137.

(2) جعفر السبحاني: الأسماء الثلاثة؛ الإله، الرب، العبادة، 12.

(3) جعفر السبحاني: الأسماء الثلاثة؛ الإله، الرب، العبادة، 25.

(4) جازمت بالحكم بناء على تتبعي هذا الأمر في معظم مصادر الإباضية، وأستثني بعض المقررات المدرسية المعاصرة، التي أرى أن مؤلفيها تأثروا بالتيار السلفي السائد في العالم حاليا؛ انظر: فرحات الجعبري، وعاشور بن يوسف: العقيدة، 13، ولعل ما يؤكد الحكم السابق أن لجنة التأليف في كتاب معجم مصطلحات الإباضية، لم تدرجه في المعجم، والله أعلم.

به... فأثبتوا له العجز وأخرجوه بأوهامهم من الربوبية إذ جعلوا له شبهاً ونذاً من الخلق" (1).

وقال في موضوع آخر: "إنّ سأل سائل فقال: هل ينبغي للعباد أن يجيئوه فيما دعاهم إليه وقد علّم أنّهم لا يفعلونه. وهذا إبطال للغلبة والربوبية؟" (2).

نخلص مما سبق إلى أن المسلمين تحدثوا عن توحيد الربوبية، واستقلت السلفية بجعل هذا التوحيد شاملاً لجميع الناس؛ المؤمنين والمشرّكين، ولتوضيح الأمر أكثر ننتقل إلى لفظة الإله وما يشتق منها، لنناقش أقوال المسلمين وأحكامهم التي أصدروها في هذا الشأن.

(1) تبغورين: متن الجهالات، 1 / 23.

(2) تبغورين: متن الجهالات، 1 / 57.

المطلب الثاني: الألوهية

1- تعريف الإله لغة:

أله يألّه، إلهةً، ومنه الله، جاء في لسان العرب أن أله اشتق منها الإله، وتعني الله عزَّ وجلَّ⁽¹⁾.
وبعدما قمنا باستقراء مصادر كتب اللغة تبين لنا أنها اتفقت على أن "أله يألّه إلهة" بمعنى: عبد يعبد عبادة⁽²⁾.

يعرف ابن منظور (ت: 711هـ) فعل "أله" بأنه: "الإله، الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبوداً"، واستدل على ذلك بجملة من الأدلة منها⁽³⁾:

- سميت الأصنام آلهة "لاعتقادهم أن العبادة تحقُّ لها، وأسمائهم تنبُع اعتقاداتهم".

- كانت العرب في الجاهلية تدعوا معبوداتهم من الأوثان والأصنام آلهة.

- التَّأَلُّه: يعني التَّنَسُّك والتَّعْبُد. والتَّأَلِيه: يعني التَّعْبِيد.

- الله أصله إلهة على وزن فِعَالٍ بمعنى مفعول، لأنه مألوه، أي: معبود. كالقول: إمامٌ فِعَالٌ بمعنى مَفْعُول، لأنه مُؤْتَمٌّ.

أما الأزهري (ت: 370هـ) المتقدم على غيره من علماء اللغة فذكر أن ابن عباس قرأ: ﴿وَيَذَرَكْ
وَالْأَهْتَكْ﴾، (سورة الأعراف: 127)، بكسر الهمزة، وفسرها بأنها وعبادتك، ثم بين الأزهري أن دليل ابن عباس في تفسيره هو أن فرعون كان يُعْبَد ولا يَعْبُد⁽⁴⁾. ومن هذه الرواية صار العلماء بعد الأزهري يتناقلون أن أله بمعنى عبد. ولما جاء ابن منظور فعلق على هذا التفسير قائلاً: "فهو على هذا ذو إلهة لا ذو آلهة"، ثم ذكر أن ما يقوي هذا التفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾، (سورة القصص: 38)⁽⁵⁾. وأما إذا رجعنا إلى الجوهري (ت: 393هـ) فنجد أنه أظهر أن العرب سمت الصنم إلهة

(1) ابن منظور: لسان العرب، 13 / 467.

(2) الأزهري (ت: 370هـ): تهذيب اللغة، 6 / 222؛ الجوهري (ت: 393هـ): تاج اللغة وصحاح العربية، 6 / 2223؛ ابن فارس (ت: 395هـ): معجم مقاييس اللغة، 1 / 127؛ الرازي (ت: 660هـ): مختار الصحاح، 20؛ ابن منظور (ت: 711هـ): لسان العرب، 13 / 467.

(3) ابن منظور: لسان العرب، 13 / 467.

(4) الأزهري: تهذيب اللغة، 6 / 224؛ أما الطبري (ت: 310هـ) فقد خرج رواية ابن عباس بأكثر من طريق. انظر: الطبري: تفسير الطبري، 13 / 39، 40.

(5) ابن منظور: لسان العرب، 13 / 467.

لتعظيمهم له وعبادتهم إياه، ولذلك فالآلهة هي الأصنام⁽¹⁾.

فنخلص إلى أن أهل اللغة اتفقوا على أن آله يعني عبد، لكن مع ذلك فإن ابن منظور ساق أقوالاً أخرى في معنى اسم الباري "الله"، فذكر ما يأتي⁽²⁾:

- قيل في اسم الباري سبحانه إنه مأخوذ من آله يألّه إذا تحير، لأن العقول تألّه في عظمتها، وآله ألهاً أي تحير. وأصله وَلَه يُولّه وَلَهَاءً، وقد أُلْهِتُ على فلان، أي: اشتدّ جزعي عليه مثل وَلِهْتُ. - وقيل هو مأخوذ من آله يألّه إلى كذا، أي: لجأ إليه، لأنه سبحانه المُفَزَعُ الذي يُلجأ إليه في كل أمر.

فاسم الباري في القول الأول لابن منظور لا يعني بالضرورة العبادة، لأنه جعل آله بمعنى تحير وعظم الله، بخلاف القول الثاني فإنه يوؤل إلى معنى العبادة، ذلك أن القول بالالتجاء يندرج ضمن مفهوم العبادة. وهذا يظهر أن هناك تنوعاً للأقوال في معنى آله، وهو ما سيظهر أثره في تعاريف علماء المسلمين ومواقفهم العقدية.

2- تعريف الإله اصطلاحاً:

أ- السلفية:

يجزم جل علماء السلفية أن آله بمعنى مألوه، أي: معبود.

فقد تساءل الطبري قائلاً: "فإن قال: وما دلّ على أن الألوهية هي العبادة، وأنّ الإله هو المعبود، وأنّ له أصلاً في (فعل ويفعل)". فأجاب: "ولا شك أنّ 'التألّه'، التفعّل من: 'آله يألّه'، وأن معنى 'آله' - إذا نُطق به - عَبَدَ الله"⁽³⁾.

ويذكر البيهقي (ت: 458هـ) أن "لا إله إلا الله معناه لا معبود غير الله"⁽⁴⁾، ويسانده ابن تيمية (ت: 738هـ) الذي يقول هو أيضاً: "إذ الإله: هو الذي يُؤلّه فيُعبدُ محبةً وإنابهةً وإجلالاً وإكراماً"⁽⁵⁾. ويواصل ابن ابن تيمية بيان أن للإله معنى واحداً هو العبادة، ونفي ما عدا ذلك، كالقول أن الإله بمعنى الاختراع والخلق،

(1) الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، 6/ 2224.

(2) ابن منظور: لسان العرب، 13/ 467.

(3) الطبري: تفسير الطبري، 1/ 123.

(4) البيهقي: الأسماء والصفات، 1/ 56.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 1/ 22.

فيقول في رسالته التدمرية: "وليس المراد (بالإله) هو القادر على الاختراع كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو"⁽¹⁾. واستدل على نفي معنى الاختراع، أن المشركين كانوا يعتقدون أن الإله هو المخترع ولم يعبدوه، فبقي لهم وصف الشرك، فقال ما نصه: "إن المشركين كانوا يقولون بهذا [المخترع] وهم مشركون - كما تقدم بيانه - بل الإله الحق هو الذي يستحق بأن يعبد، فهو إله بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آله. والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلها آخر"⁽²⁾.

فمعنى الإله عند ابن تيمية محصور في أنه المألوه، أي المعبود، كما يحصر المشرك أيضا فيمن عبد غير الله من الألهة المتعددة؛ بداية بالهوى وانتهاء بالصنم، وفي هذا الصدد يقول: "فَكُلُّ مَأْلُوهِ سِوَاهُ يَحْصُلُ بِهِ الْفَسَادُ، وَلَا يَحْصُلُ صَلَاحُ الْقُلُوبِ إِلَّا بِعِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ.

فَإِذَا لَمْ تَكُنْ الْقُلُوبُ مُخْلِصَةً لِلَّهِ الدِّينَ: عَبَدَتْ غَيْرَهُ؛ مِنْ الْأَلْهَةِ الَّتِي يَعْبُدُهَا أَكْثَرُ النَّاسِ مِمَّا رَضُوهُ لِأَنْفُسِهِمْ؛ فَأَشْرَكَتْ بِاللَّهِ بِعِبَادَةِ غَيْرِهِ وَاسْتَعَانَتْهُ؛ فَتَعَبَّدُ غَيْرَهُ، وَتَسْتَعِينُ بِهِ لِجَهْلِهَا بِسَعَادَتِهَا الَّتِي تَنَاهَا بِعِبَادَةِ خَالِقِهَا وَالْإِسْتِعَانَةِ بِهِ"⁽³⁾.

ومن متأخري السلفية نذكر كلام الربيع المدخلي الذي يظهر معنى الإله أنه "المعبود المتقرب إليه بالعبادة - التي أسلفنا أنواعاً منها - التي يقوم بها عابده، وليس معنى الإله الخالق الرازق المدبر المحي المميت، فهذه تدل على أفعاله هو سبحانه اللائقة بجلاله وكماله وربوبيته لهذا الكون"⁽⁴⁾.

ونلخص إلى أن تعريف علماء السلفية للإله لا يخرج عن كونه: المألوه، والمعبود، والمتفرد بالعبادة وحده دون سواه.

ب- الأشاعرة:

نسب عبد القاهر البغدادي إلى إمام مذهبه أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) بأنه اختار أن الإله بمعنى القدرة على الاختراع، فقال: "واختلف أصحابنا في معنى الإله، فمنهم من قال أنه مشتق من الإلهية،

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 101؛ الرسالة التدمرية، 185.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 101؛ الرسالة التدمرية، 186.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 1/ 55.

(4) الربيع المدخلي: معنى الإله في لغة العرب، موقع سحاب السلفية، www.sahab.net.

وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري⁽¹⁾.

وذهب الماللي شارح السنوسية أن الإله مأخوذ من التوله، على معنى أن العقول تتحير في عظمتها⁽²⁾. وقد ذكرنا سابقاً أن هذا القول أورده ابن منظور من غير أن يرجحه ولا أن يكون الرأي العام عند اللغويين⁽³⁾، نقول هذا لأن إرجاع أله إلى التوله لا يفرض أن تكون العبادة مندرجة في المعنى، بخلاف القول أنه مشتق من التأله فيستدعي اشتراط التعبد في الإقرار.

وفي إطار استقصاء البحث عن معنى الإله عند الأشاعرة عثرنا على بعض أقوال منها:

- في معرض حديث الجويني عن التوحيد تحدث عن الإله، فذكر أنه قد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده، أو يراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد، أو يراد به أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه⁽⁴⁾. ثم يقول: "وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله ... ولا يستقيم اعتقاد الوجدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة"⁽⁵⁾.

- وأما القرطبي فقد ساق كل المعاني المتداولة للإله، سواء ما قيل أن اشتقاقه من تحير وعظم، أو من التجأ إليه، أو من عبد، ولعل كلامه يفيد أنه رجع المعنى الأخير، وهذا نص كلامه.

"قِيلَ: هُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ "وَلَهَ" إِذَا تَحَيَّرَ، وَالْوَلَهُ: ذَهَابُ الْعَقْلِ. يُقَالُ: رَجُلٌ وَلَهُ وَامْرَأَةٌ وَآلِهَةٌ وَوَالِدٌ، وَمَاءٌ مُوَلَةٌ: أُرْسِلَ فِي الصَّحَارِي. فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ تَحْيِيرُ الْأَلْبَابِ وَتَذَهَبُ فِي حَقَائِقِ صِفَاتِهِ وَالْفِكْرُ فِي مَعْرِفَتِهِ. فَعَلَى هَذَا أَصْلُ "إِلَهِ": "وَلَاهُ"، وَأَنَّ الْهَمْزَةَ مُبْدَلَةٌ مِنْ وَاوٍ كَمَا أُبْدِلَتْ فِي إِشَاحٍ وَوِشَاحٍ، وَإِسَادَةٍ وَوَسَادَةٍ.

وَرُويَ عَنِ الْخَلِيلِ. وَرُويَ عَنِ الضَّحَّاكِ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَ "اللَّهُ" إِلَهاً لِأَنَّ الْخَلْقَ يَتَأَلَّهُونَ إِلَيْهِ فِي حَوَائِجِهِمْ، وَيَتَضَرَّعُونَ إِلَيْهِ عِنْدَ شِدَائِدِهِمْ. وَذَكَرَ عَنِ الْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ أَنَّهُ قَالَ: لِأَنَّ الْخَلْقَ يَأَلَّهُونَ إِلَيْهِ (بِنَصْبِ اللَّامِ) وَيَأَلَّهُونَ أَيْضاً (بِكَسْرِهَا) وَهُمَا لُغَتَانِ

وَقِيلَ: إِنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِرْتِفَاعِ، فَكَانَتِ الْعَرَبُ تَقُولُ لِكُلِّ شَيْءٍ مُرْتَفِعٍ: "لَاهَا" فَكَانُوا يَقُولُونَ إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ: لَاهَتْ.

وَقِيلَ: هُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ أَلِهَ الرَّجُلُ إِذَا تَنَسَّكَ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَذَرُكَ وَإِلَهِتَكَ﴾ عَلَى هَذِهِ

(1) أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ): أصول الدين، 123.

(2) محمد الماللي، شرح أم البراهين، 54.

(3) ابن منظور: لسان العرب، 13 / 467.

(4) الجويني: الشامل، 347.

(5) الجويني: الشامل، 347.

الْقِرَاءَةِ، فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَغَيْرَهُ قَالُوا: وَعِبَادَتَكَ. قَالُوا: فَاسْمُ اللَّهِ مُشْتَقٌّ مِنْ هَذَا، فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ مَعْنَاهُ الْمَقْصُودُ بِالْعِبَادَةِ، وَمِنْهُ قَوْلُ الْمُوحِّدِينَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مَعْنَاهُ لَا مَعْبُودَ غَيْرُ اللَّهِ. وَ"إِلَّا" فِي الْكَلِمَةِ بِمَعْنَى غَيْرٍ، لَا بِمَعْنَى الْإِسْتِثْنَاءِ"⁽¹⁾.

فيلاحظ أن الأشاعرة ركزت على تعريف الإله بأنه القادر على الاختراع، لكن لا يمنع أن بعضهم فسره بمعنى عبد.

ج- الشيعة:

كثيراً ما يعتمد الشيعة⁽²⁾ في تفسير لفظة الإله على قول أبي الهيثم -نقلاً عن ابن منظور- الذي ذهب في تفسير الإله الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾، (سورة المومنون: 91)، إلى أنه: "وَلَا يَكُونُ إِلَهًا حَتَّىٰ يَكُونَ مَعْبُودًا، وَحَتَّىٰ يَكُونَ لِعَابِدِهِ خَالِقًا وَرَازِقًا وَمُدَبِّرًا، وَعَلَيْهِ مُقْتَدِرًا فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَيْسَ بِإِلَهِ، وَإِنْ عَبْدَ ظُلْمًا، بَلْ هُوَ مَخْلُوقٌ وَمُتَعَبَّدٌ"⁽³⁾.

- حصر الطوسي معنى الإله فيمن يكون مستحقاً للعبادة، فقال: "الله وإله، معناه يحق العبادة"، ثم أخذ يوضح معنى يحق له العبادة، فقال: "وإنما يحق له العبادة لأنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والإنعام عليها بما يستحق به العبادة"⁽⁴⁾.

لكنه مع ذلك ساق معانٍ أخرى لاشتقاق الإله، فذكر أنه يكون مشتقاً من الإله، باعتبار أن الخلق يألهون إليه، أي: يفزعون إليه في أمورهم. أو أنه مشتق من الألوهية التي هي العبادة، واستشهد بقول ابن عباس المشهور، ومن بين ما ذكر أيضاً أن الإله لعله يكون مشتقاً من الارتفاع، إذ العرب تقول للشيء المرتفع لاه، فيقال لاهت الشمس، أي: طلعت، وختم الطوسي معاني الإله واشتقاقاته في أنه الذي يوله القلوب بحبه⁽⁵⁾.

- أما جعفر السبحاني المعاصر فذكر أن كثيراً من المفسرين يجعلون أله بمعنى عبد، مستشهدين بقراءة

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 1/ 103.

(2) جعفر السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، 59.

(3) ابن منظور: لسان العرب، 13/ 468.

(4) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، 1/ 26.

(5) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، 1/ 26، 27.

شاذة في قوله تعالى: ﴿وَيَذَرِكْ وَإِلَاهَتِكَ﴾، (سورة الأعراف: 127)، ويقصد بها -ابن عباس- وعبادتك. ثم علل انتشار هذا المعنى عند الناس من باب أن الآلهة المصطنعة دائما موضع للعبادة، ولذلك فسرت لفظة الإله بالمعبود⁽¹⁾. ثم أظهر السبحاني أنه لا يصح تفسير الإله بالمعبود، من عدة أوجه، منها⁽²⁾:

لو كان أله بمعنى عبد، لكانت كلمة الإخلاص "لا إله إلا الله" خاطئة، فقال: "لكانت هذه الجملة كذبا صراحا"، لوجود معبودات كثيرة للناس في الكون.

الذين اختاروا أله بمعنى عبد ألزموا أنفسهم بإدراج كلمة بحق في كلمة الإخلاص حتى يستقيم المعنى "لا إله بحق إلا الله"، وعلق قائلا: "ولكن لا يخفى أن تقدير كلمة "بحق" هنا خلاف الظاهر، وإن هدف كلمة الإخلاص هو نفي أي إله في الكون سوى الله". وهو إن كان يرى هذا جائزا، لكنه يعده تكلفا في التقدير، وتفسيرا باللازم⁽³⁾ الذي لا يقتضيه السياق بداية.

وافترض أن أله بمعنى عبد يختل برهان نقض تعدد الآلهة من خلال قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، (سورة الأنبياء: 22)، فقال: "ولو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانتقض البرهان، لبداهة تعدد المعبودين في هذا العالم، مع عدم فساد النظام الكوني، وقد كانت الحجاز يوم نزول هذه الآية مزدحم الآلهة، ومركزها مع كون العالم منتظما، غير فاسد"⁽⁴⁾. ويرى السبحاني خروجاً من الإشكال، أنه على من جعل أله بمعنى عبد أن يقيده في الآية السابقة بلفظ (الحق)، فتقرأ الآية بهذا المعنى: لو كان فيهما معبودات -بالحق- لفسدتا. ولما كان المعبود بالحق مدبرا ومتصرفا لزم من تعدده فساد النظام. وعلق قائلا: "وهذا كله تكلف لا مبرر له"⁽⁵⁾.

وفي تفسير السبحاني لقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾، (سورة المومنون: 91)، ذكر أن المعنى يستقيم إذا فسرنا الإله بأنه الخالق، وتقدير الكلام لذهب كل خالق بما خلق، وليس لذهب كل معبود بما خلق، لأن المعنى الثاني ينقض البرهان، ولا أدل على ذلك أن العالم مليء بالمعبودات ومع ذلك لم يختل الكون.

(1) جعفر السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 63.

(2) جعفر السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 63 - 66.

(3) من لوازم الإله وآثاره أن من اتخذ أحدا إلها لنفسه، فإنه يعبدته قهرا، ويفزع إليه عند الشدائد، وتسكن نفسه عند ذكره، انظر: جعفر السبحاني: الأسماء الثلاثة؛ الإله، الرب، العبادة، 14.

(4) جعفر السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 65.

(5) جعفر السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 66.

وخلص من مجموع الأدلة إلى قوله: "إلى هنا أيها القارئ الكريم قد وقفت على معنى الإله، والألوهية، وأنه ليس الإله بمعنى المعبود، بل المراد منه هو المراد من لفظة "الله" لا غير، إلا أن أحدهما علم، والآخر كلي"⁽¹⁾.

د- الإباضية:

اختار عثمان الأصم القول بأن أله معناه "خالق كل شيء"، على أساس أنه متصف بالإنسانية في الأزل سواء عبده الخلق أم لا، ومن هنا استبعد عثمان الأصم أن يكون تسمى الإله إلهاً لأنه معبود، وإنما احتمال أنه كان إلهاً لأن العبادة تحقق له⁽²⁾، وهذا يعني عنده أن أله ليس بمعنى عبد.

بينما فسر اطفيش لفظة "إله" الواردة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ ، (سورة الزخرف: 84)، "بمعنى معبود... لأنه يقال: أله يؤله، أي: عبد يعبد، فهو مألوه"⁽³⁾. وحكى أبو مسلم البهلاني كثيراً من الأقوال في اشتقاق أله، دون أن يرجح إحداها⁽⁴⁾.

وكخلاصة لمعنى أله في كلام علماء العقيدة الإسلامية نجد منهم من حصر معنى الإله في العبادة. وآخرون أوردوه بمعنى السابق (العبادة)، ولم يمانعوا المعنى الثاني أنه الخالق. ويوجد من العلماء من نفى أن يكون معناه العبادة مطلقاً، وحصر معناه في الخلق أو الخضوع العام، وثمره هذا التنوع في المعنى ستظهر حين الحديث عن الموضوع الحساس "توحيد الألوهية".

(1) جعفر السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 66.

(2) عثمان الأصم: كتاب النور، 290.

(3) اطفيش: تيسير التفسير، 9 / 477.

(4) أبو مسلم البهلاني الرواحي: العقيدة الوهبية، 117 - 126.

3- تعريف الألوهية (توحيد الألوهية) عند علماء المسلمين:

تمهيد:

يكاد المتتبع للفظـة "الألوهية" ألا يجد لها ذكرا في كتب أهل اللغة المتقدمين، وقد نستثني من هذا التعميم إشارة ابن منظور لها حينما كان يتحدث عن الشمس فقال عنها: "وَقَدْ سَمَّيَ الْعَرَبُ الشَّمْسَ لَمَّا عَبَدُوهَا إِلَاهَةً"، ثم ساق كلام ابن سيده: والإِلاهَةُ، والألوهة، والألوهيَّةُ العِبَادَةُ⁽¹⁾، ثم تبعه في نفس الاشتقاق صاحب كتاب القاموس المحيط⁽²⁾.

أما من استقرأ المصطلح في كتب المتأخرين من أهل اللغة فسيجد له رواجاً كبيراً مقارنة بالعلماء الأوائل؛ ونمثل بقول مرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ) الذي ذكر "الألوهية" حين تشييعه على رجل يدّعي أنه إله، فقال: "أحد الدّجاجة الذين ادّعوا الألوهيَّة بطريق التَّناسُخ"⁽³⁾، وتتابع المصادر بعد ذلك. النتيجة أن من تتبع لفظـة "الألوهية" في كتب أهل اللغة لا يجد لها رواجاً يذكر في كتب المتقدمين، بخلاف المتأخرين الذين أوردوها وتحدثوا عنها، وهو ما يظهر التأثير والتأثر بين علماء المتأخرين في اللغة والعقيدة الإسلامية.

أ- السلفية:

يحدد السلفية تعريف الألوهية من خلال عدة معطيات:

- تخطي الحد الأدنى لما يقر بها المشركون، وهو الاعتقاد بتوحيد الربوبية، ويأتي تعريفهم لتوحيد الألوهية من خلال الارتفاع عن مجرد الاعتراف بالخالقية والتدبير لله إلى الارتقاء إلى درجة العبادة لله، خروجاً من دائرة اعتراف المشركين، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾، (سورة العنكبوت: 61)، ذلك لأن المعتقد بالحد الأدنى يقال إن له توحيد الربوبية، وليس له التوحيد الخالص، ولا توحيد الألوهية الذي يقتضي تخصيص العبادة لله وحده، ويلزم برفع الوعي التعبدية لدى الفرد، من مجرد معترف بربه، إلى مطبق لأحكام الله في الحياة الخاصة والاجتماعية.

(1) ابن منظور: لسان العرب، 13/ 468؛ وللإشارة فإنه إذا رجعنا إلى مؤلف ابن سيده لا نجد يورد مصطلح "الألوهية" لفظه هذا، وإنما أورد اشتقاقاً قريباً منه حينما تحدث عن الشمس، فقال: "وَيُدْلِّكُ عَلَى مَا ذَكَّرْنَا مِنْ مَذْهَبِ الْعَرَبِ فِي تَسْمِيَتِهِمْ لِلشَّمْسِ إِلَاهَةً... فَكَذَلِكَ إِلَاهَةٌ تَكُونُ مَقُولَةً مِنَ الْإِلَاهَةِ الَّتِي هِيَ الْعِبَادَةُ". انظر: ابن سيده (ت: 458هـ)، المخصص، 2/ 372.

(2) الفيروزآبادي: القاموس المحيط: 1242.

(3) مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، 13/ 468.

- أقرت السلفية أن من آمن بالله أنه الخالق والرازق **فقط**، يقال: له توحيد الربوبية، ومثله كمثل المشركين، وفي هذا يقول الطبري: "وما يُقَرُّ أكثر هؤلاء... بالله أنه خالقه ورازقه وخالق كل شيء إلا وهم مشركون في عبادتهم الأوثان والأصنام واتخاذهم من دونه أرباباً، وزعمهم أن له ولدًا تعالى الله عما يقولون"⁽¹⁾.

- ومن معاني "الألوهية"، أو "توحيد الألوهية" عند السلفية نذكر ما يأتي⁽²⁾:

المستحق للعبادة، وهو الله تعالى، بفعل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وإتيان أوامره واجتناب نواهيه؛ محبة وتعظيماً وتذلاً له.

التفرد بالتذلل لله؛ محبة وتعظيماً، والتوجه له بالعبادة وفق ما شرع.

إفراد الله تعالى بالتعبد [العبادة] في جميع أنواع العبادات.

- من أهم ما يعتمد في إقرار مفهوم توحيد الألوهية قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، ذلك لأن هذه الآية استشكلت على المفسرين، في كيفية تعليل اجتماع الإيمان والشرك في آية واحدة، فلذلك اهتم بها السلفية لبيان نوع الإيمان الذي لا يزيل الشرك إن وجد، وكان اعتمادهم على أقوال الصحابة والتابعين، وسنسوقها كما وردت، ثم نحللها.

قال ابن عباس: "من إيمانهم، إذا قيل لهم: مَنْ خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله. وهم مشركون"⁽³⁾. أي: هذا الإيمان هو القول بأن الله هو الخالق، ومع ذلك لم ينزع الله عنهم صفة الشرك. وجاء عن ابن عباس في رواية ثانية أن المشركين المعنيين في الآية هم: أهل الكتاب، فقال: "يعني النصارى"، فدلّت هذه الرواية أن الآية لا تتحدث عن إيمان المسلمين⁽⁴⁾.

قال **عكرمة**: "تسألهم: مَنْ خلقهم؟ ومن خلق السماوات والأرض، فيقولون: الله. فذلك إيمانهم بالله، وهم يعبدون غيره"⁽⁵⁾. أي: أن منتهى إيمانهم هو التصريح أن الله هو الخالق، مع عبادة غيره بديلاً عنه. وفي رواية ثانية

(1) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 286.

(2) البيضاوي (ت: 685هـ): تفسير البيضاوي، 1 / 153؛ الخازن (ت: 741هـ): تفسير الخازن، 1 / 17؛ ابن كثير: تفسير ابن كثير، 5 / 403؛ عبد الحميد بن باديس: العقائد الإسلامية، 82؛ ابن جبرين: شرح العقيدة الطحاوية، الدرس 3، ص 10.

(3) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 286.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 288.

(5) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 286؛ واعتمد البخاري هذا التفسير فوضعه ترجمة لباب خاص، انظر: صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا﴾، (سورة البقرة: 22).

لعكرمة ومعه عامر قالوا: "يعلمون أنه ربُّهم، وأنه خلقهم، وهم يشركون به"⁽¹⁾. أي: لهم دراية أن الله الخالق، لكن يشركون به. ونفس المعنى جاء في الرواية الثالثة لعكرمة قال فيها: "من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماوات؟ قالوا: الله. وإذا سئلوا: من خلقهم؟ قالوا: الله. وهم يشركون به بَعْدُ"⁽²⁾. وجاء في الرواية الرابعة عن عكرمة قال: "إذا سئلوا عن الله وعن صفته، وصفوه بغير صفته، وجعلوا له ولدًا، وأشركوا به"⁽³⁾. فهو هنا يشير إلى شرك النصارى. يظهر أن روايات عكرمة تفسر الإيمان بأنه نسبة الخلق إلى الله، لكن فيها التي أوضحت سبب شركهم أنه لأجل عبادتهم غير الله، وفيها التي سكنت عن السبب، وتوجد التي ذهبت إلى أن الآية خاصة بالنصارى ولا علاقة لها بالمسلمين، ولا بتوحيد الألوهية.

وردت رواية عن **مجاهد** قال فيها: "فإيمانهم قولهم: الله خالقنا ويرزقنا ويميتنا"⁽⁴⁾. حددت هذه الرواية بالضبط صفة المشركين في أن إيمانهم ينحصر في إقرار الخلق والرزق والإماتة لله. وفي رواية ثانية عنه قال فيها: "إيمانهم قولهم: الله خالقنا ويرزقنا ويميتنا. فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره"⁽⁵⁾. زيادة توضيح مجاهد أن هذا إيمان مع شرك العبادة لغير الله، وهذا التفسير يعد العمدة والأساس عند السلفية في قضية أن بعض المسلمين لا يبلغون توحيد الألوهية، استنادا إلى أن الآية أوضحت أن إيمان المشركين لا يرتفع عن مفهوم الربوبية، ولا يبلغ مرتبة العبادة، التي هي توحيد الألوهية.

جاء في رواية نسبت إلى عكرمة، ومجاهد، وعامر: فيها أنهم قالوا: "ليس أحد إلا وهو يعلم أن الله خلقه وخلق السموات والأرض، فهذا إيمانهم. ويكفرون بما سوى ذلك"⁽⁶⁾. فهؤلاء أقروا أن هناك معترفين بالله الخالق، لكنهم يكفرون بما عدا ذلك؛ من إتيان الطاعة، والعبادة، والحاكمية لله، ويصدق هذا عند السلفية على المشركين وبعض المسلمين.

حدد **قتادة** في روايته الأولى الإيمان الذي تشير إليه الآية فقال: "في إيمانهم هذا. إنك لست تلقى أحداً منهم إلا أنبأك أن الله ربه، وهو الذي خلقه ورزقه، وهو مشرك في عبادته"⁽⁷⁾. فسر الآية بتعميم تصريح المشركين

(1) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 286.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 287.

(3) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 287.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 287.

(5) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 287.

(6) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 288.

(7) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 288.

أن الله ربههم وخالقهم ورازقهم، لكنهم يشركون به في العبادة. وورد عنه في رواية ثانية بنفس ما سبق، فقال: "لا تسأل أحداً من المشركين: مَنْ رَبُّكَ؟ إلا قال: رَبِّيَ اللهُ! وهو يشرك في ذلك" (1).

قال الضحاك: كانوا يشركون به في تلييتهم (2).

قال عطاء: "يعلمون أن الله ربههم، وهم يشركون به بعد" (3). وفي رواية ثانية: "يعلمون أن الله خالقهم ورازقهم، وهم يشركون به" (4). وفي رواية ثالثة عنه ذكر تفسيراً آخر للآية إذ حملها أنها نزلت لحال الكفار الذين لا يذكرون الله إلا في الضراء، فقال: "هَذَا فِي الدُّعَاءِ وَذَلِكَ أَنَّ الْكُفَّارَ نَسُوا رَبَّهُمْ فِي الرَّخَاءِ، فَإِذَا أَصَابَهُمُ الْبَلَاءُ أَخْلَصُوا فِي الدُّعَاءِ" (5).

بيّن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن كل المشركين يؤمنون برب العالمين، وأنهم يعبدونه ويعبدون معه غيره، فالشرك عندهم في العبادة وليس في الاعتراف برب العالمين، واستدل بصيغة تلبية المشركين، فقال في ذلك: "ليس أحدٌ يعبد مع الله غيره إلا وهو مؤمن بالله، ويعرف أن الله ربه، وأن الله خالقه ورازقه، وهو يشرك به. ألا ترى كيف قال إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة الشعراء: 75-77)؟ قد عرف أنهم يعبدون رب العالمين مع ما يعبدون. قال: فليس أحد يشرك به إلا وهو مؤمن به.

ألا ترى كيف كانت العرب تليّ تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك؟ المشركون كانوا يقولون هذا" (6). فعبد الرحمن بن زيد أوضح أن الإشكال في غياب توحيد الألوهية عند المعنيين في الآية، لذلك لم يغن عنهم الاعتراف بالربوبية أن يوصموا بالشرك.

وجاء عن الحسن البصري أنه حمل الآية على المنافق الذي يضمّر الشرك ويعلن إسلامه، فقال: "ذَاكَ الْمُنَافِقُ يَعْمَلُ إِذَا عَمِلَ رِبَاءً لِلنَّاسِ، وَهُوَ مُشْرِكٌ بِعَمَلِهِ ذَاكَ" (7). إن الحسن البصري خرج بمعنى غير الذي خلص إليه من سبقه، إذ بين أن الآية تتحدث عن المنافقين المعلنين للإسلام والمقرّين بالشرك البواح.

(1) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 288.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 289.

(3) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 289.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 289.

(5) البغوي (ت: 510هـ): تفسير البغوي، 2 / 517.

(6) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 289.

(7) ابن أبي حاتم (ت: 327هـ): تفسير ابن أبي حاتم، 7 / 2208.

وعن أسباب نزول الآية جاء عن ابن عباس أنه قال: "نزلت هذه الآية في تلبية مشركي العرب، وكانوا يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك"⁽¹⁾. يلاحظ أن ابن عباس حصر تفسير الآية على المشركين لأنها نزلت فيهم.

نخلص من خلال الأقوال السابقة في أنه لا يوجد اتفاق على تحميل قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106) على قول واحد؛ فهناك من حمل الآية على المشركين الذي لهم إيمان بالله الخالق دون أن يتحدثوا عن سبب عدم الاعتداد بإيمانهم، وجاء هذا في رواية لابن عباس، وروايتين لعكرمة، ورواية لمجاهد، وروايتين لعطاء. ويظهر أن هذا القول لا يفيد في الاستدلال على إسقاط توحيد الألوهية للمؤمنين الذين لهم توحيد الربوبية فقط، بحسب رؤية السلفية.

وهناك من حمل المعنى على الذين يؤمنون بالرب ويشركون به في العبادة، ويستوي هذا الحكم عند هؤلاء حتى على المسلمين الذين لهم إيمان بالله الخالق (الربوبية) لكنهم يتوجهون إلى غير الله، فبذلك يعدون غير بالغي التوحيد الخالص المخرج من الشرك. وهذا التفسير مستخلص من الرواية الأولى لعكرمة، والرواية الثانية لمجاهد، وروايتين لقتادة، ورواية لعبد الرحمن بن زيد. وهذه الروايات هي الأساس في إثبات أن من غير تحقيق توحيد الألوهية لا يعد المرء مؤمنا، ولو كان له إقرار بتوحيد الربوبية.

ويوجد من حمل المعنى على النصارى، فذهب إلى ذلك ابن عباس في رواية له، وعكرمة في روايته الرابعة، وبهذا التفسير فإن الآية لا علاقة لها بالمؤمنين المقربين بتوحيد الربوبية دون الإتيان بتوحيد الألوهية، ويستوي في النتيجة كل من حمل الآية على المنافقين دون غيرهم، كالحسن البصري، ومن حمل المعنى على الشرك الخفي، الذي هو الرياء⁽²⁾، ومن جعل الآية في مشركي قريش جراء صيغة تلبيتهم⁽³⁾، وهو قول للضحاك، وابن عباس في حديثه حديثه عن سبب نزول الآية، ولذلك لا نرى أن الأقوال الثلاثة الأخيرة (النصارى، المنافقين، صيغة تلبية قريش) ليس من أدلة الاستدلال على أن الإيمان لا يتحقق إلا بتوحيد الألوهية وعدم جدوى ما هو أدنى من ذلك، وهو توحيد الربوبية، ونفس النتيجة تنطبق كذلك على سبب النزول الذي ذكره ابن عباس حيث لا يصح حمله على المسلمين، وجعله سببا لإثبات مصطلح توحيد الألوهية.

وتكملة في استعراض أهم الأقوال في الاستدلال من القرآن على وجوب تحقق توحيد الألوهية نجد مُجَّد رشيد

(1) الثعلبي (ت: 427هـ): تفسير الثعلبي، 5/ 262.

(2) الشعراوي (ت: 1418هـ): تفسير الشعراوي، 16/ 10064.

(3) السمعاني (ت: 489هـ): تفسير السمعاني، 3/ 71.

رضا يميز في الشرك بين فريقين؛ فريق يعبد الصنم الجامد، وفريق يعبد ما يتقرب به إلى الله، ويرى رشيد رضا أن الفريق الثاني ينطبق على بعض المؤمنين الذين يعبدون وسائط "من دون الله"، أو "ومن دونه"، مثلما ورد في آيات من القرآن الكريم وصف فيها الله المدعويين بالغفلة أو بضدها، أو بالعداوة وضدها أو بالكفر وضده، وأكد أنها ليست في الحديث عن الصنم الجامد لأن الصنم الجامد "لا يتأتى أن تبغى إلى ربحا الوسيلة؛ وأن ترجو رحمته وتخاف عذابه، ولا يمكن أن تكون الأصنام بمعنى الجماد ضدًا على المشركين يوم القيامة ولا يتصور أن يوصف الجماد بموت أو حياة أو شعور بيعث"⁽¹⁾. فلذلك إن الآيات الكريمة كانت تحاطب من يتقرب إلى أصحاب القبور، والأولياء، والصالحين، من الذين لهم توحيد الربوبية دون توحيد الألوهية⁽²⁾، وتعدهم في

1) محمد رشيد رضا: إشكالان في حديث وآيتين، مجلة المنار، 16 / 401.

2) في محاولة لمعرفة هذه الآيات التي تضم خطابا حول العبادة من دون الله في القرآن الكريم، قمت بعملية مسح كل الصيغ التالية: "تعبدون، يعبدون، اعبدوا، نعبد، من دون الله، من دونه، أنداد، أولياء، شفعاء"، فوجدت 65 آية بالضابط السابق، واستثنت ما كان الحديث فيه مباشرا بين نبي وقومه، أو الحديث مع الشيطان لبروز شرك هؤلاء. ولما قرأت الآيات التي جمعتها في سياقها الذي وردت فيه ألفتها أغلبها كان خطابا يقرع المشركين في عهد الرسول ﷺ، لتبقى 10 آيات ظهر لي أن الحديث فيها كان عاما؛ يصلح للمشركين، ولكل متخذ وسيطا مهما كانت صفته، بمعنى أن هذه الآيات العشر هي التي يصح الاستدلال بها على إثبات ضرورة تحقق توحيد الألوهية مع توحيد الربوبية في إيمان من قال لا إله إلا الله، بخلاف غيرها والله أعلم، وهذه الآيات العشر هي قوله تعالى:

1- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾، (سورة البقرة: 165).

2- ﴿وَمَا يَتَّبِعِ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾، (سورة يونس: 66).

3- ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، (سورة النحل: 73).

4- ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾، (سورة الإسراء: 56، 57).

5- ﴿يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ يَدْعُوا لَمَن ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَيْسَ الْمُؤْمِنُ وَلَا يُحْسِنُ الْعَشِيرُ﴾، (سورة الحج: 12، 13).

6- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة الحج: 62).

7- ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾، (سورة الحج: 71).

8- ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَنِيًّا وَإِنِ الْوَهَنَ الْبُيُوتَ لَبَنِيَّةٌ الْعَنْكَبُوتُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، (سورة العنكبوت: 41، 42).

9- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة لقمان: 30).

10- ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّن ظَهِيرٍ﴾، (سورة سبأ: 22).

انظر ملحق رقم: 2، وفيه تفصيل لباقي الآيات. أما عن مناقشة محتوى هذه الآيات بين رؤية السلفية ورؤية غيرهم فنرجعه إلى المطلب

حكم أهل الشرك، لأنهم اعتقدوا النفع والضرر "في شجرٍ أو حجرٍ أو قبرٍ أو مَلَكٍ أو جنٍّ أو حيٍّ أو ميتٍ أنه ينفع أو يضر أو أنه يقرب إلى الله أو يشفع عنده في حاجة من حوائج الدنيا بمجرد التشفع به والتوسل إلى الرب تعالى - إلا ما ورد في حديث فيه مقال في حق نبينا محمدٍ - ﷺ أو نحو ذلك - فإنه قد أشرك مع الله غيره، واعتقد ما لا يحل اعتقاده، كما اعتقد المشركون في الأوثان، فضلاً عما ينذر بماله وولده لميت أو حي، أو يطلب من ذلك ما لا يُطلب إلا من الله تعالى من الحاجات من عافية مريضه، أو قدوم غائبه أو نياله لأي مطلب من المطالب، فإن هذا هو الشرك بعينه الذي كان عليه عباد الأصنام، والنذور بالمال على الميت ونحوه والنحر على القبر والتوسل به وطلب الحاجات منه هو بعينه الذي كان تفعله الجاهلية، وإنما يفعلونه لما يسمونه وثناً وصنماً، وفعله القبوريون لما يسمونه وليّاً وقبراً ومشهداً، والأسماء لا أثر لها ولا تغير المعاني" (1).

- ولفهم أكثر مصطلح "توحيد الألوهية" عند السلفية، نعقد مقارنة بينه بين "توحيد الربوبية"، لنكشف الأثر المترتب من التوحيدين، ونتعرف على حكم نواقض أحدهما، ثم نحلل أهمية المصطلح، وهذا مجمل المقارنة.

إن توحيد الربوبية غير كاف في الإيمان والنجاة، لأنه: "لا يصح إيمان أحد ولا يتحقق توحيده إلا إذا وحد الله في ربوبيته، لكن هذا النوع من التوحيد ليس هو الغاية من بعثة الرسل عليهم السلام، ولا ينجي وحده من عذاب الله، ما لم يأت العبد بلازمة توحيد الألوهية" (2). والمستنتج من الكلام أن الإتيان بتوحيد الألوهية ومعه توحيد الربوبية المتبع لما قبله كاف في النجاة يوم القيامة.

- توحيد الربوبية متضمن في توحيد الألوهية (3) وهو جزء منه (وهو محتوى فيه)؛ ولأجل هذا فمن عبد الله وحده ولم يشرك به شيئاً (حقق توحيد الألوهية) فمن باب أولى أن يكون قد اعتقد أنه هو ربه وخالقه، يقول محمد بن عبد الوهاب في هذا السياق: "اعلم أن الربوبية والألوهية يجتمعان ويفترقان كما في قوله ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَهِ النَّاسِ﴾، (سورة الناس: 01)، وكما يقال: رب العالمين وإله المرسلين. وعند الأفراد يجتمعان كما في قول القائل: من ربك؟... إذا ثبت هذا فقول الملكين للرجل في القبر: من ربك؟ معناه من إلهك، لأن الربوبية التي أقر بها المشركون ما يمتحن أحد بها، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ

القادم، إن شاء الله.

(1) محمد رشيد رضا: رسالة تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد، مجلة المنار، 23 / 273.

(2) نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، 20.

(3) سفر الحوالي: شرح العقيدة الطحاوية، 22.

ثُمَّ اسْتَقَامُوا»، (سورة فصلت: 30)، فالربوبية في هذا هي الألوهية، ليست قسيمة لها كما تكون قسيمة لها عند الاقتران، فينبغي التفطن لهذه المسألة⁽¹⁾.

اجتهد بعض العلماء فحددوا ناقض توحيد الربوبية دون ناقض توحيد الألوهية على أساس الاختلاف بينهما في النواقض، فذكر ابن تيمية مثلاً أن: "الرب سبحانه هو المالك المدبر، المعطي المانع، الضار النافع، الخافض الرافع، المعز المذل، فمن شهد أن المعطي أو المانع، أو الضار أو النافع أو المعز أو المذل غيره، فقد أشرك بربوبيته"⁽²⁾. وجاء ذكر قواعد توحيد الألوهية عن غيره على أنها تحصل من الشرك في العبادة؛ وتحسب ضمن أنواع الشرك الأكبر.

- وإذا أردنا أن نتبع أهم صور نقض توحيد الألوهية المفضية إلى الشرك عند السلفية سنجد أنها تتحدد في عناصر متعددة، منها⁽³⁾:

النذر والحلف بغير الله تعالى، يقول ابن تيمية: "وَأَمَّا النَّذْرُ لِلْمَوْتَى: مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَشَايخِ وَغَيْرِهِمْ: أَوْ لِقُبُورِهِمْ أَوْ الْمُقِيمِينَ عِنْدَ قُبُورِهِمْ. فَهُوَ نَذْرُ شَرِكٍ وَمَعْصِيَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى... وَأَمَّا إِذَا كَانَ النَّذْرُ لِغَيْرِ اللَّهِ فَهُوَ كَمَنْ يَحْلِفُ بِغَيْرِ اللَّهِ وَهَذَا شَرِكٌ"⁽⁴⁾.

الذبح لغير الله تعالى، يقول ابن تيمية أيضاً: "ولأن الذبح لغير الله، وباسم غيره، قد علمنا يقيناً أنه ليس من دين الأنبياء عليهم السلام، فهو من الشرك الذي أحدثوه"⁽⁵⁾.
التبرك بالقبور وأصحابها، والطواف بها، والبناء عليها⁽⁶⁾، يقول ابن باز: "فمن تقرب لغير الله؛ من

(1) مُجَدِّد بن عبد الوهاب: الرسائل الشخصية (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ مُجَدِّد بن عبد الوهاب، الجزء السادس)، 17.

(2) أحمد الزامل عسيري: منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة، 210 وما بعدها.

(3) سماها مُجَدِّد بن عبد الوهاب نواقض الإسلام، وأفرد لها رسالة خاصة، وهي "الرسالة التاسعة: نواقض الإسلام"، ذكر فيها عشرة من النواقض، وحكم بأن الذي "لا يعرف التوحيد، أو عرفه ولم يعمل به، أنه خالد في النار ولو كان من أعبد الناس".

ثم جاء شرح رسائله فذكروا أن من فعل واحداً منها انتقض إسلامه، وصار من أهل الشرك. انظر: مُجَدِّد بن عبد الوهاب (ت: 1206هـ): مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ مُجَدِّد بن عبد الوهاب، الجزء الأول)، 1/ 385، 399؛ أحمد الزامل عسيري: منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة، 210 وما بعدها؛

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 11/ 504.

(5) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، 2/ 60.

(6) ولقد فصل مُجَدِّد صالح المنجد الطواف بالقبر إلى حالات، فقال: "الذي يطوف بالقبر في فعله تفصيل: هل أراد التقرب إلى صاحب القبر بهذا الطواف أو أراد التقرب إلى الله؟

- فإذا قصد بهذا الطواف التقرب إلى صاحب القبر فهو مشرك كافر، شرك أكبر مخرج عن الملة.

- وإذا قصد التقرب إلى الله بالطواف حول القبر وليس إلى المقبور فهو مبتدع بدعة كبيرة، ولكنها لا تصل إلى إخراجة عن الملة"، انظر:

ولي، أو نبي، أو صنم، أو شجر، أو حجر، بالدعاء أو بالذبح أو بالنذر أو بالصلاة أو بالصوم ونحو ذلك، فهو مشرك كافر أشرك بالله وعبد معه سواه، كفعل المشركين الأولين: من عباد القبور وعباد الأشجار والأحجار والأصنام⁽¹⁾، ويقول مُجَدُّ بن عبد الوهاب: "فإذا كان منع الزكاة من منع حق "لا إله إلا الله"، فكيف بعبادة القبور، والذبح للجن، ودعاء الأولياء وغيرهم مما هو دين المشركين؟⁽²⁾".
التشريع بغير ما أنزل الله تعالى⁽³⁾.

طلب الشفاعة من ميت، سواء أكان "النبي ﷺ" أو من غيره، من الأموات لا يجوز، وهو شرك أكبر عند أهل العلم⁽⁴⁾.

- وإلى جانب نواقض التوحيد ذكر العلماء صوراً أخرى تسمى بوسائل الشرك، كالتوسل إلى الله بجاه فلان، ورغم أنها ليست من الشرك الأكبر لكنها تعد من وسائله⁽⁵⁾. ونفس الأمر يقال لنواقض توحيد الأسماء والصفات، التي يدرجون فيها كل تفسير لصفات الله تعالى على غير ما أقره علماء السلفية، حيث يقول مُجَدُّ بن عبد الوهاب عن هذا الناقض: "وأما توحيد الصفات فلا يستقيم توحيد الربوبية ولا توحيد الألوهية إلا بالإقرار بالصفات، والكفار أعقل، ممن أنكر الصفات"⁽⁶⁾.

- حكم جل علماء السلفية⁽⁷⁾ أن نواقض توحيد الألوهية - كثيرة - توقع في الشرك المخرج من الملة،

مُجَدُّ صالح المنجد: ضوابط التكفير وخطورته، وصور من الغلو المعاصر في التكفير، www.almunajjid.com.

(1) ابن باز: شرح ثلاثة الأصول: 47.

(2) مُجَدُّ بن عبد الوهاب: الرسائل الشخصية (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ مُجَدُّ بن عبد الوهاب، الجزء السادس)، 138، 139.

(3) يشرح مُجَدُّ صالح المنجد هذه النقطة بالدقة، ويسقطها على واقع المسلمين، فيقول: "أن يأتي إنسان يُشَرِّع غير ما أنزل الله عزَّ وجلَّ، كأن يُشَرِّع قانوناً ودستوراً للبشر غير ما شرعه الله تعالى، فهذا الذي يُشَرِّع قانوناً ودستوراً غير ما شرعه الله كافر كُفراً أكبر مُخْرِج عن الملة، ولنتخيل حجم الكارثة العظيمة عندما نعلم بأنَّ بعض النَّاس في هذا الزَّمان قد رفضوا مبدأ سيادة الشَّريعة، بل رفضوا أن تكون الشَّريعة حتى رقم واحد أو رقم اثنين، وقالوا: يُحتكم أولاً إلى القانون، فإن لم يوجد فبالعرف، فإن لم يوجد فبالسَّوابق القضائية، فإن لم يوجد فبالشَّريعة، ومن هنا نعلم أيضاً أن من يقول: الشَّريعة: المصدر الرئيسي للقوانين أن هذا كلام ضلال مبین؛ لأنَّك لما تقول الشَّريعة مصدر رئيسي للقوانين، فمعناه أن هناك مصادر فرعية، فلا بُدَّ أن تقول: الشَّريعة هي المصدر الوحيد للقوانين، فمن قال إنَّ الشَّعب يُشَرِّع، أو الحاكم يُشَرِّع، أو العالم يُشَرِّع، أو مجلس النَّواب، أو البرلمان له حق التَّشريع كافر كُفراً أكبر خارج عن الملة؛ لأنَّ التَّشريع خاصٌّ بالله تعالى"، انظر: مُجَدُّ صالح المنجد: الشرك الأكبر والشرك الأصغر، الموقع الرسمي لمحمد صالح المنجد، www.almunajjid.com.

(4) عبد العزيز بن باز: فتاوى نور على الدرب، 2/ 105.

(5) عبد العزيز بن باز: فتاوى نور على الدرب، 2/ 115.

(6) مُجَدُّ بن عبد الوهاب: فتاوى ومسائل (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ مُجَدُّ بن عبد الوهاب، الجزء الرابع)، 42.

(7) عبد العزيز بن باز: شرح ثلاثة الأصول، 32؛ عبد الله المطوع: الدعوة الإصلاحية في بلاد نجد على يد الإمام مُجَدُّ بن عبد الوهاب

ويتترتب عنها أحكام المشركين في الدنيا والآخرة، يقول مُجَدُّ بن عبد الوهاب: "شركٌ أكبر، وهو أعظم الذنوب؛ لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفر إلا بالتوبة منه؛ فمن هذا الشرك: دعاء غير الله والاستغاثة بغير الله والذبح لغير الله والنذر لغير الله"⁽¹⁾. ويقول أيضا أحد معاصري السلفية: "إن نواقض الإيمان أعظم الذنوب على الإطلاق، فمن ارتكب ناقضًا من تلك النواقض فقد خرج من الملة، فلا يبقى إيمان مع وجود أحد هذه النواقض، فهي تحبط جميع الطاعات إضافة إلى أن الله تعالى لا يغفر لمن مات عليها، بل صاحبها مخلد في نار جهنم، كما جاء ذلك في كتاب الله تعالى قال عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾، (سورة آل عمران: 91)، ويقول أيضا: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، (سورة المائدة: 5)"⁽²⁾.

- وللأهمية التي يوليها السلفية لتوحيد الألوهية فقد أعربوا كلمة الشهادة بما يتناسب مع تعريفهم للمصطلح، حيث قدروا أن الخبر ساقط في هذه الكلمة، استنادا إلى جواز إسقاط الخبر عند النحويين، إذ يقول ابن مالك⁽³⁾:

وَشَاعَ فِي ذَا الْبَابِ إِسْقَاطُ الْخَبَرِ إِذَا الْمُرَادُ مَعَ سُقُوطِهِ ظَهَرَ

ويقدر علماء السلفية أن الساقط من الكلام كلمة "حق"، وهي خبر لا النافية للجنس، وسقطت لأن السامع يتمكن من إدراك الخبر ولو مع السقط، فتصبح الجملة كالتالي: "لا إله حق إلا الله"، ومع استبدال الإله بالمعبود أخذنا بأقوال أهل اللغة -أله بمعنى عبد-، فتصير الجملة: "لا معبود حق إلا الله"⁽⁴⁾.

ب- الأشاعرة:

رأينا سابقا أن الأشاعرة لا يكثرثون بإيراد مصطلح "الربوبية" ولا "توحيد الربوبية" في مؤلفاتهم -مع

وأعلامها من بعده، 51.

(1) مُجَدُّ بن عبد الوهاب: أصول الإيمان، 27.

(2) إسلام محمود درباله: القول السديد في وجوب الاهتمام بالتوحيد، 101.

(3) حول هذا السقط يقول شارح الألفية ابن عقيل: "إذا دل دليل على خبر لا النافية للجنس وجب حذفه عند التميميين والطائيين وكثر حذفه عند الحجازيين"؛ انظر: عبد الله بن عقيل (ت: 769هـ): شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 2/ 25.

(4) وضع صالح آل الشيخ موقف السلفية من خلال إعراب كلمة التوحيد، فذكر أن:

(لا) نافية للجنس. (إله) هو اسمها مبني على الفتح. (لا) النافية للجنس مع اسمها: في محل رفع مبتدأ. حق: الخبر المحذوف، (إلا) أداة استثناء. (الله) مرفوع، وهو بدل من الخبر [حق]، لا من المبتدأ إله، لأنه لم يدخل في الآلة حتى يُخرج منها.

فالمنعنى: لا معبود حق غير المستحق بالعبادة (الله). انظر: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ: إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل: وهو شرح للعقيدة الطحاوية، 66، 67.

استثناء الرازي-، وأنهم لم يرجحوا أن "أله" بمعنى عبد كإخوانهم السلفية، ويلاحظ أيضا أن مصطلح "الألوهية"، و"توحيد الألوهية" لا يردان بشكل كبير في المصادر الأشاعرة⁽¹⁾، مما يفرض أن نحللها حسب المتاح بين أيدينا.

- ذكر السكوني أن حديث ابن تومرت عن الله أنه: "ليس معه مدبر في الخلق، ولا شريك في الملك"، هو عين تعريف الوحدانية⁽²⁾، ثم فسر السكوني الوحدانية بقوله: "لا خالق إلا الله، ولم يكن أحد سواه"⁽³⁾، فشرح السكوني للإله أو الواحد بمفهوم أنه الخالق والقادر على الاختراع، لا يتناسب كثيرا على ما يحرص عليه السلفية من اشتراط العبادة في تفسير التوحيد، وعدم الاكتفاء بإثبات الخالقية لله، وإلا كان المسلم مثل المشرك يثبت له توحيد الربوبية وينفى عنه توحيد الألوهية العنصر الجوهرى في الاعتقاد.

- إذا توجهنا إلى السنوسي فإن معنى "الألوهية" عنده هي: "استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه"⁽⁴⁾. ومن هذا المنطلق عرف "لا إله إلا الله"، بمعنى: "لا مستغني عن كل ما سواه، ولا مفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى"⁽⁵⁾.

فالإله عنده هو المستغني عما سواه المفتقر إليه كل ما عداه، وهذا الطرح بحسب السلفية هو تفسير للربوبية وليس للألوهية التي تعني بأنه المعبود بحق، والمتوجه إليه بالأمر في كل شيء.

- ينطلق الأشاعرة في إعراب كلمة "لا إله إلا الله" من تقدير الخبر الساقط لفظة "موجود"، بمعنى لا إله موجود، ولا إله قادر على الاختراع والخلق موجود إلا الله، ولا مستغني عما سواه ولا مفتقر إليه كل ما عداه موجود إلا الله؛ لأن الخلق جميعا محتاجون إليه⁽⁶⁾.

- وكتأكيد على النتيجة التي طرحناها من أن الأشاعرة لا يعتدون بوجود توحيدين؛ الربوبية والألوهية

(1) يقول خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور: "إن المتبع لما صنفه الأشاعرة في التوحيد، يجد كتبهم خالية من ذكر توحيد الألوهية، إلا ما ذكره بعض المتقدمين في التوحيد المتضمن لتوحيد الألوهية"؛ انظر: خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، 145.

(2) محمد بن خليل السكوني: شرح مرشدة ابن تومرت، 10.

(3) محمد بن خليل السكوني: شرح مرشدة ابن تومرت، 10.

(4) السنوسي: أم البراهين، 29.

(5) السنوسي: أم البراهين، 29.

(6) عند استعراض ابن الصائغ الأقوال في إعراب كلمة "لا إله إلا الله" ذكر في أحد الأوجه أن الخبر محذوف قدره بعضهم في "الوجود"، وقدر بعضهم: "كائن"، وبعضهم: "لنا"... وقيل: التقديران الأولان أولى من حيث كونهما أدل على التوحيد المطلق من غير تقييد.

انظر: محمد بن عبد الرحمن، ابن الصائغ (ت: 776هـ): المرقاة لإعراب لا إله إلا الله، 105.

وإنما هو توحيد واحد، ظهر أحمد زيني دحلان الذي شنع هذا التقسيم، وعده باطلا، ومما قاله: "وقالوا: إن التوحيد نوعان: توحيد الربوبية وهو الذي أقره المشركون، وتوحيد الألوهية وهو الذي أقر به الموحدون، وهو الذي يدخلك في دين الإسلام، وأما توحيد الربوبية فلا يكفي، وكلامهم كله باطل"⁽¹⁾. وقال أيضا: "فإن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾، قَالُوا بَلَىٰ، (سورة الأعراف: 172)، ولم يقل: أَلَسْتَ بِإِلَهِكُمْ! فاكتمى منهم بتوحيد الربوبية"⁽²⁾. استشهد أيضا بأن العبد يُسأل في قبره من قبل الملكين، فيقولان له: "من ربك؟"، ولم يقلوا له: "من إلهك؟"، فدل على أن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية"⁽³⁾. وقال أيضا: فاعلم أن تقسيم التوحيد إلى هذه الأقسام الثلاث تقسيم غير صحيح"⁽⁴⁾.

صرح دحلان بأن "من وحد الرب فقد وحد الإله، ومن أشرك بالرب أشرك بالله، فليس للمسلمين إله غير الرب، فإذا قالوا: لا إله إلا الله، إنما يعتقدون أنه هو ربهم، فينفون الألوهية عن غيره، كما ينفون الربوبية عن غيره أيضا"⁽⁵⁾.

وتبع دحلان العالم المعاصر حسن بن علي السقاف إذ قال في مقدمة كتابه الذي اجتهد في إبطال التقسيم فقال: "فهذا جزء لطيف، ومنار منيف، أثبت فيه إبطال التثليث في تقسيم التوحيد إلى توحيد الألوهية، وتوحيد ربوبية، وتوحيد أسماء وصفات"⁽⁶⁾.

- ولأجل عدم تفرقة الأشاعرة بين مصطلح توحيد الربوبية والألوهية فقد لحقتهم ثم متعددة من قبل السلفية مفادها أن موقف الأشاعرة: "من توحيد الألوهية هو الإهمال والإعراض، فذلك موقفهم من الشرك أيضا، فلا تجد في كتبهم ذكراً للشرك في الألوهية بدعاء غير الله أو الاستغاثة به أو الطواف بالقبور أو اللجوء لأصحابها والذبح أو النذر عندها، إلى غير ذلك من أنواع الشرك التي حذر الله منها"⁽⁷⁾. كما نجد

(1) أحمد زيني دحلان (ت: 1886هـ): الدرر السنية في الرد على الوهابية، 25.

(2) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية، 26.

(3) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية، 26.

(4) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية، 26.

(5) حسن بن علي السقاف: التنديد بمن عدد التوحيد، 05.

(6) حسن بن علي السقاف: التنديد بمن عدد التوحيد، 05.

(7) سعود بن عبد العزيز الخلف: أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة، 1/ 118؛ مُجَدِّد براء: معنى الإله عند الأشعرية، موقع

ملتقى أهل الحديث، www.ahlalhdeeth.com.

وبسبب هذه القضية بالذات -مع غيرها- وجد من رفض أن ينتسب الأشاعرة إلى أهل السنة، فيقول مثلاً: ضياء الدين مُجَدِّد البكري:

خالد بن عبد اللطيف بن مُحمَّد نور يتهمهم قائلًا: "والحقيقة غير المرضية هي أن كثيرا ممن يقع في الشرك، بل ومن يبرر للعوام فعلهم الشركي معدود في علماء الأشعرية"⁽¹⁾.

- لا يجد الكثير من الأشاعرة حرجا في التوسل والاستغاثة والتشفع بجاه النبي ﷺ أو بمن يقطع أن له عند الله قدرا ومرتبة، فهذا السبكي الأشعري يقول: "اعلم أنه يجوز، ويحسن التوسل، والاستغاثة، والتشفع بالنبي ﷺ إلى ربه"⁽²⁾، وتفسيره أن السؤال بالنبي ﷺ، ليس سؤالاً للنبي ﷺ، بل سؤالٌ لله به، وصيغة التوسل أن يقال مثلاً: "أسألك بالنبي ﷺ، أسألك بحق مُحمَّد ﷺ، والحق هي الرتبة والمنزلة"⁽³⁾. وفسر السبكي الاستغاثة بنفس ما ذكره عن التوسل فذكر أن الاستغاثة، من طلب الغوث، والغوث يطلب تارة من الله، وتارة يطلب ممن يصح إسناده إليه على سبيل الكسب⁽⁴⁾.

ولما جاء ابن حجر الهيتمي تبع السبكي في دعواه، فذكر أن "التوسل - بالنبي ﷺ - حسن في كل حال؛ قبل خلقه، وبعد خلقه في الدنيا والآخرة"⁽⁵⁾، واستند في قوله إلى أنه قد يتوسل بذی الجاه إلى من هو أعلى جاها منه، وأن المستغاث به في الحقيقة هو الله، والنبي واسطة بينه وبين المستغيث⁽⁶⁾، ثم وسع في التوسل إلى غير النبي ﷺ، ولم يفرق بين المصطلحات الواردة في هذا الشأن فقال: "لا فرق بين ذكر التوسل،

"الأشاعرة كباقي الفرق المبتدعة من أهل القبلة، ومن الثنتين وسبعين فرقة وهو أنهم على ضلالة وبدعة وأهم متوعدين بالنار وعدم النجاة. الحكم فيهم أنهم من أهل الوعيد.

ومذهب أهل السنة في الوعيدية واضح: وهو أننا لا نجم بدخولهم النار وإنما نقول هم واقعون تحت الوعيد... الحاصل أن قولنا أن الأشاعرة فرقة ضالة يعني أنها منحرفة عن طريق الحق ومنهج أهل السنة ولا يعني مطلقاً خروجها عن الملة وأهل القبلة". انظر: ضياء الدين مُحمَّد البكري: موقع ابن القيم من الأشاعرة، شبكة الألوكة، www.alukah.net.

(1) خالد بن عبد اللطيف بن مُحمَّد نور: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، 1/ 157.

(2) تقي الدين السبكي (756هـ): شفاء السقام في زيارة خير الأنام، 357.

(3) السبكي: شفاء السقام في زيارة خير الأنام، 365. واستشهد بحديث عُثْمَانُ بْنُ حُنَيْفٍ الذي قال لضرير: اِنَّتِ الْمِيْضَاءُ فَتَوَضَّأْ ، ثُمَّ اِنَّتِ الْمَسْجِدَ فَصَلِّ فِيْهِ رَكَعَتَيْنِ ، ثُمَّ قُلْ: "اللّٰهُمَّ، اِنِّيْ اَسْأَلُكَ وَاتَوَجَّهْ اِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ. يَا مُحَمَّدُ اِنِّيْ اَتَوَجَّهْ بِكَ اِلَى رَبِّكَ عَزَّ وَجَلَّ فَيَقْضِيْ لِيْ حَاجَتِيْ". ثم قص عثمان بن حنيف القصة على عثمان بن عفان، وشهد أن الرسول ﷺ قال لهذا الضرير: "اِنَّتِ الْمِيْضَاءُ ، فَتَوَضَّأْ ، ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ ، ثُمَّ ادْعُ بِحَذِيهِ الدَّعَوَاتِ". ثم قال عُثْمَانُ بْنُ حُنَيْفٍ: فَوَاللّٰهِ ، مَا تَفَرَّقْنَا وَطَالَ بِنَا الْحَدِيثُ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْنَا الرَّجُلُ كَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِهِ ضَرَرٌ قَطُّ. انظر: الطبراني: المعجم الصغير، باب الطاء، من اسمه طاهر، حديث 508.

(4) السبكي: شفاء السقام في زيارة خير الأنام، 385.

(5) ابن حجر الهيتمي (ت: 973هـ): الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، 109.

(6) ابن حجر الهيتمي: الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، 111.

والاستغاثة، والتشفع، والتوجه به ﷺ، أو بغيره من الأنبياء، وكذا الأولياء، وفاقا للسبكي⁽¹⁾.
وذهب دحلان إلى نفس رأي من سبقه من الأشاعرة، وبرر موقفه بعدة أسباب، منها:
أن التوسل والتشفع والاستغاثة كلها بمعنى واحد⁽²⁾.

يجوز النداء من غير اعتقاد شيء في المتوسل به، فقال: "فالذي يقدح في التوحيد هو اعتقاد التأثير لغير الله، أو اعتقاد الألوهية، واستحقاق العبادة لغير الله، وأما مجرد النداء من غير اعتقاد شيء من ذلك فلا ضرر فيه"⁽³⁾.

وأجاز بعض الأشاعرة قبول كل ما يقوله المتبرك بولي أو نبي، وإن ذكر الداعي ألفاظا توهم أنه أسند التأثير لغير الله، لأن ذكر المتبرك للأخيار إلا سبب عادي في ذلك التأثير، ولأن الداعي تبرك بأحباب الله وأوليائه، ويعتقد أن المؤثر الموجد حقيقة هو الله وحده لا شريك له، كما أنه يمكن حمل الألفاظ التي دعى بها على المجاز⁽⁴⁾.

- ويستند بعض علماء الأشاعرة في قبول التبرك وغيره، بأنه ليس كل دعاء عبادة، وليس كل توسل عبادة للمتوسل به إلى الله، وليس كل استغاثة بمخلوق عبادة، لأن العبادة غاية التذلل والخضوع لمن يعتقد الخاضع له بعض صفات الربوبية⁽⁵⁾.

(1) ابن حجر الهيتمي: الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، 111.

(2) أحمد زيني دحلان (ت: 1886هـ): الدرر السنية في الرد على الوهابية، 26. هذا عن الأشاعرة، أما فالسلفية يفرقون بين التوسل والاستغاثة؛ فالتوسل من التوصل والرغبة، وتكون عن طريق التوسل إلى الله بدعاء شخص. والاستغاثة من طلب الغوث، وتكون عن طريق الاستغاثة بأمر ممكن للخلق أن يغيثوا منه وهي جائزة، وقد يكون بأمر لا يقدر عليه إلا الله، أو في غوث متعلق بميت -ولو كان نبيا- وكلاهما شرك.

وخلاصة القول أن المستغاث به مطلوب مدعو، والمستغيث طالب من المستغاث به. أما المتوسل به فهو غير مطلوب ولا مدعو، وإنما يطلب به من الله أن يقبل شفاعته المتوسل به. انظر: خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، 188، 189.

(3) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية، 09.

(4) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية في الرد على الوهابية، 10.

(5) حسن بن علي السقاف: التنديد بمن عدد التوحيد، 31، 33، ومن الأدلة التي استند إليها في قوله:

- حديث رسول ﷺ: "الدعاء هو العبادة"، وفسر معناه بأن الدعاء من أعظم العبادة. انظر: الترمذي: كتاب الدعوات، باب ومن سورة البقرة، حديث 2969.

- حديث رسول ﷺ الذي جاءه رجل ضير فعلمه أن يقول: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ". انظر: الترمذي: كتاب الدعوات، باب باب في دُعَاءِ الضَّيْفِ، حديث: 3578

- وسع بعض الأشاعرة في تجويز أمور ترى عند غيرهم من الشرك والمنكرات؛ مثل الطواف بالقبور، حيث ذهب فيها بعض الصوفية إلى القول: "أما الطواف حول القبور فلا شيء فيه... إن الطواف حول الكعبة عبادة، وحول الضريح عادة... لأنه وما حوله مغمور بالرحمة والبركة على الدوام"⁽¹⁾، وهذا ما يتعارض مع السلفية.

ج- الشيعة:

في مناقشة الشيعة قضية توحيد الألوهية يضطرون إلى مراجعة معنى العبادة وبيان أفعال الناس تجاه المعظمين، ولذلك نورد مجموعة مناقشات في هذا الشأن لنستخلص رأيهم في توحيد الألوهية.

- العبادة ليست إلا نوعا خاصا من الخضوع، وما ذهب إليه أئمة اللغة من أن العبادة تعني الخضوع والتذلل إنما كان تفسيرهم بالمعنى الأوسع، يقول السبحاني: "مطلق الخضوع والتذلل، أو التكريم والاحترام ليس عبادة، وإذا ما رأينا أئمة اللغة فسروا العبادة بأنها الخضوع والتذلل، كان هذا من التفسير بالمعنى الأوسع. أي: أنهم أطلقوا اللفظة وأردوا بها المعنى الأعم، في حين أن العبادة ليست إلا نوعا خاصا من الخضوع"⁽²⁾. ويوضح السبحاني القضية أكثر فيقول: "العبادة -التي نفيت عن غير الله ونهي عنها- عبارة عن خضوع إنسان أمام شيء أو شخص، باعتبار أن بيده مصير العالم كله أو بعضه، أو بيده اختيار الإنسان ومصيره، وإنه مالك أمره، وبتعبير آخر: ربه"⁽³⁾.

- الألوهية هي المعبودية، وهي من فروع الربوبية التي هي الملك والتدبير، فهو تعالى الإله وحده لا إله إلا هو، لأنه الرب وحده لا رب إلا هو"⁽⁴⁾.

- ناقض التوحيد عند الشيعة ينحصر في الاعتقاد بمعبودات تخلق وتدبر ملكوت الله (توحيد الربوبية عند السلفية)، وفي التشفع بالوسائط؛ الأنبياء وأصحاب القبور، واعتقاد أن لها النفع والضرر الذاتي"⁽⁵⁾، وأنها

- حديث رسول الله ﷺ: إِنَّ الشَّمْسَ تَدْنُو يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّى يَبْلُغَ الْعَرَقُ نِصْفَ الْأُذُنِ، فَبَيْنَا هُمْ كَذَلِكَ اسْتَعَاثُوا بِآدَمَ، ثُمَّ بِمُوسَى، ثُمَّ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". انظر: صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب بَابُ مَنْ سَأَلَ النَّاسَ تَكْتُرًا، حديث 1475.

(1) محمد عثمان عبده البرهاني: انتصار أولياء الرحمن على أولياء الشيطان، 271.

(2) جعفر السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 54، 55.

(3) جعفر السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، 60.

(4) الطباطبائي: تفسير الميزان، 36/20.

(5) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 62.

يتقرب بها إلى الله، وهذا استنادا إلى ما يعتقده المشركون في نسبة الضر والنفع إلى آلهتهم قبل أن تعبد.
- لا يصدق على الند أنه ند، إلا أن ينسب إليه الخلق فيكون شريكا لله في الخلق وفق اعتقاد المشركين الباطل⁽¹⁾.

- هناك سلوكات كثيرة عند الشيعة لا تعد شركا عندهم، من ذلك:
الدعاء لغير الله لمجرد الدعاء والطلب لا يعد عبادة ولا يسمى شركا، إلا إن اعتقد ألوهية من تقرب به إلى الله، أو اعتقد أنه قادر على قضاء الحوائج بنحو مستقل عن الله⁽²⁾.
اتخاذ الولي والمعين والناصر في النوائب لا يكون شركا، إلا إن كان من الولاية الخاصة بالله، ومن الاعتقاد أنه إلها آخر ناصرا ومستقلا عن الله⁽³⁾.
الدعاء من أصحاب القبور أو الأنبياء أو الأولياء على أساس أنهم وسيلة إلى الله الذي له وحده التأثير، لا يعد عبادة، لأن القرآن يصرح بأن إراقة الدم من وسائل التقرب لله⁽⁴⁾.
التوجه للشفيع ليس عبادة للشفيع، والاعتقاد في شفعاء غير الله بعد إذنه تعالى ليس شركا⁽⁵⁾.
الطواف على مرقد أئمة أهل البيت بالقصد والإلحاح⁽⁶⁾. التبرك بطين قبر الحسين، وأكله⁽⁷⁾، استقبال استقبال ضريح المهدي وجعل القبلة من الخلف⁽⁸⁾. والذبح عن الأنبياء والأوصياء والمؤمنين ليصل الثواب إليهم فلا يحكم بشرك فاعله.

يقول جعفر كاشف الغطاء في رسالته للأمير عبد العزيز بن سعود قائلا: "لا يشك أحد من المسلمين في أن من ذبح لغير الله ذبح العبادة كما يذبح أهل الأصنام لأصنامهم حتى يذكروا على الذبايح أسماءهم ويهلون بها لغير الله، خارج عن ربة المسلمين سواء اعتقدوا آلهتهم أو قصدوا أن يقربوهم زلفى لأن ذلك

(1) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 52.

(2) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 31.

(3) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 55.

(4) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 64.

(5) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 60.

(6) محمد حسن الحائري: البراهين الجلية في رفع تشكيكات الوهابية، 82.

(7) محمد بن علي الشجري: فضل زيارة الحسين عليه السلام، 89.

(8) وهناك أفعال كثيرة تقام في يوم إحياء عزاء بعض أئمة الشيعة؛ استذكارا للحزن والمصائب التي حلت بالأئمة، مثل: لطم الصدور أثناء سماع قصيدة رثائية، وضرب الظهر والكتفين بالزنجيل (مجموعة سلاسل حديدية صغيرة مربوطة بمقبض خشبي)، وضرب الرأس بالسيف وإدماؤه، المسمى بالتطبير؛ انظر: ويكي شيعية، <http://ar.wikishia.net>.

عبادة لغير الله. وأما من ذبح عن الأنبياء والأوصياء والمؤمنين ليصل الثواب إليهم كما نقرأ القرآن ونهدي إليهم ونصلي لهم وندعو لهم ونفعل جميع الخيرات عنهم ، ففي ذلك أجر عظيم وليس قصد أحد من الداحجين لأنبياء أو لغير الله سوى ذلك ..⁽¹⁾.

سجود التكريم، فليس كل سجود يعد عبادة، لأن الملائكة سجدت لآدم (ع)، وسجد إخوة يوسف ووالداه ليوسف عليه السلام، لذلك قد يكون السجود احتراماً للمسجود له، قال السيد الطباطبائي: "وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾، (سورة البقرة: 34)، يستفاد منه جواز السجود لغير الله في الجملة إذا كان تحية وتكرمة للغير وفيه خضوع لله تعالى بموافقة أمره⁽²⁾.

يلخص دشتي رؤية الشيعة أن الشرك يتحقق في حالة قصد عبادة غير الله بمعنى التعبد، وفي حالة القيام بعمل فيه تلازم بين العمل والعبادة كالصلاة، وما عدا ذلك من الأفعال التي لا تلازم بينها وبين العبادة، وكذا الأفعال التي لم يثبت فيها اصطحاب نية العبادة لغير الله، ولم يثبت قصد الخضوع لغيره تعالى فهذا كله لا يندرج في الشرك بداية، وفي هذا يقول: "فكما قلنا إن المحقق للشرك هو القصد الخاص، فالعمل في حد ذاته ليس له دخل في تحقق الشرك، ما لم يكن عنواناً ملازماً لعنوان العبادة ولا ينفك عنه"⁽³⁾.

- يستند الشيعة في الأفعال التي يأتون بها وتبدو شركاً عند غيرهم بأقوال علمائهم الذين يجعلون تلك السلوكات تندرج ضمن شرك الطاعة، أو في خيانة المعاصي، وليس ضمن شرك العبادة كما يفعل غيرهم، ويستدل لهذا بتفسير العياشي، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾، (سورة الأعراف: 182)⁽⁴⁾، وبتفسير القمي لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، فقال: "فهذا شرك طاعة وليس شرك عبادة"⁽⁵⁾، وكذا رواية عن الإمام جعفر الصادق معلقاً على الآية السابقة فقال: "شرك طاعة وليس شرك عبادة"⁽⁶⁾.

- ذكر صاحب بحث الخلل الوهابي أن المحذور في اتخاذ الوسائط إن اعتقد أنها آلهة مستقلة من دون الله، وأما إن يعتقد أنها آلهة غير مستقلة فالأعمال ليست شركاً، ومن جملة ما ذكره ما يأتي:

(1) جعفر كاشف الغطاء: منهج الرشاد لمن أراد السداد، 42.

(2) الطباطبائي: تفسير الميزان، 1/ 69.

(3) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 155.

(4) العياشي (ت: 320هـ): تفسير العياشي، 2/ 46.

(5) القمي (ق3هـ): تفسير القمي: 1/ 359.

(6) الكليني (329هـ): أصول الكافي: كتاب الإيمان والكفر، باب الشرك، حديث رقم/ 04، ص 1/ 359.

قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا . إلهًا﴾، (سورة الأحقاف: 28). والمعنى فلولاً نصرهم الذين اتخذوا من دون الله آلهة موصوفة بأنها اتخذت مقرّبة إلى الله⁽¹⁾. فلذلك لا يحكم بشرك من اتخذ وليا لا يعتقد أنه إله مستقل عن الله.

وقوله تعالى: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، (سورة البقرة: 23). والمعنى حسب رأيه، وادعوا آلهة هي شهداءكم من دون الله، وحذفت كلمة آلهة وحل محلها كلمة شهداء⁽²⁾.

قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾، (سورة الأنعام: 51)، والمعنى ليس لهم ولي من دون الله ينصر بنفسه، ولا شفيع يتوسط عند الغير، له قدرة غير مباشرة نابعة من التوسط عند الله⁽³⁾.

- يعتقد الشيعة أن إشكال مخالفيتهم يكمن في أنهم ينطلقون من النهي عن الشفاعة واتخاذ الوسائط الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾، (سورة يونس: 18)، ثم يحكمون على أدعية الشيعة للشفعاء بأنها عبادة لذلك الوسيط، باعتبار أن الدعاء من مصاديق العبادة، وأن العبادة تعني التعبد ولو بدون اصطحاب نية العبادة. بينما يرغب الشيعة أن يميز الناقد بين الدعاء للولي أو الشفيع، وبين عبادته.

- يعتقد الشيعة أن عين الشرك هو ما مارسه المشركون من عهد سيدنا نوح عليه السلام وإلى العهد الجاهلي، حيث عبدوا الوسائط، ونسبوا لها النفع والضرر استقلالاً، لأن الإنسان لا يعبد إلا من يعتقد أن يستعان به في تدبير ملكوت الله.

نخلص إلى أن الشيعة لا يوظفون مصطلح "الألوهية"، ولا "توحيد الألوهية"، وإن وجد فله دلالات خاصة لا ترقى أن تصل إلى ما ورد من معان عند السلفية. وأنهم يميزون بين الدعاء والعبادة، وبين العبادة والتقرب إلى الله⁽⁴⁾ بعمل صالح ولو باستعمال الوسيط؛ سواء أكان قبراً أو ولياً أو غيرهما، كما أنهم يحرصون

(1) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 64.

(2) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 64.

(3) عبدالله دشتي: الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني، 65.

(4) ومما يثبت استنتاجنا ما ذكره السبحاني على ابن تيمية الذي لم يفرق بين العبادة والتقرب إلى الله، قائلاً له: "لم يفرق - في الحقيقة - بين العبادة وبين التقرب، وتصور أن كل عمل يوجب القربى إلى الله عبادة له تعالى أيضاً. في حين أن الأمر ليس كذلك، فهناك أمور توجب رضا الله وتستوجب ثوابه قد تكون عبادة كالصوم والصلاة والحج، وقد تكون موجبة للقربى إليه دون أن تعد عبادة كالإحسان إلى الوالدين وإعطاء الزكاة والخمس فكل هذه الأمور - الأخيرة - توجب القربى إلى الله في حين لا تكون عبادة وإن سميت في مصطلح أهل الحديث عبادة، فيراد منها كونها نظير العبادة في ترتب الثواب عليها .

على حصر الشرك في الأعمال المؤدية بنية الخضوع اللفظي للمأتي، أو تأليه المخضوع له، أو اعتقاد التأثير المستقل عن الله فيما يتوجه إليه، فهذا الذي يسمى عندهم شرك عبادة، بخلاف غيره فإما هو شرك طاعة الذي هو معصية، أو عمل جائز وقربة إلى الله. ولعل عبارة الطباطبائي تلخص رؤية الشيعة في الموضوع، إذ يقول: "إن للتوحيد مراتب مختلفة بعضها فوق بعض، ولا يكمل حتى يعطى الإله الواحد حقه من الألوهية المنحصرة، ولا يقتصر على مجرد تسميته إلهاً واحداً بل ينسب إليه كل ما له نصيب من الوجود والكمال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والإعطاء والمنع، وأن يخص الخضوع والعبادة به فلا يتذلل لغيره بوجه من الوجوه بل لا يرجى إلا رحمته، ولا يخاف إلا سخطه، ولا يطمع إلا فيما عنده، ولا يعكف إلا على بابه. وبعبارة أخرى أن يخلص له علماً وعملاً"⁽¹⁾.

د- الإباضية:

ذكرنا سابقاً في عنصر توحيد الربوبية أنه لا وورد لمصطلح "توحيد الربوبية" عند الإباضية، ونصل إلى نفس الحكم مع مصطلح توحيد الألوهية الذي لم يذكر في كتاب معجم مصطلحات الإباضية بعد أن تتبع فريق البحث كل المصادر العقدية؛ المطبوعة منها والمخطوطة عند سلفهم، وإنما ورد في بعض الكتب المدرسية ليس إلا⁽²⁾، ولعل السبب الأساس في عدم اهتمام الإباضية بمهذين المصطلحين أنهم يؤكدون على إخلاص العبادة إلى الله في القيام بأي عمل وأي توجه، ويحكمون على من تخلى عن هذا بأنه عاص بكبيرة وقد تكون صغيرة⁽³⁾، وعندهم أن من مات مصراً على معصية فهو هالك وسيخلد في النار، ولذلك ارتفعت عنهم كلفة البحث في هذا الموضوع، ولم يجدوا بداً من فتحه.

ومع عدم اهتمام الإباضية بالحديث عن الربوبية والألوهية بشكل واضح، إلا أنه قد اهتم كثير من علمائهم بما ينقص التوحيد، وعدوا صاحبه خارجاً عن ملة الإسلام، ولا بد أن يفرق بينه وبين وزوجه إن لم

وبعبارة أخرى إن الإتيان بهذه الأعمال يعد طاعة ولكن ليس كل طاعة عبادة، وإن شئت قلت: إن هناك أموراً عبادية وأموراً قريبة وكل عبادة مقرب وليس كل مقرب عبادة.. فدعوة الفقير إلى الطعام والعطف على اليتيم مثلاً توجب القرب، ولكنها ليست عبادة بمعنى أن يكون الآتي بها عابداً بعمله لله تعالى". انظر: السبحاني: التوحيد والشرك في القرآن الكريم، 98.

(1) الطباطبائي: تفسير الميزان، 6/ 51.

(2) فرحات الجعيري، وعاشور بن يوسف: العقيدة، 13.

(3) سمي بيوض هذه الأفعال في بعض الأحيان بأنها من الشرك الصراح، وفي أخرى بأنها من الشرك الخفي. انظر: الشبهاني: الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، 241.

يتب من الشرك في العبادة الذي سماه صالح الحارثي بـ "شرك التقريب"، وينطبق هذا على من تقرب إلى قبر بمقصد جلب منفعة أو دفع مضرة⁽¹⁾، فقال: "نقول إجمالاً: إن من وصف الخلق بصفة لم يتصف بها إلا الله عز وجل، أو لا يقدر عليها غيره، ولم يجعل لعبيده عليها قدرة، فقد أشرك بالله تعالى، وعبد معه غيره"⁽²⁾. وسانده الخليلي، فقال: "من تأمل أحوال أولئك الضلال، الذين يقصدون غير الله بدعائهم لقضاء حاجاتهم، يجد أنهم لا ينفكون عن حكم الشرك"⁽³⁾.

(1) صالح الحارثي: عين المصالح من أجوبة الشيخ الصالح، 98، 101.

(2) صالح الحارثي: عين المصالح من أجوبة الشيخ الصالح، 102.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2 / 364.

المبحث الثالث: تحليل أقوال المذاهب الإسلامية حول التوحيد، ومناقشتها

المطلب الأول: أقوال العلماء حول كلمة التوحيد

1- خلاصة أقوال العلماء حول تعريف التوحيد:

- ترجع كلمة التوحيد في اللغة إلى لفظة "وحد"، وفروع هذه الكلمة تدور على معنى الأفراد.
- جاءت تعاريف السلفية صريحة في تعريف لفظة التوحيد دون استعمال ألفاظ خارج ما ورد في نصوص التشريع، وجاءت أخرى موضحة لما يندرج وما لا يندرج في مسمى التوحيد، وتوجد أيضا التي توسعت في التعريف حتى أظهرت ما يثبت التوحيد وما يحول بينه وصاحبه.
- اضطر الأشاعرة في تعريف التوحيد إلى استعمال الأدلة الكلامية لوجود الله وإثبات أن للكون ربا واحدا، وسمح لهم هذا المنحى في البيان إلى الاستعانة ببعض ما راج عند الفلاسفة، فغاصوا في متاهات عقلية مجردة، لا يليق حاليا أن يتحدث بها من أنها من الفكر العقدي، لأنها أقرب إلى تخصص مقارنة الأديان، أو الفلسفة الإسلامية.
- كانت تعاريف الشيعة أيضا ذات صبغة كلامية في الغالب، حتى اضطر المتأخرون منهم إلى إظهار مصطلح جديد سموه "التوحيد الذاتي".
- التزم أوائل الإباضية بتعريف التوحيد عن طريق الحديث عن معرفة الله تعالى، ونفي الشريك والأنداد عنه، أما المتأخرون فقد ابتكروا مصطلحا جديدا هو "توحيد الذات".
- الصفة الغالبة أن علماء المسلمين لم يتقيدوا بتعريف لفظة التوحيد، وإنما فتحوا جبهات متعددة أثناء التعريف الاصطلاحي له، في حين أن تعريفه ينبغي أن ينضبط بأن الله وحده لا شريك له.

2- خلاصة أقوال العلماء حول كلمة التوحيد:

- اتفق المسلمون على أن كلمة التوحيد هي صيغة "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"، ورفضوا جميعا أن يتخذ من دونه آلهة، أو يشرك به أحد من مخلوقاته، أو ينسب إليه ولد أو صفة من صفات خلقه.
- لما تحدث العلماء عن شروط كلمة التوحيد تباينت مواقفهم بشكل يظهر أن هناك إرهاصا هو الذي كان يسيطر على إملأءاتهم، فأصدروا شروطا تمنع الناس من الانزلاق خارج توحيد الله تعالى؛ بحسب ما يأتي:

إذ نجد السلفية قد وضعوا سبعة شروط ملزمة في التلفظ بكلمة التوحيد، وإلا لم ينتفع بها.

وأما الأشاعرة فيرون أن النطق بكلمة التوحيد لوحدها لا ينجي مالم يُلتزم بمضمونها، ولذلك ألزموا المكلف بأن أول واجب عليه هو معرفة الله، ولكن بعد ذلك اختلفوا في الطريق الموصل إلى هذه المعرفة - النظر أو غيره - فأجازوا لأنفسهم هذا الاختلاف.

وأما الشيعة فقد قيدوا شرط كلمة التوحيد بالإقرار بأحد أئمة أهل البيت وهو الإمام الرضا، على أساس أنه إمام من قبل الله عز وجل على العباد، وواجب طاعته عليهم، حتى يتحصنوا من عذاب الآخرة، فظهرت نصوص حديثة تؤكد على تعليق التوحيد بشرط الإقرار بعبد من عباد الله، وتبعد كل معارض لهذا الإقرار من صدق التوحيد.

أما الإباضية فقد انفردوا بإظهار مصطلح "جملة التوحيد" عوض كلمة التوحيد باعتبار أنها تجمع الإقرار بالله رباً، وبالنبي مُحَمَّد ﷺ نبياً، وأن ما جاء به حق، كما اضطروا إلى الحديث عن تفسير هذه الجملة وتفكيكها، إلى شقين: الاعتقاد في الله ومستتبعاته، والعمل بما أنزله الله على رسوله ﷺ، والغرض من كل هذا تقييد تصرفات الإنسان من الوقوع في المعصية.

- إذا توجهنا إلى عمق مناقشة أقوال العلماء، وعقدنا مقارنة مثلاً بين شرط السلفية وشرط الإباضية، فسنجد أن الهدف من الشرط الداعي عند السلفية إلى وجوب العلم بمحتوى كلمة التوحيد نفياً وإثباتاً، هو التركيز على جانب نفي الأنداد لله؛ الظاهرة والخفية. فالظاهرة هي الأصنام والأزلام الجامدة المفعولة تماثيل لعباد الله المقربين وهي التي كانت عند قريش، والخفية هي دعوة المقربين من دون النظر إلى التماثيل، كال تبرك بالقبور والتوسل بالأولياء الصالحين⁽¹⁾. أما الإباضية فنجدهم قد ركزوا على وضع تقييدات صارمة لتصرفات المسلم الواقعية؛ سواء في السلوك مع الخلق، أو في المعاملات مع الله، لأن الإخلال السلوكي عندهم دليل على عدم الإيمان بمقتضى لا إله إلا الله، مما يجعل المرء في هلاك أخروي متحقق.

وإذا تساءلنا ما سبب كون المنطلق واحد بين الطرفين -السلفية والإباضية- مع استقلال كل واحد منهما برؤية خاصة في الأثر الواقعي؛ إذ السلفية يركزون على نبذ التقرب إلى الأضرحة والقبور، بينما الإباضية يركزون على الالتزامات الشرعية والمعاملات الأخلاقية؟ لكان الجواب أن الواقع الجماهيري والموقف السياسي للسلطة الحاكمة هما اللذان صنعا الموقف العقدي لكل منهما؛ فالأول (السلفية) عاش في وسط

(1) أبو عبد الله شمس الدين بن مُحَمَّد الأفغاني (ت: 1420هـ): جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، 2/ 658، 664؛ مُحَمَّد رشيد رضا: إشكالان في حديث وآيتين، مجلة المنار، 16/ 401؛ أحمد بن علي الزامل عسيري: منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين، 223 وما بعدها.

انتشر فيه تعظيم الأولياء، والتبرك بالقبور⁽¹⁾، وترعرع في عهد سلطة تزكي هذا التيار وتوالي شيوخته؛ سواء أكان هذا في عهد ابن تيمية المعارض للأشاعرة الذين هم مقرَّبون من الحكام⁽²⁾، أو في عهد الأشراف في الجزيرة العربية الذين كانوا في صدام مع السعوديين الذين رفعوا لواء مناصرة مُحمَّد بن عبد الوهاب الداعي إلى السلفية⁽³⁾، فكانت النتيجة أن انبرى علماء سلفية إلى وضع شروط عقدية تبعد الإنسان عن الوقوع في برائين أفكار العلماء الذين هم من خارج تيارهم، لئلا يتقووا بالسلطة المعارضة. وبنفس المنطق السابق من أن الواقع الذي يعيشه رجال المذهب البارزين هو الذي يصنع التوجه العقدي لمذاهبهم، وهو الذي يبرز قضية على أخرى ويجعلها محل اهتمام، فإننا نجد أن الإباضية وضعوا مصطلحات جديدة لمفاهيم أوردها الله تعالى في القرآن الكريم، نظرا لما تلبس به الناس من واقع الركون إلى الدنيا والانغماس في ملذاتها تشجيعا من السلطة الأموية ثم العباسية التي اختارت أن تعيش رعيته حياة رغدة بعد انفتاح الدنيا على المسلمين، وبعد تحايل الأموال عليهم من كل حذب وصوب، فما كان على علماء الإباضية إلا أن استحدثوا مفهوم الجملة وتفسيرها، ليتمكن لهم ذلك من ضبط سلوك الناس في الحياة الدنيا، وإبعادهم من الاحتماء تحت السلطة المترفة والمتسببة.

وبنفس النظرة والتحليل أيضا نجد أن الشيعة ألزموا الناس بالإيمان بآل البيت، وأدرجوه ضمن شروط التوحيد، كإقرار بأُس مذهبهم، والرفع من مصداقية القرار، وإقحامه في الثابت من الدين.

ومن هنا يلاحظ الباحث أن علماء المسلمين وضعوا شروطا وضوابط للتوحيد أملت عليها عليهم الإكراهات الواقعية، وأنهم أرادوا تقنين هذه الشروط باسم المعتقد الديني، فعدوها من اليقين الثابت؛ اتقاء للخطأ، وتصحيحا للواقع الموجه من السلطة. ولذلك لا مناص أن نقول إن شروط التوحيد المقررة من قبل علماء المسلمين هي من الاجتهاد في الدين، ومن الحادث الذي لا نص له على يقينته، ومن التصحيح للواقع الذي عاشه ويعيشه هؤلاء العلماء، وإننا إزاء هذا التصريح نعد هذا العمل من الاجتهاد المحمود،

(1) دولة العبيدين في المغرب ومصر، ودولة بني بويه في العراق، ودول الماليك، انظر: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، 140/1 - 141.

(2) مصطفى مغزاوي: دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه، من منتصف القرن الخامس إلى بداية القرن الثامن الهجري، كله.

(3) علي الورد، قصة الأشراف وابن سعود، 40 وما بعدها؛ عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، 33 وما بعدها. ويرى أحمد الكاتب أن أتباع السلفية كانوا مضطهدين من قبل تيار الأشراف الموالي للسلطة، لكن لما أصبحوا تحت حماية سلطة السعوديين، صاروا يدعون إلى قتل معارضيهم بدعوى الإخلال بالتوحيد، مما ينبئ أن بعض المسلمين يتنازعون على السلطة في أغطية دينية. انظر: أحمد الكاتب: الفكر السياسي الوهابي، قراءة تحليلية، 90.

لكنه -في نظرنا- غير ملزم بتفاصيله وحرفيته ومسمياته وتعداد شروطه، لأن شيئاً من هذا لم يرد بحرفيته في النصوص حتى يتحول إلى يقين جازم مثلما هو مقرر عند العلماء، كما أن الإقرار بكل هذه الشروط سيفضي في نهاية المطاف إلى تثقيل المنظومة العقدية بتقنيات وتفريعات غير منصوص عليها مباشرة من الله ولا من رسوله ﷺ، وإنما هي وليدة ضغوط واقعية آنية، فرضت على العلماء توجيهها بوضع تلك الشروط المقررة في كتبهم العقدية.

- ومن هنا فإننا ندعو إلى توجيهات تخص شروط التوحيد التي قررها علماء المسلمين:

1- تنزيل الاجتهادات في العقيدة -شروط التوحيد- من اليقين الثابت إلى الاجتهاد المحمود الذي ينتهي مفعوله بزوال أسبابه، وألا تعد هذه الاجتهادات من العقيدة التي تتبع الناس عبر الأزمان، بمجرد أن أقرها فلان أو علان في كتابه.

2- الإقرار بالاجتهادات بمقصد الاستئناس بها في التوجيه الأخلاقي للناس، مع التركيز على النص الإلهي اليقيني الثابت من دون الاعتبار إلى التقييدات التي أدرجت في العقيدة؛ عنوة أو خطأ.

3- إرشاد من يدعو بضلال من لم يتبع هدي اجتهادات علمائه في التقنين العقدي، ونصحه أن يفهم أنه إزاء أمور تدور بين راجحة ومرجوحة⁽¹⁾، وليس بين الحق والباطل كما يتوهم.

4- توجيه البحوث لاكتشاف تاريخ ظهور الشروط والمسميات الجديدة حول التوحيد عند كل طائفة، ولمعرفة العلماء المبادرون لهذا. وذلك عن طريق المقارنة بين نصوص الأولين والآخرين، وتصور أنه بهذا سيتأكد -بالدليل الجازم- أن أمر الشروط والإضافات لا يعدو أن يكون اجتهاداً لتصحيح واقع معين، وليس أمراً يقينياً ثابتاً لا يقبل الشك والترك.

وفي الأخير لا نبعد أن نقول بأن كل الشروط السالفة الذكر التي ذكرها أهل المذاهب الإسلامية لا تعد ملزمة بحرفيتها؛ فمن أتى بكلمة التوحيد، لا يلزمه أن يكون ملماً بأي شرط من الشروط التي وضعها العلماء، ومن التزم بمجموعة من الشروط، ولم يساير أخوه المسلم في عرضها بنفس الطريقة، لا يعني أن التوحيد عنده غير مكتمل، لأن التوحيد هو الحديث عن الله وحده، وكل العلماء متفقون على هذا. كما أننا نوصي علماء المسلمين ألا يدعوا الناس إلى حفظ شروط التوحيد وتداولها قسراً وإلا انحط توحيد صاحبها، ذلك لأن التوحيد يقتضي الإذعان لله وحده، وترك كلما عاداه، وكل تفسير وتفصيل أكثر فيعد مما استنتجه فكر الإنسان من النصوص، وليس من إملاءات النصوص مباشرة، لأن الشروط تدور بين مرتبة الراجح والمرجوح، لا بين الحق والباطل.

(1) يعرف الترجيح عند الأصوليين بأنه "تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن". ويمكن أن نلخص مجمل ما ورد حول موضوع الترجيح، مع تكييفه مع دراستنا هذه، بأنه: تقوية طريق صالح؛ ظنياً كان أو قطعياً، على آخر يعارضه. انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، 2/ 175؛ مُجَدُّ الشَّيْبَوِيِّ: إشكالية التعارض في النص الديني، 1/ 140، وما بعده.

المطلب الثاني: أقوال العلماء حول الربوبية والألوهية

1- خلاصة أقوال العلماء حول الربوبية وتوحيد الربوبية:

- لم يرد اختلاف يذكر بين المسلمين حول كلمة الرب، فقد اتفقوا في مجموعهم على أنها بمعنى المربي والمالك.

- ظهر لنا أن لفظة الربوبية لم ترد في القرآن الكريم لكن استحسناها علماء المسلمين، لأنهم احتاجوا إليها حين مواجهة مقولة المشركين، وتذكير الناس برب العالمين، ثم ظهر استعمال آخر أكثر عمق لللفظة الربوبية وهو توحيد الربوبية، وهو يعني عند السلفية انفراد الرب بالخلق والتدبير وغيرهما، ويرون أنه شامل لجميع الناس؛ المؤمنين والمشركين، وعاتبوا المشتغلين بأدلة إثبات وجود الله، لأنه لا أحد من المشركين ينكر ربه، مع استثناء الملحدين -أو الدهريين- من هذا الحكم، واستنتجوا أيضا أن هذا التوحيد لوحده لا ينجي صاحبه من الهلاك يوم القيامة، حتى ذهب بعض علمائهم إلى استباحة دم المقر بهذا التوحيد دون غيره. ومع الاهتمام البارز لعلماء السلفية بمصطلح توحيد الربوبية، نجد غيابه شبه الكلي عند الأشاعرة والإباضية والشيعة، وإن ورد فلا يجعلون المشرك مقرا به، وفي هذا الشأن ذهب أحد علماء الشيعة إلى الفصل بين معنى الرب والخالق، في محاولة منه لتصحيح ما ذكرته السلفية من أن المشركين مقرين بتوحيد الربوبية⁽¹⁾.

- من المفيد أن نناقش ما ذهبت إليه السلفية في نسبة توحيد الربوبية إلى المشركين، مع أنهم نسبوا العجز لله وشككوا في ربوبيته، ونستعرض ما استندوا إليه من خلال الرواية التي تذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، يعني: "إيمانهم قولهم: الله خالقنا، وبرزقنا ويميتنا"⁽²⁾، فنجد أن سياق الآية التي قبلها تتحدث عن إعراض المشركين من النظر في آيات السماوات والأرض، وهي قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةِ فِي السَّمَاءَاتِ وَالْأَرْضِ يَمْزُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾، (سورة يوسف: 105)، ولذلك لا نجانب الصواب إن قلنا أن الآية المستشهد بها كانت خاصة بالمشركين ولا يصح أن تحمل على المؤمنين، وسياقها في معرض توبيخ المشركين المعترفين بالخالقية لله والمعلنين الشريك لله، وهذا الإعلان من المشركين لا يختلف اثنان في أنه مما لا يصح به أي مسلم، ولذلك صح لنا أن نقول بأن هناك فرقا شاسعا بين المشركين والمؤمنين في التوحيد، ولا نجد أي مبرر لإعطائهما نفس الحكم أو نفس الإقرار من أن لهما توحيد الربوبية.

(1) جعفر السبحاني: الأسماء الثلاثة؛ الإله، الرب، العبادة، 12، 25.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 16 / 287.

2- خلاصة أقوال العلماء حول الألوهية وتوحيد الألوهية:

- اتفقت مصادر كتب اللغة على أن أله يعني عبد، وأضافوا أنه قد يأتي بمعنى: تحير، وهذا المعنى الأخير لا يشير إلى مفهوم العبادة.

- يكاد يجزم علماء السلفية أن معنى أله محصور في معنى المعبود أو العبادة، مع نفي المعنى الذي قد يتبادر إلى ذهن البعض، وأنه الخالق، أو الرازق، الخاصة بمعنى الرب.

- وجدنا تنوعا في أقوال علماء الأشاعرة حول معنى أله، فهناك من جعل معناه القدرة على الاختراع، وهناك من حمّله على معنى عبد، وهذا ما ورد أيضا عند علماء الإباضية حتى ظهر من رغب أن يجمع بين القولين.

لكن إذا توجهنا إلى علماء الشيعة سنجد أن سلفهم ذكروا أن معناه عبد، أما المتأخرون فقد نفوا هذا المعنى كلية، واستقر رأيهم على أنه الخالق والمدير، ورأوا أن تفسير أله بمعنى عبد سيؤدي إلى اختلال معنى كلمة الإخلاص، وإلى انتقاض برهان تعدد الآلهة الوارد في القرآن الكريم، ولا يكون المعنى حينها صحيحا إلا بإدراج كلمة -بحق- وهذا تكلف.

- الأمر الملاحظ في تحديد معنى الألوهية بين المسلمين الذي هو مشتق من أله، أننا لا نجد لها ذكرا في كتب أهل اللغة من المتقدمين بخلاف المتأخرين، وهذا ما يجعلنا نفترض أن أوائل المسلمين لم يهتموا بهذه اللفظة لعدم الحاجة إليها، لكن لما برزت مظاهر في الواقع أرادوا تغييرها، بدأوا يناقشون الموضوع، فبرز المصطلح، ومن ثم وظفه المتأخرون من أهل اللغة في مصنفاتهم، ومما يعزز هذه الوجهة أن المصطلح مع أهميته الفائقة عند بعض المذاهب لا نجد له ذكرا في القرآن الكريم بحرفيته.

ولا نبالغ إن قلنا أن أهم مذهب نافح على المصطلح بشكل ملفت للانتباه، وكاد أن يكون موضوعهم المميز عن باقي المسلمين هم السلفية، الذين جعلوا هذا التوحيد مرتبة ثانية بعد توحيد الربوبية، وأقروا أن من لم يحقق هذا التوحيد فلا يعد ناجيا يوم القيامة، ومن ثم راحوا يوسعون في مسمى نواقض التوحيد، وعدوا كل عبادة لغير الله شركا بالله مخرجا من الملة؛ سواء أكان دعاء، أو نذرا أو حلفا، أو ذبحا، أو صلاة، أو تقربا إلى صالح ميت أو حي.

- لقد تعلق السلفية بآيات كثيرة أكدوا من خلالها أنها كانت تخاطب من يتقرب إلى أصحاب القبور، والأولياء، والصالحين، ولعل أهمها في هذا الشأن، هي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)، فيبينوا أن هناك إيمانا إن وجد لا يزيل الشرك عن صاحبه، وبذلك دعوا المسلمين إلى عدم الاكتفاء بالإيمان بالرب، وأوجبوا على المسلم بلوغ التوحيد الذي يرجى نفعه عند الله، وهذا ما استنتجوه من

تفسير قتادة ورواية عن عكرمة، وأخرى عن مجاهد.

ولعل ما يعترض استنتاج السلفية هو أن باقي الروايات المفسرة للآية السابقة لا نجدها متفقة على الإقرار بأن هناك من المؤمنين من لا يزول عنهم الشرك، ولا نجدها متفقة أيضا على إسقاط توحيد الألوهية من المؤمنين الذين لهم توحيد الربوبية فقط.

إذا توجهنا إلى الأشاعرة فإننا نجد أنهم لم يولوا اهتماما يذكر بمصطلح توحيد الألوهية، وإنما ظهر منهم من شنع تقسيم التوحيد إلى ربوبية وألوهية، ولعل هذا هو السبب في ظهور دعوات أخرى تتهمهم بعدم مقاومة الشرك بين المسلمين، بعدما انتشرت ظاهرة التبرك بالقبور (زوايا الصوفية) وغيرها من الأمور.

أما إذا توجهنا إلى الشيعة سنجد الأمر أكثر اختلافا عما ذكر سابقا، ذلك أن متأخريهم لا يوافقون على تفسير آله بمعنى عبد، ولا يقرون بمفهوم السلفية لتوحيد الألوهية من أنه إفراد الله بالعبادة، وإنما العبادة عندهم ليست إلا نوعا خاصا من الخضوع، ولا تتحقق بمجرد فعل مطلق وعام، وإنما تتحقق في حالة قصد عبادة غير الله بمعنى التبعيد والخضوع والاستكانة والذل، أو تتحقق في حالة الاعتقاد في معبودات تخلق وتدبر ملكوت الله، أو اعتقاد النفع والضرر في المتقرب إليه، أما ما عدا ذلك فليس بعبادة، وإنما هو مجرد دعاء، أو اتخاذ ولي أو ناصر لا تأثير له مستقل بذاته، أو هو وسيلة إلى الله المعبود، وبهذا وجه الشيعة كل الآيات التي استند إليها السلفية في عد المتقرب إليه معبودا وفاعله مشركا خارجا عن الملة، وبهذا أيضا علل الشيعة كل سلوكاتهم الغريبة في الأضرحة وأمام أئمتهم.

وإذا ذهبنا إلى الإباضية فلا نجد ذكرا لموضوع توحيد الألوهية، وإن كانوا يعتقدون أن أي توجه إلى غير الله يعد معصية أو شركا يخلد صاحبه في النار.

- بعد استعراض أقوال علماء المسلمين حول توحيد الربوبية ثم توحيد الألوهية نأتي إلى ذكر أهم الاستنتاجات والملاحظات والانتقادات حول هذين المصطلحين.

1- لا دليل من نص الوحي على تقسيم التوحيد إلى مجموعتين "توحيد الربوبية، و"توحيد الألوهية"⁽¹⁾.

2- آيات القرآن صريحة في مواجهة أفعال المشركين، بينما أفعال المسلمين لم يرد فيها نص صريح في الحكم على أفعالهم.

(1) من الذين توصلوا إلى نفس هذه النتيجة الكاتب حسن بن علي السقاف الذي قال: "ولم يقل أحد من السلف ولا من الصحابة ولا من التابعين بالفرق، وأن هناك توحيد ألوهية يغاير توحيد الربوبية، ولم ينقل ذلك التفريق عن واحد منهم، فضلا عن نقله من الكتاب أو السنة". انظر: حسن بن علي السقاف: التنديد بمن عدد التوحيد، 37.

3- لا يصح أن يقال بأن المشرك له توحيد الربوبية⁽¹⁾، ذلك لأن المشرك اعترف بالربوبية ونسب الخلق والملك لله، لكن ليس له مفهوم التوحيد، على الأقل من باب أن التوحيد من الواحد، والمشرك له أكثر من الواحد، وما تسميته بالمشرك إلا لأنه أشرك وسوّى مع الواحد غيره، والمشرك يتوجه بالعبادة إلى الصنم لأجل أنه يعترف له ببعض عناصر الربوبية، والمشرك مقر بالخلق لله، لكن ليس على معنى أن الله وحده له الخلق والتدبير والنفع والضرر، ذلك لأن صنم المشرك والآلهة الثلاثة للنصارى كلها تشارك الرب في الربوبية، وعليه فالمشرك أقر بالربوبية لله لكن لا يسندوها إليه وحده، مما يعني أن المشرك ليس له توحيد الربوبية. وهذا خلاف المسلم الذي يصرح أن مفاهيم الربوبية كلها لله وحده، ويعتقد اعتقاداً جازماً بأن الربوبية لله وحده، فهو بذلك مقر بتوحيد الربوبية، بمعنى "الله وحده لا شريك له". وبناء على هذه النتيجة ينبغي أن نصرّح أنه لا بد من إعادة النظر في الواقع المرير للمسلمين، الذي من بعض مقتضياته التسوية في الاعتقاد بين من له شرك في الرب ومن له توحيد في الرب، وعدم التفريق بين المسلم والمشرك في الأحكام استناداً إلى موضوع "توحيد الربوبية"، وينبغي أيضاً أن يتعاون المسلمون جميعاً على توقيف قتل المسلمين لبعضهم بعضاً قديماً وحديثاً جراء هذه الأفكار العقيدية وما يمثّلها⁽²⁾.

4- ولد الاهتمام الكبير بموضوع توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية عند السلفية اتهامات مقبولة نظرياً، ومرفوضة عملياً؛ إذ قد حكم نظرياً على الواقعيين في نواقض التوحيد بأنهم واقعون في الشرك المخرج من الملة، لكن رفض المتهمون -السلفية- عملياً أن يصموا مخالفينهم بأنهم مشركون، حتى لا يكفروا مسلماً، ولا يقفوا فيما وقعت فيه بعض الأطراف في التاريخ الإسلامي الأول، ممن رفض منهجهم من جميع المسلمين نظراً للعواقب الأليمة التي تكبدها الواقع الإسلامي آنذاك.

5- لا يظهر فرق جلي حول ناقض توحيد الربوبية وناقض توحيد الألوهية عند السلفية الذين اهتموا بالمصطلحين، مما ينبئ أن لا ثمرة فعلية من تقسيم التوحيد إلى شقين، مادام أن الحكم الناقض لأحدهما هو نفس الحكم الناقض للتوحيد الآخر، وهو القول بأنه مشرك بشرك مخرج من الملة، ومن هنا فيعد هذا التقسيم مما لا يجب قطع عذر المخالف فيه، وليس مما يجب اعتباره من أساسيات العقيدة.

6- يعد مصطلح "منقّصات التوحيد" الذي يتنافى مع كمال التوحيد ولا ينقضه بالكلية ولا يوقع

(1) ومن الذين أكدوا على نفي التوحيد عن المشركين حسن علي السقاف الذي ذكر أنه "لو كان الإقرار بالربوبية توحيداً - كما زعم الخراصون - لكان تصديق عتاة قريش النبي ﷺ وتكذيبهم بآيات الله تعالى توحيداً". انظر: حسن بن علي السقاف: التنديد بمن عد التوحيد، 41.

(2) انظر مثلاً: عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، كله.

صاحبه في الشرك المخرج من الملة من وسائل الشرك، وأمثله التي تقدم له هي نفس الأمثلة المشهورة عن نواقض التوحيد التي يحكم عليها بالخروج من الملة، وهذا ما يجعل المصطلح لا أثر له واقعيا، باستثناء التمثيل بالرياء الذي هو من الشرك الأصغر، فإنه يعد حقا من المنقصات، ولا يتساوى حكم واقعه بنواقض التوحيد.

7- لا يصح أن يحكم على أفعال الأشاعرة بأن لهم كمال اعتقاد الربوبية، وليس لهم كمال اعتقاد الألوهية، مادام ذلك يفضي إلى أن مآله شبيه بمآل من ليس له توحيد الألوهية، ويؤدي أيضا إلى التسوية مع المشرك في توحيد الربوبية الذي لا ينفع يوم النجاة.

8- اعتمد المستفيضون في الحديث عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية على أدلة من القرآن، وانطلقوا من أن المؤمنين يتساوون مع المشركين في التوحيد (الربوبية)، رغم إعلان المشركين أنهم رافضون للتوحيد. ثم راح هؤلاء يرجحون أن آله بمعنى عبد، واختاروا من أقوال الصحابة والتابعين ما يناسب الوجهة التي يرغبون الوصول إليها، وهو نفي التوحيد عن وجه العبادة إلى غير الله، فسووا بين نوعين لا يتساويان مطلقا؛ المؤمنين والمشركين؛ مع أن الأولين لا يقرون مطلقا ببعض عناصر الربوبية للقبر أو الولي، ولا يقرون أن عبادتهم لغير الله، بينما المشركون يرتضون تسميتهم مشركين على أساس إشراك غير الله في التوجه والعبادة، ويقرون أن أصنامهم لها نصيب من هذه الخالقية والربوبية، وإن صرحوا أن الله خلقهم، مثلما ورد في قوله تعالى: "ليقولن الله".

9- اعتمد المعارضون (الشيعة) في موضوع التوحيد على المعنى اللغوي الآخر لآله غير عبد، وعدوا العبادة فعلا خاصا لا يكون إلا مع الخضوع الخاص للمتقرب إليه، وعدوا أدعيتهم إلى الأولياء والأئمة والقبور تقربا إلى الله وليس عبادة بحد ذاتها إلى المتقرب إليهم، لأنها ليست خالصة لهؤلاء الموتى، وبرروا بذلك كل شبه أتباعهم في الاستعانة بغير الله، بما في ذلك اعتقاد أن الوسائط والأموات قد تدعو الله لهم. واعتمدوا كذلك على مرويات حديثة تفتقر إلى كل مواصفات قبول الأخبار، مثل: حديث جبريل " كلمة لا إله إلا الله حصني..."، وحديث الحسين "مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامُهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ".

10- نافح الشيعة عن تصرفات أتباعهم بشكل مفضوح، حتى صاروا يتكلفون في الاستدلال العقدي، ويحاولون إيجاد مخارج وتبريرات عقدية ونصية لأفعالهم في مراسيم العزاء، ولأدعيتهم عند زيارة المزارات، في حين أن الأمر أوضح من أن يعالج باستدلال غير مباشر لظواهر جديدة عن المسلمين، لم تكن في العهد الأول، وتمس أهم أركان الدين، وهو التوحيد، ولا يبالغ إن قيل عنها بأنها تصرفات لا سند لها، وتنبئ عن ضعف التصور الغيبي عند صاحبها.

11- كلما قصرت النظرة الغيبية لدى المسلم زاد تحكمه في الماديات، ولذلك فإن الدعاء إلى الموتى وليد إشباع رغبة التحكم إلى شيء مادي ملموس، بخلاف التوجه إلى الله وحده يتطلب إيماناً مجرداً عن كل شيء، والتوجه لله وحده لا شريك له.

12- لا نبالغ إن قلنا إن الاهتمام بالأضرحة يقوي لدى الإنسان تعزيز الولاء للإنسان، وهو ما يجذبه الساسة، فيشجعون الناس على هذه الأفعال، لأن من سهّل عليه الانقياد لأخيه الإنسان الميت سيسهل عليه الانقياد من باب أولى للأحياء الذين لهم سطوة عليه؛ وهذا ما يشاهد عياناً من الاتباع غير المشروط للشيعة والصوفية لساستهم.

13- يتصور أن اهتمام الشيعة بالأضرحة قضية سياسية ألبست منظاراً عقدياً، وربما هي محاولة لتعزيز الولاء لآل البيت المعارضين للدولة الأموية، ومن ثم راح الناس ينصرون هذه القبور لمحاولة استرجاع المجد الضائع، ثم تبعهم الصوفية من أهل السنة في بعض أشكال تمجيد القبور، متأثرين بفكرة الولاء للأجداد.

14- لا نعدم الصواب إن قلنا إن اشتغال المسلم ببعض العبثيات والملهيات حول الموتى والقبور، وطلب الشفاعة ممن لم يأذن له الله، جاء من محاكاة الأمم السابقة؛ كالهنود وقدامى المصريين، ممن يؤمن بالتناسخ، وممن يؤمن بتأثير أرواح الموتى، ونقول هذا من باب التهيب عن التوجه إلى الأولياء والتقرب إلى الموتى، ومن باب الدعوة إلى ترك الترهات التي لا تنفع وقد تضر، وفي نفس الوقت لا ينبغي أن نحكم على الفاعل بأن له انحرافاً في التصور والاعتقاد، أو يقال عن هذه المحاكاة بأنها شرك، لأننا نفتقر إلى الأدلة، ولعدم تصريح المتوجه بأنه يعبد المتقرب إليهم، فضلاً عن ترك نافذة الدعوة التائهيين، وتوجيههم إلى تقوية اليقين برهم وحده لا شريك له، الذي له كل التأثير وكل الخلق وكل التصرف وكل الملك وكل التوجه وكل الطلب وكل العبادة وكل الاستغاثة وكل الشفاعة على مخلوقاته.

15- يعد استنتاج الإباضية لمصطلحات جديدة في العقيدة متعلقة بكلمة لا إله إلا الله؛ جملة التوحيد وتفسيرها تكلفاً واحترازاً مبالغاً فيه، ويستحسن التقيد بما ورد في النصوص، تجنباً لإثقال المنظومة العقدية بمفاهيم مستحدثة.

16- الاختلاف العقدي بين المسلمين حول موضوع التوحيد وليد واقعية مفروضة، جعلت كل طرف يبحث عن أدلة لإدانة خصمه، ثم تحول النقاش ونتائجه إلى آراء عقدية ملزمة لأتباع كل مذهب، في حين أن الاستدلال واستعراض العلماء لأقوالهم ومناقشتهم لا تعدو أن تكون دفاعاً عن وجهات نظر، وليست أساساً تحفظ وتلقن للأجيال على أنها عقيدة يجب اعتقادها والانتساب إليها.

17- تحول النقاش العقدي بين المسلمين في التوحيد من تغيير لواقع يعيشه الناس، إلى مهاترات

كلامية، ومزايدات سياسية، كل ينافح عن رأيه بترسانة من أتباع مدعمين ماليا ومحصنين أمنيا، مما أشعل لهيب الفتنة بين تيارين متنافسين منذ القديم على عرش السيادة السياسية على المسلمين ولا يزالون؛ فكان الصراع في الأول عثماني صفوي، ثم تحول إلى سعودي إيراني، ولا ندري إلى ماذا سيتحول مستقلا.

18- ما أجدر بالمسلمين أن يخففوا حدة الغليان على بعضهم، ويغلبوا الحكمة والأخوة والاعتصام، ثم يحاولوا أن يبحثوا في تراثهم وواقعهم عن سبيل حكيم لحل المعضلة التي ورثوها عن أجدادهم، وما أحوج الأمة الإسلامية أن يظهر فيهم من يعالج هذه القضية بعيدا عن تأثير السياسة، وأن يبرز فيهم من يسعى أن ينزل سقف الخطأ من التوحيد إلى الخطأ في الأفعال؛ رأبا للصدع، وحقنا للدماء، وبخاصة بين أتباع الوهابية والشيعة، وبين أتباع السلفية والصوفية من أهل السنة.

19- لا بد على المسلمين أن يتحلوا بالحكمة في حل المختلف حوله في التوحيد، وعليهم ألا يتركوا مدخلا للشيطان إلى النفوس، ويجب أن يتخلصوا كلية عن أي توجه في دعوتهم؛ سواء أكان انتماء عقديا أو سياسيا، وإلا فإنهم سيقعون فيما وقع فيه خصمهم، لأن كلا ينفي شظايا الشرك عن نفسه، لكن لخفاء الشرك يمكن أن يمس كل طرف؛ شعر بذلك المنافح أو لم يشعر.

20- يعد الاستفاضة في نواقض توحيد الربوبية والألوهية أمرا اجتهاديا من بعض العلماء لأجل تصحيح واقع المسلمين، وليس أحسن على المسلمين أن يعودوا إلى توظيف مصطلح الشرك الأصغر أو الشرك الخفي -الوارد في قول الرسول ﷺ: "إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشِّرْكَ الْأَصْغَرَ" قَالُوا: وَمَا الشِّرْكَ الْأَصْغَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "الرِّيَاءُ"⁽¹⁾- ويسموا به تصرفات الموحدين المقربين بكلمة لا إله إلا الله، من الذين لهم تصرفات خاطئة في الدعاء والتقرب إلى الله، وفي الاستشفاع والتوسل.

21- التوحيد من الواحد، ولا يحتاج أن يفصل فيه، ولا أن يعرف، ولا أن يطول الناس الحديث في نقاشه، فمن آمن بربه وأخلص له العبادة وفهم مغزى آياته المستفيضة في القرآن تعلق بربه وحده لا شريك له، وتخلي عن كل توجه إلى غيره -لأن الله نبذ أفعال المشركين- فمن باب أولى أن ننبد ما يחדش في التوجه إلى الله الذي ركز على وحدانيته بالصريح والتلميح وبالأمر والنهي، وبتسمية نفسه الأحد الصمد الذي لا يحتاج إلى معين ولا إلى وسيط، وإذا وجد شفيع فبإذنه هو، ولا أحد له خبر هذا الإذن ولا أن يناقشه.

(1) مسند أحمد: باب حديث مُحَمَّدُ بْنُ لَبِيدٍ، حديث 23630.

ورد في حديث آخر أنه يسمى أيضا الشرك الخفي، قال رسول الله ﷺ: "أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَا هُوَ أَخَوْفُ عَلَيْكُمْ عِنْدِي مِنَ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ؟ قَالَ: قُلْنَا: بَلَى، فَقَالَ: "الشِّرْكَ الْخَفِيُّ، أَنْ يَقُومَ الرَّجُلُ يُصَلِّي، فَيَزِيئُ صَلَاتَهُ، لِمَا يَرَى مِنْ نَظَرِ رَجُلٍ". انظر: سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الرِّيَاءِ وَالسُّمُوعَةِ، حديث 4204.

الفصل الثاني: القضايا المتعلقة بأسماء الله الحسنى

تمهيد:

من المواضيع المهمة المتعلقة بالله تعالى، ولها دلالة نصية قرآنية مباشرة، موضوع أسماء الله الحسنى، ولذلك سنحاول أن نناقشه في مبحثين فقط، لنظراً لقلة النقاش حوله، ووضوح أمر أسماء الله الحسنى.

المبحث الأول: علاقة الاسم بالمسمى في اللغة

المطلب الأول: علاقة الاسم بالمسمى في اللغة

أمر الله عباده بمناجاته لقضاء حوائجهم والاستعانة برهم في السراء والضراء عن طريق الدعاء بأسماء الله الحسنى، فقال لهم:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180).

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، (سورة النحل: 110).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، (سورة طه: 08).

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾، (سورة الحشر: 24).

فالنص القرآني ركز في عروضه المباشرة لأسماء الله تعالى على موضوع الدعاء بهذه الأسماء والتسبيح بها، لكننا سنجد أن موضوع أسماء الله الحسنى في كتب العقيدة الإسلامية عند المسلمين تحول من خاصية التوجه إلى الله والدعاء له، وكذا التخلق بمعانيها والعمل بمقتضاها في التفسير غير المباشر للنص الآيات، إلى البحث عن اشتقاق لفظة الاسم، وعلاقة الاسم بمسماه، ثم إلى تتبع هذه الأسماء وتعداد أعدادها وبيان معانيها، وهو ما سنحاول أن ندرسه في هذا المطلب ونبين المواطن التي اختلف فيها المسلمون، وكيف تعاملوا مع المختلف حوله بالحكم على بعضهم، لنخلص في الأخير إلى تقييم المختلف والأحكام المترتبة عنه.

1- الاسم في اللغة:

تحدث علماء اللغة عن معنى لفظ "الاسم"، وعن جمعه، وصيغة فعله، سنوردها معتمدين على الترتيب التاريخي للمصادر.

نقل الأزهري قول أبي العباس⁽¹⁾: "الاسمُ رَسْمٌ وَسِمَةٌ يُوضَعُ على الشيءِ يُعرَفُ بِهِ"⁽²⁾.
وذكر الراغب الأصبهاني أنه "ما يعرف به ذات الشيء"⁽³⁾.

وذهب ابن منظور إلى أنه يقال: "اسمُ الشيءِ، وَسْمُهُ وَسِمَةٌ وَسِمَةٌ: علامته"⁽⁴⁾، ثم ذكر معنى
ثان لم يورده من سبقه من أهل اللغة ونسبه إلى ابن سيدة القائل: "والاسمُ اللفظُ الموضوعُ عَلَى الجوهرِ
أو العَرَضُ لَتَفْصِيلٍ بِهِ بعضُهُ مِنْ بعضٍ"⁽⁵⁾. وذكر ابن منظور أيضا أن لفظ الاسم يجمع على أسماء،
ويجمع الأسماء على أسامي وأَسَامٍ، وتصغيره سُمِيٌّ⁽⁶⁾.

ولخص الجرجاني معنى الاسم في قوله: "ما دَلَّ على معنى في نفسه، غير مقترن بأحد الأزمنة
الثلاثة"⁽⁷⁾.

فأهل اللغة متفقون على أن معناه ما يعرف به الشيء وعلامته، أو هو اللفظ الموضوع على
الجوهر والعرض للتمييز بينهما.

2- اشتقاق لفظ الاسم:

استفاض اللغويون كثيرا في مصدر اشتقاق لفظ الاسم، لأنه بني عليه مسألة عقدية تحامل حولها
المسلمون، وهذا مختصر كلام اللغويين.

- اختار الأزهري أن يكون الاسم مشتقا من فعل سَمَّا يسمو بمعنى ارتفع وعلا وهو قول البصريين،
ونفى أن يكون الاشتقاق من وسم الذي يعني السِّمة والعلامة مثلما اختاره الكوفيون، ونقل كلامه عن
أبي إسحاق فقال: "وَمَعْنَى قَوْلِنَا: اسْمٌ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ السُّمُو، وَهُوَ الرِّفْعَةُ، وَالْأَصْلُ فِيهِ سَمُوَ بِالْوَاوِ،
وَجَمْعُهُ أَسْمَاءٌ، مِثْلُ قَنُو وَأَقْنَاءُ.

قَالَ: وَمَنْ قَالَ: إِنَّ اسْمًا مَأْخُودٌ مِنْ وَسَمْتُ، فَهُوَ غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اسْمٌ مِنْ سِمَتِهِ لَكَانَ تَصْغِيرُهُ

(1) أبو العباس أحمد بن يحيى (ت: 291هـ)، الملقب بثعلب، هو نحوي بارع له تصانيف عدة، منها: كتاب الفصيح، والمصون، واختلاف
النحويين، ومعاني القرآن. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 1/ 104.

(2) الأزهري: تهذيب اللغة: 13/ 79.

(3) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: 428.

(4) ابن منظور: لسان العرب: 14/ 401.

(5) ابن منظور: لسان العرب: 14/ 401.

(6) ابن منظور: لسان العرب: 14/ 401.

(7) الجرجاني: التعريفات: 24.

وَسَيِّمَا مِثْلُ تَصْغِيرِ عِدَّةٍ وَصِلَةٍ، وَمَا أَشْبَهَهُمَا⁽¹⁾. وأكد قوله في موضوع آخر بكلام نسبه إلى الليث جاء فيه: "سما الشيء يَسْمُو سُمُوًّا: وَهُوَ ارْتِفَاعُهُ"⁽²⁾.

- وتابع الراغب الأصفهاني ما اختاره الأزهري من قبله فقال: "وأصله سُمُوٌّ، بدلالة قولهم: أسماء وسُمِّيَّ، وأصله من السُمُوِّ وهو الذي به رفع ذكر المُسَمَّى فيعرف به"⁽³⁾. ثم اتبعهما ابن منظور القائل: "سما: السُمُوُّ: الارتفاع والعلو"⁽⁴⁾.

- ونذكر بعض الذين رجحوا أن الاشتقاق من السمو، ونظهر نقدهم للرأي الآخر: قال الزجاج: الأصل فيه سُمُوٌّ مِثْلُ قِنُوٍّ وَأَقْنَاءٍ⁽⁵⁾.

قال الجوهري: والاسم مشتق من سُمُوْتُ لَأَنَّهُ تَنْوِيَةٌ وَرِفْعَةٌ، وتقديره إِفْعُ⁽⁶⁾. وأضاف محمد بن أبي بكر الرازي: وَالذَّاهِبُ مِنْهُ الْوَاوُ لِأَنَّ جَمْعَهُ (أَسْمَاءُ)، وَتَصْغِيرُهُ (سُمِّيَّ)⁽⁷⁾. وأصحاب هذا الرأي فندوا الرأي الثاني من أنه مشتق من وسم، فقال صاحب تاج العروس: "وَذَهَبَ بَعْضُ الْكُوفِيِّينَ إِلَى أَنَّ أَصْلَهُ وَسَمٌ لِأَنَّهُ مِنَ الْوَسْمِ وَهُوَ الْعَلَامَةُ، فَحَذِفَتِ الْوَاوُ، وَهِيَ فَاءُ الْكَلِمَةِ، وَعُوِضَ عَنْهَا الْهَمْزَةُ، وَعَلَى هَذَا فَوَزَنُهُ اَعْلُ، قَالُوا: وَهَذَا ضَعِيفٌ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَقِيلَ فِي التَّصْغِيرِ وَسِيمٌ وَفِي الْجَمْعِ أَوْسَامٌ، وَلَأَنَّكَ تَقُولُ أَسْمِيَّتُهُ. وَلَوْ كَانَ مِنَ السَّمَةِ لَقُلْتُ وَسَمَّتُهُ"⁽⁸⁾.

- بناء على ما مر نجد الرأي الراجح هو قول البصريين، يسنده أن اشتقاق الاسم من السمو يتناسبان في ترتيب حروفهما، خلاف الاشتقاق من السمّة، ويعضده أن الاستعمال الواقعي للفظ الاسم، يكون تصريف فعله "سَمَّيْتُ"، وليس "وَسَمَّتُ"، ويكون جمعه "أَسْمَاءُ"، وليس "أَوْسَامُ"، كما يكون تصغيره "سُمِّيَّ"، وليس "وُسِيمٌ".

الذي يهمنا في الأقوال أنه تولد من الاختلاف في اشتقاق الاسم من السمو أو السمّة، قضية عقدية تعلقت بأسماء الله الحسنى، وهي: هل أسماء الله تعالى هي عينه تعالى -هي هو-، أو غيره؟ وبرز

(1) الأزهري: تهذيب اللغة: 13/ 79؛ الرازي: تفسير الرازي، 1/ 105

(2) الأزهري: تهذيب اللغة: 13/ 78.

(3) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: 428.

(4) ابن منظور: لسان العرب: 14/ 397.

(5) ابن منظور: لسان العرب: 14/ 401.

(6) ابن منظور: لسان العرب: 14/ 401.

(7) الرازي: مختار الصحاح: 155.

(8) المرتضى الزبيدي: تاج العروس: 38/ 305.

سؤال آخر معقدا مفاده، هل تعد أسماء الله مخلوقة؟ أم لا يصح أصلا طرح هذا السؤال؟ هذا ما سنحاول اكتشافه إن شاء الله.

3- علاقة الاسم والمسمى عند أهل اللغة:

لمحاولة الوصول إلى جواب حول السؤال السابق: هل أسماء الله تعالى هي عينه تعالى -هي هو-، أو غيره؟ ننتقل من نقاش الاسم والمسمى، ومن الاستعمال العام في تسمية شيء ما، أو في تسمية شخص بعينه، ذلك أنه إذا ذكر مثلا اسم "فلان"، هل يراد به معناه، ومدلوله؟ أم يراد به المسمى الشخصي لفلان؟

وسنبداً في تحليل قضية الاسم والمسمى بآراء أهل اللغة ثم نخرج إلى أقوال علماء المذاهب الإسلامية.

- ذهب الأزهري إلى أن الاسم جُعِلَ تَنْوِيهاً على الدلالة على المَعْنَى، لأنَّ المَعْنَى تحت الاسم، ثم طرح الأزهري سؤالاً صار الناس يتداولونه لاحقاً، وهو قوله:

"وسئِلَ [أبو العباس] عَنِ الاسمِ أَهوَ المسمَّى أو غيرُ المسمَّى؟
فَقَالَ: قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ⁽¹⁾: الاسمُ هوَ المسمَّى.

وَقَالَ سَيِّبُويه: الاسمُ غيرُ المسمَّى، قيل لَهُ: فَمَا قولُكَ؟ فَقَالَ: لَيْسَ لي فِيهِ قولٌ⁽²⁾.

فأبو العباس أجاب بكلام أبي عبيدة أن الاسم هو المسمى.

- وفي معرض بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾، (سورة البقرة: 31)، ذكر الراغب الأصفهاني أن الأسماء يقصد بها: "الألفاظ والمعاني، ومُفْرَدَاتُهَا ومُرَكَّبَاتُهَا"⁽³⁾. فالاسم هو المعاني والمسميات.

- ذكر ابن منظور تعليق أبي العباس على حديث عُقْبَةَ بن عامرٍ الذي جاء فيه: "لما نزلت ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾، (سورة الواقعة: 74)، قال رسولُ الله ﷺ: "اجْعَلُوهَا في رُكُوعِكُمْ"⁽⁴⁾. وفحوى

(1) أبو عبيدة مَعْمَر بن الْمُثَنَّى، مولى بني تيمم القريشية، ولد في البصرة وكان من نحويا لغويا، له تصانيف كثيرة، منها "مجاز القرآن الكريم"، و"كتاب غريب القرآن"، و"كتاب معاني القرآن". انظر: ابن خلقان: وفيات الأعيان، 5/ 235 - 243.

(2) الأزهري: تهذيب اللغة: 13/ 79؛ ابن منظور: لسان العرب: 14/ 402.

(3) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: 428.

(4) سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده، حديث 869.

تعليق أبي العباس أن: "الاسم هاهنا صلة وزيادة، بدليل أنه كان يقول في ركوعه: سبحان ربي العظيم، فحذف الاسم، قال: وعلى هذا قول من زعم أن الاسم هو المسمى، ومن قال إنه غيره لم يجعله صلة"⁽¹⁾.

فأبو العباس يقصد من كلامه أن الرسول ﷺ كان يقول في ركوعه: "سبحان ربي العظيم" بحذف لفظ الاسم، أي كأنه كان يقول: "سبحان [اسم] ربي العظيم" محاكاة بما ورد في الآية: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾، لكن لما أسقط لفظ "اسم" في دعاء الركوع دل على أن مسماه باق، لأن الاسم صلة وزيادة، فسقوط "اسم" وبقاء "الرب" يدل على أن المسمى دال على لفظ الاسم، ويدل على أن الاسم مقصوده إظهار المسمى وبيانه. وختم أبو العباس كلامه بأن هذا التحليل هو رأي من زعم أن الاسم هو المسمى.

- نخلص مما مر أن أغلب أهل اللغة يميلون إلى القول أن الاسم هو المسمى، ويوجد منهم من سكت عن التصريح برأيه مثل سيبويه.

(1) ابن منظور: لسان العرب: 14 / 402.

المطلب الثاني: علاقة الاسم بالمسمى عند علماء المسلمين

تنوعت الأقوال بين علماء المسلمين حول العلاقة بين الاسم والمسمى، فظهر أن كل واحد يسعى أن يفهم الاسم بوجه معين ثم يحكم على علاقة هذا الاسم بالمسمى، لكن ما يثير الاستغراب في الموضوع أننا نجد زوايا نظرهم للاسم غير متفقة وهو ما يبرر اختلافهم في الحكم على علاقته بالمسمى، ولكن مع ذلك لم ينفكوا من إعطاء أحكام على مواقف بعضهم، حتى أن بعضهم يتشدد بموقفه، وينافح عن رأيه، ويبطل رأي خصمه، مع أن أكثرهم من داخل مذهب عقدي واحد.

والأمر الآخر الذي يعترض الدارس لهذا الموضوع، هو تشابك الأقوال وعدم انتظامها، مع صعوبة التمييز بين الأقوال داخل الاتجاه الواحد، ولذلك آثرت أن أسرد أقوال المتفكرين في وجه واحد داخل نفس العنوان، مع مراعاة العرض بحسب المذاهب الإسلامية. ثم أسرد الوجه الآخر، وفي الأخير أظهر أحكام بعض العلماء على المختلفين معهم، وأختمه بالحديث عن كراهية بعضهم تناول هذا الموضوع، والغرض من كل هذا بيان قيمة المسألة عقدياً، وحوصلة النقاش الدائر بين العلماء؛ مدحاً أو ذماً بسبب هذا القضية.

1- الاسم غير المسمى:

يستند أهل هذه المقولة على أن الاسم له حقيقة لفظية أو مسموعة، والمسمى هو المعنى الخارجي أو الموجود الذهني لاسم ما، ولذلك فهما متغايران. ونختار من علماء المسلمين الذين آثروا هذا القول مع تعدد مشاربهم ما يأتي:

- في معرض حديث الطبري عن البسمللة، اضطر أن يتحدث عن علاقة الاسم بالمسمى، وطرح السؤال التالي عن الاسم: "أهو المسمى، أم غيره، أم هو صفة له؟"، وقدم أدلة لإثبات المغايرة، وأهمها بيت لبيد بن ربيعة⁽¹⁾ الذي يخاطب ابنتيه:

إلى الحَوْل، ثم اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا ... وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ

فالطبري أظهر أنه يستحيل أن يكون معنى "اسم السلام" يقصد به "السلام"، لاستحالة أن يقال: رأيتُ اسم زيد، فلذلك فإن اسم المسمى غير المسمى بعينه. وأوّل الطبري قول الشاعر أنه يقصد "ثم

(1) لبيد بن ربيعة (ت: 41هـ): ديوان لبيد بن ربيعة، 51.

تسميتي الله عليكما" بمعنى "ثم اسمُ الله عليكما من السوء"⁽¹⁾. وتبعه في هذا ابن كثير، القائل: "وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْإِسْمَ غَيْرَ الْمُسَمَّى وَغَيْرُ التَّسْمِيَةِ"⁽²⁾.

- ابن القيم الذي عبر عن هذه الفكرة بجلاء فقال: "اللفظ المؤلف من الزاي والياء والذال (زيد) مثلا له حقيقة متميزة متحصلة فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه لأنه شيء موجود في اللسان مسموع بالآذان.

فاللفظ المؤلف من همزة الوصل والسين والميم (اسم) عبارة عن اللفظ المؤلف من الزاي والياء والذال (زيد) مثلا، واللفظ المؤلف من الزاي والياء والذال (زيد) عبارة عن الشخص الموجود في الأعيان والأذهان وهو المسمى. واللفظ الدال عليه الذي هو الزاي والياء والذال (زيد) هو الاسم، وهذا اللفظ أيضا قد صار مسمى من حيث كان لفظ الهمزة والسين والميم (اسم) عبارة عنه.

فقد بان لك أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول سميت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول حلّيته بهذه الحلية، والحلية غير المحلى، فكذلك الاسم غير المسمى"⁽³⁾.

واستند ابن القيم إلى تغايرها بناء على أن سيبويه يقر أن الاسم كلمة⁽⁴⁾، ثم أضاف ابن القيم مجموعة معطيات باعتبار أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى، وأنه يقال: سميت زيدا بهذا الاسم، كما تقول علمته -أو حلّيته- بهذه العلامة، وأن الاسم تعتريه حركات الإعراب التي هي عوارض لا يمكن أن تتعلق بالمسمى، كما أنه لا يمكن استبدال لفظ الاسم بالمسمى في الكلام أو في القرآن -لا يقال إلى أجل اسم، بدل الآية: إلى أجل مسمى- فدل مجموع ذلك على تغايرها وعدم اتحادها، وتحقق أن الاسم غير المسمى⁽⁵⁾.

وعمم ابن القيم النتيجة التي توصل إليها، فقال: "لم يقل نحوي قط، ولا عربي، إن الاسم هو المسمى"⁽⁶⁾، لكننا نشك في هذا التعميم، وبخاصة وأنا قد سقنا أقوال اللغويين سابقا الذين اختاروا أن الاسم هو المسمى، وإن كان مقصود كلامهم غير ما يقصده هو؛ فهم يعتمدون على أن الاسم الذي

(1) الطبري: تفسير الطبري: 1 / 121.

(2) ابن كثير: تفسير ابن كثير: 1 / 35.

(3) ابن القيم: بدائع الفوائد: 16.

(4) انظر: سيبويه (ت: 180هـ): كتاب سيبويه: 1 / 12.

(5) ابن القيم: بدائع الفوائد: 16، 17.

(6) ابن القيم: بدائع الفوائد: 17.

يراد به المعنى والمدلول هو المسمى، بينما هو ينطلق من أن الاسم الذي يعني النطق بالاسم والتكلم به، أو هو استعمال اللفظ في التسمية هو غير المسمى، والله أعلم.

- ولقد تبني هذا الموقف كثير من علماء الأشاعرة، مثل الغزالي الذي أظهر أن الاسم غير المسمى وأنه غير التسمية أيضاً، فقال: "والخلاف يرجع إلى أمرين:

أحدهما أن الاسم هل هو التسمية أم لا؟

والثاني أن الاسم هل هو المسمى أم لا؟

والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى؛ وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة"⁽¹⁾.

واستند في شرحه على "العلم التصديقي" الذي هو علم المنطق⁽²⁾، وعلى علم المعاني في مبحث المسند إليه (المبتدأ أو الفاعل) والمسند (الخبر أو الفعل)⁽³⁾. ثم عرج إلى الحديث عن الحدود، فاستفاض في أقسام الوجود؛ العيني (الحقيقي)، والذهني (الصوري والخيالي)، واللساني (اللفظي)، ليصل إلى أن الاسم له: مسمى (الموضوع له، أو المدلول عليه الذي يدل عليه)، ومسم (الواضع)، والتسمية (وضع لفظ لشيء يدل عليه)⁽⁴⁾.

ثم تساءل الغزالي بعد ذلك عن العلاقة بين هذه المفاهيم، فقال: "هل يجوز أن يُقال فيها إن بعضها هو البعض أو يُقال إنه غيره؟". وأبطل في جوابه احتمال التسوية بين الاسم والمسمى، من عدة أوجه، سواء⁽⁵⁾:

بناء على ترادف الكلمات. وهذا خطأ لتغاير معاني الألفاظ الثلاثة.

أو بناء على اتحاد الاشتقاق بين هذه الألفاظ. لا يصح هذا التأويل لأن المسمى والتسمية ليسا

(1) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 24.

(2) وذكر المثال التالي: إن قيل هل الملك قديم أو حادث؟ فجوابه لا بد أن يتعرف السائل على معنى: الملك، والقديم، والحادث، وفي إثبات أحد الوصفين للملك أو نفيه عنه.

ولا يخفى أن هذا المثال يندرج ضمن مبحث التصور والتصديقات في علم المنطق. إذ التصور هو إدراك الأشياء المفردة، والتصديق هو إدراك وقوع النسبة. انظر: عبد الهادي الفضلي: خلاصة المنطق، 113.

(3) في الجملة الاسمية يسند الخبر إلى المبتدأ، فيكون المبتدأ مسنداً إليه، والخبر مسنداً، مثل: شمس طالعة، فقد أسند الطلوع إلى الشمس. وفي الجملة الفعلية يسند الفعل إلى الفاعل، فيكون الفاعل مسنداً إليه، والفعل مسنداً، مثل: طلعت الشمس، فقد أسند فعل الطلوع إلى الشمس. انظر: علم المعاني: الإسناد وأنواع الكلام، موقع <http://www.alfaseeh.com>، نشر بتاريخ: 10 / 08 / 2003.

(4) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 25.

(5) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 29، 30.

اسمًا بصفة.

أو بناء على إلى اتِّحاد المحل مع تعدد الصِّفة. فلا يصح أيضا لأنه لا يقال إن شَيْئًا وَاحِدًا (هو هو) مَوْضُوعٌ لِأَن يُسَمَّى اسْمًا وَيُسَمَّى تَسْمِيَةً عند تباين الصفات.

واستند الغزالي أيضا في وجهة قوله إلى أدلة من الكتاب والسنة، هي:

قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾، (سورة يوسف: 40)، فالأصنام كانت اسما بدون مسمى. لِأَن الْمُسَمَّى هُوَ الْمَعْنَى الثَّابِتُ فِي الْأَعْيَانِ مِنْ حَيْثُ دَلَّ عَلَيْهِ بِاللَّفْظِ وَلَمْ تَكُنِ الْإِلَهِيَّةُ ثَابِتَةً فِي الْأَعْيَانِ وَلَا مَعْلُومَةً فِي الْأَذْهَانِ بَلْ كَانَتْ أَسَامِيهَا مَوْجُودَةً فِي اللِّسَانِ فَكَانَتْ أَسَامِي بِلَا مَعَانٍ⁽¹⁾.

قول الله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، (سورة الأعلى: 01)، فالإسم هَاهُنَا زِيَادَةٌ عَلَى سَبِيلِ الصِّفَةِ، وَلَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُنِيَ عَنِ الْمُسَمَّى بِالْإِسْمِ إِجْلَالًا لِلْمُسَمَّى، ولذلك لا يقال: الذات هي المسبحة دون الإسم، على قول من يرى أن الاسم عين المسمى⁽²⁾.

قوله عز وجل ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ أَفَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180)، وبقوله ﷺ: "إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِثْلَ إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ"، فلو كان الاسم هو المسمى، لصار الْمُسَمَّى تسعا وَتِسْعِينَ وَهُوَ مُحَالٌ لِأَن الْمُسَمَّى وَاحِدٌ⁽³⁾.

وخلص الغزالي في الأخير أنه "قد ظهر لك أَنَّ الْإِسْمَ وَالتَّسْمِيَةَ والمسمى، أَلْفَاظٌ مُتَبَايِنَةٌ الْمَقْهُومُ مُخْتَلِفَةٌ الْمَقْصُودُ"⁽⁴⁾.

- كما نجد من الأشاعرة كذلك الرازي الذي استعرض ثلاث حالات في العلاقة بين الاسم والمسمى، ثم شرحها وقدم أدلة كل فريق، وبعد ذلك سعى أن يرجح أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، وهذا عرض مجمل لما ذكره⁽⁵⁾.

(1) الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى: وشرحه أَنَّ ذَاتَ الشَّيْءِ عَيْنُ الشَّيْءِ، ولم يستسغ الرازي هذه الحالة إلا إن كان الْإِسْمُ اسْمًا لِلْمُسَمَّى مِنْ بَابِ الْإِسْمِ الْمُضَافِ، ومع تغاير أحد المضافين.

(1) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 37.

(2) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 38.

(3) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 38.

(4) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 31.

(5) الرازي: التفسير الكبير، 1/ 105-107.

ومن أدلتهم "أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ: زَيْنَبٌ طَالِقٌ، وَكَانَ زَيْنَبُ اسْمًا لِامْرَأَتِهِ وَقَعَ عَلَيْهَا الطَّلَاقُ"، يقع الطلاق لأن الاسم هو المسمى حكما.

(2) الإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى: أخذنا من أن الاسم هو اللفظ المكون من حروف فهو مغاير للمسمى، ومغاير للذات ووجودها الحقيقي والعيني. وانتصر لهذا الوجه فساق له عشر أدلة.

(3) التَّسْمِيَةُ غَيْرُ الإِسْمِ: أي أن التسمية تعني تعيين لفظ للمسمى والذات التي يرجى تعريفها، والاسم ينطبق على لفظة معينة، ولا يخفى أن الفرق بينهما واضح.

وخلص من عرضه إلى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، فقال: "وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الإِسْمَ غَيْرُ الْمُسَمَّى وَغَيْرُ التَّسْمِيَةِ"⁽¹⁾.

- ومن المساندين لهذا الموقف أيضا ابن حزم، حيث رجح أن اسم الله غير المسمى، وبين أن المراد من تعدد أسماء الله الحسنى في القرآن والحديث هو تعدد التسمية لا الأسماء أو المسمى، فقال: "إِنَّمَا هُوَ التَّسْمِيَةُ لَا الْأَسْمَاءُ"⁽²⁾.

- ومن المعاصرين الذين نحو هذا المنحى محمد رشيد رضا، الذي يرى أن الاسم الذي هو اللفظ المكتوب من حروف، غير حقيقة هذا المكتوب وغير مدلول اللفظ، فقال: "وَالْحَقُّ أَنَّ الإِسْمَ: هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ لِسَانُكَ وَيَكْتُبُهُ قَلَمُكَ، كَقَوْلِكَ: الشَّمْسُ أَوْ زَيْدٌ أَوْ مَكَّةُ. وَالْمُسَمَّى: هُوَ الْكَوْكَبُ الْمَعْرُوفُ أَوْ الشَّخْصُ الْمُعَيَّنُ أَوْ الْبَلَدُ الْمُحَدَّدُ، وَقَدْ يَكُونُ بَعِيدًا عَنْكَ عِنْدَ إِطْلَاقِ الإِسْمِ. أ- اسْمٌ لِهَذَا النَّوعِ مِنَ اللَّفْظِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ، دُونَ الْأَحْدَاثِ الَّتِي تُسَمَّى فِي النَّحْوِ أَفْعَالًا.

ب- وَمَدْلُولُهُ مِثْلُ مَدْلُولِ لَفْظِ إِنْسَانٍ يُطْلَقُ عَلَى أَفْرَادٍ كَثِيرَةٍ، كَلَفْظِ "الشَّمْسِ" الَّذِي تَنْطِقُ بِهِ وَتَكْتُبُهُ، وَلَفْظِ "زَيْدٍ"، وَلَفْظِ "مَكَّةَ"، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَاءِ الْمَوْجُودَاتِ. فَالِاسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى فِي اللُّغَةِ"⁽³⁾. ورجح الشيخ هذا المنحى وقال: "فَعَلِمَ مِنْ هَذَا التَّحْقِيقِ: أَنَّ الإِسْمَ غَيْرُ الْمُسَمَّى، وَأَنَّ ذِكْرَ الإِسْمِ مَشْرُوعٌ، وَذِكْرُ الْمُسَمَّى مَشْرُوعٌ"⁽⁴⁾.

- بعد عرض أقوال أهل السنة نأتي إلى الشيعة، حيث نجد أنهم قد حسموا قضية العلاقة بين اسم

(1) الرازي: التفسير الكبير، 1/ 105.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل 5/ 21.

(3) محمد رشيد رضا: تفسير المنار: 1/ 34.

(4) محمد رشيد رضا: تفسير المنار: 1/ 36.

الله والمسمى على أن الاسم غير المسمى، وهذا استنادا إلى رواية منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ) ورد فيها أن "هشام بن الحكم سأل أبا عبد الله عليه السلام [جعفر الصادق] عن أسماء الله واشتقاقها: الله مما هو مشتق؟

قال: فقال لي: يا هشام الله مشتق من إله، والإله يقتضي مألوها، والاسم غير المسمى.

فمن عبد الاسم دون المعنى، فقد كفر ولم يعبد شيئا.

ومن عبد الاسم والمعنى، فقد كفر وعبد اثنين.

ومن عبد المعنى دون الاسم، فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟

قال: فقلت: زدني قال: "إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا"، فلو كان الاسم هو المسمى، لكان كل اسم

منها إلهًا، ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره.

يا هشام الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحرق،

أفهمت يا هشام، فهما تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتخذين مع الله عزو جل غيره؟

قلت: نعم، قال: فقال: نفعلك الله به وثبتك يا هشام.

قال هشام فو الله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا⁽¹⁾.

فالرواية تظهر أن الإمام جعفر الصادق أجاب أن الاسم غير المسمى، وقد ترددت هذه الرواية في

كثير من المصادر الشيعية⁽²⁾، ولم أجد غيرها، ولا أعثر على نص يناقش القضية إلا بإيراد هذه الرواية،

وإن كانت الرواية في محل ريبة، لأنها تتضمن تعداد السؤال بين الراوي والمروي. فضلا عن أنه يستغرب

أن يتداول أهل الزمن الأول (ق2هـ) قضية الاسم والمسمى، ويحاكون نفس الطرح والاستدلال الذي

تناوله المتأخرون، مما ينبئ على أن الرواية وقعت في إشكال المصدر الذي يتضمن نسبة أقوال المتأخرين

إلى المتقدمين، ونقصد به هنا "الكليني"، والله أعلم.

- وعلى منوال من سبق نجد بعض علماء الإباضية قد اختار أن الاسم غير المسمى، وهذا بالنظر

إلى اللفظ المستعمل في التسمية، لا إلى مدلول الاسم⁽³⁾.

2- الاسم هو المسمى:

(1) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب معاني السماء واشتقاقها، حديث 2، ص 56/1.

(2) الصدوق: التوحيد، 220؛ الطباطبائي: تفسير الميزان، 13/121.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2/120.

الوجه الثاني في العلاقة هو القول أن الاسم هو المسمى، ولعل أقدم عالم اختار القول أن اسم الله هو المسمى، والتسمية التي من الله ليست المسمى ولا غيره، أبو منصور الماتريدي حين ذكر أن أسماء الله ترجع إلى "ذاته، مما عجز الخلق عن الوقوف على مراد ذاته إلا به، وإن كان يتعالى عن الحروف التي بها يُفهم"⁽¹⁾، ويذهب أبو بكر الباقلاني إلى أن: "الاسم هو المسمى نفسه، أو صفة متعلقة به، وأنه غير التسمية"⁽²⁾. ثم جاء البيهقي من بعده فأورد في كتابه شعب الإيمان أنه: "ذَهَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ فِي جَمِيعِ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى أَنَّ الْإِسْمَ وَالْمُسَمَّى وَاحِدٌ"⁽³⁾. وبعبارة أكثر وضوح فإن اسم الله هو ذاتُ الله الَّذِي لَهُ هَذِهِ الصِّفَاتُ⁽⁴⁾. فهذا القول عند البيهقي هو الحق الذي يجب اتباعه، حيث أكد أن التسمية التي هي من الله لا يقال فيها أنها المسمى ولا غير المسمى، فقال: "وَإِذَا كَانَتْ التَّسْمِيَةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنَّهَا صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ وَهِيَ كَلَامُهُ. وَلَا يُقَالُ إِنَّهَا الْمُسَمَّى وَلَا غَيْرُ الْمُسَمَّى، وَلَا يُقَالُ إِنَّهَا الْعِلْمَ وَالْقُدْرَةَ"⁽⁵⁾.

ثم وسع البيهقي في أقسام أسماء الله الحسنى إلى ثلاثة أقسام، هي⁽⁶⁾:

قِسْمٌ مِنْهَا لِلذَّاتِ: الْإِسْمُ وَالْمُسَمَّى وَاحِدٌ وَهُوَ مِثْلُ قَدِيمٍ وَشَيْءٍ وَإِلَهٍ وَمَالِكٍ، وَمَعْنَى قَوْلِهِ "الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى"، أَنَّهُ لَا يَنْبَغُ بِالْإِسْمِ زِيَادَةُ صِفَةٍ لِلْمُسَمَّى بَلْ هُوَ اثْبَاتٌ لِلْمُسَمَّى.

قِسْمٌ لِصِفَاتِ الذَّاتِ: الْإِسْمُ صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِالْمُسَمَّى، وَلَا يُقَالُ إِنَّهَا هِيَ الْمُسَمَّى، وَلَا يُقَالُ إِنَّهَا غَيْرُ الْمُسَمَّى. وَهُوَ مِثْلُ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ، لِأَنَّ الْإِسْمَ هُوَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ.

قِسْمٌ لِصِفَاتِ الْفِعْلِ: الْإِسْمُ فِيهِ غَيْرُ الْمُسَمَّى وَهُوَ مِثْلُ الْخَالِقِ وَالرَّازِقِ، لِأَنَّ الْخَلْقَ وَالرِّزْقَ غَيْرُهُ

(1) أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ): كتاب التوحيد، 101. مع أننا لا نرتاح إلى نسبة الكتاب إلى صاحبه، بحسب قرائن التي أوردها المحقق. انظر: نفس المصدر، [م 43 وما بعدها].

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق حيدر، 258.

(3) البيهقي: شعب الإيمان، 1/ 247.

(4) البيهقي: شعب الإيمان، 1/ 248. ويلاحظ أنه في هذه الصفحة نجد عبارة "قَالَ الْبَيْهَقِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى -: وَإِلَى هَذَا ذَهَبَ الْحَارِثُ بْنُ أَسَدٍ الْمُحَاسِبِيُّ..."، مما يظهر احتمال وجود إضافات من غير البيهقي في كتابه شعب الإيمان، والله أعلم.

(5) البيهقي: شعب الإيمان، 1/ 247.

(6) البيهقي: شعب الإيمان، 1/ 247.

ورد هذان التقسيمان في كتابين منسوبين إلى البيهقي (شعب الإيمان، والاعتقاد)، لكن بتوضيحات مختلفة، مما يشير إلى احتمال وقوع تداخل بين الكتابين، أو حدوث إشكالية الإضافة من المتأخرين، مع بقاء النسبة إلى المتقدم. انظر: البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، 70، 71.

فَأَمَّا التَّسْمِيَةُ إِذَا كَانَتْ مِنَ الْمَخْلُوقِ فَهِيَ فِيهَا غَيْرُ الْإِسْمِ وَالْمُسَمَّى.

- واختار البغوي هذا الوجه أيضا فقال: "الاسم: هو المُسَمَّى وَذَاتُهُ"⁽¹⁾، لكن البغوي لم يشرح موقفه، ليأتي الأصبهاني فيتبعه ويذكر أن: "الاسم هو المُسَمَّى بِعَيْنِهِ"⁽²⁾، واستدل بقوله: "إن الاسم يوجد بوجود المُسَمَّى، ويعدم بعدمه، فدل أنه هو بعينه"⁽³⁾.

- ومن أشهر الذين نافحوا على هذا القول القرطبي حيث نجده في أكثر من موضع في تفسيره يذهب إلى أن الاسم هو المسمى، ومما استدل به على أن الأسماء بمعنى العبارات، قوله: "إنَّ الاسمَ قَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَمَّى، كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ قَائِمٌ، وَالْأَسَدُ شُجَاعٌ. وَقَدْ يُرَادُ بِهِ التَّسْمِيَةُ ذَاتُهَا، كَقَوْلِكَ: أَسَدٌ ثَلَاثَةُ أَحْرَفٍ؛ فَفِي الْأَوَّلِ يُقَالُ: الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى بِمَعْنَى يُرَادُ بِهِ الْمُسَمَّى، وَفِي الثَّانِي لَا يَرَادُ بِهِ الْمُسَمَّى [أي: يراد به التسمية]"⁽⁴⁾.

وأظهر كذلك أن الاسم والذات والنفس والعين بمعنى واحد، فقال: "يُقَالُ: ذَاتٌ وَنَفْسٌ وَعَيْنٌ وَاسْمٌ بِمَعْنَى"⁽⁵⁾. كما بين أن الاسم يدل على المسمى وعلى الذي وصف، أي أن الاسم الموصوف هو الصفة بعينها، فقال: "فَإِذَا قَالَ قَائِلٌ: اللَّهُ عَالِمٌ، فَقَوْلُهُ ذَالٌ عَلَى الذَّاتِ الْمَوْصُوفَةِ بِكَوْنِهِ عَالِمًا، فَالاسم كونه عَالِمًا وَهُوَ الْمُسَمَّى بِعَيْنِهِ. وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ: اللَّهُ خَالِقٌ، فَالْخَالِقُ هُوَ الرَّبُّ، وَهُوَ بِعَيْنِهِ الْإِسْمُ. فَالْإِسْمُ عِنْدَهُمْ هُوَ الْمُسَمَّى بِعَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ"⁽⁶⁾.

نسب القرطبي اختياره أن الاسم هو المسمى إلى أكثر علماء أهل السنة فقال: "وَعَلَى هَذَا حَمَلَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ"⁽⁷⁾، وأرجع مستندهم إلى قول لبيد فقال: "وَقَدْ اسْتَدَلَّ عُلَمَاؤُنَا بِقَوْلِ لَبِيدٍ هَذَا عَلَى أَنَّ الْإِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى"⁽⁸⁾. وقال أيضا: "فَدَهَبَ أَهْلُ الْحَقِّ فِيمَا نَقَلَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ الطَّيِّبِ إِلَى أَنَّ الْإِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى، وَارْتَضَاهُ ابْنُ فُورْكَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عُبَيْدَةَ وَسَيِّبَوَيْهِ"⁽⁹⁾، مع العلم أنه قد تبين لنا

(1) البغوي (ت: 516هـ): شرح السنة، 5/ 29.

(2) الأصبهاني (ت: 535هـ): الحجة في بيان المحجة، 2/ 169.

(3) الأصبهاني: الحجة في بيان المحجة، 2/ 169.

(4) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 281.

(5) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 282.

(6) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 101.

(7) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 282.

(8) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 98، 99.

(9) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 101.

لنا أن سيبويه لا يقول بهذا القول. ومما نسبته إلى أهل الحق كذلك، قوله: "وَالَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ أَهْلُ الْحَقِّ أَنَّ الْإِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى، أَوْ صِفَةٌ لَهُ تَتَعَلَّقُ بِهِ، وَأَنَّهُ غَيْرُ التَّسْمِيَةِ"⁽¹⁾.

- كما نسب الألوسي هذا القول إلى الأشاعرة حين كان يظهر وجود اختلاف بين قائل: "هل هو عين المسمى أو غيره؟ فذكر أن الأشاعرة على القول الأول، والمعتزلة على الثاني"⁽²⁾. ثم اختار هو أن أن الاسم لا يقال فيه لا هو عين المسمى، ولا غير المسمى، وإنما يراد به الذات⁽³⁾.

- ولعل من أهم الأدلة التي استدل بها القائلون على أن الاسم هو المسمى، ولكنه ليس التسمية، ما يأتي:

قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، (سورة الأعلى: 01)، والمعنى أن المسيح هو الرب تَعَالَى دون اللَّفْظ. أي سبِّح ربك⁽⁴⁾، ومفهوم المخالفة أنه لو كان الاسم غير المسمى، لم يجوز أن يقع التسبيح عليه، وهذا ما يستفاد من قول ابن حزم الذي عرض أدلة هذا الرأي حين قال: "من الْمُمتنع أن يأمر الله عز وجل بأن يسبح غيره"⁽⁵⁾.

ومن الأدلة أيضا، قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، (سورة الرحمن: 78)، وَالْمَعْنَى تَبَارَكَ رَبُّكَ⁽⁶⁾، وأوضح ابن حزم أنه على حسب قولهم فإنه: "لا يجوز أن يُقال: تبارك غير الله، فَلَوْ كَانَ كَانَ الْإِسْمُ غَيْرَ الْمُسَمَّى مَا جَازَ أَنْ يُقَالَ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ"⁽⁷⁾.

والدليل الآخر المعتمد من الآيات هو قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾، (سورة يوسف: 40)، فَمَعْلُومٌ أَنَّ عَبْدَةَ الْأَوْثَانِ مَا عَبْدُوا أَقْوَالَ الدَّاكِرِينَ، وَإِنَّمَا عَبْدُوا الْمُسَمَّى بِالتَّسْمِيَةِ⁽⁸⁾. ويلاحظ أن ابن حزم بعد عرضه أدلة هذا الرأي وتقديم شرح عن أفكارهم، أوضح أنه لا يرتضي هذا الوجه، وهذا يظهر في قوله: "فَسَقَطَ كُلُّ مَا شَغَبَ بِهِ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْإِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى،

(1) القرطبي: تفسير القرطبي، 7 / 326.

(2) الألوسي (ت: 1270هـ): تفسير الألوسي، 1 / 55.

(3) الألوسي: تفسير الألوسي، 1 / 56.

(4) الواحدي (ت: 468هـ): الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 4 / 469؛ الزركشي: معنى لا إله إلا الله، 1 / 247.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 5 / 19.

(6) الواحدي (ت: 468هـ): الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 4 / 469؛ الزركشي: معنى لا إله إلا الله، 1 / 247.

(7) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 5 / 19.

(8) الزركشي: معنى لا إله إلا الله، 1 / 247.

وكل قول سقط احتجاج أهله وعري عن برهان فهو باطل⁽¹⁾.

- ومن علماء المسلمين من ترجح لديهم الأخذ بهذا الوجه نجد أكثر علماء الإباضية على أساس أن الاسم يقصد به المدلول أو مدلول التسمية ولا يقصد به اللفظ، وأن أسماء الله باعتبار معانيها يقصد بها الله، يقول عبد الله بن سعيد السديكيشي (ت: 1068هـ): "وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة على المسمى، وأن الاسم هو المدلول"⁽²⁾.

- قال شارح نونية أبي نصر إن: "أسماءه تعالى هي عينه لا غيره، وأن ذاته تعالى العلية المسماة بالاسم غير تسميته تعالى به، وأن وصفه تعالى بصفاته هو ذكر الشخص الواصف له تعالى بها لها، وأن تسمية المسمى له بأسمائه تعالى هي ذكره أسمائه تعالى"⁽³⁾.

- وقد رجح هذا القول من الإباضية أيضا أبو مسلم البهلائي الرواحي حيث قال: "إن أسماء الله هي هو لا غيره، وأن الألفاظ اقوال المسمين وأفعالهم، والألفاظ خدمة للمعاني.

والاسم هو المسمى معنى، لا اللفظ المسموع قولاً.

فالاسم هو مدلول التسمية.

واللفظ والتسمية فعل لفظ المسمى الدال على الاسم الذي هو المسمى. فالاسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية، فإذا قال القائل: (زيد) كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً. والاسم هو المسمى في هذه الحالة.

والوصف والصفة بمثابة الاسم والتسمية، فالوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف"⁽⁴⁾.

- نسب السالمي القول بأن الاسم هو المسمى إلى الإباضية فقال: "ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أن أسماءه تعالى هي عين ذاته، أي: مدلول أسمائه هي عين ذاته، أي ليس هناك أمر ثان غير الذات العلية"⁽⁵⁾. لكن الخليلي استنتج أن السالمي ممن يرى أن الاسم غير المسمى لأنه يجعل مدلول الأسماء هي هي عين الذات⁽⁶⁾، ولم يجعل الاسم الذي هو اللفظ أو التسمية هو عين الذات، باعتبار أن اللفظ

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 5/ 21.

(2) انظر: السديكيشي: حاشية على كتاب الديانات، 4 (مخطوط)؛ نقلاً عن الجعري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 215.

(3) انظر: عمر بن رمضان التلاتي: الآلية المنظومة على المنظومة النونية: 91 (مخطوط)، نقلاً عن الخليلي: برهان الحق: 2/ 121.

(4) أبو مسلم البهلائي الرواحي: العقيدة الوهبية، 234.

(5) السالمي: المشارق، 236.

(6) الخليلي: برهان الحق: 2/ 118.

حادث، بخلاف المسمى الذي هو عين الذات، فلذلك فالاسم غير المسمى بهذا الاعتبار، وإلى هذا أشار اطفيش، في قوله: "المذهب أن المسمى هو الذات فقط"⁽¹⁾.

3- الجمع بين الاسم غير المسمى، وبين أنه هو المسمى:

من علماء المسلمين من آثر أن يجمع بين المقولتين الواردتين حول الاسم والمسمى؛ سواء أن الاسم غير المسمى، أو أنه المسمى، ويأتي هذا الجمع نظرا لأن المختلفين يتحدثون عن زاويتين مختلفتين حول الاسم، مع اتفاقهما الجوهرى حول أصل الفكرة، وأن أسماء الله للعبادة، ومن هؤلاء نذكر:

- أن ابن عطية (541هـ) نحى منحى الجمع بين الأقوال، فبين أن إطلاق اسم زيد وإطلاق أسد وفرس قد يراد به الذات، والحكم أن زيدا قائم، والأسد شجاع فهذا يعني أن الاسم هو المسمى. وإذا أطلق أسد وأريد به التسمية ذاتها، بمعنى أن الأسد يتقطع إلى ثلاثة أحرف، ففي هذه الحالة فإن الاسم لا يراد به المسمى، وإنما هو غير المسمى⁽²⁾.

- ومن أهم التحقيقات الجامعة للأقوال بأسلوب هادئ رصين وواضح، نجد ابن القيم، الذي فصل القول وجمع وجهات النظر فبين الصحيح من السقيم، وهذا تقسيمه⁽³⁾:

الاسم هو المسمى: فإذا قلت: قال الله كذا، واستوى الله على عرشه، وسمع الله، ورأى وخلق، فهذا المراد به المسمى نفسه.

الاسم للمسمى: أي يراد به اللفظ الدال عليه، فإذا قلت الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحمان من أسماء الله، والرحمان وزنه فعالان، والرحمن مشتق من الرحمة، ونحو ذلك، فالاسم ههنا للمسمى.

الاسم غير المسمى: فيه احتمالان

المقصود المغايرة بين الاسم وحقيقة المسمى، بين الاسم والله، أي: أن الله سبحانه كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه اسما أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا حكم عليه بأنه من أعظم الضلال والإلحاد.

(1) اطفيش: هيمان الزاد إلى دار الميعاد: 1/ 57.

(2) ابن عطية: المحرر الوجيز، 1/ 63؛ انظر: الخليلي: برهان الحق، 2/ 113؛ ابن ادريسو مصطفى: العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، 76.

(3) ابن القيم: شفاء العليل، 277.

المقصود المغايرة بين اللفظ والمعنى، وبين التسمية والمسمى، فهذا حق، وهذا القول الأخير هو الذي ارتضاه ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد⁽¹⁾.

- سعى محمد رشيد رضا أن يجمع شتات الأقوال، ويجعلها تنصب في رؤية واحدة، وإن اختلفت زوايا النظر لمعنى الاسم أو المسمى أو التسمية في إحدى المقولات دون أخرى، فقال: "وَمَنْشَأُ الْإِشْتِبَاهِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِذِكْرِهِ وَتَسْبِيحِهِ فِي آيَاتٍ، وَبِذِكْرِ اسْمِهِ وَتَسْبِيحِ اسْمِهِ فِي آيَاتٍ أُخْرَى، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾، (سورة المزمل: 08).

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾، (سورة الأحزاب: 41).
[من قال الاسم هو المسمى]: رأى بَعْضُهُمْ أَنَّ يَجْمَعُ بَيْنَ هَذِهِ الْآيَاتِ بِجَعْلِ الْإِسْمِ عَيْنَ الْمُسَمَّى، وَأَنَّ ذَكَرَ اللَّهَ، وَذَكَرَ اسْمَهُ، وَتَسْبِيحَهُ، وَتَسْبِيحَ اسْمِهِ، وَاحِدٌ؛ لِأَنَّ اسْمَهُ عَيْنُ ذَاتِهِ، وَأَنَّ هَذَا حَيْثُ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ لَفْظَ "اسْمٍ" مُفْحَمٌ زَائِدٌ.

[ومن قال الاسم غير المسمى]: اللَّسَانُ يُسَبِّحُهُ بِإِضَافَةِ التَّسْبِيحِ إِلَى أَسْمَائِهِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ لِفْظِ الْإِسْمِ. ... وَالْمُرَادُ أَنَّ يَقُولُوا: "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ" لَا "سُبْحَانَ اسْمِ رَبِّيَ الْعَظِيمِ"⁽²⁾.

4- أقوال أخرى في علاقة الاسم بالمسمى:

أ- الاسم من المسمى:

وجدت هذه الصيغة في تعقيب اللالكائي على كلام أبي داود السجستاني، حيث قال له: "ولا نقول اسمه هو، بل نقول اسمه منه"⁽³⁾.

ب- اسم الله على المسمى:

ساق ابن حزم قولاً ثالثاً [دون حساب صيغة الاسم من المسمى] خلاف أن الاسم غير المسمى، ولا أنه هو المسمى، فقال: "الاسم على المُسَمَّى، فَهِيَ شَيْءٌ ثَالِثٌ؛ غَيْرُ الْإِسْمِ، وَغَيْرُ الْمُسَمَّى، فَذَاتُ الْخَالِقِ تَعَالَى هِيَ اللَّهُ، الْمُسَمَّى وَالتَّسْمِيَةُ هِيَ تَحْرِيكُنَا عَضْلَ الصَّدْرِ وَاللِّسَانَ عِنْدَ نَطْقِنَا بِهَذِهِ الْحُرُوفِ"⁽⁴⁾.

(1) ابن القيم: بدائع الفوائد: 17.

(2) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 1/ 35.

(3) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، 2/ 237.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 5/ 22.

وأظهر ابن حزم أن من بين أدلتهم التي احتجوا بها قوله تعالى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾، (سورة مريم: 07)، فقال: "وَهَذَا نَصٌّ لَا يَحْتَمِلُ تَأْوِيلًا، فِي أَنَّ الْإِسْمَ هُوَ: الْيَاءُ وَالْحَاءُ وَالْيَاءُ وَالْأَلْفُ، وَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى لَمَا عَقَلَ أَحَدٌ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: "لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا"، وَلَا فَهْمٌ، وَلَكِنْ فَارَعًا، حَاشَا لِلَّهِ مِنْ هَذَا، وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ مَعْنَاهُ لَمْ يَعْلُقْ هَذَا الْإِسْمَ عَلَى أَحَدٍ قَبْلَهُ"⁽¹⁾.

5- حكم المخالف في علاقة الاسم بالمسمى:

يلاحظ جليا أن أقوال علماء المذاهب الإسلامية متداخلة كثيرا فيما بينها، فلا نكاد نحصر مذهباً على رأي معين، إلا نجد من علمائهم من ينحو موقف مخالفهم، مما يظهر أن القضية من الاجتهاد العقدي، ومما يجوز فيها الخلاف، ولا يصح فيها الحكم على المخالف بأي حكم قاس، لكن مع نصاعة هذا الأمر، وظهور التشابك الكبير بين الأقوال، واستعصاء فرزها، وغموض الكثير منها عن التحليل والبيان، فإن في علماء الأمة من شدد على مخالفه، وعده من فرقة أخرى، وأخرجه من دائرة المرضيين عنهم، مما يعطينا صورة عن أن الأحكام المتداولة بين المسلمين على بعضهم بعضاً محل نظر، وتحتاج إلى وقفة تأملية، لاستخراج ما هو أصلي عقدي، مما هو فرعي ثانوي، ولإيضاح أن المختلف حوله لا يدور حول الحق والباطل، وإنما في الراجح والمرجوح، ولإظهار أن اتهام مسلم بأنه على مذهب من لا يُرتضى عند المسلمين (وبخاصة المعتزلة، والجهمية)، هو من فضول الكلام، ومن الأحكام غير المنضبطة التي يجب تصفية التراث الإسلامي من أوحالها وزقومها. فإننا سنورد عينة من أحكام بعض العلماء على من خالفهم في علاقة الاسم بالمسمى، ونقسهم إلى فئتين:

أ- الرد على القول إن الاسم هو المسمى:

- بعد أن بيّن الغزالي أن الاسم غير المسمى راح يرد على من ذهب إلى أن الاسم هو المسمى، خشية القول أن أسماء الله حادثة أو مخلوقة بعد أن تلفظ بها الخلق، ومرد كلامهم انطلاقاً من أن الاسم هو اللَّفْظ الدَّالُّ بالاصطلاح (الوجود اللساني)، فأجابهم بأن مسمى أسماء الله ومعانيها ثابتة منذ الأزل، لأن لها وجوداً عينياً موصوفاً بالقدم فيما يتعلّق بذات الله عز وجل وصِفَاتِهِ، كما أن لها وجوداً ذهنياً إذا أضيف إلى ذات الله عز وجل كَانَتْ قَدِيمَةً؛ "لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُوجُودٌ، وَعَالَمٌ فِي الْأَزَلِّ، وَكَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 5/ 23.

مَوْجُود، وعالم، فَكَانَ وجوده ثَابِتًا فِي نَفْسِهِ وَفِي عِلْمِهِ أَيْضًا، وَكَانَتِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي سِيلَهُمَا عِبَادَهُ وَيَخْلُقُهَا فِي أَذْهَانِهِمْ وَأَلْسِنَتِهِمْ أَيْضًا مَعْلُومَةً عِنْدَهُ، فَبِهَذَا التَّأْوِيلِ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ كَانَتِ الْأَسْمَاءُ فِي الْأَزَلِّ⁽¹⁾.

ثمَّ وَضَحَ أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى ذَاتِهِ (الْقُدُّوسُ، اللَّهُ...) كَانَتِ فِي الْأَزَلِّ، أَمَّا الْأَسْمَاءُ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى أَعْمَالِهِ تَعَالَى كَالْخَالِقِ وَالْمَصُورِ وَالْوَهَّابِ، فَهَنَّاكَ مِنْ ذَهَبٍ إِلَى أَنَّهُ خَالِقٌ فِي الْأَزَلِّ، وَقَالَ آخَرُونَ لَا يُوصَفُ. وَبَعْدَ ذَلِكَ فَتَدْرِكُ هَذَا الْاِخْتِلَافَ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَسْمَاءَ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى أَعْمَالِهِ تَعَالَى ثَابِتَةٌ فِي الْأَزَلِّ، سِوَا ذَلِكَ أَوْ لَمْ يَخْلُقْ بَعْدَ الْخَلْقِ، لِأَنَّ هَذَا الْاِسْمَ يَنْدَرِجُ ضَمْنَ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ⁽²⁾.

- لَمْ يَرْتَضِ ابْنُ كَثِيرٍ مَقُولَةَ مَنْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْاِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى، فَأُورِدَ رَأْيُهُمْ وَمَقُولَتُهُمْ وَنَسَبُهَا إِلَى غَيْرِ الْمَرْضِيِّينَ عَنْهُمْ، فَقَالَ: "قَالَتِ الْحَشَوِيَّةُ وَالْكَرَامِيَّةُ وَالْأَشْعَرِيَّةُ: الْاِسْمُ نَفْسُ الْمُسَمَّى، وَغَيْرُ نَفْسِ التَّسْمِيَةِ. وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ: الْاِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى وَنَفْسُ التَّسْمِيَةِ، وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْاِسْمَ غَيْرُ الْمُسَمَّى وَغَيْرُ التَّسْمِيَةِ"⁽³⁾. فِي حِينٍ رَأَيْنَا أَنَّ الْكَثِيرَ مِنْ سَلَفِ أَهْلِ السَّنَةِ مِنْ اخْتَارَ أَنَّ الْاِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى.

ب- الرد على القول إن الاسم غير المسمى:

- حَكَمَ الْبَاقِلَانِي عَلَى أَنَّ الْقَوْلَ إِنَّ الْاِسْمَ غَيْرُ الْمُسَمَّى، هُوَ قَوْلُ الْمُعْتَزَلَةِ وَأَهْلِ الْبِدْعِ، فَقَالَ: "وَزَعَمَتِ الْمُعْتَزَلَةُ مَعَ سَائِرِ مَنْ وَافَقَهَا مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدْعِ أَنَّ الْاِسْمَ غَيْرُ الْمُسَمَّى، وَأَنَّهُ قَوْلُ الْمُسَمَّى وَتَسْمِيَتُهُ لَمَّا سَمَّاهُ"⁽⁴⁾، فِي حِينٍ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ عَلَى الْأَقْلَ فِي شَطْرِهِ الْأَوَّلِ لَيْسَ مِنْ قَوْلِ الْمُعْتَزَلَةِ وَحَدِّثَهُمْ كَمَا رَأَيْنَا، الْأَمْرَ الَّذِي يَسْتَدْعِي أَنْ نَتَرِثَ فِي نَقْلِ الْاِتِّهَامَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فِي قَضَايَا الْعَقِيدَةِ بِالْخُصُوصِ.

- أَوْرَدَ الْقُرْطُبِيُّ قَوْلَا لِابْنِ الْحِصَارِ (ت: 620هـ) يَتَّهَمُ فِيهِ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْاِسْمَ غَيْرُ الْمُسَمَّى فَهُوَ مِنْ نِفَاةِ الصِّفَاتِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَتَّبِعِي الْمُعْتَزَلَةِ، لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ يَفْضِي أَلَّا مَدْلُولٌ لِلتَّسْمِيَاتِ إِلَّا الذَّاتُ. بَيْنَمَا مَنْ يَعْتَقِدُ إِثْبَاتَ الصِّفَاتِ فَإِنَّهُ سَيُثَبِّتُ أَنَّ لِلتَّسْمِيَاتِ مَدْلُولَاتٍ وَأَوْصَافًا لِلذَّاتِ، وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْقَوْلَ الَّذِي سَيُنَاسِبُ مَعْتَقِدَهُ هُوَ الْقَوْلُ إِنَّ الْاِسْمَ هُوَ الْمُسَمَّى، وَيَقُولُ فِي هَذَا: "قَالَ ابْنُ الْحِصَارِ: مَنْ يَنْفِي

(1) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 36.

(2) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 36، 37.

(3) ابن كثير: تفسير ابن كثير: 35 / 1.

(4) الباقلائي: التمهيد، تحقيق حيدر، 258.

الصِّفَاتِ مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ يَزْعُمُ أَنَّ لَا مَذْلُولَ لِلتَّسْمِيَّاتِ إِلَّا الذَّاتُ، وَلِذَلِكَ يَقُولُونَ الْإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى. وَمَنْ يُثَبِّتِ الصِّفَاتِ يُثَبِّتِ لِلتَّسْمِيَّاتِ مَذْلُولَاتٍ هِيَ أَوْصَافُ الذَّاتِ وَهِيَ غَيْرُ الْعِبَارَاتِ وَهِيَ الْأَسْمَاءُ عِنْدَهُمْ⁽¹⁾. ولا يخفى ما في الحكم من جفاء واتهام في غير محله، لأن القول بنفي الصفات موضوع شائك، ولم يتفوه أصحابه بهذا النفي من خلال قولهم بالمغايرة بين الاسم والمسمى، فضلا عن وجود عدد معتبر من العلماء يقر بهم القرطبي وابن الحصار يقرون بأن الاسم غير المسمى، لذلك لا نرى ضرورة للزم المخالف في هذه القضية بأنه من النفاة، ولا أنه معتزلي، ولا أنه مخالف للحق، والله أعلم.

- حكم السجزي بأن من قال إن الاسم غير المسمى فهو متبع لقول المعتزلة، ثم نسب القول المرضي عنه، وهو أن الاسم هو المسمى، إلى الإمام الشافعي، وعممه على أنه رأي أهل السنة⁽²⁾، لكن لو عدنا إلى ما سقناه من الأقوال لا نجد مقولة المعتزلة خاصة بهم لوحدهم، وإنما هي عامة لجمهرة من علماء المسلمين، مما يظهر كأن هناك تخوفا من العلماء حول أي اقتراب من هذه الطائفة، وأن هناك تكلف في إثبات المغايرة عنهم، في حين أن الإسلام لم يأمرنا بهذا، كما أنه إذا أجرينا تحقيقا في قول الإمام الشافعي -في العنصر الموالي- سيظهر لنا أن نسبة هذا القول إلى الإمام محل نظر، والله أعلم، فضلا عن أن من أهل السنة من يرفض اختيار السجزي، ولا يجعله من أقوالهم، وكل هذا يدل على أن إدراج هذه القضية في مباحث العقيدة مسألة فيها أكثر من نظر، والله أعلم.

- وإذا توجهنا إلى المعاصرين سنجد كلاما طويلا، واتهامات جزافا، لكن سأقتصر على واحدة منها، وهي نسبة صاحب كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة القول بأن الاسم غير المسمى إلى الجهمية، ثم ألحق بكلامهم تفسيرا لا يتناسب مطلقا مع مقولتهم، علما أن ما نسبته إليهم (الاسم غير المسمى) مما اشتهر على ألسنة علماء المسلمين جميعا، حيث ذكر "أن الاسم غير المسمى، وهذا قول الجهمية، الذين يقولون: إن أسماء الله غير الله"⁽³⁾.

6- كراهية الحديث في علاقة اسم الله بالمسمى:

مقابل الذين يدعون إلى تسفيه مخالفهم في قضية العلاقة بين الاسم والمسمى هناك من يرفض

(1) القرطبي: تفسير القرطبي، 1/ 102.

(2) عبد الله السجزي (ت: 444هـ): رسالة السجزي إلى أهل زيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، 275.

(3) عبد الرحمن بن صالح: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، 3/ 1042.

أصلا الحديث في هذه القضية، نظرا لتداخل الأقوال وتعلقها وتشابكها إلى درجة يصعب تفسير كل أقوال العلماء وتوضيح شروحهم، لذلك لا نستغرب إذا عثرنا على تصريح بعض العلماء أن قضية علاقة الاسم والمسمى لا ترتقي إلى مصاف ما يدرج ضمن العقيدة، وهذا كلامهم:

- من بين المتقدمين الذين سئموا الحديث في الاسم والمسمى، بعد أن حاولوا أن يعرضوا وجهات النظر المتعددة والأقوال المختلفة في كتبهم، نجد الطبري الذي وصل إلى أن يقول: "ثُمَّ حَدَّثَ فِي ذَهْرِنَا هَذَا حَمَاقَاتٍ حَاضَ فِيهَا أَهْلُ الْجَهْلِ وَالْعَبَاءِ وَنَوَكِي الْأُمَّةِ وَالرِّعَاعِ، يُتَعَبُ إِحْصَاؤُهَا، وَيُمَلُّ تَعْدَادُهَا، فِيهَا الْقَوْلُ فِي اسْمِ الشَّيْءِ أَهْوُ هُوَ، أَمْ هُوَ غَيْرُهُ؟"⁽¹⁾، وقال أيضا: "وَأَمَّا الْقَوْلُ فِي الْإِسْمِ: أَهْوُ الْمُسَمَّى أَمْ غَيْرُ الْمُسَمَّى؟ فَإِنَّهُ مِنَ الْحَمَاقَاتِ الْحَادِثَةِ الَّتِي لَا أَثَرَ فِيهَا فَيُتَّبَعُ، وَلَا قَوْلَ مِنْ إِمَامٍ فَيُسْتَمْعُ، فَالْخَوْضُ فِيهِ شَيْنٌ، وَالصَّمْتُ عَنْهُ زَيْنٌ"⁽²⁾.

- وفي نهاية كلام الغزالي الطويل عن هذا الموضوع ختمه بقوله: "وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِي الْكَشْفِ عَنْ هَذَا الْخِلَافِ الطَّوِيلِ الذِّلِ الْقَلِيلِ النَّيْلِ"⁽³⁾.

- بعد أو أوضح الرازي المنطلق الذي به يتم دراسة هذه العلاقة، بيّن أنه إن كان الاسم المقصود به عين المسمى، فتصبح المقولة: الاسم هو الاسم، أو عين الاسم هو عين الاسم، وهذا لا فائدة منه غير التكرار والتبجح بالألفاظ والعبارات الموهمة، فقال عن هذا: "وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْإِسْمِ ذَاتَ الْمُسَمَّى، وَبِالْمُسَمَّى أَيْضًا تِلْكَ الذَّاتِ، كَانَ قَوْلُنَا الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى مَعْنَاهُ أَنَّ ذَاتَ الشَّيْءِ عَيْنُ الشَّيْءِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ حَقًّا، إِلَّا أَنَّهُ مِنْ بَابِ إِبْضَاحِ الْوَاضِحَاتِ وَهُوَ عَبَثٌ، فَثَبَّتَ أَنَّ الْخَوْضَ فِي هَذَا الْبَحْثِ عَلَى جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ يَجْرِي مَجْرَى الْعَبَثِ"⁽⁴⁾. وتبعه ابن كثير في هذا الحكم فنقل نفس العبارة الأخيرة مع الاختصار، فقال: "وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْإِسْمِ ذَاتَ الْمُسَمَّى، فَهَذَا يَكُونُ مِنْ بَابِ إِبْضَاحِ الْوَاضِحَاتِ وَهُوَ عَبَثٌ، فَثَبَّتَ أَنَّ الْخَوْضَ فِي هَذَا الْبَحْثِ عَلَى جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ يَجْرِي مَجْرَى الْعَبَثِ"⁽⁵⁾.

- روى أبو بكر الخلال عن الإمام أحمد مقولة جميلة، يا ليت الناس جميعا التزموا بها، ويا ليتهم لم

(1) الطبري: صريح السنة، 17.

(2) الطبري: صريح السنة، 27.

(3) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 31.

(4) الرازي: تفسير الرازي، 1/ 105، 106.

(5) ابن كثير: تفسير ابن كثير: 1/ 35.

يعنفوا بعضهم حين يخرج أحدهم عن هذا الالتزام، لأن القضية أصلاً لغوية، والخلاف فيها سائغ وجائز، وتقضي الحكمة كما رواها الخلال أن يمسك الناس ألسنتهم وأقلامهم عن هذه الفكرة التي أعيتهم في التحقيق فيها بما لا طائل وراءه، وأرهقتنا في تتبع جزئيات أقوالهم وفهم شروحهم المعقدة والمتناقضة في أغلب الأحيان، ومن كلامه قوله: "فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الاسم للمسمى، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الاسم هُوَ الْمُسَمَّى".

وَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ قَوْلُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَالْقَوْلُ الثَّانِي قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنْ مُتَكَلِّمِي أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، وَالَّذِينَ طَلَبُوا السَّلَامَةَ أَمْسَكُوا وَقَالُوا: لَا نَعْلَمُ⁽¹⁾، فبالفعل من طلب السلامة كان أسلم وأحكم، ومن خاض وأتعب نفسه في التحليل فقد توهم أنه يدرس قضية عقدية وما هي كذلك، ومع ذلك لا يصح اتهام أحد أو إلزامه بقول لم يتفوه به.

ومن باب التصحيح، أشير إلى أن مقولة جعفر بن محمد، والملقب بالإمام جعفر الصادق هي عكس ما ورد في هذا الكتاب، مقارنة بما ذكرناه من روايته سابقاً، والله أعلم.

- ومن الرافضين للحديث بصفة مطلقة في علاقة الاسم بالمسمى بأي صفة كانت الزركشي، وهو رد فعل عن الكلام الذي طال ألسنة الخلق حول الله وحول بعضهم بعضاً، حيث تعالت صيحات الاتهام والنبز بالألقاب في موضوع لا يكاد أحد يفقه شيئاً من تفاصيل الكلام فيه، فقال: "عَادَةً مِنْ يَتَكَلَّمُ عَلَى لَفْظِ الْجَلَالَةِ يَذْكُرُ الْخُلَافَ فِي الْأِسْمِ وَالْمُسَمَّى وَرَأَيْتُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ الْخُلَافَ يَحُلُّهُ فِي غَيْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى"⁽²⁾.

لكن الملاحظ أن الزركشي حينما عرض كلامه السابق انساق إلى الحديث عما يترتب عن الأسماء، فتحدث عن قضية الصفات، واستغل الفرصة فقدم وجهة نظره، وليته لم يفعل لكان حيادياً، ومعارضاً لأمر استفحل دون طائل، وجاء تعقيبه في قوله: "وَأَمَّا اللَّهُ تَعَالَى فَلَا يَجُوزُ إِطْلَاقُ ذَلِكَ عَلَيْهِ، بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ وَاحِدٌ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ، كَذَلِكَ لَا يُقَالُ هَذَا هَذَا، وَلَا هَذَا غَيْرَ هَذَا، بَلْ نَطْلُقُهُ كَمَا أَطْلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ وَالْجَاهِدُونَ عَلَوْا كَبِيرًا"⁽³⁾.

- وكعادة محمد رشيد رضا فإنه لا يُغيب قلمه عن توجيه الأمة بما يصلحها، دون تعصب ولا تعلق بقول فلان أو علان، ولذلك بعد أن تحدث في الموضوع ختمه بقوله: "وَقَدْ كَتَبُوا لَعْنًا كَثِيرًا فِي هَذِهِ

(1) أحمد بن حنبل: العقيدة [للإمام أحمد] رواية أبي بكر الخلال: 113.

(2) الزركشي: معنى لا إله إلا الله، 1 / 140.

(3) الزركشي: معنى لا إله إلا الله، 1 / 140.

الْمَسْأَلَةِ، وَقَلَّمَا تَرَى أَحَدًا رَضِيَ كَلَامَ غَيْرِهِ فِيهَا، وَلَكِنْ قَدْ يُرْضِيهِ كَلَامُ نَفْسِهِ، الَّذِي يُؤَيِّدُ بِهِ مَا لَمْ يَفْهَمُهُ مِنْ كَلَامَ غَيْرِهِ"⁽¹⁾.

- ومن المعاصرين الذين أبدعوا كذلك في عرض هذه القضية الشائكة، ثم استخلص منها نتائج طريفة وبديعة، الخليلي من الإباضية، فبعد أن جمع الأقوال حوصل خلاصة متميزة فقال: "إن الخلاف فيها لا يحتمل هذا الشقاق، فإن لكل قائل وجهة هو موليا في النظر والاستدلال"⁽²⁾. وقال أيضا: "ولولا ما في نفوس الأمة من العقد الحائلة دون تدبر ما تقوله كل طائفة من قبل غيرها، لما عد الخلاف في هذه المسألة إلا لفظيا.. كلهم متفقون بأن مدلول أسمائه هي ذاته العلية، ومتفقون على أن الألفاظ التي تطلق للدلالة على الذات، يستحيل أن تكون هي عين الذات"⁽³⁾. وقال كذلك: "وأنت إذا تدبرت هذه المسألة وجدتها لا يتجاوز الخلاف فيها أن يكون اعتباريا"⁽⁴⁾.

- ومن علماء الإباضية من فسر اسم الله تعالى دون الإشارة مطلقا إلى المسمى، وخرج بذلك من الخلاف السابق، نجد سعيد بن خلفان الخليلي حيف عرف أسماء الله تعالى بقوله: "فأسماء الله تعالى هي كلماته الثامات، وأفلاكه النورانية المحيطة بالكليات"⁽⁵⁾.

(1) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 1/ 34.

(2) الخليلي: برهان الحق: 2/ 102.

(3) الخليلي: برهان الحق: 2/ 120.

(4) الخليلي: برهان الحق: 2/ 114.

(5) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان: 1/ 435.

المبحث الثاني: أسماء الله: خلقها وتعدادها.

المطلب الأول: قراءة في مقولة أسماء الله مخلوقة

تمهيد:

احتدم النقاش بين علماء المسلمين حول الاسم والمسمى، فظهر تغليظ شديد بينهم، أن يقال كان الله كان في الأزل ولم يكن له اسم قبل أن يخلق عباده، وبعد أن خلقهم ثم صار له أسماء يدعو به باسمائه الحسنی، ولهذا احترز جميع العلماء من مقولة ظهرت جديدة على الساحة الإسلامية، وهي القول إن "أسماء الله مخلوقة"، ثم صار الكثير منهم وللأسف يتهم خصمه بأن موقفه من هذه العلاقة بين الاسم والمسمى (الاسم غير المسمى، أو الاسم هو المسمى أو عینه أو له) سيفضي به إلى المقولة السابقة، فلذلك كثرت الاتهامات والإلزامات بين العلماء والمذاهب حول الوقوع في حيال هذه المقولة، ونحن سنحاول أن نستعرض الأقوال، لنظهر هل هناك من تبني هذه المقولة؟ أم كانت متداولة بين الناس تخويفا واحترازا منها، ليس إلا؟

1- إلزامات المسلمين للحكم على مقولة أسماء الله مخلوقة:

أ- إلزامات أهل السنة:

- ورد عن أبي سعيد عثمان الدارمي (ت: 280هـ) أن معترضا أخذ بمذهب إمامه المريسي فادعى أن: "أَسْمَاءُ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ، وَأَنَّهَا مُسْتَعَارَةٌ مَخْلُوقَةٌ"⁽¹⁾. وفسر أبو سعيد الدارمي هذا القول بأنه يستلزم أن الله "كَانَ مَجْهُولًا كَشَخْصٍ مَجْهُولٍ، لَا يَهْتَدِي لِاسْمِهِ، وَلَا يُدْرَى مَا هُوَ، حَتَّى خَلَقَ الْخَلْقَ فَابْتَدَعُوا لَهُ أَسْمَاءً مِنْ مَخْلُوقٍ كَلَامِهِمْ، فَأَعَارَوْهَا إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْرِفَ لَهُ اسْمٌ قَبْلَ الْخَلْقِ"⁽²⁾، تعالى الله عن المقولة، وعن هذا الاستلزام المترتب عنه وللأسف، وبخاصة حين يقال عن رب العزة: "فَفِي هَذِهِ الدَّعْوَى اسْتِجْهَالُ الْخَالِقِ، إِذْ كَانَ بِرِزْعِهِ هَمَلًا لَا يُدْرَى مَا اسْمُهُ وَمَا هُوَ وَمَا صِفَتُهُ، وَاللَّهُ الْمُتَعَالِي عَنْ هَذَا الْوَصْفِ"⁽³⁾، ثم ختم الدارمي كلامه بقوله: "وَهَذَا هُوَ الْإِلْحَادُ بِاللَّهِ وَفِي أَسْمَائِهِ"⁽⁴⁾.

(1) أبو سعيد عثمان الدارمي: نقض الإمام أبي سعيد على المريسي: 1/ 158.

(2) أبو سعيد عثمان الدارمي: نقض الإمام أبي سعيد على المريسي: 1/ 158.

(3) أبو سعيد عثمان الدارمي: نقض الإمام أبي سعيد على المريسي: 1/ 158.

(4) أبو سعيد عثمان الدارمي: نقض الإمام أبي سعيد على المريسي: 1/ 166.

فالنص لم يظهر اسم المعترض الذي هو على مذهب الميرسي المعتزلي، ولا ذكر مصادر ادعائه، حتى نتأكد من الأمر، وهذا إشكال يضعف الاعتداد بصحة نسبة المقولة إلى أحد من الناس، غير التخويف منها.

- أورد البخاري في كتابه خلق أفعال العباد⁽¹⁾ كلاما خاصا للجهمية حول أسماء الله الحسنى، قال فيه: "وَقَالُوا: إِنَّ اسْمَ اللَّهِ مَخْلُوقٌ، وَيَلْزَمُهُمْ أَنْ يَقُولُوا إِذَا أَدَّ الْمُؤَدِّنُ أَنْ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي اسْمُهُ اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ الَّذِي اسْمُهُ اللَّهُ، لِأَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ اسْمَ اللَّهِ مَخْلُوقٌ"⁽²⁾.

إذا تمعنا فيما ورد فإننا نحكم بأنه لا علاقة بمن قال اسم الله مخلوق، وبين توجيه الأذان بالصفة المذكورة في النص، لأن من اتهم بالقول بأن اسم الله مخلوق، فيعني أن الله كان في الأزل ولا اسم له حتى ناداه خلقه، أما صفة الأذان "لا إله إلا الله (الذي اسمه الله)"، فالإضافة الملزمة لهؤلاء هي قوله: الله الذي اسمه الله، وهي عبارة لا تعني شيئا غير الحشو، ولا علاقة لها بخلق أسمائه تعالى، فضلا على أن النص لم يذكر المصدر ولا صاحب المقولة.

- من العلماء من أرجع سبب المقولة إلى مستلزم القول بأن اشتقاق لفظ الاسم من السمة عوض القول بالسمو والعلو، فبهذا يظهر أن المقولة تولدت عند القرطبي مثلا من الخلاف في القضية اللغوية المحضة، وترتب عنها خلاف عقدي صاخب، وفي هذا يذهب القرطبي إلى أن من قال إن الاسم مشتق من السمو فكلامه يقتضي أن الله كان وله اسم في الأزل، ونسبه إلى أهل السنة.

ومن رجح أن الاسم من السمة فهذا يقتضي أن الله كان ولا اسم له، بمعنى أن رأيه سيفضي إلى القول إن أسماء الله مخلوقة، ونسب هذا القول إلى المعتزلة⁽³⁾.

لكن إذا تتبعنا ما ذكر، سنجد أن القول الثاني هو اختيار جمهرة من اللغويين وعلماء المسلمين،

(1) لا نجد حرجا أن نظهر أن هناك إشكالا في نسبة الكتاب إلى البخاري؛ إذ كيف بقامة مثل البخاري أن يورد كتابا في مرويات بدون سند، وفي مواضيع أثارها المتأخرون، ولذلك لا نستبعد أن الكتاب كتبه أحد المتأخرين ونسبه إلى المتقدم البخاري، أو هو شرح لقول أو اثنين للبخاري، وحمل له الكتاب كاملا، والله أعلم.

(2) البخاري: خلق أفعال العباد: 43.

نقل البخاري الكلام السابق، بعد قوله: "وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: إِنَّ الْجَهْمِيَّةَ هُمُ الْمُشَبَّهَةُ، لِأَنَّهُمْ شَبَّهُوا رَبَّهُمْ بِالصَّنَمِ، وَالْأَبْكَمَ الَّذِي لَا يَسْمَعُ، وَلَا يُبْصِرُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ، وَلَا يَخْلُقُ."

وَقَالَتِ الْجَهْمِيَّةُ: وَكَذَلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ، وَلَا يُبْصِرُ نَفْسَهُ". ونرى أن هذه أحكاما ينبغي تنزيه تراثنا عنها.

(3) بعد أت تصفحت مصادر المعتزلة لم أعثر على مناقشتهم قضية أسماء الله مخلوقة، ولم أجد لهم رأيا في القضية. انظر: القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، وشرح أصول الخمسة، وكتاب المغني بأجرائه العشرين، وبالأخص ج7 المتعلق بخلق القرآن، والله أعلم.

وسنجد أن القول الأول لم يتبناه جميع أهل السنة، مما يجعلنا نحكم بأن استلزامات العلماء الخطيرة في العقيدة تحتاج إلى التدقيق في نسبتها إلى أصحابها، ولذلك لا نعدم أن نقول بأن ما نسب إلى المعتزلة أو الجهمية ما هو إلا وسيلة لإبعاد الناس عن ذلك الرأي، واستمالتهم إلى الرأي الآخر. ولعل كلام القرطبي يوضح جانباً من النتيجة التي توصلنا إليها، إذ يقول: "فَإِنَّ مَنْ قَالَ الْإِسْمُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُلُوِّ يَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مَوْضُوعًا قَبْلَ وُجُودِ الْخَلْقِ وَبَعْدَ وُجُودِهِمْ وَعِنْدَ فَنَائِهِمْ، وَلَا تَأْثِيرَ لَهُمْ فِي أَسْمَائِهِ وَلَا صِفَاتِهِ، وَهَذَا قَوْلُ أَهْلِ السُّنَّةِ.

وَمَنْ قَالَ الْإِسْمُ مُشْتَقٌّ مِنَ السِّمَةِ يَقُولُ: كَانَ اللَّهُ فِي الْأَزَلِ بِلا اسمٍ وَلَا صِفَةٍ، فَلَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ جَعَلُوا لَهُ أَسْمَاءً وَصِفَاتٍ، فَإِذَا أَفْنَاهُمْ بَقِيَ بِلا اسمٍ وَلَا صِفَةٍ، وَهَذَا قَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ، وَهُوَ خِلَافُ مَا أَجْمَعَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ"⁽¹⁾. أي: على الحضيف أن يتبع الإجماع، ويترك الأقوال الشاذة، وكل هذا تخويف من غير تصريح مباشر من المعتزلة أو غيرهم، غير الإلزام والاتهام.

- راج الحكم بالكفر عند بعض المصادر، على من قال إن أسماء الله مخلوقة، دون أن يظهروا مصدراً أو اسماً يقول بهذه المقولة، فهذا اللالكائي يقول: "وَعَنْ خَلْفِ بْنِ هِشَامٍ الْبَزَّارِ الْمُقْرِئِ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَالَ: إِنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ، فَكُفَرُهُ عِنْدِي أَوْضَحُ مِنْ هَذِهِ الشَّمْسِ.

وَمِنْ الْأَئِمَّةِ الشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوَيْهِ، وَنُعَيْمُ بْنُ حَمَادٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَسْلَمٍ الطُّوسِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ"⁽²⁾.

ونفس الحكم ورد في مجموع فتاوى ابن تيمية، حيث قال: "وَالَّذِي كَانَ مَعْرُوفًا عِنْدَ "أَئِمَّةِ السُّنَّةِ" أَحْمَدُ وَغَيْرُهُ: الْإِنْكَارُ عَلَى "الْجَهْمِيَّةِ" الَّذِينَ يَقُولُونَ: أَسْمَاءُ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ"⁽³⁾. وورد أيضاً في الفتاوى الكبرى، حيث جاء فيها: "فَكثيرٌ مِنْ كَلَامِ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ، مِثْلُ مَا ذَكَرَ الْخَلَّالُ فِي كِتَابِ السُّنَّةِ عَنْ الْأَثَرِ، وَإِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ الْعَبَّادِيِّ. أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَثَرِ، وَعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيِّ.

فَأَبْتَدَأَ عَبَّاسٌ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَوْمٌ قَدْ حَدَّثُوا يَقُولُونَ لَا نَقُولُ مَخْلُوقٌ وَلَا غَيْرُ مَخْلُوقٍ. [قال] هَؤُلَاءِ أَضَرُّ مِنَ الْجَهْمِيَّةِ عَلَى النَّاسِ، وَيَلِكُمُ فَإِنْ لَمْ تَقُولُوا لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ فَقُولُوا مَخْلُوقٌ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَوْمٌ سُوءٌ.

(1) القرطبي: تفسير القرطبي: 1 / 101.

(2) اللالكائي (ت: 318هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السنة، 2 / 232.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6 / 185.

فَقَالَ الْعَبَّاسُ: مَا تَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ الَّذِي أَعْتَقِدُهُ وَأَذْهَبُ إِلَيْهِ وَلَا أَشْكُ فِيهِ أَنَّ الْقُرْآنَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ.

ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَنْ يَشْكُ فِي هَذَا.

ثُمَّ تَكَلَّمَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُسْتَعِظًا لِلشَّكِّ فِي ذَلِكَ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ فِي هَذَا شَكٌّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾، (سورة الأعراف: 54)، فَفَرَّقَ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: فَالْقُرْآنُ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ، أَلَا تَرَاهُ يَقُولُ عِلْمَ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ فِيهِ أَسْمَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَيُّ شَيْءٍ يَقُولُونَ؟ [أ] لَا يَقُولُونَ أَسْمَاءَ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ؟ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ فَقَدْ كَفَرَ⁽¹⁾. فكل هذا اتهام لم نجد له مستند من نصوص المتهمين، والله أعلم.

(1) هناك انتقادات كثيرة لكتاب فتاوى ابن تيمية؛ من بينها:

- وجود موسوعتين تضمّان فتاواه، لكنهما مختلفتان، "مجموع الفتاوى، 35 ج"، و"الفتاوى الكبرى، 6 ج". فمثلا النص التالي: "إِنَّ اللَّهَ يُوصَفُ بِالْإِثْبَاتِ، وَهُوَ إِبْتِثَاتٌ مُحَامِدٌ بِالثَّنَاءِ عَلَيْهِ وَتَمْجِيدِهِ..."، من الفتاوى الكبرى، 335/6، وغير موجود في مجموع الفتاوى.
- عدد الرسائل والكتب والفتاوى في الموسوعتين يتعد بالمئات (لقد أحصى بعضها عبد السلام بن إبراهيم بن مُجَدِّدِ الحُصَيْنِ)، وهو عدد كبير، يدخل الريبة في نسبة كل ذلك إلى ابن تيمية الذي كان يعيش اضطهادا، ودخول السجن.
- يفترض أن تكون الفتاوى متقيدة بالسؤال والجواب، ولكن الأمر في الموسوعتين خلاف ذلك.
- تضم الموسوعتان تناقضات في النصوص، وهذا مما يصرح به بعض المنتقدين، مثل الخليلي الإباضي في كتاب برهان الحق، وغيره.
- قمت بتمحيص كتاب "منهاج السنة" إلى ابن تيمية، في بحث لنا سابق، فظهرت فيه كثير من الإشكالات العلمية، تنبئ بأن الكتاب ليس له، وإنما هو شروح بعض المتأخرين لكلام ابن تيمية. فغير مستبعد كذلك أن الأمر نفسه قد حدث مع الفتاوى المطبوعة في الموسوعتين.

- المادة العلمية الأخيرة السابقة للاقتباس أعلاه تعود إلى كتاب منسوب إلى ابن تيمية يسمى "إقامة الدليل على إبطال التحليل"، وهو في حوالي 1000 صفحة، وهو إن أضيف إلى أجزاء المطبوعة في مجموع الفتاوى، ومع بقية الكتب غير المنشورة في مجموع الفتاوى، سيبلغ عدد مجلداتها أكثر من أربعين جزء، وهذا العدد في حد ذاته فيه ريبة. كما أن المادة العلمية للنص الأخير موجودة أيضا في كتاب الخلال، مما يدل على أن كتاب "مجموع الفتاوى" وكتاب "الفتاوى الكبرى" تعرضا لإضافات المتأخرين بالزيادة والشرح، وبقيت نسبة الكل إلى ابن تيمية.

- النص الأخير "فَكثيرٌ مِنْ كَلَامِ أَحْمَدَ وَعَيزُهُ..." غير واضح، ويضم إشكالات في فهمه، وفي عزو الكلام إلى صاحبه، مما يوحي بإشكالية النسبة. بناء على المؤشرات السابقة أدعو المراكز العلمية والجامعات أن يتبنوا مشروع معالجة نصوص الكتب المنسوبة إلى القرون المتقدمة، وعلى رأسها فتاوى ابن تيمية، والله أعلم. انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، 6/478؛ أبو بكر الخلال: كتاب السنة، 5/137؛ ابن ادريسو مصطفى: العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، 85، هامش: 3؛ عبد السلام بن إبراهيم بن مُجَدِّدِ الحُصَيْنِ: قائمة بمؤلفات شيخ الإسلام المطبوعة، موقع الشاملة، <https://shamela>.

ب- إلزامات الشيعة:

لم أعرّث فيما اطّلت عليه من مصادر الشيعة عن الحديث حول مقولة أسماء الله مخلوقة، وإن عثرت على موضوع التشنيع على مخالفهم القائل إن الاسم هو المسمى في رواية الإمام جعفر الصادق السابقة المتعلقة باشتقاق الاسم، حيث أظهرت أن الاسم غير المسمى، ثم ذكرت أنه: "من عبد الاسم دون المعنى، فقد كفر ولم يعبد شيئاً. ومن عبد الاسم والمعنى، فقد كفر وعبد اثنين. ومن عبد المعنى دون الاسم، فذاك التوحيد"⁽¹⁾. ولا وجود لذكر المتهمين، فضلاً عن مصادر تبنت المقولة.

ج- إلزامات الإباضية:

إذا توجهنا إلى الإباضية فإننا سنجد أن أبا مسلم البهلائي الرواحي الإباضي ينسب هذا المقولة إلى المعتزلة وأهل مستأوى (النكار)⁽²⁾ لأنهما يذهبان إلى "التسوية بين التسمية والاسم، والوصف والصفة، فالتزموا على ذلك بدعة شنعاء؛ فقالوا: لم يكن للباري تعالى في الأزل صفة ولا اسم؛ لأن الاسم والصفة أقوال المسمّين، وألفاظ الواصفين"⁽³⁾، وألزم البهلائي مخالفه بأن مقولتهم تستلزم القول إن الله كان في الأزل بدون صفة الألوهية، فقال: "ومن زعم أنه لم يكن لله في الأزل صفة الألوهية معنى ولا لفظاً فقد فارق الدين، وراغم إجماع المسلمين، ولا يشك عاقل في أن الاسم الذي هو مثل (زيد)، وهو نفس الهمزة والسين والميم (اسم)... غير المسمى، كيف تكون الحروف المنطوق بها نفس الذات؟"⁽⁴⁾.

فيلاحظ أنما ذكره البهلائي إلزام غير ضروري، وأن تشنيع قول أهل مستأوى (النكار) بالحجم الوارد في كلامه يوضح رفضه لانشاق الفرقة عن التيار العام الإباضي، أكثر مما يظهر أنها قضية عقدية، لأنني -على الأقل- رغم إنجازي أبحاثاً متكررة عن النكار⁽⁵⁾ لم أعرّث على من صرح بالمقولة في مصادرهم القديمة

(1) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب معاني السماء واشتقاقها، حديث 2، ص 1/ 56.

(2) هي فرقة انشقت سياسياً وعقدياً عن التيار العام الإباضي، زمن الإمامة الرستمية في المغرب الإسلامي، وتسمى الناكثة لإنكارها إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم سنة 171هـ / 787م. كما أطلق عليها كذلك الشغبية والتجوية. انظر: مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، 2/ 1027.

والتسمية الأنسب لهؤلاء أن يطلق عليهم اسم: "أهل مستأوى"، وهم المتبقون حالياً في جزيرة جربة ناحية مستأوى، وبهذا نسلم من التجريح والتنايز بالألقاب، بحسب ما نأنا الله عنه في آيات الذكر الحكيم.

(3) أبو مسلم البهلائي الرواحي، العقيدة الوهبية، 234.

(4) أبو مسلم البهلائي الرواحي، العقيدة الوهبية، 234.

(5) انظر: ابن ادريسو مصطفى: التواصل المغربي للمعارضة الإباضية في المشرق والمغرب: خلال القرون الثلاثة الهجرية الأولى، مجلة

- حكم بعض الإباضية بتكفير النكار، حتى اتهموهم بأنهم ألدوا في أسماء الله تعالى، من باب قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، (سورة الأعراف: 180)⁽¹⁾، وفي هذا يقول السوفي عنهم: "قالت المشايخ بتكفير النكار، الفرقة الملحدة في الأسماء... وقالوا: إن أسماء الله مخلوقة"⁽²⁾. لكن لا دليل على نسبة المقولة إليهم، رغم أن الخليلي أثبتها لهم، وأثبتها لغيرهم، حين قال: "وأنت إذا تدبرت ما قيل في هذه المسألة، رأيت أن الخلاف فيها غير محصور مع المعتزلة والناكثة (أهل مستأوة) فحسب"⁽³⁾.

2- النتيجة:

أظهر البحث حدوث اختلاف بين العلماء حول اشتقاق الاسم، وحول علاقة الاسم بالمسمى، وحول أسماء الله تعالى علاقتها بمسماها وبالتسمية؛ مغايرة وعينية، لكن لا نجد ما يلزم الدارس أن يعد المادة العلمية المدروسة من العقيدة الإسلامية، لأنه لم يرد في الشرع ما يدعو إلى الحديث عن هذه القضايا التي هي قضايا لغوية أكثر منها عقدية، ولذلك لا يصح إصدار حكم التبديع أو التفسير أو التضليل أو الحق أو الباطل في قضية يفترض أن تندرج ضمن الأبحاث الثانوية المنبثقة عن أسماء الله تعالى.

أما قضية أسماء الله مخلوقة فلم يثبت لدينا أن أحدا صرح بها، ولم نجد مصدرا أقر بها، مما يثبت أن القضية نظرية، وليس لها من تبنائها حقيقة، غير التخويف والاحتياط من الوقوع في حياها.

المنهاج، ص 80 - 87.

(1) ابن ادريسو: الفكر العقدي عند الإباضية: 278.

(2) السوفي: رسالة في بيان كل فرقة: 53.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2/ 102.

المطلب الثاني: تعداد أسماء الله تعالى

سنستعرض معاني إحصاء أسماء الله تعالى، ثم نقف عند قراءة حديث رسول الله ﷺ الذي أورد أسماء الله تعالى، ونناقش قضية الاشتقاق والتوقيف في الأسماء الحسنى.

1- تعداد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين في مختلف الأحاديث:

وردت أحاديث لرسول الله ﷺ حول تعداد أسماء الله تعالى، هذه أهمها:

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»⁽¹⁾.

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا، مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَإِنَّ اللَّهَ وَثَرٌ، يُحِبُّ الْوَثَرَ» وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَرَ: «مَنْ أَحْصَاهَا»⁽²⁾.

- عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»⁽³⁾.

فالأحاديث بينت أن عدد أسماء الله الحسنى يبلغ تسعة وتسعين اسما، ولكنها لم تذكر هل العدد المذكور يفيد الحصر أم لا؟

2- معنى إحصاء الأسماء الحسنى التسعة والتسعين:

- رجع معظم علماء المسلمين أن الأحاديث السابقة لا تفيد حصر الأسماء الحسنى في العدد المذكور، ويعبر النووي عن هذا الأمر قائلا: "وَاتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَيْسَ فِيهِ حَصْرٌ لِأَسْمَائِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَلَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَسْمَاءٌ غَيْرَ هَذِهِ التَّسْعَةِ وَالتَّسْعِينَ"⁽⁴⁾. ومما يفسر مقصود النووي من الحديث قوله: "الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها، لا الإخبار بحصر الأسماء"⁽⁵⁾. فالنوي وجه الحصر

(1) صحيح البخاري: كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والتثنية في الإقرار، والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، وإذا قال: مائة إلا واحدة أو ثنتين، حديث 2736.

(2) صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، حديث 2677. قول مسلم: وفي رواية ابن أبي عمر يظهر بذلك اختلاف شيوخه في لفظ الحديث.

(3) سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب، حديث 3506.

(4) النووي: شرح صحيح مسلم، 5/ 17.

(5) النووي: شرح صحيح مسلم، 5/ 17.

إلى عدم دخول الجنة بدون الإيمان بالأسماء الحسنى، لا أن المقصود حصر الأسماء في عدد معين.

- فسر بعض العلماء الإحصاء بمعنى الحفظ لا الحصر، واستندوا في قولهم إلى رواية مسلم التي ورد فيها "مَنْ حَفِظَهَا"، وقال النووي في هذا: "مَعْنَاهُ حَفِظَهَا وَهَذَا هُوَ الْأَظْهَرُ، لِأَنَّهُ جَاءَ مُفَسَّرًا فِي الرَّوَايَةِ الْأُخْرَى، "مَنْ حَفِظَهَا"، وَقِيلَ: أَحْصَاهَا عَدَّهَا فِي الدُّعَاءِ بِهَا"⁽¹⁾.

- فسر الخطابي (ت: 388هـ) الإحصاء الوارد في الحديث بالتحصيل من باب قولهم: "فلان ذو حصاة، إذا كان ذا عقل وتحصيل"⁽²⁾، فيكون المعنى بحسب الخطابي أن من حصّل معاني الأسماء الحسنى وعقل معانيها دخل الجنة. كما فسره أيضا بالإطاقة⁽³⁾، من باب قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾، (سورة المزمل: 20)، ومعنى الآية لن تطيقوا ضبطه، فيصير معنى الحديث من أطاق القيام بحق أسماء الله الحسنى في المعاملة بها مع الله، أو من عمل بمقتضاها دخل الجنة. وقد أجمل الكلام أبو نعيم الأصبهاني حينما قال: "الإحصاء المذكور في الحديث ليس هو التعداد وإنما هو العمل والتعقل بمعاني الأسماء والإيمان بها"⁽⁴⁾.

- والدليل في أن أسماء الله لا تنحصر في العدد المذكور حديث عبد الله ابن مسعود الذي ورد فيه أن النبي ﷺ قال: "مَا أَصَابَ أَحَدًا قَطُّ هَمٌّ وَلَا حَزَنٌ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمِّيتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رِيعَ قَلْبِي، وَنُورَ صَدْرِي، وَجَلَاءَ حُزْنِي، وَذَهَابَ هَمِّي، إِلَّا أَذْهَبَ اللَّهُ هَمَّهُ وَحُزْنَهُ، وَأَبْدَلَهُ مَكَانَهُ فَرَحًا"⁽⁵⁾. فالحديث يفيد أن أسماء الله الحسنى لا يعلمها إلا الله لكثرتها، وبالتالي فهي لا تنحصر في تسعة وتسعين اسما.

فإحصاء أسماء الحسنى بمعنى حفظها، وعدّها في الدعاء بها، والعمل بمقتضاها، والتعقل بمعانيها كل ذلك من أسباب دخول الجنة إن شاء الله، وجماع هذه المعاني في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180)، والدعاء لا يكون إلا بشروطه، وفي هذا السياق حصر ابن القيم معنى الإحصاء في أربع معان أو مراتب كما اختار أن يسميها، فقال: "مراتب إحصاء أسمائه التي من أحصاها دخل الجنة وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح.

(1) النووي: شرح صحيح مسلم، 17 / 5؛ وقد نسب النووي هذا القول إلى البخاري وغيره من المحققين.

(2) الخطابي (ت: 388هـ): غريب الحديث، 1 / 730؛ انظر: الأزهرى: تهذيب اللغة، 5 / 107.

(3) الخطابي: غريب الحديث، 1 / 730.

(4) انظر: ابن حجر: فتح الباري، 11 / 226.

(5) الإمام أحمد: المسند، باب مسند عبد الله بن مسعود ﷺ، حديث 3712.

المرتبة الأولى: إحصاء ألفاظها وعددها.

والمرتبة الثانية: فهم معانيها ومدلولها.

والثالثة: دعاؤه بها كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۖ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180)، وهذا

الدعاء مرتبان: إحداهما: دعاء ثناء وعبادة. والثاني: دعاء طلب ومسألة فلا يثنى عليه إلا بأسمائه الحسنی وصفاته العلی⁽¹⁾.

بعد أن علمنا أن أسماء الله الحسنی ليست محصورة في تسعة وتسعين اسماً، ولعلها أكثر من ذلك، بقي علينا أن ندرس صحة المصدر الذي حوى تسعة وتسعين اسماً، ونبحث هل توجد أسماء أخرى محتملة أم لا؟

3- قراءة في الأسماء الحسنی التسعة والتسعين الواردة في حديث الترمذي وابن ماجة:

المصدر الأساس والمعتمد عند جميع المسلمين في تعداد أسماء الله تعالى وفي سردها هو حديث الترمذي من طريق الوليد بن مسلم. وحديث في ابن ماجة من طريق عبد الملك بن محمد الصنعاني، ونص الحديث كما ورد في الترمذي على أساس أن روايته هي أقرب الطرق إلى الصحة⁽²⁾ بحسب ما ورد في الباب:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ: حَدَّثَنِي صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.

هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمُبِينُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ، الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمُصَوِّرُ، الْعَفَّارُ، الْقَهَّارُ، الْوَهَّابُ، الرَّزَّاقُ، الْفَتَّاحُ، الْعَلِيمُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الْخَافِضُ، الرَّافِعُ، الْمُعِزُّ، الْمُدِلُّ، السَّمِيعُ، الْبَصِيرُ، الْحَكَمُ، الْعَدْلُ، اللَّطِيفُ، الْخَبِيرُ، الْحَلِيمُ، الْعَظِيمُ، الْغَفُورُ، الشَّكُورُ، الْعَلِيُّ، الْكَبِيرُ، الْخَفِيفُ، الْمُقِيتُ، الْحَسِيبُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ، الرَّقِيبُ، الْمُجِيبُ، الْوَاسِعُ، الْحَكِيمُ، الْوَدُودُ، الْمَحِيدُ، الْبَاعِثُ، الشَّهِيدُ، الْحَقُّ، الْوَكِيلُ، الْقَوِيُّ، الْمُتِينُ، الْوَلِيُّ، الْحَمِيدُ، الْمُحْصِي، الْمُبْدِي، الْمُعِيدُ، الْمُحْيِي، الْمُمِيتُ، الْحَيُّ، الْقَيُّومُ، الْوَاحِدُ، الْمَاجِدُ، الْوَاحِدُ، الصَّمَدُ، الْقَادِرُ، الْمُقْتَدِرُ، الْمُقَدِّمُ، الْمُؤَخَّرُ، الْأَوَّلُ، الْآخِرُ، الظَّاهِرُ، الْبَاطِنُ، الْوَالِي، الْمُتَعَالِي، الْبَرُّ، التَّوَّابُ، الْمُنتَقِمُ، الْعَفُو، الرَّؤُوفُ، مَالِكُ

(1) ابن القيم: بدائع الفوائد، 1/ 164.

(2) خلاص إلى هذا الحكم ابن حجر حين قال: "وَأَمَّا رِوَايَةُ الْوَلِيدِ عَنْ شُعَيْبٍ، وَهِيَ أَقْرَبُ الطَّرِيقِ إِلَى الصَّحَّةِ، وَعَلَيْهَا عَوَّلَ غَالِبُ مَنْ شَرَحَ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى". انظر: ابن حجر: فتح الباري، 11/ 216.

الْمُلْكِ، ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، الْمُفْسِطُ، الْجَامِعُ، الْغَنِيُّ، الْمُغْنِي، الْمَانِعُ، الضَّارُّ، النَّافِعُ، الثَّوْرُ، الْهَادِي، الْبَدِيعُ، الْبَاقِي، الْوَارِثُ، الرَّشِيدُ، الصَّبُورُ" (1).

عقب الترمذي على الحديث قائلا: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، حَدَّثَنَا بِهِ غَيْرٌ وَاحِدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ صَالِحٍ، وَلَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ صَفْوَانَ بْنِ صَالِحٍ: وَهُوَ ثِقَّةٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا نَعْلَمُ فِي كَبِيرِ شَيْءٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ ذِكْرَ الْأَسْمَاءِ إِلَّا فِي هَذَا الْحَدِيثِ.

وَقَدْ رَوَى آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَّاسٍ، هَذَا الْحَدِيثَ بِإِسْنَادٍ غَيْرِ هَذَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَ فِيهِ الْأَسْمَاءَ وَلَيْسَ لَهُ إِسْنَادٌ صَحِيحٌ".

ومن المفارقات في هذا الحديث أن العلماء تحدثوا عن ظاهرة مهمة ولها وزنها، وهي التفرقة بين شقين في متن الحديث، جزؤه الأول اعتبروه مرفوعا إلى الرسول ﷺ، والثاني شككوا في صحة نسبته إليه، ونسبه بعضهم إلى الرواة، مع أن المتن لا يشير إلى احتمالية التفرقة إلا بقرائن وأدلة، ونحن نعد هذا الاستنتاج والاحتمال عملا رائدا، ليته عموما على كثير من الأحاديث، ودرست على وفقها كثير من المرويات التي تضم إشكالات عويصة، ولا مخرج منها إلا باحتمال أن بقية نص الحديث من المدرج مثلما وقع في حديث أسماء الله الحسنى، إذ نجد ابن حجر يقول عنه: "وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي سَرْدِ الْأَسْمَاءِ، هَلْ هُوَ مَرْفُوعٌ أَوْ مُدْرَجٌ فِي الْخَبَرِ مِنْ بَعْضِ الرِّوَاةِ.

فَمَشَى كَثِيرٌ مِنْهُمْ عَلَى الْأَوَّلِ [مرفوع]، وَاسْتَدَلُّوا بِهِ عَلَى جَوَازِ تَسْمِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَمْ يَرِدْ فِي الْقُرْآنِ بِصِيغَةِ الْإِسْمِ، لِأَنَّ كَثِيرًا مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ كَذَلِكَ.

وَدَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ التَّعْيِينَ مُدْرَجٌ لِحُلُولِ أَكْثَرِ الرِّوَايَاتِ عَنْهُ، وَنَقَلَهُ عَبْدُ الْعَزِيزِ النَّحْشَبِيُّ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ.

قَالَ الْحَاكِمُ بَعْدَ تَخْرِيجِ الْحَدِيثِ مِنْ طَرِيقِ صَفْوَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ: صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ بِسِيَاقِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى، وَالْعِلَّةُ فِيهِ عِنْدَهُمَا تَقَرُّدُ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ" (2).

ومن العلماء من قدم أدلة خلاف ما ذكره الترمذي من أن الحديث غريب، وخلاف اتهام ابن حجر للوليد بن مسلم بالتفرد والتحدث فيه، وغير ما صرحوا بوجود روايات تخلو من ذكر تعيين الأسماء، فكان

(1) سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب، حديث 3507.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 11/ 215.

من أدلتهم الأخرى التي دعموا بها فكرة الحكم بحصول الزيادة والإدراج في تعيين أسماء الله الحسنى من قبل من الرواة، ما يأتي:

- احتمل ابن حجر أن الوليد بن مسلم هو الذي أدرج الأسماء فقال: "وَلَيْسَتْ الْعِلَّةُ عِنْدَ الشَّيْخَيْنِ تَفَرَّدَ الْوَلِيدُ فَقَطْ، بَلْ الْإِخْتِلَافُ فِيهِ وَالِاضْطِرَابُ وَتَذَلُّيسُهُ وَاحْتِمَالُ الْإِدْرَاجِ"⁽¹⁾، ثم كاد يصرح ابن حجر عقب هذا الكلام بأن الإدراج حصل من الوليد، فقال: "رَوَايَةُ الْوَلِيدِ تُشْعِرُ بِأَنَّ التَّعْيِينَ مُدْرَجٌ"⁽²⁾. أما ابن كثير فقد عمم فكرة الإدراج على باقي روايات هذا الحديث حين قال: "وَالَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْخُفَاطِ أَنَّ سَرَدَ الْأَسْمَاءِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مُدْرَجٌ فِيهِ. وَإِنَّمَا ذَلِكَ كَمَا رَوَاهُ الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ [رواية الترمذي]، وَعَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْعَائِيُّ عَنْ زُهَيْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ [رواية ابن ماجة] أَنَّهُ بَلَغَهُ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُمْ قَالُوا ذَلِكَ، أَيْ أَنَّهُمْ جَمَعُوهَا مِنَ الْقُرْآنِ"⁽³⁾.

- ظهور اضطراب في متن روايات الحديث، واختلاف في ذكر بعض الأسماء، وقد عقد ابن حجر مقارنة موسعة بين الروايات ونبه إلى مواطن الاختلاف بينها في ذكر الأسماء⁽⁴⁾.

- ذكر أبو الحسن القَابِسِيُّ أن بعض الأسماء الواردة في المتن "ليست أسماءً، يعني صريحة"⁽⁵⁾، ولذلك فهي لا تحسب ضمن أسماء الله الحسنى حسب وجهة نظره.

- جمع ابن حجر عددا من أسماء العلماء الذين صرحوا بأنه لم يثبت عندهم أن سرد أسماء الله تابع للحديث النبوي، لكن دون أن يذكر لنا دليلهم وللأسف، فذكر ابن حزم، والداؤدي، وابن العربي القائل: "يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ الْأَسْمَاءُ تَكْمِلَةَ الْحَدِيثِ الْمَرْفُوعِ وَيُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ مِنْ جَمْعِ بَعْضِ الرُّوَاةِ وَهُوَ الْأَظْهَرُ عِنْدِي"⁽⁶⁾، ثم أضاف ابن حجر أسماء أخرى صرحت بعدم ثبوت أن السرد تابع للحديث، كأبي الحسن القَابِسِيُّ، وأبي زَيْدِ الْبَلْخِيِّ.

- ضَعَّفَ أبو زيد البلخي الرِّوَايَةَ الَّتِي سُرِدَتْ فِيهَا الْأَسْمَاءُ، ودل على ضَعْفِهَا بسبب "عَدَمِ تَنَاسُبِهَا

(1) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 215.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 216.

(3) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 3 / 465.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 216، 217 - 219.

(5) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 217.

(6) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 217.

فِي السِّيَاقِ، وَلَا فِي التَّوْقِيفِ، وَلَا فِي الْإِشْتِقَاقِ"⁽¹⁾، كما دلل أيضا بأن المراد من الأسماء غير محدد، فقال: "لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ الْأَسْمَاءَ فَقَطُّ فَعَالِيهَا صِفَاتٌ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ الصِّفَاتِ فَالصِّفَاتُ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ"⁽²⁾.

وبناء على ما مر فإن ما ورد في الأحاديث من سرد لأسماء الله الحسنى التي تقرب من المائة ليست من كلام رسول الله ﷺ، وإنما هو من اجتهاد بعض الرواة أضيف إلى نص الحديث، ويلخص ابن تيمية القول في الروايتين المعتمدتين حول الموضوع، فيقول: "وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي ﷺ، وإنما كل منهما من كلام بعض السلف"⁽³⁾.

وأهم نتيجة نستخلصها من نسبة أسماء الله الحسنى إلى اجتهاد الرواة، أن أمر الاختلاف حولها سيصير أمرا مسموحا، مادامت كلها أسماء جمالية وكلها مدحا لله تعالى، ولها أصول من الكتاب والسنة، وعليه فلا يصح لمز مسلم اختلف مع آخر في تسمية الله تعالى بصيغة تحقق كماله تعالى وتسبيحه وحمده استخلصت من آية أو حديث أو من أفعاله تعالى الواردة في المصادر الموثوقة، وهنا نتساءل هل أن الواقع الإسلامي يسير على هدي ما خلصنا إليه؟

4- الاختلاف حول الاكتفاء بأسماء الله الحسنى الصريحة، أم قبول اشتقاقها.

حرص العلماء المسلمون على مناقشة أسماء الله تعالى المستساغة في حقه من غيرها، واتفقوا جميعا على أن الله لا يتسمى إلا بما سمي به نفسه في المصادر التشريعية الموثوقة، وأن أسماءه تعالى كلها تشير إلى كمالاته تعالى وعلو منزلته على كل خلقه، وكل تسمية لا أصل لها، وكل إنكار لاسم من أسمائه يعد من باب الإلحاد في أسمائه تعالى، لكن ظهر من أجاز اشتقاق أسماء الله تعالى، ومن رفض هذا، وسنفصل في الأمرين إن شاء الله.

أ- القول بتوقيفية أسماء الله الحسنى:

ظهرت مقولة تداولتها أغلب مصادر العقيدة تشير إلى أن أسماء الله الحسنى توقيفية⁽⁴⁾، وتعني أن أسماء أسماء الله تعالى تنزّل من حكيم حميد، وأنها من الأمور الغيبية التي لا يمكن معرفة شيء منها إلا عن طريق

(1) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 217.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 11 / 217.

(3) ابن تيمية: فتاوى ابن تيمية، 6 / 379.

(4) انظر: مصادر الإباضية كتنسير التفسير للشيخ اطفيش، 5 / 239. أما مصادر أهل السنة سنشير إليها في موطئها.

الرسول، لذلك لا يجوز القياس فيها أو الاجتهاد أو اشتقاق أسماء الله من أفعاله⁽¹⁾، ويكتفي أهل هذا القول بصورة أسماء الله تعالى كما وردت في المصادر دون حاجة إلى الاشتقاق والاستنتاج، وفي هذا المعنى اشترط الخطابي في الأسماء الحسنى "أنه لا يَتَجَاوَزُ فِيهَا التَّوْقِيفُ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ فِيهَا الْقِيَاسُ؛ فَيَلْحَقُ بِالشَّيْءِ نَظِيرُهُ فِي ظَاهِرٍ وَضَعِ اللُّغَةِ وَمَتَعَارَفِ الْكَلَامِ"⁽²⁾، وتبعه في نفس الرأي أبو القاسم القشيري (ت: 465هـ) القائل: "الْأَسْمَاءُ تُؤْخَذُ تَوْقِيفًا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ فَكُلُّ اسْمٍ وَرَدَ فِيهَا وَجَبَ إِطْلَاقُهُ فِي وَصْفِهِ، وَمَا لَمْ يَرَدْ لَا يَجُوزُ وَلَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ"⁽³⁾.

ولما جاء ابن حزم أعطى أمثلة من التسمية غير المقبولة، فقال: "وَقَدْ عَلِمْنَا يَقِينًا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَنَى السَّمَاءَ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾، (سورة الذاريات: 47) وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى بِنَاءً. وَأَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ أَصْبَاغَ النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ وَأَنَّهُ تَعَالَى قَالُ ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾، (سورة البقرة: 138) وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى صِبَاغًا، وَهَكَذَا كُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَسْمَ بِهِ نَفْسُهُ"⁽⁴⁾.

ونقل الزركشي كلام القاضي أبي بكر [الباقلاني] في أن: "أَسْمَاءُ اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ لَا تُؤْخَذُ قِيَاسًا، واعتبارًا من جِهَةِ الْعُقُولِ، وَقَدْ زَلَّ فِي هَذَا الْبَابِ طَوَائِفٌ مِنَ النَّاسِ"⁽⁵⁾. فهذا الكلام يشير إلى أنه حكم على من اشتق اسما صحيحا لله تعالى من مصدر تشريعي بأنه عمل غير صالح، ويعد من الزلل في الدين والمعتقد، وفي هذا السياق تحدث السفاريني (ت: 1188هـ) عن الأسماء في منظومته، فقال⁽⁶⁾:

لَكِنَّهَا فِي الْحَقِّ تَوْقِيفِيَّةٌ لَنَا بَذَا أُدِلَّةٌ وَفِيهِ

فالحق عنده أن الأسماء توقيفية، بخلاف الأخذ بغير هذا، فيحتمل أنه لا يقبل ما زيد عما ورد في

(1) يكون اشتقاق الأسماء من الصفات والأفعال، وهذا لا يعني أن أحدهما الأصل والآخر الفرع، أو أن أحدهما تولد من الآخر، وإنما المقصد أن أحدهما متضمن للآخر وزيادة. انظر: محمود الرضواني: أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، 109.

(2) الخطابي: شأن الدعاء، 1/ 111.

(3) ابن حجر: فتح الباري، 11/ 223؛ راجعت كتاب القشيري فلم أعثر على العبارة، والله أعلم، انظر: أبو القاسم عبد الكريم القشيري (ت: 465): شرح أسماء الله الحسنى. ولعله من كتابه: شرح الكوكب المنير، الذي لم أستطيع أن أتوصل إليه، وللأسف.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 2/ 108.

(5) الزركشي: معنى لا إله إلا الله، 140؛ ولقد وردت عبارة في الكتاب الثاني للزركشي مشابة لما ورد في المتن، لكن منسوبة إلى عالم آخر، جاء فيها: "[فَأَيْدَةُ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَوْقِيفِيَّةٌ] ذَكَرَهَا الْأُسْتَاذُ أَبُو مَنْصُورٍ فِي كِتَابِ التَّحْصِيلِ، فَقَالَ: أَجْمَعَ أَصْحَابُنَا عَلَى أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ تَوْقِيفِيَّةٌ، وَلَا يَجُوزُ إِطْلَاقُ شَيْءٍ مِنْهَا بِالْقِيَاسِ، وَإِنْ كَانَ فِي مَعْنَى الْمَنْصُوصِ". انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 2/ 248.

(6) السفاريني (ت: 1188هـ): العقيدة السفارينية، 52.

الشرع من أسماء صريحة كالصمد، والسميع، وغيرهما.

وعليه؛ فإن عموم أقوال هذا الفريق لا يقر باشتقاق اسم من أسماء الله تعالى من مصدر موثوق، لأنها توقيفية تؤخذ من الكتاب والسنة، لكن مادام أن أسماء الله الحسنى لا يحويها نص خاص، فقد سمحوا لأنفسهم بإطلاق أسماء الله تعالى، وعدوا العملية من باب الإخبار، يقول ابن القيم إن: "مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ - سُبْحَانَهُ- فِي بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ تَوْقِيفِيٌّ، وَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ فِي بَابِ الْأَخْبَارِ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَوْقِيفِيًّا، كَالْقَدِيمِ وَالشَّيْءِ وَالْمَوْجُودِ، أَوْ الْقَائِمِ بِنَفْسِهِ"⁽¹⁾. ومنطلق هذا المخرج مما ذهب إليه ابن الصلاح قبله من أن أفعال الله واسعة، بخلاف أسمائه فهي مقيدة وتوقيفية، وكلامه يوضح هذا إذ يقول: "إِنَّ الْأَمْرَ فِي إِضَافَةِ الْأَفْعَالِ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَاسِعٌ حَتَّى لَا يَتَوَقَّفَ فِيهَا عَلَى التَّوْقِيفِ كَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ فِي أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، وَلِذَلِكَ تَوْسِعُ النَّاسُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا فِي ذَلِكَ فِي خَطْبِهِمْ وَغَيْرِهَا"⁽²⁾.

ب- جواز إضافة أسماء الله تعالى من باب الاشتقاق:

من العلماء⁽³⁾ من صرح بأن أسماء الله تعالى توقيفية، لكن سمحوا باشتقاق بعض أسماء الله تعالى من النصوص الموثوقة، ودعاهم إلى قولهم، عدم وجود نص واحد أجمل كل الأسماء واستوعبها، وبخاصة وأن المتمعن فيما أدرجه الوليد بن مسلم أو أحد شيوخه في حديث الترمذي يجد أنه غفل عن ذكر بعض الأسماء المهمة والواضحة كاسم "الرب" الذي يكون به أكثر الدعاء المشروع، من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾، (سورة الأعراف: 23)، ومثله كذلك: الأسماء المضافة، مثل: أرحم الراحمين، ورب العالمين، ومالك يوم الدين، ولذلك نجد هذا الفريق قد سمح لنفسه بالتوسع في استخراج أسماء الله الحسنى من مصادر التشريع، مع وضع ضوابط وتقييدات في هذا الشأن، وهذه بعضها⁽⁴⁾:

- أن تكون مادة الاسم مما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة، مثل: صياغة اسم "الهادي" من فعل الله تعالى: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، (سورة البقرة: 142).

(1) ابن القيم: فائدة جلية في قواعد الأسماء الحسنى، 25.

(2) ابن الصلاح: صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمائته من الإسقاط والسقط، 119.

(3) اختار هذا القول علماء الإباضية؛ وهو اختيار محمود الرضواني أيضا. انظر: الخليلي: برهان الحق، 405، وما بعده. محمود الرضواني: أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، 36. وبالإمكان مراجعة الملحق: 3، حيث حاولت أن أجمع تعداد أسماء الله الحسنى، بحسب ما ترجح لدينا بعد التقصي في الموضوع.

(4) الجعيري، وكسكاس: العقيدة، 2/ 33، 34.

- أن يكون الاسم مضافاً إلى مفاعيله، مثل: فالق الحب والنوى، من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ ، (سورة الأنعام: 95).

- ألا يشتق الاسم من الأفعال التي ساقها الله لعتاب الكافرين، مثل: فعل سخر، من قوله تعالى: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ ، (سورة التوبة: 79).

- اشترط بعض العلماء في بعض الأسماء ألا يُطلق على الله تعالى إلا إذا كان مقترناً بقرينة⁽¹⁾، مثل: تقييد الزارع بما يحرقون، وتقييد الموسع بالسماء، وتقييد المنشيء بالشجرة في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنَّهُمْ أَنشَأُوهَا شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ ، (سورة الواقعة: 71).

- كراهة إطلاق أي اسم لم يرد له نص، ولو كان الاسم شريفاً وفيه إشادة وتعظيم، مثل أن يقال: يا سيدي، أو يا سندي، يقول ابن الوزير في هذا: "وَلَذَلِكَ لَا يُسَمَّى عَاقِلًا، وَلَا فَاضِلًا، وَلَا يَجُوزُ نَحْوُ ذَلِكَ لَا حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا بِالِاتِّفَاقِ، مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَجْلِ الْأَسْمَاءِ وَأَحْمَدُهَا وَأَشْرَفُهَا، فَكَيْفَ يُسَمَّى خَالِقُ الْقَبَائِحِ وَالْفَوَاحِشِ وَالْفَضَائِحِ مِنْ غَيْرِ إِذْنٍ سَمْعِي"⁽²⁾.

وعند مناقشة شروط هذا الفريق، وعند التمعن في ضوابطهم فسنجد أن القضية لا زالت غير منضبطة، لأنه لا يمكن حصر هذا اشتقاق أسماء تعالى من أفعاله، لتعدد أفعاله الكثيرة جداً، وهو ما يجعل أسماء غير مقيدة أيضاً، ويجعل قضية الاشتقاق غير منضبطة ومحل إشكال.

ج- الجمع بين الرأيين:

يلاحظ أن الموقفين غير منضبطين، مع محاولة كل فريق أن يثبت لله أسماء جليلة، ويحترز من نسبة اسم فيه نقص لله تعالى، فالفريق الأول وظف عبارة توقيفية، ووقع في إشكال وجود أسماء كثيرة خارج الأسماء الصريحة أنها من أسماء الله تعالى، فهذا ابن القيم يصرح أن "الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تحد بعدد"⁽³⁾. والعمل بقول التوقيف يجعل كأن التوقيف حول ما توصل إليه العلماء، وليس على ما انحصر في الكتاب والسنة.

والفريق الثاني حاول استدراك هذا المشكل، لكن دون أن يتمكن من حصر الاشتقاق في قائمة

(1) محمود عبد الرازق الرضواني، أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، 98.

(2) ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق، 314.

(3) ابن القيم: بدائع الفوائد، 1/ 166.

منضبطة، وعدم التمكن من الحصر لكون أفعال الله كثيرة⁽¹⁾، وهذا بدوره سيوقع هذا الفريق في إشكالين:

1- إجراء اشتقاق أسماء الله تعالى من كل فعل من أفعاله تعالى سيفضي إلى تعلق النقص ببعض الأسماء فتصير ليست من الحسنى.

2- تصبح قضية التمييز بين الحسن والنقص في أسمائه تعالى قضية يتحكم فيها الإنسان، وهذا غير مستساغ في حق الله تعالى.

ومن هنا فالفريقان لا يسلمان من النقد في المنهج الذي اختاره كل واحد منهما، ولذلك فيفترض أن يتساهل الطرفان مع بعضهما، ويقبلان باجتهاد كل منهما، ويحاولان فهم سبيل كل فريق، وعدم استساغة ما ورد عند بعض العلماء مثل ما أورده محمد رشيد رضا منافحا عن الفريق الأول حين قال: "قَدْ اتَّفَقَ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى أَنَّ أَسْمَاءَهُ وَصِفَاتِهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ؛ وَنَصُّوا عَلَى إِنْثَابِ كُلِّ مَا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ دُعَاءً وَوَصْفًا لَهُ، وَإِخْبَارًا عَنْهُ. وَعَلَى مَنْعِ كُلِّ مَا دَلَّ عَلَى مَنْعِهِ، وَمِنْهُ كُلُّ مَا يُسَمَّى إِحْدَاثًا فِي أَسْمَائِهِ، وَكُلُّ مَا أَوْهَمَ نَقْصًا أَوْ كَانَ مُنَافِيًا لِلْكَمَالِ وَلِوَصْفِ الْحُسْنَى.

وَقَدْ مَنْعَ جُمْهُورُ أَهْلِ السُّنَّةِ كُلِّ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ الشَّارِعُ مُطْلَقًا، وَجَوَّزَ الْمُعْتَزِلَةُ مَا صَحَّ مَعْنَاهُ، وَدَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى اتِّصَافِهِ بِهِ، وَلَمْ يُوْهِمْ إِطْلَاقَهُ نَقْصًا"⁽²⁾.

فالمتمعن في قول محمد رشيد رضا يجده يرغب أن يميز موقفه عن موقف غيره الذي يقبل الاشتقاق، ويرغب أن يلزم مخالفه بأنه متبع لمذهب غير المرضيين عنهم، وهم أهل الاعتزال، في إشارة منه إلى رفض موقف الآخر بنوع من التشدد، في حين أن هناك علماء من مذهبه يسلكون نفس منهج المتهمين، ومع ذلك لا يعدون أنفسهم من المعتزلة، فهذا ابن حجر قد أشار إلى قبول الاشتقاق حينما قال: "وَالصَّابِرُ أَنَّ كُلَّ مَا أَذِنَ الشَّرْعُ أَنْ يُدْعَى بِهِ سَوَاءٌ كَانَ مُشْتَقًّا أَوْ غَيْرَ مُشْتَقٍّ فَهُوَ مِنْ أَسْمَائِهِ"⁽³⁾.

فالقضية واضحة أنها لم تحسم بعد، ومع ذلك ظهرت الاتهامات للمخالف، مما يستدعي مراجعة الاتهامات الواردة بين المسلمين، التي يخيل لمتتبع أغلب نقاشات العلماء واستدلالاتهم أنهم يوجهون أنظار الدارس في كل مرة إلى الاحتراز من الخطأ عن طريق إظهار المخالف بالمرصاد متربص بالعقيدة، اسمه المعتزلي،

1) يقول ابن القيم: "إِنَّ الْفِعْلَ أَوْسَعُ مِنَ الْإِسْمِ، وَلِهَذَا أَطْلَقَ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ أَفْعَالًا لَمْ يَتَّسَمَ مِنْهَا بِأَسْمَاءِ الْفَاعِلِ، كَأَرَادَ، وَشَاءَ، وَأَحْدَثَ، وَلَمْ يُسَمَّ بِالْمُرِيدِ وَالشَّائِي وَالْمُحْدِثِ، كَمَا لَمْ يُسَمَّ نَفْسُهُ بِالصَّانِعِ وَالْفَاعِلِ وَالْمُتَّقِنِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي أَطْلَقَ عَلَى نَفْسِهِ، فَبَابُ الْأَفْعَالِ أَوْسَعُ مِنْ بَابِ الْأَسْمَاءِ". انظر: ابن القيم: مدارج السالكين، 3: 383.

2) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 9/ 371.

3) ابن حجر: فتح الباري، 11/ 223.

أو الجهمي -قد يذكران معا وقد يذكر أحدهما على حسب ثقل المسألة التي تعالج-، لذلك حق لنا أن نراجع التراث الإسلامي ونظهره من التشجعات الافتراضية، فنصلح القلوب، ونقرب البعيد، ونقلل من إظهار أن الخلاف الواقع بين المسلمين في الأصول والمعتقدات، لأن واقع الاختلاف أثبت أن أغلبه حادث بين الراجح والمرجوح، أو فيما يجوز فيه الخلاف.

الفصل الثالث: القضايا المتعلقة بصفات الله تعالى

المبحث الأول: دلالة أسماء الله الحسنى على صفاته وذاته

تمهيد:

قبل الحديث عن صفات الله، نحاول أن نتعرف عن منشئها، وذلك بالتطرق إلى دلالة الأسماء على الصفات، ثم نتحدث عن المتفق عليه في أسماء الله، وفي صفاته تعالى.

المطلب الأول: تعريف الصفات، ودلالة الأسماء على الصفات

1- تعريف الصفات:

تدبر بعض العلماء أسماء الله الحسنى فلاحظوا أنها تتضمن صفاتا كاملة لله تعالى، فاسم الله "الكريم" مثلاً يتضمن صفة "الكرم"⁽¹⁾، وهذا الإجراء اللغوي سموها دلالة تتضمن⁽²⁾. ومن هنا صار العلماء يهتمون بموضوع صفات الله تعالى، حيث قدم ابن فارس تعريفاً لغوياً للصفات فذكر أنها: "الْأَمَارَةُ اللَّازِمَةُ لِلشَّيْءِ"، وأنها: "تَحْلِيَةُ الشَّيْءِ"⁽³⁾، كما عرف اللفظ المرادف للصفة النعت، بقوله: "النَّعْتُ، وَهُوَ وَصْفُكَ الشَّيْءِ بِمَا فِيهِ مِنْ حُسْنٍ"⁽⁴⁾. ولذلك تعرف وظيفة الصفة بأنها اسم تابع يكمل متبوعه"⁽⁵⁾، أي تحلي وتزين ما نقص من موصوفها وتوضحه.

أما عن الصيغ التي يمكن أن نحصرها لصفات الله تعالى في المصادر الشرعية، فيمكن أن نجملها في ما

يأتي

1- صفات اشتقت من أسمائه تعالى، لدلالة أسمائه الحسنى على صفات كاملة لا نقص فيها عن

(1) ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 11؛ ولقد استفاد ابن العثيمين هذه الدلالة وغيرها من ابن القيم الذي ذهب إلى أن كل اسم من أسمائه الحسنى لها دلالات: "دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزم". ولابن القيم شرحاً لرؤيته حول هذه الدلالات في موضع آخر. انظر: ابن القيم: فائدة جلية في قواعد الأسماء الحسنى، 25؛ ابن القيم: مدارج السالكين، 1/ 54.

(2) دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء معناه، أو على جزء ما وضع له، وبعبارة أخرى فهي دلالة اللفظ على جزء ما عناه المتكلم، مثل القصد أن لفظة الشجرة تدل على الأوراق، مع ترك الحديث عن الأغصان والجذور. انظر: الأمير الصنعاني (ت: 1182هـ): إجابة السائل شرح بغية الآمل، 232.

(3) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة: 6/ 115.

(4) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة: 5/ 448.

(5) ابن هشام (761هـ): أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 3/ 270.

طريق دلالة لغوية تسمى دلالة التضمن⁽¹⁾، فاسم الله "القدير" ثبتت منه صفة القدرة، وهذا التضمن خاص بأسماء الله الحسنى دون غيره من أسماء الخلائق، لأن أسماء الإنسان مثلاً فارغة من الوصف في الغالب، فالإنسان المسمى "سعيد" ليس بالضرورة أنه يعيش حياة سعيدة، أي اسمه لا يتضمن الصفة، بخلاف أسماء الله فهي كمالات وتتضمن صفات كاملة بدون أي نقص.

2- صفات اشتقت من أفعال الله تعالى إخباراً عن الله بمعنى صحيح، ونظراً لكثرة الأفعال لا يمكن انتزاع كل صفاته من أفعاله⁽²⁾.

ويمثل لهذه الصفات بإثبات صفة الهدى من فعل الله يهدي، الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، (سورة يونس: 25).

وإثبات صفة الاستواء من فعله استوى، الوارد في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5). وإثبات صفة النزول من الفعل نزل، الوارد في الحديث: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ"⁽³⁾.

فالصفات أقل من الأفعال، والأسماء الحسنى أقل من الصفات لأن الأسماء توقيفية، فلذلك يحتمل أن تنتزع صفة من فعل الله لكن ليس بالضرورة أن يشتق منها الاسم، مثل: إثبات صفة الغضب من فعل الله غضب، الوارد في قوله تعالى: ﴿وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ﴾، (سورة النساء: 93)، من دون أن يشتق اسم الفاعل من فعل غضب لأنه لم يرد فيه نص شرعي (الغاضب).

3- صفات ثبتت من نص شرعي بصيغة مصرح فيها بالصفة، ولعل المثال الذي يمكن رصده لهذا الحالة هو صفة العزة، من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾، (سورة المنافقون: 08).

4- صفات أضافها الله إلى نفسه، وهي: الوجه، والأعين، والأيدي، والأصابع، والساق، والقدم، والجنب⁽⁴⁾.

فهذه أهم مظاهر توفر صفات الله تعالى في المصادر الشرعية؛ فمنها ما يستخرج بالاشتقاق وهو الغالب، ومنها ما ثبت وروده في المصدر التشريعي.

(1) العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 11.

(2) العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 21.

(3) صحيح البخاري: كتاب التهجد، باب بَابُ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، حديث 1145.

(4) الخليلي: برهان الحق، 2/ 134 - 288.

2- دلالة أسماء الله الحسنى على ذاته.

ثبت أن أسماء الله تعالى تدل على أوصاف، وثبت أيضا أن أسماءه الحسنى المتعددة تدل على إله واحد هو الله تعالى، ولذلك صار يقال: إن أسماء الله الحسنى تدل على ذات واحدة، هي ذات الله، وسمى بعضهم هذه الدلالة اللغوية دلالة التضمن⁽¹⁾.

فمن أسماء الله الحسنى تحدث العلماء عن ذاته تعالى، وفي هذا يقول السالمي: "الاسم ما دل على الذات من غير اعتبار معنى يوصف به الذات"⁽²⁾. ومن الحديث عن تقسيمات أسماء الله الحسنى تحدث الناس عن الصفات، فسعيد بن خلفان الخليلي يذهب إلى أن أسماء الله الحسنى تنقسم إلى: اسم الذات، وصفات الذات، وصفات الأفعال، وقد عرف اسم ذات الله تعالى "الله" بأنه: "الاسم العلم المفرد، الذي لا سمي له في الكون سواه، ولا يجوز في الإجماع تسميته به لمن عداه"⁽³⁾.

لنصل في الأخير إلى أن الذي جر العلماء إلى الحديث عن صفات الله تعالى وذاته هو الحديث عن أسماء الله تعالى، ولذلك ظهر من العلماء من جمع بين الدالتين المتضمنتين في الأسماء الحسنى (الذات والصفة)، فقال إن: "أسماءه عز وجل الحسنى هي أعلام وأوصاف"⁽⁴⁾، وسمى الدلالة التي تتم التعرف بها على الذات والصفات معا دلالة المطابقة⁽⁵⁾. وتجدد الإشارة أيضا إلى أنه يوجد من العلماء من تحدث عن الذات من خلال تعريفه للصفة، وفي هذا يقول السالمي: "الصفة ما دلت على الذات، مع اعتبار معنى يوصف به الذات"⁽⁶⁾. وهناك من عرف أسماء الله تعالى بالكلمات التامات، إذ يقول سعيد بن خلفان الخليلي: "فأسماء الله تعالى هي كلماته التامات، وأفلاكه النورانية المحيطة بالكليات"⁽⁷⁾.

(1) ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 11. ويشرح البراك سبب أن الأسماء الحسنى تتضمن الذات، لأن الأسماء "مترادفة، ولدالتها على مسمى واحد، وهو الله عز وجل". انظر: البراك: التعليق على القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 24.

(2) السالمي: المشارق، 238.

(3) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 436.

(4) ابن القيم: بدائع الفوائد، 1/ 162.

(5) ابن القيم: بدائع الفوائد، 1/ 162؛ ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 11.

وتعني دلالة المطابقة دلالة اللفظ على كل معناه، أو على حقيقة معناه، وبعبارة أخرى فهي دلالة اللفظ على ما عناه المتكلم، مثل أن لفظة البيت تدل على كل مركباتها: الجدران والسقف والأبواب والنوافذ. انظر: الأمير الصنعاني (ت: 1182هـ): إجابة السائل شرح بغية الأمل، 232.

(6) السالمي: المشارق، 238.

(7) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 435.

المطلب الثاني: المتفق عليه في أسماء الله، وفي صفاته تعالى

شرع الله أسماءه الحسنی لغرض الدعاء بها بصيغة مباشرة أو غير مباشرة، وهو ما صرح به في أربع مواضع من القرآن الكريم، وهي:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180).

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، (سورة النحل: 110).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، (سورة طه: 08).

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾، (سورة الحشر: 24).

ومن المتفق عليه بين المسلمين أنه يجوز الاستعاذة بأسماء الله الحسنی استنادا لقوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾، (سورة مريم: 18)، كما يمكن أن يحلف بها، ويجوز التعبد بها أيضا، فيقال: "عبد الكريم".

وهناك اتفاق أيضا على أن صفات الله يجوز أن يستعاذ من بعضها لقول الرسول ﷺ: "اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ"⁽¹⁾، كما يصح أن يدعى بها مثل دعاء الرسول ﷺ بصفة الرحمة: "يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ"⁽²⁾، وقد يحلف بها أيضا، "أقسم بعزة الله".

ومن المتفق عليه بين المسلمين أنه لا يصح أن يدعى بالصفة، فلا يقال: "يَا عِزَّةَ اللَّهِ عَافِينَا، وَيَا عِزَّةَ اللَّهِ أَغْنِينَا"⁽³⁾، و"يا رحمة الله ارحمينا"، و"يا وجه الله"، وفي هذا الإطار نقل ابن تيمية اتفاق العلماء على أن دعاء صفاته وكلماته كفر، حيث قال: "وأما دعاء صفاته وكلماته فكفر باتفاق المسلمين، فهل يقول مسلم: "يا كلام الله اغفر لي وارحمني وأغنني أو أعني"، أو "يا علم الله"، أو "يا قدرة الله"، أو "يا عزة الله"، أو "يا عظمة الله" ونحو ذلك؟ أو سَمِعَ مِنْ مُسْلِمٍ أَوْ كَافِرٍ أَنَّهُ دَعَا ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِ غَيْرِهِ، أَوْ يَطْلُبُ مِنَ الصِّفَةِ جَلْبَ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعَ مَضَرَّةٍ أَوْ إِعَانَةً أَوْ نَصْرًا أَوْ إِغَاثَةً أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ؟"⁽⁴⁾.

كما أنه من المتفق عليه بالأخص عند من لا يعتقد أن الصفات عين ذات الله تعالى، أنه لا يصح التعبد بالصفات، فلا يقال: "عبد الرحمة"، ويعلل فركوس سبب منع الدعاء بالصفة، ومنع التعبد بالصفة

(1) ابن بطه: الإبانة الكبرى، 6 / 149.

(2) سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب ما يُقَالُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، حديث 3524.

(3) ابن بطه: الإبانة الكبرى، 6 / 149.

(4) ابن تيمية: الاستغاثة في الرد على البكري، 114.

كذلك لأن الصفة "لا بدّ من إضافتها إلى موصوفها... ولذلك لا يجوز تعييد الصفة دون الاسم، ولا دعاء الصفة دون الاسم...

فالمتعيّد لصفة من صفات الله لا يكون متعيّداً الله عزّ وجلّ الموصوف بجميع الصفات؛ لأنّ الصفة ليست ذات الموصوف، فعزّة الله مثلاً ليست هي الله عزّ وجلّ"⁽¹⁾.

والنتيجة أن الأسماء والصفات يشتركان في جواز الاستعاذة والحلف، ويفترقان في الدعاء والتعييد؛ إذ هما جائزان للأسماء، وممنوعان عن الصفات.

وبعد هذا التقديم لعلاقة المصطلحات ببعضها؛ الأسماء الحسنى، وصفاته، وذاته، لابد أن نتعرف على نقاشات المسلمين حول الصفات ثم حول الذات، ونناقش ما أثير في القضية عبر مختلف المذاهب الإسلامية، وسنعرض كل مذهب أو كل منهج مستقلاً عن الآخر، وسنختار -إن شاء الله- المصطلحات التي يرضيها ويفضلها كل طرف، ثم نقدم نقداً عاماً لما دار بين المسلمين في الموضوع.

(1) فركوس: في اشتقاق بعض أسماء الله وتعبيد الصفة دون الموصوف، موقع فركوس، <https://ferkous.com>.

المبحث الثاني: تعامل السلفية مع صفات الله تعالى

المطلب الأول: منهج الحديث عن الصفات عند السلفية، ومصدره

1- عرض عام لمنهج السلفية في الصفات:

يذهب السلفية إلى أن المذهب الأول في الصفات والطريقة الوحيدة المتبعة في عصر الصحابة ومن بعدهم هو منهج الإثبات، وخاصيته هي⁽¹⁾:

- الإيمان بالصفات الواردة في نصوص القرآن والسنة.
 - إثبات لفظة الصفة كما وردت في الكتاب والسنة.
 - إثبات معاني الصفات التي تدل عليها تلك النصوص على ما يليق بجلال الله وعظمته، يعني ذلك إثبات المعنى لله تعالى، وتفويض العلم بالكيفيات والحقائق إلى الله تعالى.
 - شرح الصفات وتقسيمها.
 - تشفيق أقوالهم وصيغ كلامهم بعبارة تبرز موقفهم، وتبرئهم من اتهامات مخالفينهم، وتتجلى هذه العبارة في قولهم إنهم: يثبتون، ولا يعطّلون، ولا يشبهون، ولا يفوضون (في إثبات اللفظ من غير معرفة معناه، ويفوضون في الكيفية)، ولا ينفون حقيقة الصفة، ولا يؤولون بما يخالف ظاهرها.
- فهذا مجمل قول علماء السلفية في الحديث عن صفات الله تعالى التي هي كمال كلها، وأما تفصيل أقوالهم فسنحدث عنه فيما يأتي:

2- مصدر الحديث عن الصفات:

يؤكد السلفية في كل موضع يتحدثون فيه عن الصفات أنهم يتحرون عدم وصف الله إلا بما ورد في مصدر شرعي، وأن حديثهم عن الصفات منبثق مما اتفق عليه الصحابة رضوان الله تعالى عنهم، وسننقل أقوالهم ومصدر ورود لفظة الصفة في مصادر التشريع، ونناقش الأمر.

- تحدث عبد الله بن فورك (ت: 181هـ) إلى رجل فقال له الرجل: "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِنِّي أَكْرَهُ الصِّفَةَ -عَنِ صِفَةِ الرَّبِّ-".

فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ: وَأَنَا أَشَدُّ النَّاسِ كَرَاهِيَةً لِذَلِكَ، وَلَكِنْ إِذَا نَطَقَ الْكِتَابُ بِشَيْءٍ قُلْنَا بِهِ،

(1) اعتمدنا في العرض العام على المعاصرين، انظر: الشنقيطي: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، 120؛ ابن باز: مجموع فتاوى ابن باز، 1/ 17؛ ابن عثيمين، القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 19 وما بعدها.

وَإِذَا جَاءَتْ الْأَثَارُ بِشَيْءٍ جَسَرْنَا عَلَيْهِ، وَنَحْنُ هَذَا". وعلق ابن تيمية على النص بقوله: أَرَادَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: أَنَّا نَكْرَهُ أَنْ نَبْتَدِئَ بِوَصْفِ اللَّهِ مِنْ تَلْقَاءِ أَنْفُسِنَا حَتَّى يَجِيءَ بِهِ الْكِتَابُ وَالْأَثَارُ⁽¹⁾. ومبتغى السلفية أن يظهروا أنه لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه على حد قول الإمام أحمد: "لَا يُوصَفُ اللَّهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَا يَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثُ"⁽²⁾.

- نقل ابن تيمية قول ابن خفيف (ت: 371هـ) الذي أظهر أن الصحابة كانوا على قول واحد في الصفات: "قَالَ الْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ حَفِيفٍ فِي كِتَابِهِ الَّذِي سَمَّاهُ اعْتِقَادُ التَّوْحِيدِ بِإِثْبَاتِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، قَالَ فِي آخِرِ حُطْبَتِهِ: فَاتَّفَقَتْ أَقْوَالُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَعْرِفَةِ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، وَقَضَائِهِ، قَوْلًا وَاحِدًا وَشَرْعًا ظَاهِرًا"⁽³⁾.

وإذا تساءلنا عن حقيقة هذا الاتفاق هل يقصد به اتفاق في المنهج؟ أو في ذكر الصفات؟ أو في بيان معانيها؟ الجواب: لا شيء حالياً واضح لدينا، وبخاصة إذا علما أنه لا يوجد بين المسلمين نصاً صحيحاً يعول عليه في سؤال الصحابة للرسول ﷺ عن أي معنى لصفات الله تعالى، كما لا يوجد نص حول سؤالهم عن معنى استواء الله على عرشه عز وجل، أو عن معنى نزوله إلى السماء الدنيا، ولعله كذلك لا وجود لذكر لفظة الصفة لله في مصادر التشريع، غير قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة الصافات: 180)، وقول الصَّحَابِيِّ فِي ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، (سورة الإخلاص: 01) "أُحِبُّهَا لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ"⁽⁴⁾.

- ولعل مما يظهر عدم ورود نص ينقل اتفاق الصحابة على منهج معين أن البيهقي حين فرغ من ذكر مجموعة أحاديث حول ما ذكر عن اليمين، وَالْكَفِّ لِلَّهِ تَعَالَى، أظهر أن المتقدمين والسلف لم يفسروا ما جاء من الأخبار والآيات في هذا الموضوع، وربما في الموضوعات المماثلة كذلك، فقال: "أَمَّا الْمُتَقَدِّمُونَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَإِنَّهُمْ لَمْ يُفَسِّرُوا مَا كَتَبْنَا مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ فِي هَذَا الْبَابِ، مَعَ اعْتِقَادِهِمْ بِأَجْمَعِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ التَّبَعِيضُ"⁽⁵⁾.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 51.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 26.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 71.

(4) ونص الحديث. عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِمْ فَيَحْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «سَلُّوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟»، فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَحْبَبُوهُ أَنَّ اللَّهَ مُجِبُّهُ». صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النَّبِيِّ ﷺ أَمْنُهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، رقم: 7375.

(5) البيهقي: الأسماء والصفات، 2/ 156؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 89.

- وتكملة في سرد الأقوال المؤكدة، ثبت أن الصحابة لم يتحدثوا في الصفات بالتفسير أو التقسيم، وأنهم لم يسألوا الرسول ﷺ عنها، وذلك من خلال ما ذكره المقرئزي (ت: 845هـ) وهو يستعرض في كتابه دواوين الأمراء التي ظهرت في الدول الإسلامية، فتحدث عن دواوين الأحاديث ومصنفاتها وحديثها عن صفات الله تعالى، فقال: "ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ﷺ، وعلى اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات"⁽¹⁾. فقد أظهر أن طريقة الصحابة عدم الخوض في معاني الصفات.

(1) المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: 4/ 188. ومع ما ذكره المقرئزي من عدم وجود أسئلة صريحة من الصحابة إلى الرسول ﷺ حول الصفات، إلا أنه توجد كتب كثيرة في العقيدة تضم أحاديث موصولة أو مقطوعة في مختلف المجالات العقدية، نوردها، وندعو لدراسة عميقة لصحة نسبة الكتب إلى أصحابها، وربما قد يفيد أن نستأنس بما ذكره الكاتب أحمد القاضي عن هذه العناوين، إذ قال: "بعد المحنة العصبية... انفسح المجال لأهل السنة أن يرفعوا أصواتهم عالياً بمعتقدهم... فألفوا المصنفات الكثيرة الحاوية السنن والآثار... ولا سيما في باب العقيدة". انظر: أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 39. وقد ذكر من الكتب ما يأتي:

- البخاري (ت: 256هـ): خلق أفعال العباد. - البخاري (256هـ): الرد على الجهمية.
- الأثرم (ت: 273هـ): السنة. - ابن حنبل (273هـ): السنة. - أبو داود (ت: 275هـ): السنة.
- ابن قتيبة (ت: 276هـ): الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة. - ابن أبي عاصم (ت: 278هـ): السنة.
- الدارمي (ت: 280هـ): الرد على الجهمية. - الدارمي (ت: 280هـ): الرد على بشر المريسي.
- عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت: 290هـ): السنة. - أحمد المروزي (ت: 292هـ): السنة.
- محمد المروزي (ت: 294هـ): السنة. - محمد العبدوي (ت: 302هـ): التوحيد.
- أبو بكر الخلال (ت: 311هـ): السنة. - ابن خزيمة (ت: 311هـ): التوحيد.
- ابن أبي حاتم (ت: 327هـ): الرد على الجهمية. - العسال (ت: 349هـ): السنة.
- أبو القاسم اللخمي (ت: 360هـ): السنة. - ابن حبان (ت: 369هـ): السنة. - ابن بطة العكبري (ت: 387هـ): الإبانة.
- ابن منده (ت: 395هـ): التوحيد. - ابن أبي زمنين (ت: 399هـ): شرح السنة.
- اللكائي (ت: 418هـ): شرح أصول الاعتقاد أهل السنة والجماعة. - الطلمنكي (ت: 429هـ): الأصول.
- الهروي (ت: 434هـ): السنة.

المطلب الثاني: الصفات عند علماء السلفية

1- الإثبات.

اختار جل علماء السلفية إظهار القول بإثبات الصفات، ولذلك يفضلون أن يسمى منهجهم بالإثبات، وسنقدم أقوال علمائهم في ذلك.

- ذكر ابن تيمية مجموعة أقوال في موضوع إثبات الصفات، ونختار منها:

"وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ طَرِيقَةَ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَثَمَتِهَا إِثْبَاتُ مَا أَثَبَّتَهُ مِنَ الصِّفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ. وَكَذَلِكَ يَنْفُونَ عَنْهُ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ"⁽¹⁾.

"مَذْهَبُ السَّلَفِ أَنَّهُمْ يَصِفُونَ اللَّهَ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ.

فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا أَثَبَّتَهُ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ وَلَا يُمَثِّلُونَ صِفَاتِهِ بِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ"⁽²⁾.

ومما استند إليه ابن تيمية في منهجية الإثبات المفصل للصفات، وفي النفي الجمل للصفات الإقرار أن ذلك عين ما كان يقوم به الأنبياء، فقال: "وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ: بَعَثَ رَسُولَهُ بِإِثْبَاتِ مُفَصَّلٍ، وَنَفْيِ مُجْمَلٍ، فَأَثَبْتُوا لِلَّهِ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ، وَنَفَوْا عَنْهُ مَا لَا يَصْلُحُ لَهُ مِنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ"⁽³⁾. فيلاحظ في الإثبات أن ابن تيمية أشار إلى أن الأنبياء لهم طريق واحد هو التفصيل بحسب ما أرسل إليهم من ربهم، بينما في نفي النقص عن الله فأظهر أن لهم منهجين؛ منهج النفي العام للنقائص، ومنهج النفي لما ثبت عند الأنبياء أنه لا يصلح لله؛ تمثيلاً أو تشبيهاً. ولعل المنهج الأول في النفي العام كان يشير إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11). وأما المنهج الثاني فلا يخلو أن يكون هو الأول، والله أعلم.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 04. يذكر ابن تيمية معاني ما ينفونه عن منهجهم:

- التكييف: مأثور نفيه عن السلف.

- التمثيل: عدم تمثيل صفات الله بصفات خلقه، وعدم تمثيل ذاته بذات خلقه، والتمثيل منفي بالنص ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11)، وبالإجماع، وبدلالة العقل.

- التحريف: من تحريف الكلم عن مواضعه.

- التعطيل: عدم الفهم من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق.

- النفي: نفي ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، بعد التعطيل، وعدم الفهم من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق. انظر. مجموع الفتاوى، 3/ 167، 5/ 27.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 26؛ انظر كذلك: 5/ 329، 6/ 515، 8/ 432، 11/ 482، 13/ 160.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 03.

- أرجع ابن القيم منهج الإثبات إلى الصحابة، لكن دون أن يقدم دليلاً على ذلك، ومما قاله: "كُلُّهُمْ عَلَى إِبْتِثَاتٍ مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ كَلِمَةً وَاحِدَةً، مِنْ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ، لَمْ يَسْئُومُوهَا تَأْوِيلًا، وَلَمْ يُحَرِّفُوهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا تَبْدِيلًا، وَلَمْ يُبَدِّلُوا لَيْشِيٍّ مِنْهَا إِبْطَالًا، وَلَا ضَرَبُوا لَهَا أَمْثَالًا، وَلَمْ يَدْفَعُوا فِي صُدُورِهَا وَأَعْجَازِهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ يَجِبُ صَرْفُهَا عَنْ حَقَائِقِهَا وَحَمْلُهَا عَلَى مَجَازِهَا، بَلْ تَلَقَّوْهَا بِالْقَبُولِ وَالتَّسْلِيمِ، وَقَابَلُوهَا بِالْإِيمَانِ وَالتَّعْظِيمِ، وَجَعَلُوا الْأَمْرَ فِيهَا كُلِّهَا أَمْرًا وَاحِدًا، وَأَجْرَوْهَا عَلَى سَنَنِ وَاحِدٍ"⁽¹⁾.

- أما المقرئ فإنه بعد أن بيّن أن الصحابة لم يكونوا يسألون الرسول ﷺ عن الصفات أظهر أن الصحابة "أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً. وهكذا أثبتوا ﷺ ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا ﷺ بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرّض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا"⁽²⁾.

فالصحابة بمنظار المقرئ قد فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، وأثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين، كما أثبتوا ﷺ بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرّض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت. بهذا الشرح أوضح صاحب كتاب التفويض ما ذكره المقرئ⁽³⁾.

- وذهب ابن تيمية إلى حد نسبة الإثبات إلى مؤسس مذهب الأشاعرة وسلفهم، فقال: "فجاء ابن كُلاب، ومن اتبعه؛ كالأشعري، والقلاسي، فقرروا أنه لا بُد من إثبات الصفات متابعة للدليل السمعي والعقلي، مع إثبات الأسماء"⁽⁴⁾.

- ومن العبارات التابعة للإثبات القول بحمل معنى الصفات على الحقيقة دون البحث عن الكيفية، وهذا ما ذكره ابن عبد البر في كتابه: "قال أبو عمر: أهل السنة مجموعون على الإقرار بالصفات الواردة كُلِّهَا فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِيمَانِ بِهَا، وَحَمْلُهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ، إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يُكَيِّفُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ وَلَا يُحَدُّونَ فِيهِ صِفَةً"⁽⁵⁾.

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين: 1/ 39.

(2) المقرئ: المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: 4/ 188.

(3) انظر: أحمد القاضي: مذهب التفويض، 24.

(4) ابن تيمية: النبوات: 1/ 266.

(5) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: 7/ 145؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 87.

2- الإمرار كما جاءت.

تداولت نصوص علماء السلفية مصطلحا غير الإثبات، وهو "أمرؤها كما جاءت"، وكان فهم هذا المصطلح مدار تعدد وجهات نظر بين علماء المسلمين، وبالأخص أهل السنة؛ إذ ظهر منهم من يفسر العبارة بمنهج التفويض، ومنهم من اختار أن العبارة تدل على الإثبات، ولذلك فإن السلفية اختاروا أن يسووا المصطلحين "الإثبات، وأمرؤها كما جاءت" على فهم واحد، وجعلوها ذوا دلالة متوافقة، تجنباً للحكم بوجود منهجين مختلفين في التعامل مع صفات الله عند الأوائل، ومن النصوص التي اهتمت بهذا المصطلح نجد.

- ورد أن ابن الخلال نسب القول "أمرؤها كما جاءت" إلى مجموعة من العلماء فذكر أن الوليد بن مسلم، قال: سَأَلْتُ سُفْيَانَ، وَالْأَوْزَاعِيَّ، وَمَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، وَاللَّيْثَ بْنَ سَعْدٍ، عَنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ؟ فَقَالُوا: «أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ»⁽¹⁾. وأضاف ابن عبد البر مع بقية العلماء معمر بن راشد، فقال: "أَنَّهُمْ كُلُّهُمْ قَالُوا: أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ"⁽²⁾.

- نسب ابن كثير منهج الإثبات إلى عدد من أوائل علماء المسلمين وذكر مصطلح إمرار الصفات كما جاءت، فقال: "وإنما نسلك في هَذَا الْمَقَامِ مَذْهَبُ السَّلَفِ الصَّالِحِ؛ مَالِكٌ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وَالثَّوْرِيُّ، وَاللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوِيَّةٍ، وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ قَدِيمًا وَحَدِيثًا. وَهُوَ إِمْرَارُهَا كَمَا جَاءَتْ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَشْبِيهِ وَلَا تَعْطِيلٍ.

وَالظَّاهِرُ الْمُتَبَادِّرُ إِلَى أَذْهَانِ الْمُشَبِّهِينَ مَنْفِيٌّ عَنِ اللَّهِ، لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. بَلِ الْأَمْرُ كَمَا قَالَ الْأَيْمَةُ مِنْهُمْ نُعَيْمُ بْنُ حَمَادٍ الْخَزَاعِيُّ شَيْخُ الْبَخَارِيِّ قَالَ: مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ كَفَرَ، وَمَنْ جَحَدَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ كَفَرَ.

وَلَيْسَ فِيمَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ وَلَا رَسُولُهُ تَشْبِيهًا، فَمَنْ أَثْبَتَ لِلَّهِ تَعَالَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الْآيَاتُ الصَّرِيحَةُ وَالْأَخْبَارُ الصَّحِيحَةُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَلِيقُ بِجَلَالِ اللَّهِ، وَنَقَى عَنِ اللَّهِ تَعَالَى النِّقَائِصَ، فَقَدْ سَلَكَ سَبِيلَ الْهُدَى"⁽³⁾.

فهذا النص أظهر أن معنى إمرار الصفات كما وردت يقصد به الإثبات، مع الاستغناء عن طلب

(1) أبو بكر الخلال: السنة، 1/ 259.

(2) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، 2/ 943؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 86.

(3) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 3/ 383.

الكيفية، واجتناب التشبيه، أو إعطاء معاني للصفات غير ما يرد في ظاهرها، كما نجد النص يوجه إلى ترك ما يُعترض على السلفية من أن الأخذ بالظاهر يفضي إلى التشبيه، ثم نقل النص كلام العلماء الذين يكفرون من يُشبه صفات الله بصفات المخلوقين، ومن يحدد وصف الله تعالى بصفات الكمال، كما أظهر النص في الأخير أن منهج السلفية هو إثبات الصفات إثباتاً يليق بجلال الله اتباعاً لما كان يفعله الرسول ﷺ. فابن كثير من خلال نصه أحسن عرض منهج سلفه ووضح معنى عبارة إمرار الصفات كما جاءت، كما حكم بالكفر على من جحد أن يصف الله بما وصف به نفسه، لكن ما نخشاه من نص ابن كثير أن يأتي من يعمم عبارة التكفير على كل من لا يلتزم الطريقة التي يرتضيها السلفية في توظيف المصطلحين؛ الإثبات، وإمرار الصفات كما جاءت، ولا يجعل التكفير خاصاً بمن جحد وصف الله تعالى بصفات الكمال كما هي في موضوعها "وَمَنْ جَحَدَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ كَفَرَ".

- أكثر ابن تيمية عند حديثه عن الصفات من إظهار منهج الإثبات مع استعمال مصطلح "أمرؤها كما جاءت"، فأظهر أن المصطلح مترادف مع الإثبات، فقال: "الإيمان بِصِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَسْمَائِهِ الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ وَسَمَّى بِهَا نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ وَتَنْزِيلِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ، مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ عَلَيْهَا وَلَا نَقْصٍ مِنْهَا، وَلَا تَجَاوُزٍ لَهَا، وَلَا تَفْسِيرٍ لَهَا، وَلَا تَأْوِيلٍ لَهَا بِمَا يُخَالِفُ ظَاهِرَهَا، وَلَا تَشْبِيهِ لَهَا بِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ؛ وَلَا سِمَاتِ الْمُحْدِثِينَ، بَلْ أَمَرُوهَا كَمَا جَاءَتْ، وَرَدُّوا عِلْمَهَا إِلَى قَائِلِهَا؛ وَمَعْنَاهَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ بِهَا"⁽¹⁾.

- خلاص ابن تيمية من مجموعة من النقول حول عبارة "أمرؤها كما جاءت" إلى أنها تعني نفي علم الكيفية، ولا تعني نفي حقيقة الصفة، وتعني فهم معنى الصفة، ولا تعني الإيمان باللفظ المجرد⁽²⁾، وأسقط تطبيقها على أحاديث الصفات، فقال: "هَذِهِ الْأَحَادِيثُ تُثَرِّ كَمَا جَاءَتْ، وَيُؤْمَنُ بِهَا وَتُصَدَّقُ، وَتُصَانُ عَنْ تَأْوِيلٍ يُفْضِي إِلَى تَعْطِيلٍ، وَتَكْيِيفٍ يُفْضِي إِلَى تَمَثِيلٍ"⁽³⁾. كما توصل أيضاً إلى أن العبارة مما أجمع عليه أهل السنة، ثم نسب القول بالإجماع إلى ابن عبد البر، فقال: "وَقَالَ أَبُو عُمَرَ أَيْضًا: أَهْلُ السُّنَّةِ مُجْمِعُونَ عَلَى الْإِقْرَارِ بِالصِّفَاتِ الْوَارِدَةِ كُلِّهَا فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِيمَانِ بِهَا وَحَمْلِهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ"⁽⁴⁾. فالنص يبين أن السلفية يؤكدون على ضرورة حمل عبارة "أمرؤها كما جاءت" على الإثبات وعلى الحقيقة.

وأشير إلى أي سعت في البحث إلى تحقيق نسبة الإجماع إلى أهل السنة حول الإقرار بحمل الصفات

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 4 / 02؛ انظر كذلك: 4 / 186، 5 / 39، 5 / 86.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 5 / 40.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 6 / 355.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5 / 87.

على الحقيقة من خلال مصنفات ابن عبد البر فلم أعثر على قول في هذا وللأسف، لكنني وجدت أن ابن قدامة حكى الإجماع على مذهب السلف في قضية الإمرار كما جاءت، فقال: "من أمرها كما جاءت من غير تفسير ولا تأويل، مع نفي التشبيه عنها، وهو مذهب السلف فحصل الإجماع على صحة ما ذكرناه والحمد لله"⁽¹⁾. وابن قدامة نفسه الذي نقل الإجماع أثار جزئية في الصفات تعد -في نظرنا- محل إشكال حيث رد علم الصفات إلى قائلها، كأنه بهذا يميل إلى التفويض في المعنى فضلا عن الكيفية، ولذلك صح لنا أن نحكم بأن الأقوال في الصفات غير منتظمة في المذهب الواحد رغم حرص العلماء على ضبطها ورغم إعلان الإجماع على منهج واحد، ونص ابن قدامة الوارد في هذا المعنى هو قوله: "ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تجاوز لها ولا تفسير، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها، ومغناها إلى المتكلم بها"⁽²⁾.

- ومن المصادر التي تحدثت عن منهج الإمرار، كتاب المقرئ الذي نسب هذا المنهج إلى الصحابة، فقال: "ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت"⁽³⁾. مع العلم أن المقرئ نفسه ذكر في ذات النص أن الصحابة لم يكونوا يسألون الرسول ﷺ عن الصفات وأنهم "سكتوا عن الكلام في الصفات"، فكيف له أن يعرف أنهم يمررونها أو يثبتونها أو يؤولونها؟ ولعل عزاء المقرئ في كلامه عن منهج الصحابة في الصفات أن كتابه لم يكن متخصصا في العقيدة، وإنما هو في وصف دواوين الأمراء والسلطين.

- من المعاصرين الذين اهتموا بنقل عبارة الإمرار لتأكيد منهج الإثبات ابن باز حيث يقول: "من الإيمان بالله أيضا: الإيمان بأسمائه الحسنی وصفاته العلی الواردة في كتابه العزيز، والثابتة عن رسوله الأمين من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، بل يجب أن تمر كما جاءت بلا كیف، مع الإيمان بما دلت عليه من المعاني العظيمة التي هي أوصاف لله عز وجل يجب وصفه بها على الوجه اللائق به من غير أن يشابه خلقه في شيء من صفاته، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11)، وقال عز وجل: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، (سورة النحل: 74). وهذه هي

(1) ابن قدامة: ذم التأويل، 27.

(2) ابن قدامة: ذم التأويل، 11.

(3) المقرئ: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: 4/ 188

عقيدة أهل السنة والجماعة من أصحاب رسول الله ﷺ وأتباعهم بإحسان⁽¹⁾.

3- الإجراء على الظاهر:

ورد مصطلح ثالث عند السلفية وهو "الإجراء على الظاهر"، ويبدو أن معناه مثل الإمرار كما جاءت، لقول ابن تيمية "مذهب السلف رضوان الله عليهم إثبات الصفات، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها"⁽²⁾، ونسب هذا القول إلى الخطابي وغيره، فقال: "وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف"⁽³⁾، ومن العبارات التي دونت هذا المصطلح ما يأتي:

- ذكر ابن تيمية أن الخطابي "يُجْريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يُجري ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك؛ على ظاهرها اللائق بجلال الله".

- عزز الخطابي كلامه في الإجراء على الظاهر على قاعدة المغايرة بين الله وخلقه، وفق قاعدة "القول في الصفات كالقول في الذات"، ومعناها أنه كما يقال في ذات الله أنها لا تشبه ذوات خلقه، فكذلك صفاته تعالى لا تشبه صفات خلقه، لذلك فإن الإجراء على الظاهر لا يعني أن يد الله تشبه يد خلقه، ولا أن سمعه مثل سمعهم، وإنما لله صفات تثبت ولكنها ليست كصفات خلقه، وفي هذا يقول الخطابي حسبما نقل عنه ابن تيمية -من رسالة الغنية للخطابي، التي لا تزال من المفقودات-:

"فَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصِّفَاتِ وَمَا جَاءَ مِنْهَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَإِنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ إِثْبَاتُهَا وَإِجْرَاؤها عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَنَفْيُ الْكَيْفِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِ عَنْهَا وَقَدْ نَفَاهَا قَوْمٌ فَأَبْطَلُوا مَا أَثْبَتَهُ اللَّهُ وَحَقَّقَهَا قَوْمٌ مِنَ الْمُتَّبِعِينَ فَخَرَجُوا فِي ذَلِكَ إِلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّكْيِيفِ وَإِنَّمَا الْقَصْدُ فِي سُلُوكِ الطَّرِيقَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَدِينُ اللَّهِ تَعَالَى بَيْنَ الْعَالِي فِيهِ وَالْجَانِي وَالْمُقَصِّرِ عَنْهُ.

الأصل في هذا: أَنَّ الْكَلَامَ فِي الصِّفَاتِ فَرَعٌ عَلَى الْكَلَامِ فِي الذَّاتِ وَيُخْتَدَى فِي ذَلِكَ حَدُّهُ وَمِثَالُهُ. فَإِذَا كَانَ مَعْلُومًا أَنَّ إِثْبَاتَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ إِنَّمَا هُوَ إِثْبَاتُ وُجُودٍ لَا إِثْبَاتُ كَيْفِيَّةٍ، فَكَذَلِكَ إِثْبَاتُ صِفَاتِهِ إِنَّمَا هُوَ إِثْبَاتُ وُجُودٍ لَا إِثْبَاتُ تَحْدِيدٍ وَتَكْيِيفٍ.

فَإِذَا قُلْنَا يَدٌ وَسَمْعٌ وَبَصَرٌ وَمَا أَشَبَّهَهَا فَإِنَّمَا هِيَ صِفَاتٌ أَثْبَتَهَا اللَّهُ لِنَفْسِهِ؛ وَلَسْنَا نَقُولُ: إِنَّ مَعْنَى الْيَدِ

(1) ابن باز: مجموع فتاوى ابن باز، 1 / 17.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 4 / 06.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5 / 113.

الْقُوَّةُ أَوْ النِّعْمَةُ وَلَا مَعْنَى السَّمْعِ وَالْبَصَرِ الْعِلْمُ؛ وَلَا نَقُولُ إِنَّهَا جَوَارِحٌ وَلَا نُشَبِّهُهَا بِالْأَيْدِي وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ الَّتِي هِيَ جَوَارِحٌ وَأَدَوَاتٌ لِلْفِعْلِ وَنَقُولُ: إِنَّ الْقَوْلَ إِنَّمَا وَجَبَ بِإِثْبَاتِ الصِّفَاتِ؛ لِأَنَّ التَّوْقِيفَ وَرَدَ بِهَا؛ وَوَجَبَ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهَا لِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ وَعَلَى هَذَا جَرَى قَوْلُ السَّلَفِ فِي أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ⁽¹⁾، وعلق ابن تيمية قائلا: "هَذَا كُلُّهُ كَلَامُ الْخَطَّابِيِّ".

ويرى بعض الباحثين أن الخطابي كان متبعا لبعض من سبقه في هذه القاعدة، مثل: أبو سعيد عثمان الدارمي (ت: 280هـ)، وأبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ)⁽²⁾، ولو أني أعتقد أنه لا داعي أن نبحث عن سبقه في الإدلاء بهذه القاعدة، مادامت أنها تقرر ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11)، إذ لا شيء يشبه الله تعالى؛ في ذاته، أو في صفاته، أو في أفعاله، كما أن المتفق عليه بين المسلمين -بخاصة المعاصرين- الإقرار بأن الله تعالى ذاتا مخالفة لجميع ذوات الخلق، وله تعالى صفات مخالفة لجميع صفات الخلق، ولنترك الذهبي يعلق على اطراد هذه القاعدة بقوله: "الصِّفَاتُ تَابِعَةٌ لِلْمَوْصُوفِ، فَإِذَا كَانَ الْمَوْصُوفُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾"، (سورة الشورى: 11)، فِي ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ، فَكَذَلِكَ صِفَاتِهِ لَا مِثْلَ لَهَا، إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَوْلِ فِي الذَّاتِ وَالْقَوْلِ فِي الصِّفَاتِ، وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ السَّلَفِ"⁽³⁾. وتعد هذه القاعدة عند السلفية الطريق للإقرار بذكر الصفة -أو إثباتها- كما وردت في المصدر الشرعي؛ فيقولون لله صفة اليد، وله صفة الساق وصفة السمع وصفة الكلام وغيرها إثبات وجود لا إثبات كيفية، وإثبات من غير احتياج إلى تأويلها بمعنى آخر، ولا إلى تشبيهها بصفات الخلق⁽⁴⁾.

ثبت من خلال ما مر أن الإجراء على الظاهر لا يعني التَّمَثِيلُ بِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ، لأنه لا يقبل أن يكون ظاهر القرآن كفرا وباطلا. وإنما يعني الإجراء على الظاهر ما يليق بالخالق ويختص به، ولذلك كانت حجة السلفية أنه لا يصح نفي هذا الظاهر إلا بدليل⁽⁵⁾.

ونشير في الأخير إلى أنه من الممكن حمل كلام الخطابي محملا غير ما سقناه حاليا، وإدراجه ضمن منهج من يدعى التفويض عند الأشاعرة، بحسب ما سنراه لاحقا إن شاء الله.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 58، 59، انظر العبارة أيضا: 3/ 167، 3/ 196، 4/ 6، 5/ 114، 6/ 355، 7/ 4، 12/ 575، 33/ 177 ونحسب أن هذا التكرار للعبارة بصيغ متقاربة في هذا الموضوع وفي غيره -مما قيدناه سابقا- يقوي فكرتنا بأن كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية يتضمن شروحا وتوسعة من المتأخرين أدرجت في النص، دون أن نتهدي حاليا إلى الأصل من الزيادة، والله أعلم.

(2) علاء إبراهيم عبد الرحيم: قاعدة القول في صفات الله كالقول في الذات، 02.

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 13/ 300.

(4) الشنقيطي: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، 38.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 1/ 45-47.

المطلب الثالث: قواعد التعامل مع الصفات، وقراءة في توحيد الصفات

1- قواعد التعامل مع الصفات:

أبدع بعض علماء السلفية طريقة جديدة في التعامل مع صفات الله تعالى لم تكن معهودة من قبل، وتمثل هذه الطريقة المبتكرة في وضع ضوابط التحكم في الحديث في صفات الله تعالى، وسن قوانين فهم صفات الله تعالى وتفسيرها بما يليق بها، ونذكر من هؤلاء، ابن تيمية، وابن العثيمين:

- عزز ابن تيمية مقولة نفي قياس الغائب على الشاهد بتجنب وصف الله تعالى انطلاقاً مما في إدراك الواصف من صفات خلق الله، فنبه إلى تحقيق الكمال في وصف تعالى، فقال: "إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَتَوَهَّمُ فِي بَعْضِ الصِّفَاتِ أَوْ كَثِيرٍ مِنْهَا؛ أَوْ أَكْثَرَهَا أَوْ كُلَّهَا أَنَّهَا تُمَثِّلُ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ، ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَنْفِي ذَلِكَ الَّذِي فَهْمُهُ فَيَقْعُ فِي أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنَ الْمَحَازِيرِ"⁽¹⁾، ثم قنن هذا التنبيه بأربع قواعد ضرورية لمن رغب أن يشرح أو يفسر أو يتحدث عن صفات الله تعالى، وملخصها أن⁽²⁾:

1- الله موصوف بالإثبات والنفي.

2- يجب الإيمان بما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، الواردة في الأحاديث.

3- الله أراد ظاهر النصوص في الصفات، لكن من دون أن يكون هذا الظاهر يشبه ما عند الخلق.

4- من انطلق من المماثلة بين صفات الخلق وصفات الخالق سيقع لا مناص في المحاذير.

وبهذا سن ابن تيمية لمن بعده أن يستنتجوا قواعد أخرى وضوابط تساعد في الثبات على منهج الإثبات، وتمنع مخالفاتهم من اتهامهم بما يفهمونه هم من منهج الإثبات بحسب منطلقاتهم وتصوراتهم. ونرى أن هذا التقعيد أمر مهم، لكن الأهم منه أن يمنع الإنسان الشبهة على نفسه، فابن تيمية مثلاً لما نبه إلى عدم انطلاق المتعامل مع الصفات من قياس الغائب على الشاهد فإنه سيغلق باب إثارة خصمه شبهة اتّهامه بأنه يشبه الخالق بالخلق، ولذلك نرى أن احترام المناقشين للقواعد التي ينطلق منها مناقشهم في الصفات أمر بالغ الأهمية وضروري، وسيعين على حمل المسلم أخاه على المحمل الحسن في وصفه الله تعالى، ويقلل من الاتهامات المتراكمة بين المسلمين في الموضوع بالخصوص.

- ثم جاء من بعده مثل ابن العثيمين فرفع القواعد إلى سبعة، هي⁽³⁾:

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 48 / 3

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 35 - 54.

(3) ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 1 - 16.

- 1- أسماء الله تعالى كلها حسنى
- 2- أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف
- 3- أسماء الله تعالى إن دلت على وصف متعدّد تضمنت ثلاثة أمور: أحدها: ثبوت ذلك الاسم لله عز وجل. الثاني: ثبوت الصفة التي تضمنها لله عز وجل. الثالث: ثبوت حكمها ومقتضاها.
- 4- دلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة، وبالتضمن، وبالالتزام.
- 5- أسماء الله تعالى توقيفية لا مجال للعقل فيها
- 6- أسماء الله تعالى غير محصورة بعدد معين
- 7- الإلحاد في أسماء الله تعالى هو الميل بها عما يجب فيها

2- توحيد الصفات:

من أكثر المنافحين على عرض صفات الله وفق مبدأ الإثبات ابن تيمية حيث أفرغ وسعه في مؤلفاته، وتحدث في الموضوع باستفاضة حتى رفع الحديث عن الصفات في الرسالة التدمرية إلى **مصاف التوحيد**، فقال: "فَأَمَّا الْأَوَّلُ وَهُوَ -التَّوْحِيدُ فِي الصِّفَاتِ- فَأَلْصَلُّ فِي هَذَا الْبَابِ أَنْ يُوصَفَ اللَّهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ وَبِمَا وَصَفَتْهُ بِهِ رُسُلُهُ: نَفْيًا وَإِثْبَاتًا؛ فَيُثْبِتُ لِلَّهِ مَا أَثْبَتَهُ لِنَفْسِهِ وَيَنْفِي عَنْهُ مَا نَقَاهُ عَنْ نَفْسِهِ"⁽¹⁾. ويبدو هذا الرفع للحديث في الصفات إلى مصاف التوحيد كان وراء الاهتمام البالغ للسلفية بقضية الصفات، وتشنيع رأي مخالفهم مادام الموضوع يتعلق بالتوحيد، والإخلال به يفضي إلى الإخلال بالعقيدة الصحيحة في الله تعالى. مع العلم أننا لم نعثر على توضيح من ابن تيمية لهذا التوحيد في أعماله، ولا إلى شرح مفصل للعلاقة بين التوحيد والصفات، والله أعلم.

وقد يزداد الاستغراب أكثر في القضية حين نتساءل كيف نجعل الحديث عن صفات الله تعالى من أبواب التوحيد، أو من أصول الدين، مع أنه ليس لدينا جواباً واضحاً في الأمر، ولم نجد تبياناً شافياً من الرسول ﷺ؟ مع أن ابن تيمية نفسه جعل معيار عد قضية من أصول الدين أن يكون لها توضيح من الرسول ﷺ، إذ يقول: "فَكُلُّ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَى مَعْرِفَتِهِ وَاعْتِقَادِهِ وَالتَّصَدِّيقِ بِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ فَقَدْ بَيَّنَّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بَيَانًا شَافِيًا قَاطِعًا لِلْعُدْرِ"⁽²⁾. وأظهر في موضع آخر أنه إذا لم يكن هناك حديث للرسول ﷺ في

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 03.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 295. ولقد مثل بمجموعة مواضيع في ص 3/ 303.

أي موضوع فلا يعد ذلك من أصول الدين، فقال ابن تيمية حين سئل: "هَلْ يَجُوزُ الْخَوْضُ فِيمَا تَكَلَّمَ النَّاسُ فِيهِ مِنْ مَسَائِلَ فِي أَصُولِ الدِّينِ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا كَلَامٌ أَمْ لَا؟" فأجاب: "لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لَمْ يُنْقَلْ عَنْ النَّبِيِّ فِيهَا كَلَامٌ؛ بَلْ هَذَا كَلَامٌ مُتَنَاقِضٌ فِي نَفْسِهِ إِذْ كَوْنُهَا مِنْ أَصُولِ الدِّينِ، يُوجِبُ أَنْ تَكُونَ مِنْ أَهَمِّ أُمُورِ الدِّينِ؛ وَأَنَّهَا مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الدِّينُ⁽¹⁾. وبناء على ما مر نتساءل ما الدليل على عد قضية الصفات التي تناقشها المسلمون من التوحيد، أو من أصول الدين، مع أنه لم يتوفر جواب واضح في المعنى العام "اللفظة الصفة"، ولا في المعاني المتعلقة بصفات الله من كلام رسول ﷺ، أو كلام من الصحابة؟

وقد كان الناس بعد ابن تيمية مستفيدين من رفعه للصفات إلى مظان التوحيد، فهذا ابن أبي العز الحنفي سمى القضية التوحيد في الإثبات والمعرفة، وعرفه بأنه: "إِثْبَاتُ حَقِيقَةِ ذَاتِ الرَّبِّ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَأَسْمَائِهِ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ، كَمَا أَخْبَرَ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ، وَكَمَا أَخْبَرَ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁽²⁾.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 294.

(2) ابن أبي العز الحنفي: شرح عقيدة الطحاوية، 89.

المطلب الرابع: أقسام الصفات، وعلاقتها بالذات

أولاً: أقسام الصفات:

من المتفق عليه بين المسلمين أن لله صفات كمال مطلق لا تشبه صفات خلقه، وأنه تنفى عنه صفات نقص من موت وعجز وجهل نفياً قاطعاً، والمختلف حوله بين المسلمين أن كل فريق اختار تقسيم الصفات بحسب اعتبارات معينة، وسنوضح في هذا الموضع قول السلفية في تقسيماتهم.

1- تقسيم الصفات من حيث النفي والإثبات:

يقر سلف السلفية أن الله يوصف بالإثبات والنفي، فيقول ابن تيمية: "فَإِنَّ اللَّهَ يُوصَفُ بِالْإِثْبَاتِ، وَهُوَ إِثْبَاتٌ مُحَامِدِهِ بِالنِّسَاءِ عَلَيْهِ وَتَمَجِيدِهِ.

وَيُوصَفُ بِالنَّفْيِ، وَهُوَ نَفْيُ الْعُيُوبِ وَالنَّقَائِصِ عَنْهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ غُلُوءًا كَبِيرًا" (1).

ويقول أيضاً: "أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ مَوْصُوفٌ بِالْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ: فَالْإِثْبَاتُ كَأَحْبَارِهِ بِأَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ.

وَالنَّفْيُ كَقَوْلِهِ: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، (سورة البقرة: 255) (2).

ويمكن أن نرجع مقولة السلفية في أن الله في الغالب (3) يوصف بالإثبات والنفي إلى كون الكلام في أصله ينقسم إلى قسمين: خبر وإنشاء. والخبر بدوره ينقسم إلى إثبات ونفي. هذا هو تعليل ابن تيمية لوجود نوعين من الصفات؛ صفات إثبات وصفات نفي، حيث قال: "الكَلَامُ نَوْعَانِ: حَبَرٌ وَإِنْشَاءٌ. وَالْحَبَرُ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْإِنْشَاءُ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ أَوْ إِبَاحَةٌ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: فَلَا بُدَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُثَبِّتَ لِلَّهِ مَا يَجِبُ إِثْبَاتُهُ لَهُ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ، وَيَنْفِي عَنْهُ مَا يَجِبُ نَفْيُهُ عَنْهُ مِمَّا يُضَادُّ هَذِهِ الْحَالِ" (4). وهذا التوضيح من ابن تيمية اعتمد كدليل على وجود قسمين للصفات عند السلفية، فلما جاء المتأخرون صاغوا ما ذكره ابن تيمية في الموضوع في قاعدة مطردة مفادها أن "الإثبات مفصل، والنفي مجمل" (5).

(1) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، 6/ 335؛ ويلاحظ أن هذا النص غير موجود في كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 35.

(3) محمد بن عبد الرحمن الحميس: شرح الرسالة التدمرية، 1/ 77.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 02.

(5) صارت قاعدة مستقلة في العصور المتأخرة، وهي واردة عند ابن تيمية لكن ضمن قاعدته الأولى التي صاغها بقوله: "القاعدة الأولى:

أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ مَوْصُوفٌ بِالْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ"، وضمن ما ذكره على أنه من منهج الأنبياء. انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 2/ 274، 3/

04، 3/ 36، 6/ 37، 6/ 515، 11/ 480؛ يوسف بن محمد علي الغفيص، شرح القواعد السبع من التدمرية، 05.

ونحن إذ نشير إلى أن المصدر الأساس في قضية تقسيم الصفات بين الإثبات والنفي هو ابن تيمية لأننا لم نعر على من تحدث عن هذا التقسيم من علماء السلفية قبله، والله أعلم، أما الذين جاءوا بعده واتبعوه فمنهم ابن أبي العز الحنفي الذي قال: "يَأْتِي الْإِثْبَاتُ لِلصِّفَاتِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مُفَصَّلًا، وَالتَّنْفِي مُجْمَلًا"⁽¹⁾، ونستثني من الحكم السابق -تقسيم الصفات قبل ابن تيمية- بعض الإشارات مثلما ورد مع الطبري الذي قال: "الله جل ثناؤه لا تحل ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يعقل من جهة الإثبات. وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتعدم مع عدمها"⁽²⁾.

ومع ذلك فنرجح أن سلف السلفية لم يكونوا يتكلمون في التقسيم ولا يعرفونه ولا يجدون له مبررا، ومستندنا في زعمنا هو شح مصادر السلفية في الحديث عن تقسيم الصفات، وكذا مقولة المقرئ الذي ذكر أن الصحابة لم يكونوا يهتمون بتقسيم الصفات، ولا بيان أنها صفة ذات أو فعل، فقال: "نعم ولا فرق أحد منهم -الصحابة- بين كونها صفة ذات أو صفة فعل"⁽³⁾.

لكن إذا رجعنا إلى المتأخرين من السلفية فنجد لهم تفصيلا كبيرا في تقسيم الصفات، مما يظهر أنهم لم يلتزموا بالمنهج الذي دافعوا عنه أكثر من مرة، وهو عدم الخوض فيما لم يجر على ألسنة الصحابة رضوان الله تعالى عنهم ولم يتحدث فيه العلماء الأوائل، وانساقوا في قضية تقسيم الصفات إلى ما هو سائد في الأوساط العقدية، معللين ذلك لأجل تبيان الحق وإرجاع الأمور إلى صوابها⁽⁴⁾، وفي الحقيقة ليت خلف السلفية لم يعللوا خوضهم في تقسيم الصفات بمثل ما ذكره، لأن ما قيل هو تعليل وجواب كل طوائف المسلمين في العقيدة وفي علم الكلام، فإنهم تحدثوا في القضية الفلانية دفاعا عن العقيدة الإسلامية حينما خاض فيها الناس وأخطأوا، وإذ ننقد تعليل السلفية، لا يعني أننا نعارض ما اخترته السلفية في طرحها لتقسيم الصفات، لكن ينبغي أن نبين أن هذا الطريق الذي سلكوه في تقسيم الصفات من ترجيح الاستئناس بالجديد الذي لا يتعارض مع الشرع هو نفس الطريق الذي اختاره غير السلفية في فهم الصفات وتحليلها -بحسب ما سنراه-، والإشكال أن السلفية ذموا خصومهم ونعتوهم بأسوء النعوت، وهو ما لا نستسيغه لأي أحد منهم -السلفية أو مخالفهم- أن يطلق العنان للحكم على مخالفهم ويذموهم، ويصفوهم بالنفاة أو

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح عقيدة الطحاوية، 107.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 1/ 189، 5/ 407.

(3) المقرئ: المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: 4/ 188.

(4) بكر البعداني: أنواع الصفات الإلهية، موقع الألوكة، www.alukah.net.

التعطيل أو التجسيم مادامت القضية اجتهادية، وتدور في فلك الراجح والمرجوح وليس في دائرة اليقين، ونقول ذلك لأنه لم يأت مسلم ونفى أن الله ذكر صفة وردت في مصدر شرعي، فقال مثلاً: الله لا يسمع، أو أن الله لم يقل: يد الله، وحشاه. ولم يأت أيضاً مسلم يثبت ما نفى الله عن نفسه، فألحق به مثلاً النوم، وحشاه.

فالنتيجة المتوصل إليها -والله أعلم- أن سلف السلفية لم يهتموا بتقسيم الصفات، وأن متأخريهم هم الذين استساغوا قبول تقسيم الصفات باعتبار النفي والإثبات إلى صفات ثبوتية (مُثَبَّتة)، وصفات سلبية (مَنفِيَّة)، وأنهم هم الذين تحدثوا عن التقسيم دون أن يسيروا إلى شرعيته ومصدره، ودون أن يوردوا أقوال من سبقهم في الموضوع، ولعل خلف السلفية قد عملوا بمقتضى ما ذكره ابن أبي العز الحنفي في قبول الألفاظ التي لم يرد لها نفي وإثبات إذا ظهر أن مقصد قائلها حسن، فقال: "وَلَيْسَ لَنَا أَنْ نَصِفَ اللَّهَ تَعَالَى بِمَا لَمْ يَصِفْ بِهِ نَفْسَهُ وَلَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ نَفِيًّا وَلَا إِبْتِائًا، وَإِنَّمَا نَحْنُ مُتَّبِعُونَ لَا مُبْتَدِعُونَ".

فَالْوَاجِبُ أَنْ يُنْظَرَ فِي هَذَا الْبَابِ، أَعْنِي بَابَ الصِّفَاتِ، فَمَا أَثْبَتَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَثْبَتْنَاهُ، وَمَا نَفَاهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ نَفَيْنَاهُ، وَالْأَلْفَاظُ الَّتِي وَرَدَ بِهَا النَّصُّ يُعْتَصَمُ بِهَا فِي الْإِبْتِائِ وَالنَّفْيِ، فَتُثْبِتُ مَا أَثْبَتَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِي.

وَأَمَّا الْأَلْفَاظُ الَّتِي لَمْ يَرِدْ نَفْيُهَا وَلَا إِبْتِائُهَا فَلَا تُطْلَقُ حَتَّى يُنْظَرَ فِي مَقْصُودِ قَائِلِهَا: فَإِنْ كَانَ مَعْنَى صَحِيحًا قَبْلَ، لَكِنْ يَنْبَغِي التَّعْيِيرُ عَنْهُ بِالْأَلْفَاظِ النَّصُوصِ، دُونَ الْأَلْفَاظِ الْمُجْمَلَةِ، إِلَّا عِنْدَ الْحَاجَةِ، مَعَ قَرَائِنِ تَبَيَّنَ الْمُرَادُ"⁽¹⁾.

ولذلك فسنكمل استعراض ما وجدناه في كتب متأخري السلفية من التقسيمات دون بيان تأصيلها ولا ذكر أقوال سلفهم. إذ يرى ابن العثيمين أن الصفات تنقسم إلى قسمين: ثبوتية وسلبية⁽²⁾.

أ- الصفات الثبوتية المفصلة:

الصفات الثبوتية هي صفات مدح وكمال، وهي التي تدل على معنى ثبوتي ووجودي. ويقر السلفية أن المصادر الشرعية أثبتت كل الصفات الثبوتية لله تعالى وفصلت في ذكرها، لأن الله قد نسب لنفسه كل صفات الكمال، وتبعه الرسول في هذا الإثبات أيضاً. ويمثل للصفات الثبوتية بالعلم، والسمع، وغيرهما.

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح عقيدة الطحاوية، 218.

(2) ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى : 24؛ انظر: مُجَدِّ أَمَان، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، 203.

ب- الصفات السلبية المجللة:

لقد أجملت المصادر الشرعية ذكر آحاد الصفات المنفية، وهي الصفات التي نفاها الله تعالى عن نفسه، أو الصفات التي نفاها عنه رسوله ﷺ. وهذه الصفات السلبية تدل على سلب ما لا يليق بالله، ولا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودي. ويمثل لها بالقدم الذي ينفي عن الله عدم الأولية، والبقاء الذي ينفي عن الله لحوق العدم، أي عدم الآخرة.

ونظرا لإجمال المصادر الشرعية ذكر آحاد الصفات المنفية صار لزاما على الواصفين أن يلتزموا بهذا الإجمال، ولا يخوضوا في ذكر ما لم ينف الله تعالى عن نفسه وكذا رسوله ﷺ، وتأتي فائدة التقيد بالإجمال خشية أن يكون التفصيل في النفي سببا لإلحاق النقص بالموصوف أو سببا للسخرية به، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ومن الذين بينوا هذه الحكمة من النفي الإجمالي ابن أبي العز الحنفي القائل: "فَإِنَّكَ لَوْ قُلْتَ لِلْسلْطَانِ: أَنْتَ لَسْتَ بِرَبٍّ وَلَا كَسَاحٍ وَلَا حَجَّامٍ وَلَا حَائِكٍ! لَأَدَّبَكَ عَلَى هَذَا الوُصْفِ وَإِنْ كُنْتَ صَادِقًا، وَإِنَّمَا تَكُونُ مَادِحًا إِذَا أَجْمَلْتَ النَّفْيَ قُلْتَ: أَنْتَ لَسْتَ مِثْلَ أَحَدٍ مِنْ رَعِيَّتِكَ، أَنْتَ أَعْلَى مِنْهُمْ وَأَشْرَفُ وَأَجَلُّ. فَإِذَا أَجْمَلْتَ فِي النَّفْيِ أَجْمَلْتَ فِي الْأَدَبِ"⁽¹⁾.

ج- الصفات السلبية (النفي) المتضمنة للإثبات:

من التقسيمات التي تحدث عنها خلف السلفية قضية النفي المجلل لصفات النقص عن الله تعالى، فاستثنى بعضهم صفات النقص التي تتضمن الثبوت وعدوها قسما ثالثا يندرج ضمن تقسيم الصفات من حيث الثبوت والنفي، ومثلوا لهذه بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، (سورة الكهف: 49)، إذ صفة النقص المنفية عن الله تعالى إجمالا، هي الظلم، تتضمن العدل من كل نقص يضاد كماله، وفي هذا المسلك يقول ابن القيم: "وأما صفات السلب المحض فلا تدخل في أوصافه تعالى إلا أن تكون متضمنة لثبوت: كالأحد المتضمن لانفراده بالربوبية والإلهية، والسلام المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله"⁽²⁾، ثم يكمل توضيحه وتقديم أمثلة حول تضمين الإثبات في كل نفي، وإثبات ضدها من الكمال، فيقول: "وكذلك الإخبار عنه بالسلوب هو لتضمنها ثبوتًا: كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، (سورة البقرة: 255)؛ فإنه متضمن لكمال حياته وقيوميته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾، (سورة ق: 38)، متضمن لكمال قدرته.

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح عقيدة الطحاوية، 107.

(2) ابن القيم: بدائع الفوائد، 1/ 161.

وكذلك قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾، (سورة يونس: 61)، متضمن لكمال علمه... وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب⁽¹⁾.

لكن المتأمل في هذا التعميم سيظهر له أنه يخالف القول بأن صفات النفي تكون مجملة حسبما قرره السلفية، وسيؤدي إلى الإقرار بأن هناك لكل صفة نقص (صفة النوم) صفة إثبات ضدها يندرج ضمنها الكمال (صفة القيوم)، ولا يخفى أن هذه العملية شبيهة بما يفعله مخالفو السلفية من الهروب من التجسيم إلى التنزيه بتوظيف آليات أخرى غير الإثبات أو الإمرار كما جاءت، وهي غير مقبولة عند السلفية، فكيف يستسيغونها لأنفسهم، لذلك يبدو لنا أن تعليق ابن القيم بتضمن الإثبات في كل نفي يوقع السلفية في المحذور الذي رفضوه لمخالفيتهم، والله أعلم.

2- تقسيم الصفات الثبوتية من حيث تعلقها بذات الله وأفعاله

أورد كثير من السلفية تقسيما آخر للصفات، وهو تقسيمها إلى صفات ذاتية وفعلية، فقال البيهقي إن الصفات "عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا صِفَاتُ ذَاتٍ، وَالْآخَرُ صِفَاتُ فِعْلٍ"⁽²⁾، ولعل أول من أشار إلى هذا التقسيم هو الإمام أبو حنيفة (ت: 150هـ) حسب الكتاب المنسوب إليه⁽³⁾، ثم الأوزاعي (ت: 157هـ) حسبما نقل ابن تيمية عنه في موضوع النزول، حين قال: "كَذَلِكَ جَعَلُوا قَوْلَ الْأَوْزَاعِيِّ وَغَيْرِهِ: إِنَّ النُّزُولَ لَيْسَ بِفِعْلٍ يَشَاؤُهُ اللَّهُ؛ لِأَنَّهُ عِنْدَهُمْ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ"⁽⁴⁾. وجعل ابن تيمية هذا التقسيم من المتفق عليه بين جميع المسلمين فقال: "وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ومتفقون على تنزيهه عن النقص"⁽⁵⁾، ونسب الذهبي هذا التقسيم إلى السلفية فقال: "ومعلوم أن عقيدة السلف تقوم على إثبات جميع الصفات الذاتية منها والفعلية"⁽⁶⁾.

أما ابن القيم فقد أشار إليه في حديثه عن محبة الله تعالى، فقال: "وَمَنْ جَعَلَ مَحَبَّتَهُ لِلْعَبْدِ ثَنَاءً عَلَيْهِ

(1) ابن القيم: بدائع الفوائد، 1/ 161.

(2) البيهقي: الاعتقاد، 70.

(3) أبو حنيفة: الفقه الأكبر، 16.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 410.

(5) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، 4/ 89.

(6) الذهبي: العرش، 1/ 142.

وَمَدَحُهُ لَهُ: رَدَّهَا إِلَى صِفَةِ الْكَلَامِ. فَهِيَ عِنْدَهُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ، لَا مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ⁽¹⁾.

لما جاء المتأخرون بينوا أن التقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية يندرج ضمن الصفات الثبوتية الثابتة في المصادر الشرعية بحسب تعلقها بذات الله تعالى، وفصلوا كل قسم بتعريف خاص⁽²⁾.

أ- الصفات الذاتية:

هي التي لم يزل الله ولا يزال متصفاً بها، كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والعزة، والحكمة، والوجه، واليدين. ومن السلف الذين اهتموا بتعريف صفة الذات نجد البيهقي الذي قال: "فَصِفَاتُ ذَاتِهِ مَا يَسْتَحِقُّهُ فِيمَا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ"⁽³⁾، وكذا الذهبي القائل: "وأثبتوا أن الله متصف بذلك أزلاً"⁽⁴⁾.

وعلل ابن العثيمين سبب تسمية هذا الصفة بالذاتية لأنها لا تنفك عن ذاته تعالى، وذكر أنهم اصطَلَحُوا "أن يسموها الصفات الذاتية، قالوا: لأنها ملازمة للذات، لا تنفك عنها"⁽⁵⁾. ثم يظهر أن ابن العثيمين قدم اجتهاداً آخر غير مسبوق في مجال تقسيم الصفات عند السلفية فبين أن الصفات الذاتية تنقسم بدورها إلى قسمين، هما:

1) الصفات الذاتية الخبرية:

عرف ابن العثيمين الصفات الذاتية الخبرية بأن "مسماهما أبعاض لنا وأجزاء، كاليد والوجه، والعين، فهذه يسميها العلماء: ذاتية خبرية؛

ذاتية: لأنها لا تنفصل ولم يزل الله ولا يزال متصفاً بها.

خبرية: لأنها متلقاة بالخبر، فالعقل لا يدل على ذلك، لولا أن الله أخبرنا أن له يداً، ما علمنا بذلك، لكنه أخبرنا بذلك"⁽⁶⁾، أي لا مجال للعقل في معرفتها.

ثم نبه ابن العثيمين إلى أنه "لا نقول: أجزاء وأبعاض، بل نتاحشى هذا اللفظ لكن مسماهما لنا أجزاء وأبعاض. لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل، فالرب عز وجل لا يتصور أن شيئاً من هذه الصفات التي وصف بها نفسه — كاليد — أن تزول أبداً، لأنه موصوف بها أزلاً وأبداً ولهذا لا نقول: إنه

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، 3/ 20.

(2) ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: 25.

(3) البيهقي: الاعتقاد، 70.

(4) الذهبي: العرش، 1/ 142.

(5) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 78.

(6) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 78.

وفي موضع آخر عرف ابن العثيمين الصفات الذاتية الخبرية بقوله: "الصفات الذاتية الخبرية التي مسماهما بالنسبة إلينا أبعاد وأجزاء، ولا نقول: من الصفات الذاتية المعنوية، ولو قلنا بذلك، لكننا نوافق من تأوله تحريفاً، ولا نقول: إنها بعض من الله، أو: جزء من الله، لأن ذلك يوهم نقصاً لله سبحانه وتعالى"⁽²⁾. فيلاحظ أن هذا الشرح من ابن العثيمين يزيد للصفات غموضاً، ولعل المحذور أنه نفى في تعريفه لهذه الصفات ما لا ينبغي أن توصف بها الصفات أصلاً حتى يبحث عن نفيها عنه، وبخاصة وأن من أصول السلفية النفي الإجمالي، فلذلك ما الداعي لوصفها بقوله: "ولا نقول أجزاء وأبعاد"، ثم يصححها بقوله: "بل مسماهما أجزاء لنا وأبعاد"، فكل هذا خارج عن إطار القواعد المقررة عند السلفية. ويلاحظ أيضاً على هذا التفصيل من ابن العثيمين أن توظيف مصطلح الجزء والبعض مع الله غير مستساغ، لأنهما خاصين بالخلق، وليس بالله، ويفترض أن من كان على المنهج السلفي ألا تغيب عنه هذه الملحوظة.

وفي زيادة توضيح من ابن العثيمين لهذا القسم من الصفات الذاتية، التي هي الصفات الذاتية الخبرية فصل في نفي المقاربة بين صفة البشر "العين" وصفة الله "العين" فقال: "فالعين منا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم. لكنها بالنسبة لله لا يجوز أن نقول: إنها بعض من الله، لأنه سبق أن هذا اللفظ لم يرد، وأنه يقتضي التجزئة في الخالق، وأن البعض أو الجزء هو الذي يجوز بقاء الكل بفقده، ويجوز أن يفقد، وصفات الله لا يجوز أن تفقد أبداً، بل هي باقية"⁽³⁾. ونتصور أن الأولى بابن العثيمين أن يكتفي بمنهج الإثبات الذي أقره، فلا يعقد مقارنة ولا توضيحاً دقيقاً لصفات الله مع صفات البشر، وإما أن يقبل بمنهج العدول عن الإثبات إلى مناهج أخرى اختارها بعض المسلمين، لكن أن يختار الإثبات والإمرار كما جاءت ثم يفصل في المقاربة والتوصيف والشرح للصفات فإن هذا مسلك وعر وغير مؤتمن، والله أعلم.

2) الصفات الذاتية المعنوية:

ذكر ابن العثيمين أن العلم والسمع والبصر من صفات الله الذاتية، ويطلق عليها كذلك صفات الله المعنوية، لأنها تدرك بالعقول مع دلالة السمع، وأورد ابن العثيمين هذا المعنى في قوله: "بخلاف العلم والسمع

(1) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 118.

(2) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 287.

(3) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 312؛ واستعمل نفس العبارة في وصف صفة "الرَّجُل"، وصفة "القدم" لله تعالى انظر: المرجع نفسه، 2/ 31.

والبصر، فإن هذا ندركه بعقولنا مع دلالة السمع"⁽¹⁾. ويلاحظ أن تسمية هذه الصفات بالمعنوية لا يزال غير مبرر بشكل كاف من خلال ما ذكره ابن العثيمين في مرجعه، ولعله قد اقتدى بعلماء من غير السلفية، نظرا لعدم ورودها في المصادر السلفية المشهورة، ولأنها مما عرفت عند مصادر سلف الإباضية⁽²⁾، والله أعلم.

ب- الصفات الفعلية:

وظف السلف لفظة "صفات الفعل"، لكن حاولنا البحث عن تعريفهم لها فلم نعثر عليه في حدود بحثنا سوى أن البيهقي ذكر عنها قوله: "صِفَاتُ فِعْلِهِ: فَهِيَ تَسْمِيَاتٌ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَفْعَالِهِ وَرَدَ السَّمْعُ بِهَا مُسْتَحَقَّةٌ لَهُ فِيمَا لَا يَزَالُ دُونَ الْأَزْلِ؛ لِأَنَّ الْأَفْعَالَ الَّتِي اشْتُقَّتْ مِنْهَا لَمْ تَكُنْ فِي الْأَزْلِ، وَهُوَ كَوَصْفِ الْوَاصِفِ لَهُ بِأَنَّهُ خَالِقٌ، رَازِقٌ، مُحْيٍ، مُمِيتٌ، مُنْعِمٌ، مُفْضِلٌ"⁽³⁾. وقال عنها أيضا: "وَنَعْتَقُدُ فِي صِفَاتِ فِعْلِهِ أَنَّهَا بَائِنَةٌ عَنْهُ سُبْحَانَهُ وَلَا يَحْتَاجُ فِي فِعْلِهِ إِلَى مُبَاشَرَةٍ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، (سورة ياسين: 82)"⁽⁴⁾. وأما الذهبي فبين أن الله موصوف بها في القدم، ومتعلقا مخلوقة، فقال: "وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة"⁽⁵⁾. وللصفات الفعلية تسمية خاصة عند ابن تيمية أطلق عليها "الصفات الاختيارية"⁽⁶⁾.

أما السلفية المتأخرون فقد سردوا معنى منضبطا للصفات الفعلية، وعرفوها بشكل دقيق، فهذا ابن العثيمين يقول: "الصفات الفعلية هي المتعلقة بمشيئته إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها"⁽⁷⁾، وعلل سبب تسميتها بالفعل بقوله: "اصطلح العلماء رحمهم الله أن يسموا هذه الصفات الصفات الفعلية، لأنها من فعله سبحانه وتعالى"⁽⁸⁾.

ثم قدم ابن العثيمين مثالا عن صفة فعلية وشرح تعلق المشيئة بها فعلا أو عدم الفعل، فقال: "نقول: الرضى صفة في الله عز وجل، وهي صفة حقيقية، متعلقة بمشيئته، فهي من الصفات الفعلية، يرضى عن

(1) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 117.

(2) عمرو التلاقي: شرح النونية، 36 ط (مخطوط)؛ نقلا عن: الجعبري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 248، 249.

(3) البيهقي: الاعتقاد، 72.

(4) البيهقي: الأسماء والصفات، 1/ 277.

(5) الذهبي: العرش، 1/ 142.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 244.

(7) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 118، 1/ 78.

(8) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 79.

المؤمنين وعن المتقين وعن المقسطين وعن الشاكرين ولا يرضى عن القوم الكافرين، ولا يرضى عن القوم الفاسقين، ولا يرضى عن المنافقين، فهو سبحانه وتعالى يرضى عن أناس ولا يرضى عن أناس، ويرضى أعمالاً ويكره أعمالاً⁽¹⁾. وأتبعها بمثال آخر عن صفة الاستواء فقال عنها: "فإن قلت: هل استواء الله تعالى على عرشه من الصفات الفعلية أو الذاتية؟

فالجواب: أنه من الصفات الفعلية؛ لأنه يتعلق بمشيئته، وكل صفة تتعلق بمشيئته؛ فهي من الصفات الفعلية"⁽²⁾.

وفصل ابن العثيمين في الصفات الفعلية، فرأى أنها تنقسم إلى نوعين، هما:

1) صفات لها سبب معلوم:

يمثل للصفات الفعلية التي لها سبب معلوم، بصفة الرضى، يقول ابن العثيمين: " فالله عز وجل إذا وجد سبب الرضى، رضى"، كما قال تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾، (سورة الزمر: 07)⁽³⁾.

ومثل لها أيضا بصفة السمع التي يراد بها النصر والتأييد، وصنفها ضمن الصفات الفعلية لأنها مقرونة بسبب، بخلاف صفة السمع التي تكون بمعنى إدراك المسموع، فهي من الصفات الذاتية، وإن كان المسموع قد يكون حادثاً⁽⁴⁾.

2) صفات ليس لها سبب معلوم:

ويمثل للصفات الفعلية ليس لها سبب معلوم، بالنزول إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر⁽⁵⁾.

ج- صفات ذاتية باعتبار، وفعلية باعتبار:

وهذا القسم الثالث يتعلق بذكر الحالة التي تتضمن فيها الصفات الذاتية والصفات الفعلية، وهو ما اصطلح عليه المتأخرون بقولهم: ذاتية باعتبار، وفعلية باعتبار، وينطبق هذا التقسيم على "كل صفة تحتل

(1) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 79.

(2) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 386.

(3) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 78.

(4) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 207.

(5) ابن العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، 25؛ شرح العقيدة الواسطية، 1/ 79.

معنيين متغايرين؛ كحكيم، فهو بمعنى نفي العبث عنه تعالى، صفة ذات. وبمعنى واضح الأشياء في مواضعها اللائقة بها، صفة فعل⁽¹⁾.

يقول ابن العثيمين: "ومن الصفات ما هو صفة ذاتية وفعلية باعتبار"⁽²⁾. ويبدو لنا أن هذا التقسيم الثالث غير منضبط، لأن كل صفات الله تعالى ينظر إليها من زاوية بأنها صفة ذات باعتبار أصلها واتصاف الله بها في الأزل وفيما لا يزال، وينظر إليها أيضا باعتبار تعلقها بمشيئته، لأن المشيئة فوق كل صفاته وأفعاله على حد قول ابن تيمية: "فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَرَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِكُهُ سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ الدَّوَاتِ وَصِفَاتُهَا وَأَفْعَالُهَا وَمَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، لَا يَخْرُجُ عَنْ مَشِئَتِهِ شَيْءٌ وَلَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا بِمَشِئَتِهِ"⁽³⁾.

وقد يمثل لهذه الحالة بعدة صفات نذكر منها:

صفة الغضب، تحدث الماوردي عن صفة الغضب فبين أن الغضب من الله يكون بمعنى إرادة العقوبة فيكون من صفات الذات، وقد يكون بمعنى عين العقوبة فيكون من صفات الفعل⁽⁴⁾.

صفة الكلام؛ يقول ابن تيمية: "هي صفة ذات وفعل"⁽⁵⁾، ويقول كذلك: "ومذهب السلف أنه يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه قائم به"⁽⁶⁾. والكلام صفة ذاتية؛ لأن الله لم يزل ولا يزال متكلماً، وهو باعتبار باعتبار آحاد الكلام صفة فعلية؛ لأن الكلام يتعلق بمشيئته، يتكلم متى شاء بما شاء⁽⁷⁾.

وأما معية الله لخلقه؛ فهي إما معية عامة، فتعد صفة ذاتية، لأن الله لم يزل ولا يزال محيطاً بالخلق علماً وقدرة وسلطاناً وغير ذلك من معاني ربوبيته. وإما معية خاصة، فهي صفة فعلية، لأنها تابعة لمشيئة الله، وكل صفة مقرونة بسبب هي من الصفات الفعلية⁽⁸⁾.

(1) الجعبري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 249.

(2) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 79.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 2/ 409.

(4) انظر: القرطبي: تفسير القرطبي، 16/ 101.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 219.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 16/ 389.

(7) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 79.

(8) ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية، 1/ 403.

3- تقسيم صفات الله تعالى من حيث ثبوتها وأدلتها:

أورد بعض السلفية انقسام الصفات بحسب ثبوتها إلى قسمين مثل البيهقي، حيث ذكر بعد حديثه عن صفات الذات انقسام الصفات إلى قسمين: "أَحَدُهُمَا عَقْلِيٌّ، وَالْآخَرُ: سَمْعِيٌّ.

فَالْعَقْلِيُّ: مَا كَانَ طَرِيقُ إِثْبَاتِهِ أَدَلَّةَ الْعُقُولِ مَعَ وُجُودِ السَّمْعِ بِهِ....
وَأَمَّا السَّمْعِيُّ: فَهُوَ مَا كَانَ طَرِيقُ إِثْبَاتِهِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَقَطْ"⁽¹⁾.

وإذا تمعنا في هذا التقسيم سنجد أنه متداخلا مع تقسيم الصفات بحسب تعلقها بذواتها وأفعالها، لأن الصفات السمعية الذي طريقها الكتاب والسنة، هي ذات الصفات المسماة الخبرية، أو هي الصفات الذاتية الخبرية في تقسيم الصفات بحسب تعلقها بذواتها وأفعالها، مع إضافة الصفات الفعلية لها. بينما الصفات العقلية الذي طريقها أدلة العقول مع وورد السمع هي نفس الصفات الذاتية المعنوية التي تدرك بالعقول مع دلالة السمع، لكن مع إضافة الصفات الفعلية.

ويظهر من خلال هذا العرض والتداخل في هذه التقسيمات الحادثة أنها اجتهادات اعتبارية للعلماء في مجال جوهري يتعلق بالله تعالى، ويسمى بالعقيدة، لي طرح الإشكال الذي يعيننا في دراستنا هذه، وهو، هل العقيدة بمحتوياتها المعروضة من تقسيمات وتفسيرات تدخل في مجال اليقين؟ أو في مجال الاجتهاد، وفي مجال الراجح، وفي مجال الظن الغالب كما يظهر لنا جليا بدون أي مرأء؟

ثانيا: علاقة الصفات بالذات:

- يذكر ابن تيمية أن صفات الله التي تليق بجلاله نسبتها إلى ذاته تعالى كنسبة صفات كل شيء إلى ذات الشيء، فقال: "وَنَسَبُهُ صِفَاتِهِ إِلَى ذَاتِهِ كَنَسَبَةِ صِفَاتِ الْعَبْدِ إِلَى ذَاتِهِ"⁽²⁾، فالعلاقة بين ذات العبد وصفته هي نفسها العلاقة بين ذات الله وصفته، ولكن الإشكال أن هذه النسبة تشوبها شبهة قياس الغائب على الشاهد، التي طالما تحرّب منها العلماء.

- وأما في زيادة الصفات عن الذات أو عدم زيادتها (كونها عينية)، فإن ابن تيمية علق الحديث في الموضوع على مفهوم الذات التي يشار إليها، فإن كانت ذاتا مجردة فصفاتها زائدة عليها، وإن كانت ذاتا موصوفة فالصفات غير مباينة للذات (أي يحتمل أنه يقصد عينية)، وفي هذا يقول ابن تيمية: "فَمَنْ أَرَادَ

(1) البيهقي: الاعتقاد، 70.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 330.

بِالذَّاتِ "الذَّاتِ الْمُجَرَّدَةِ" فَالصِّفَاتُ زَائِدَةٌ عَلَيْهَا وَمَنْ أَرَادَ بِالذَّاتِ "الذَّاتِ الْمُوصُوفَةِ" فَلَيْسَتْ الصِّفَاتُ مُبَايِنَةً لِلذَّاتِ الْمُوصُوفَةِ بِصِفَاتِهَا اللَّازِمَةِ لَهَا"⁽¹⁾. وبهذا نخلص إلى أن الخلاف بين الصفات عين الذات أو زائدة عليها، قضية اعتبارية بحسب مفهوم الذات المتحدث عنها. وهذا ما يظهر الاجتهادية في هذه المسألة التي اهتم بها العلماء أي اهتمام، وأكدوا عليها، وخطأ الكثير إخوانه في التوحيد لأجلها.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5 / 338.

المبحث الثالث: تعامل الأشاعرة مع صفات الله تعالى

المطلب الأول: الصفات عند علماء الأشاعرة

قبل الحديث عن الصفات في المذهب الأشعري، يجدر بنا أن نبين صحة نسبة بعض الكتب إلى أصحابها، حتى يتسنى لنا معرفة أقوالها في موضوع الصفات.

1- الصفات عند الأشعري من خلال كتابه الإبانة، واللمع:

(أ) صحة نسبة كتاب الإبانة إلى الأشعري.

إن رمنا أن نبحث عن أوائل من تحدث عن الصفات عند الأشاعرة، فلا نجد أولى ممن نُسب إليه المذهب، وهو أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ)، لكن الإشكال الذي يعترض الدارس هو أن الأشعري نُسب إليه كتابان متناقضان؛ الأول، يسمى "الإبانة في أصول الديانة"، وعرضه يوافق عرض السلفية في الصفات وغيرها. والثاني "اللمع" وعرضه يوافق الذين تسموا بالأشعرية وارتضوا انتسابهم إلى أقوال أبي الحسن الأشعري من بعده، فلذلك لا نجانب الصواب إن حكمنا بأن كتابه اللمع أقرب إلى فكر أتباعه، وأميل أن ينسب إلى الأشعري من كتاب الإبانة الذي يتضمن إشكالات في صحة النسبة إلى صاحبه، لذلك من المفيد أن نقف في عجالة عند بعض الإشارات إلى هذه الإشكالات، وهي:

- ورد في كتاب الإبانة مصطلح "السلف المتقدمين"، في حين يفترض أن يكون الأشعري من بين هؤلاء السلف فكيف يشير إليه، وهذا مما يظهر أن مؤلف الكتاب من المتأخرين وليس للأشعري. والمصطلح المشار إليه ورد في قوله: "أما بعد: فإن كثيرا من الزائعين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم.... فتأولوا القرآن على آرائهم.. ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين"⁽¹⁾.

- نسب إلى الأشعري طائفة من المسائل المختلف حولها بين المسلمين، وكأن الأمر قد حسم فيها في ذلك الزمن المتقدم، في حين أن أقرب الناس إلى الأشعري ممن صح نسبة الكتاب إليه، وهو تلميذه الباقلاني مع كتابه التمهيد مثلا نجد أنه لم يستقر رأيه بعد في بعض القضايا العقدية، وفي المسائل التي عالجها كتاب الإبانة، ولذلك نشك أن تلك المسائل عولجت في الزمن المتقدم وفصل فيها الأشعري، ونذكر من ذلك: الرؤية، إنكار الشفاعة للمذنبين، جحد عذاب القبر، خلق القرآن، خلق الأفعال نظير المجوس، الله يخلق الخير والشر، قضية أن الله تعالى يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، انفراد الإنسان بالقدرة

(1) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 14.

على أفعاله، عدم الخروج من النار، إنكار الوجه واليدين والعينين ونفي نزول الله، وباقي الصفات⁽¹⁾.

- الكتابة عن القضايا الخلافية في العصور المتقدمة بأسلوب مقنن واضح المعالم وفي عناوين بارزة يثير الريبة، ويجعل القارئ يشك في نسبة النص إلى الأشعري أو من هو متقدم مثله، وهذا ما يجعلنا نحكم أن النص الذي أمامنا معدل من أحد المتأخرين، ومن الأدلة الدالة على ذلك، العنوان التالي: "أصل في إبانة قول أهل الحق والسنة"⁽²⁾، وكذا ما يتضمنه من استبعاد كثير من الفرق الإسلامية، وتخصيص عالم بالتمجيد والإطراء وترك غيره ممن هم في مرتبته، ويأتي كل هذا في قوله:

"فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل... وبما كان يقول به الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم"⁽³⁾. فلا أخال أحدا يشك في أن الكاتب من المقلدين الحنابلة، ومن غير المتقدمين على عهد الأشعري.

- يلاحظ أن الكاتب جمع معظم الأقوال الواردة في رؤية الله تعالى وفي معاني الانتظار،⁽⁴⁾ مما عرف عن بعض العلماء حصريا دون غيرهم -الغزالي مثلا-، والمفترض أن حصر تلك الأقوال بذلك العرض من الأشعري في زمانه غير وارد، ولا يزال غير مستساغ.

- وما يلاحظ أيضا تكرار بعض المواضيع في أكثر من موضع، كقضية الاستواء على العرش⁽⁵⁾، مما يثير ريبة الإضافة من قبل المتأخرين في النص.

- وردت عبارة في النص، لا نحسب أنها تنسب لعالم بقامة الأشعري، حيث قال فيها: "وزعم شيخ منهم نحس مُقدم فيهم أن علم الله هو الله"⁽⁶⁾، فكيف يستساغ أن تصدر عبارة نحس أنه مقدم فيهم، ممن

(1) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 14 - 19 .

(2) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 20.

(3) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 20.

(4) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 35 وما بعدها.

(5) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 21، 105 - 109.

(6) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 247.

شأنه الرفعة والتثبيت كالأشعري. ومما لا يقبل من مثله أيضا، التخريج من مصنف ابن أبي شيبة⁽¹⁾، وترك باقي المصنفات الأكثر قيمة في الحديث.

- ترددت عشر فصول أو مسائل في باب واحد، بدون وجود وصل بينها، وهذا أيضا مما يظهر قضية إدراج المتأخرين نصوصا في الكتاب.

ما مر من ملاحظات يثبت فرضيتنا في عدم الارتياح من نسبة العمل إلى الأشعري، ويشجعنا أن نحتمل أن الكتاب أصله لشخص اسمه الأشعري، فجاء من نسبته إلى أبي الحسن الأشعري خطأ، والله أعلم. في حين أن الكتاب الأنسب أن يثبت إلى الأشعري هو كتاب اللمع، الذي يضم رأي الأشعري في القضايا العقدية بحسب ما وردت عند تلاميذه والمقربين لديه.

وأرغب أن أشير مع ارتياحنا إلى أن الإبانة ليس للأشعري، لكن قد ورد عن ابن تيمية أنه صرح بأن الأشعري على رأي الإثبات، وأن له موقفا واحدا في الصفات، حيث جاء عنه أنه قال:

"الأشعري وأئمة أصحابه، كأبي الحسن الطبري، وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي، والقاضي أبي بكر متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد، وإبطال تأويلها، وليس له في ذلك قولان أصلاً، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلاً"⁽²⁾.

وقال في فتاواه: "وَأَيُّنَ أَنَّ الْقَوْلَ الْمَحْكِيَّ عَنْهُ [الأشعري] فِي تَأْوِيلِ الصِّفَاتِ الْخَبَرِيَّةِ قَوْلٌ لَا أَصْلَ لَهُ فِي كَلَامِهِ وَإِنَّمَا هُوَ قَوْلُ طَائِفَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَلِلْأَشْعَرِيَّةِ قَوْلَانِ لَيْسَ لِلْأَشْعَرِيِّ قَوْلَانِ"⁽³⁾.

فالنصان يشيران إلى إمكانية صحة الإبانة إلى الأشعري، مع ترجيحي لغير هذه النتيجة، على أساس تحفظي من نسبة بعض مؤلفات ابن تيمية إليه، والله أعلم. ولعل مما يقوي أن الأشعري لم يكن على موقف الإثبات أن ابن تيمية نفسه جعل الأشعري متبعا لابن كُلاب، وابن كُلاب حسب ابن تيمية له جانب اعتزالي وجانب سلفي، فلا مانع أن يتبع تلميذه طريقة شيخه، وبهذا يسلم لنا أن الأشعري ليس على المنهج السلفي حسبما يروج له من يمتطي الكلام الوارد في الإبانة، يقول ابن تيمية عن شيخ الأشعري: "فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في إثبات الصفات، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته.

ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كـ القلانسي والأشعري ونحوهما، بأن في أقوالهم بقايا من الاعتزال،

(1) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 20.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، 2 / 17.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3 / 190.

وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم بطريقة الحركات، فإن هذا الأصل هو الذي أوقع المعتزلة في نفي الصفات والأفعال⁽¹⁾.

ب) صحة نسبة كتاب اللمع إلى الأشعري:

لم يتطرق الأشعري في كتابه "اللمع" إلى تعريف الصفة، ولعل هذا مما يتناسب وبواكير الحديث عن الصفات، وينسجم مع القول بالتطور في الغوص في هذا الموضوع بين المتقدمين والمتأخرين. ولكن مع عدم ورود إشارات إلى ما سبق فإننا نجد توضيحات مهمة في الموضوع عند الأشعري قد استفاد بها من جاء بعده. وهذا جانب مما تطرق إليه الأشعري في الصفات من خلال كتاب اللمع:

- استعرض الأشعري جملة من الصفات وكان في كل مرة يستأنف الكلام بقوله مثلاً: "فإن قال قائل: لم قلت إن الله تعالى عالم⁽²⁾؟

- لم يعدد الأشعري عددا للصفات، وإنما إذا أحصينا الصفات التي شرحها سنجدها ثمان صفات، وهي: الخلق⁽³⁾، والعلم⁽⁴⁾، القدرة والحياة⁽⁵⁾، السمع والبصر⁽⁶⁾. وكذلك صفتي الكلام والإرادة اللتين أظهرهما في عنوان جديد، حين قال: باب في الكلام والإرادة⁽⁷⁾.

- كان الأشعري يعرف الصفات باستعراض أضدادها، على مبدأ أنها لا تتجمع ضدها في الوجود، فقال مثلاً عن صفة العلم: "أن الحي إذا لم يكن عالماً، كان موصوفاً بضد العلم؛ من الجهل أو الشك أو الآفات"⁽⁸⁾. وعن صفة القدرة قال: "وكذلك لو كان لم يزل حياً، غير قادر، لوجب أن يكون لم يزل عاجزاً، عاجزاً، موصوفاً بضد القدرة"⁽⁹⁾. وهذا التعريف يماثل ما أورده أبو إسحاق الإسفراييني (ت: 418هـ) كذلك، إذ قال: "وَأَنْ تَعْلَمَ أَنْ صَانِعَ الْعَالَمِ حَيٌّ قَادِرٌ عَالَمٌ مُرِيدٌ مُتَكَلِّمٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَكُنْ بِهَذِهِ

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، 2/ 99.

(2) الأشعري: اللمع، 24.

(3) الأشعري: اللمع، 21.

(4) الأشعري: اللمع، 24.

(5) الأشعري: اللمع، 25.

(6) الأشعري: اللمع، 25.

(7) الأشعري: اللمع، 33.

(8) الأشعري: اللمع، 26.

(9) الأشعري: اللمع، 26.

الصِّفَات كَانَ مَوْصُوفًا بِأُضْدَادِهَا. وَأُضْدَادُهَا نَقَائِصُ وَأَفَاتُ تَمْنَعُ صِحَّةَ الْفِعْلِ، فَصَحَّتْ ثُبُوتُ هَذِهِ الصِّفَاتِ لَهُ مِنْ وَجْهَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا دَلَالَةُ الْفِعْلِ، وَالثَّانِي نَفْيُ النَقَائِصِ"⁽¹⁾.

- خصص الحديث عن صفة العلم فأشار إلى أن الله تعالى بها يعلم، فقال: "فإن قال قائل: لم قلت إن للباري تعالى علما به علم⁽²⁾؟"، فنلاحظ أنه أشار إلى علاقة الصفة بالله تعالى دون أن يذكر مصطلح ذات ذات الله تعالى، فقال: "عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه"⁽³⁾. كما يلاحظ أيضا أنه حين شرح صفة الإرادة أظهر أنها لم تنزل مع الله في الأزل، فقال: "وهذا هو الدليل على أن الله تعالى لم يزل مريدا، وذلك لأن الحي إذا كان غير مريد لشيء أصلا وجب أن يكون موصوفا بضد من أضداد الإرادات؛ كالسهو، والكراهة"⁽⁴⁾.

- لما استجمع الأشعري الكلام في جميع صفات الله تعالى ذكرها بمسمى الصفات الذاتية، فقال: "وهذا الدليل يدل على إثبات صفات الله تعالى لذاته كلها: من الحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، وسائر صفات الذات"⁽⁵⁾. ولعل ذكر مصطلح "صفات الذات" عند الأشعري، يعد أول من يذكر هذا المسمى في العقيدة عند الأشاعرة، وربما عند باقي المسلمين، والله أعلم.

خلاصة كلام الأشعري في الصفات الذاتية من خلال كتابه اللمع، أنها صفات أزلية، تعرف بنفي أضدادها، وهي صفات لا تتجمع ضدها في الوجود، وتؤثر في وقائعها، فهو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

2- الصفات عند الباقلاني من خلال كتابه التمهيد، والإنصاف:

صرح الدارس للباقلاني (ت: 402هـ) الأستاذ المرحوم محمد رمضان عبد الله (ت: 2014م)، أن لكتاب التمهيد طبعين؛ الأول حققها محمود محمد الخضري مع محمد عبد الهادي أبو ريده وهي ناقصة بناء على النسخة الباريسية المعتمدة، وأما الطبعة الثانية فتضمن زيادة استنادا إلى النسخ المتوفرة في يد المحقق يوسف المكارثي اليسوعي، لكن الدارس عاب طبعة المكارثي بقوله: "وأشك تماما في النسخة التي طبعها يوسف

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين، 1/ 163.

(2) الأشعري: اللمع، 26.

(3) الأشعري: اللمع، 30.

(4) الأشعري: اللمع، 37.

(5) الأشعري: اللمع، 31.

المكارثي اليسوعي، التي نجد فيها كثيرا الأبواب التي تفيد بأن الباقلاني كان يقول باستواء الله على العرش، وبالوجه، واليدين، والفوقية، والنزول"⁽¹⁾. ويقصد أن هذه الطبعة تتضمن إثبات الباقلاني للصفات، وهذا يخالف ما عليه المذهب الأشعري، ولذلك اضطر الدارس مُجَّد رمضان عبد الله أن ينقل نفي زاهد الكوثري ما نسبته ابن القيم وشيخه ابن تيمية إلى الباقلاني من أقوال في العقيدة، ومما قاله الكوثري في هذا الصدد: "لا وجود لشيء عما عزاه ابن القيم إلى كتاب التمهيد هذا. ولا أدري إذا كان ابن القيم عزا إليه ما ليس فيه زورا، ليخادع المسلمين في نخلته، أم ظن بكتاب آخر أنه كتاب التمهيد للباقلاني. ونحن نثق على كل حال في نسخة التمهيد التي بين أيدينا، أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم"⁽²⁾. ولا يخفى أن التضارب في نسبة الأقوال وأجزاء الكتب إلى أصحابها ينم عن إشكالية نسبة بعض كتب التراث الإسلامي لأصحابها، مما يتحتم ضرورة التصدي لإعادة قراءة جديدة في قضية النسبة بين المؤلف والكتاب.

وتمحيصا لما قيل عن أقوال الباقلاني، فإني أشاطر الرأي فيما ذكره مُجَّد رمضان عبد الله من أن بعضا مما ورد حول الباقلاني في طبعة المكارثي ليس له، وهو ما نراه ظاهرا في مثل العنوان: "أبواب شتى في الصفات"⁽³⁾، إذ راح الكتاب يثبت الصفات الخيرية لله تعالى، دون تأويلها مثلما راجع عن الأشاعرة والباقلاني، كما راح يمثل للصفات الذاتية بأكثر من سبع صفات، فذكر أنها: "الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والبقاء، والوجه، والعينان، واليدان، والغضب والرضى؛ -وهما الإرادة على ما وصفناه، وهي الرحمة، والسخط، والولاية، والعداوة، والحب، والإيثار، والمشية-، وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، وغير ذلك من المدركات"⁽⁴⁾. وهذا الكلام

(1) مُجَّد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 144.

(2) محمود مُجَّد الخضري، مُجَّد عبد الهادي أبو ريده: ذيل كتاب التمهيد: 265، نقلا عن مُجَّد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 144.

(3) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 258 وما بعدها؛ التمهيد: تحقيق حيدر: 299.

وأشير إلى أنني لم أستطع أن أتوصل على الطبعة المحققة من قبل الخضري وأبو ريده، فلذلك اعتمدت الطبعة بتحقيق المكارثي، وهذا رغم أنني تحصلت على طبعة جديدة بتحقيق عماد الدين أحمد حيدر، لكنها طبعة لم يشر فيها إلى نسخه المعتمدة ولا إلى منهج تحقيقه، وهي أيضا متوافقة كثيرا مع طبعة المكارثي فيما تعلق بالمواضيع التي درستها في هذا البحث، ولعل ما يعزز موقفني عن هذه الطبعة الجديدة قول الباحث "النتشة" صاحب بحث الباقلاني وآراؤه الاعتقادية بأنها: "تقريبا نفس تحقيق مكارثي، إلا أنه قد ضم إليه الحذف الذي حذفه مكارثي... والمتعلق بالإمامة... وأخرج نسخة تامة". انظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر؛ جودي صلاح الدين النتشة: الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، 70.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 262.

بحسب الدارس مُحمَّد رمضان عبد الله فغير موجود في طبعة المحققين محمود مُحمَّد الحضري مع مُحمَّد عبد الهادي أبو ريده، وفي هذا يقول: "وأما كتاب التمهيد الذي حققه الأستاذان الفاضلان... فليس فيه هذا الكلام الذي أورد كل من ابن تيمية وابن القيم"⁽¹⁾.

ولعل ما يعزز استنتاجنا من أن الباقلاني كان أشعريا في الصفات، ما نشاهده من أقواله حول الموضوع، من خلال استحضار بعض أقواله من خلال كتابيه "التمهيد"، وكتابه الآخر "الإنصاف"، وهذا بعض مواقفه:

- قرن الباقلاني الحديث عن الصفات بالإيمان بالله تعالى، فذكر أن الإيمان بالله تعالى "يتضمن التوحيد له سبحانه، والوصف له بصفاته، ونفي النقائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه"⁽²⁾. كما أشار إلى أن صفات الله تعالى أزلية وقديمة معه، فقال: "وأنه لم يزل مسميا لنفسه بأسمائه، وواصفا لها بصفاته، قبل إيجاد خلقه، وأنه قديم بأسمائه، وصفات ذاته"⁽³⁾. وقال أيضا: "صفات ذاته قديمة أزلية، لم يزل موصوفا بينها، ولا يزال كذلك، لا تشبه بصفات المخلوقين، ولا يقال إنها هو، ولا غيره، ولا صفاته متغايرة في أنفسها"⁽⁴⁾.

- قسم الباقلاني الصفات إلى قسمين؛ صفات ذات، وصفات فعل⁽⁵⁾، ثم عرف صفات الذات بأنها: "هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها"⁽⁶⁾. وعرف صفات الفعل بأنها: "الخلق والرزق... وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها"⁽⁷⁾، وهذه الصفات هي التي سبقها، وكان تعالى موجودا في الأزل قبلها⁽⁸⁾.

- تحدث الباقلاني في كتابه التمهيد عن بعض صفات الله الذاتية دون بعضها، وشرحها بطريقة أن الحي العالم القادر على الخلق مثلا إنما كان حيا عالما قادرا متكلمًا مريدا من أجل أن له حياة وعلمًا وقدرة وإرادة وكلامًا وسمعا وبصرا. وقد استجمع الباقلاني هذه الصفات في سبع صفات بناء على أنها الأوصاف

(1) محمود مُحمَّد الحضري، مُحمَّد عبد الهادي أبو ريده: ذيل كتاب التمهيد: 265، نقلا عن مُحمَّد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 144.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 22.

(3) الباقلاني: الإنصاف، 22.

(4) الباقلاني: الإنصاف، 37.

(5) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 262.

(6) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 262؛ الباقلاني: الإنصاف، 25.

(7) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 263.

(8) الباقلاني: الإنصاف، 25.

التي تدل على الحياة وقدرة الخلق، وبأنها على ضوئها تثبت الحياة والقدرة لله تعالى⁽¹⁾. كما احتج أيضا بأن وجود هذه الصفات السبعة في الله هي العلة في اتصاف تعالى بها، أو بتعبيره الخاص الذي يقول فيه: "ولا توجد به هذه الصفات إلا وجب بوجودها به أن يكون حيا عالما قادرا. فوجب أنها علة في كونه كذلك"⁽²⁾. ومعنى هذا أن الباقلاني اعتبر هذه المعاني علة لكونه حيا قادرا مريدا، وكون المعاني علة لأنها إن وجدت هذه المعاني وجد معها الاتصاف بهذه الصفات، وإذا انتفت انتفى معها الاتصاف بها⁽³⁾، وبعبارة أبسط فإن الله عليم لأن له صفة العلم. مع العلم أن الأصل -في نظرنا- أن يقال الله عليم، لأن الله سمى نفسه كذلك، وليس بالضرورة أن ندخل مصطلحا آخر توضيحي وتفسيري لهذا نسميه "صفة العلم"، والله أعلم.

- من خلال المنطلقات السابقة حصر الباقلاني صفات الذات في سبع صفات، وانساق أتباعه وراء هذا الاجتهاد إلى عصرنا الحاضر، وعدوا ذلك من القول الفصل الذي لا يصح مخالفته. وفي تعيين هذه الصفات يقول الباقلاني: "فوجب أن يكون الباري سبحانه وتعالى، ذا حياة، وعلم، وقدرة، وإرادة، وكلام، وسمع، وبصر. وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات لم يكن حيا، ولا عالما، ولا قادرا، ولا مريدا، ومتكلما، لا سميعا، ولا بصيرا"⁽⁴⁾.

- مع تحليل الباقلاني لعدم صحة رجوع الصفة إلى نفس الفعل، ومع تنبيهه بأن الفعل الدال لا بد له من تعلق بمدلول ليس هو نفس الفاعل ولا وجوده، أثبت أن الصفة زائدة على ذاته، فقال: "وقد ثبت أن الفعل الدال على كون الفاعل عالما قادرا لا بد له من تعلق بمدلول، وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نفس الفاعل ووجوده، ولا صفة ترجع إلى نفسه. من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر زائد على وصفه بأنه شيء موجود، وأن الوصف له بأنه عالم قادر قد ينتفي عنه مع وجود نفسه، وكونه شيئا موجودا، فثبت اختلاف معنى هذه الأوصاف"⁽⁵⁾. فمن هذا التحليل تقرر عبر الزمن عند الأشاعرة أن الصفات زائدة على الذات، أو هي زائدة على صفة وجوده.

- فالباقلاني ممن يذهب إلى أن الصفات زائدة على الذات، رغم عدم وجود نص صريح في قوله بأنها

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 197.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 197.

(3) محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 476.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 197.

(5) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 198.

زائدة على الذات المجردة عن الصفات، وهو ما استنتجه الباحث جودي النتشة إذ قال: "لم أجد نصا صريحا عند الإمام الباقلاني [حول الزيادة]، إلا أنه بيّن أن هذه الصفات قائمة بالذات الإلهية، ولا توجد بدونها، لأنها معاني متعلقة بالذات لا تنفك عنها بحال، وفسر رأيه بعد ذلك في الصفات بأنها لا يقال: هي ذاته، ولا هي غيره"⁽¹⁾.

- وإن لم نجد تصريحاً من الباقلاني بأن الصفات زائدة على الذات، لكن له إشارة بأنها مغايرة للذات، وقد ذكر هذا في كتاب الإنصاف: "ولا يقال إنها هو، ولا غيره، ولا صفاته متغايرة في أنفسها"⁽²⁾، وهذا عين ما استنتجه محمد رمضان عبد الله حين أقر بأن الباقلاني يتفق في تفسير الصفات مع الأشعري في أنها مغايرة لذاته، فقال: "اتفقت نظرتي مع الأشعري في الصفات السبع القديمة، وأنها زائدة على الذات، وإنها لا هو ولا غيره"⁽³⁾. ومادام يصرح بالمغايرة فهو ممن ينفي العينية بين الذات والصفات، ولذلك كان ممن ينفي أن يقال عن الصفات: هي هو، تجنباً أن يقال بأنها خالقة مثله، وقد ورد هذا صراحة في قوله: "لا يقال لها: هي هو"⁽⁴⁾.

جماع الكلام حول رأي الباقلاني في الصفات أنه ممن يذهب إلى أن الصفات الذاتية زائدة على الذات المتجردة عن الصفات، وأنها لا هو ولا غيره، فهي بذلك غير ذاته ومغايرة له، وأنها لا هي هو، تجنباً أن يقال بأنها خالقة مثله. ويعلل الباقلاني وصفه للصفات الذي يضم نفي العينية بين الذات والصفات، ويضم كذلك نفي غيرية الصفات للذات، والجمع بين الزيادة والمغايرة اللذين يشكّلان تناقضاً على الأقل ظاهرياً، بقوله: "الصفات ليست عين الذات: أنها صفات وجودية ثابتة لله تعالى. فلا يعقل أن نصف الله تعالى بالعالم ولا نثبت له مأخذ الاشتقاق.

(1) جودي النتشة: الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، 241.

وحول تقرير مصطلح زائدة على الذات، تحفظ جودي النتشة أن ينسب هذا المصطلح إلى ذات الله، وسمح به في حالة الرد على المعتزلة، إذ قال: "يتبين لنا مما سبق أن السلف يثبتون الصفات، زائدة على الذات المجردة عن الصفات، لا على الذات المتصفة بالصفات. فإذا كان في معرض الرد على نفاة الصفات، نقول: الصفات زائدة على الذات. أما في نفس الأمر فليس هناك ذات مجردة تكون الصفات زائدة عليها". ولا يخفى مدى عدم استقامة هذا الحكم، إذ كيف يُثبت مصطلحاً يتعلق بالله حين الرد على الخصم، ويرفض فيما عدا ذلك؟ ونرى أن هذا ما يظهر جانباً من الحمية والذاتية في التأليف العقدي عند المسلمين، التي نأمل أن تزول لعودة الصفاء في المستقبل إن شاء الله.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 37.

(3) محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 502.

(4) الباقلاني: الإنصاف، 37.

وكذلك ليست غيره: حتى لا تتحول الصفات إلى ذوات منفصلة عنه، فيؤدي ذلك إلى آلهة متعددة⁽¹⁾. وهذا موقف من الباقلاني غريب، يحتاج إلى مراجعة أكثر، بعد التدقيق في صحة نسبة كتبه إليه.

من نافلة القول أن نشير إلى التفاتة مهمة صرح بها الدارس للباقلاني الأستاذ مُجَّد رمضان عبد الله في أنه لا يقر إلحاق تهمة التعطيل ولا نفي الصفات بالمعتزلة بناء على قول مخالفيهم أنهم جردوا الباري عن صفات الكمال، ونظروا إليه كفكرة مجردة لا مضمون لها، فقال: "المعتزلة وإن لم يوافقوا الأشاعرة في القول بصفات ثبوتية، وهي معان قديمة زائدة على الذات، إلا أن ذلك لا يعني أنهم نفوا عن الله العلم والقدرة والإرادة، وسائر الصفات"⁽²⁾. ثم عقب بكلام أجمل من الأول حول خلاف الأشاعرة مع المعتزلة فقال: "ولا شك أن كلا من الأشاعرة والمعتزلة لا يريد إلا تنزيه الله تعالى عما لا يليق به، ولكن لشدة الجدل في هذه المسائل قد أفضت بما إلى أن يهجو بعضهم بعضاً"⁽³⁾.

3- الصفات عند الجويني من خلال كتابه الإرشاد:

كتاب الإرشاد للجويني من الكتب الأولى والأساسية في العقيدة الإسلامية، التي لا يجد القارئ فيها إشكالية النسبة إلى صاحبها، لكن مع ذلك نجد أن قيمة الكتاب لم تكتمل كلية باعتبار أنه ليس من تأليف خاص بيد مؤلفه، وإنما كان من إملاء الشيخ على تلاميذه، ولا يخفى ما في الإملاء من احتمال الإضافة البسيطة من تلميذ أو آخر، ولكن ما يجعل القارئ يرتاح كثيرا للكتاب، هو التصريح الوارد في النص بهذا الإملاء⁽⁴⁾، ويتأكد الأمر أكثر مع مراجعة ما ذكره علي سامي النشار الذي قال عنه: "إنه من أحد الأعمدة الرئيسة التي ارتكز عليها هذا المذهب، بدأ منذ عهد الجويني يتركز على أرض راسخة، وفكر أعمق، ومنطق أسلم"⁽⁵⁾.

وبناء على الارتياح في نسبة كتاب الإرشاد إلى صاحبه أجديني مُحْفِزاً لاستخلاص أقوال الجويني في قضية الصفات من هذا الكتاب، ومن كتابه الآخر الشامل.

(1) مُجَّد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 502.

(2) مُجَّد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 477.

(3) مُجَّد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 478.

(4) الجويني: الإرشاد، 334.

(5) الجويني: الشامل، 75.

- اهتم الجويني بتقسيم الصفات إلى صفة نفسية، وإلى صفات معنوية، فتساءل في كتابه الشامل عن الوجدانية فقال: "فهذا من صفات النفس، أم من صفات المعاني"⁽¹⁾، ثم شرح معاني الصفتين في كتابه الإرشاد، فقال: "اعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية.

وحقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف.

والصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالموصوف"⁽²⁾.

فالجويني قرر أن للصفات قسمين أساسيين، القسم الأول هي صفات النفس وهي التي ليست زائدة على الذات، تندرج ضمنها صفة واحدة هي النفس، أو ما يسمى بصفة الوجود، أو صفة البقاء⁽³⁾، وهي صفة تدل على ذات الله من دون زيادة عليها. والقسم الثاني هي صفات المعاني وهي زائدة على الذات وقائمة به وواجبة أن يتصف بها (وتدعى الصفات الثبوتية، أو صفات الذات، أو صفات المعاني). ويلاحظ أن تخصيص صفة النفس بقسم خاص لأجل أن اختيار القول بزيادة الصفة على الذات لا ينطبق على هذه الصفة ولا يصح، فلذلك لجأ الجويني وكل من جاء بعده إلى استثناء هذه الصفة من باقي صفات المعاني، لتظهر لنا جليا ظاهرة الاجتهاد والاستنتاج البشري في هذا التقسيم، وفي التعامل مع موضوع الصفات.

- أشار الجويني في موضع من كتابه الإرشاد إلى أن الباري قائم بنفسه، متعال عن الافتقار إلى محل يحله، أو مكان يقفه⁽⁴⁾. ثم شرح معنى القائم بنفسه، بذكر أقوال العلماء، فقال: "واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى في معنى القائم بالنفس.

• الوجود المستغني عن المحل.

• وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق القائم بالنفس هو الموجود المستغني عن المحل والمخصص"⁽⁵⁾.

والمثير للانتباه في الحديث عن أن الله قائم بنفسه استنتاجنا أن الجويني وشيخه الإسفراييني من قبله من

(1) الجويني: الشامل، 439.

(2) الجويني: الإرشاد، 35.

(3) اختلف الباقلاني مع شيخه الأشعري في صفة البقاء؛ فالأشعري جعلها صفة زائدة على الوجود، لأنها عنده من صفات المعاني، أي أنها صفة قائمة ولها وجود زائد على الذات.

بينما الباقلاني لم يعد البقاء صفة موجودة زائدة على الذات، وإنما هي عنده صفة نفسية كالوجود، وقد تبعه الرازي والآمدي في هذا. انظر: الغزالي: فيصل التفرقة، 50؛ محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 504.

(4) الجويني: الإرشاد، 38.

(5) الجويني: الإرشاد، 38. للعلم فإنه يقصد أبا إسحاق الإسفراييني.

الأوائل - في نظرنا- الذين عبروا من الأشاعرة عن زيادة الصفات على الذات ومغايرتها لها بمصطلح قائمة بنفسه أو قائمة بذاته، لتتجلى لنا الصورة التعريفية الكاملة للصفات عند الأشاعرة عبر اجتهادات العلماء من الأشعري إلى الجويني، ولتستقر هذه الصورة في كتب العقيدة بعد هذا الزمن كحقيقة كبرى، ويقين مطلق ينبغي ألا يخالف ولا يجتهد عليه.

- تحدث الجويني عن صفة مخالفته للحوادث، باعتبار أن الرب لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها. وتحدث عن قدم الله، فقال: "محدث العالم قديم، أزلي لا أول لوجوده، ولا آخر لدوامه"⁽¹⁾. وهاتان الصفتان مخالفة للحوادث، وصفة القدم سيفصل فيهما من يأتي بعد الجويني، ويضعهما ضمن ما يسمى بالصفات السلبية، التي تعني نفي النقائص عن الله تعالى⁽²⁾. وهي تعد من القسم الثاني للصفات بعد الصفة النفسية.

- ويحتمل أيضاً أن يكون الجويني من أوائل الأشاعرة الذين تطرقوا إلى تأويل الصفات، وصرفها عن معناها الظاهري إلى معنى يستسيغه البيان، وينسجم مع تنزيه الله، وفي هذا يقول الجويني: "والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود"⁽³⁾. كما فسر صفة العين الواردة في الآية بقوله: "هي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية. يقال: فلان بمراى من الملك ومسمع، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته"⁽⁴⁾.

- ظهر مع عهد الجويني (ت: 478هـ) منهج جديد في التعامل مع أحاديث رسول الله التي تتحدث عن الصفات بشكل مستفيض، وهو ما لم نجد لمن سبقه تعليق عليها، ولا إشارة إلى وجودها، إذ لما جاء الجويني أجاب عن الأحاديث في الموضوع قائلاً: "وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكننا نؤمى إلى تأويل ما دون منها في الصحاح، فمنها حديث النزول"⁽⁵⁾.

(1) الجويني: الإرشاد، 39.

(2) البوطي: كبرى اليقينية الكونية، 113، 117.

(3) الجويني: الإرشاد، 137.

(4) الجويني: الإرشاد، 138.

(5) الجويني: الإرشاد، 141.

4- الصفات عند الأشاعرة بعد الجويني:

- مع بداية القرن السادس الهجري أقر الغزالي بزيادة الصفات على الذات فذكر أن الصفات السبعة (الصفات الذاتية) "ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم، وحي بحياة، وقادر بقدرة، هكذا في جميع الصفات"⁽¹⁾.

- نظرا لمواقف البيهقي في الصفات فسندرج أقواله حول هذا الموضوع ضمن الأشاعرة لتقاربه معهم، حيث عنون بابا باسم: بابُ ذِكْرِ آيَاتِ وَأَخْبَارٍ وَرَدَتْ فِي صِفَاتِ زَائِدَاتٍ عَلَى الذَّاتِ قَائِمَاتٍ بِهِ قَالَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، (سورة البقرة: 80). وفسر فيه الصفات بهذا النمط⁽²⁾:

الحي: "فَهُوَ حَيٌّ وَلَهُ حَيَاةٌ يُبَيِّنُ بِهَا صِفَةً مَنْ لَيْسَ بِحَيٍّ".

القادر: "فَهُوَ قَادِرٌ، وَلَهُ قُدْرَةٌ يُبَيِّنُ بِهَا صِفَةً مَنْ لَيْسَ بِقَادِرٍ".

العلم: "أَيُّ عِلْمِهِ أَحَاطَ بِالْمَعْلُومَاتِ كُلِّهَا، كَمَا قُدْرَتُهُ عَمَّتِ الْمَقْدُورَاتِ كُلَّهَا".

الوجه: "فَهُوَ بَاقٍ وَلَهُ بَقَاءٌ، وَمَعْنَى وَصْفِهِ بِذَلِكَ أَنَّهُ وَاجِبُ الوجودِ فِيمَا لَمْ يَزَلْ، مُسْتَمِرُّ الوجودِ فِيمَا لَا يَزَالُ".

- وبداية من عهد مُحمَّد بن يوسف السنوسي (ت: 895هـ) مع متن أم البراهين بدأت تتضح معالم تقسيم الصفات عند الأشاعرة بشكلها المستقر عليه حاليا، إذ ذكر السنوسي أن ما يجب لله عشرون صفة؛ وقسمها إلى⁽³⁾:

صفة نفسية: وهي الوجود.

الصفات السلبية الخمسة: القدم، والبقاء، ومخالفة الحوادث، والقيام بنفسه - لا يفتقر إلى محل ولا مخصص -، وخامسا الوحدانية - لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله -.

صفات المعاني الواجبة له، وهي سبعة: القدرة والإرادة، المتعلقتان بالممكنات، والعلم، والحياة، وهي لا تتعلق بشيء، والسمع والبصر، والكلام. وهي واجبة له، لأن استغنائه عنها يُصيرُه محتاجا إلى المحدث والمحل.

الصفات المعنوية السبعة الملازمة لصفات المعاني: كونه قادرا، ومريدا، وعالما، وحيّا، وسميعا، وبصيرا،

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، 75.

(2) البيهقي: الاعتقاد، 80 - 82.

(3) السنوسي: أم البراهين، 27.

ومتكلما.

وأضاف السنوسي عشرين صفة أخرى ضدية لما سبق، تندرج فيما يستحيل في حقه تعالى⁽¹⁾.

- ولما جاء شارح أم البراهين، الملاي (حي في 897هـ) أخذ يفصل في معاني تلك الصفات، ومن معانيها أخذ يبرر للتقسيم ويعلله، فمما ذكره⁽²⁾:

الوجود هو نفس الموجود، وعينه. ومن هنا سميت الصفة بالصفة النفسية. فيقال الوجود صفة من حيث أن الذات توصف به.

الصفات السلبية ليست صفات موجودة، وإنما هي صفات سلبت أمرا لا يليق بالله تعالى، فالقدم نفي العدم السابق على الوجود، والبقاء نفي العدم اللاحق للوجود، ومخالفة الحوادث نفي المثل له، والقيام بنفسه نفي الاحتياج إلى الذات والفاعل، أو عدم افتقاره إلى محل وذات، ولا إلى مخصص وفاعل، لأنه لا يحتاج إلى ذات يقوم بها، والوحدانية نفي التركيب في ذاته.

وصفات المعاني: كل صفة واجبة الوجود موجودة في نفسها، وقديمة، وقائمة بذاته. فالعلم مثلا من صفات الكشف، لا من الصفات المؤثرة.

والصفات المعنوية: ملازمة لصفات المعاني وراجع إليه، ومشتقة منها. وهي ليست موجودة، وإنما الموجودة صفات المعاني. فيقال مثلا: قادر، أي قيام القدرة بذاته تعالى.

- ويذهب البيجوري إلى أن الصفة النفسية، صفة ثبوتية (الخروج الصفات السلبية)، يدل الوصف بها على نفس الذات، دون معنى زائد عليها⁽³⁾. ثم فسر باقي الصفات على حسب من سبقه.

- وفي نفس السياق ذكر تتان أن علماء الأشاعرة قالوا يجب لله تعالى عشرون صفة، وقسموها ابتغاء التعرف إليها على أنها أمهات ما يجب لله تعالى إلى أربعة أقسام: نفسية، وسلبية، ومعان، ومعنوية⁽⁴⁾. وحوصلة كلامه، أن صفات الذات قديمة، وباقية، وقائمة بذاته. أما صفات الفعل فحادثة، وغير قائمة بذاته. كما انتهج بقية علماء الأشاعرة هدي التفسيرات السابقة في الصفات، مثل البوطي وغيره⁽⁵⁾.

(1) السنوسي: أم البراهين، 27.

(2) محمد الملاي: شرح أم البراهين، 58-67.

(3) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره الوحيد، 64.

(4) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهره التوحيد، 274؛ 276، 283، 292، 294، 324، 330، 353، 359، 363، 375، 392، 405.

(5) البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، 108-130؛

- أما إذا أردنا البحث عن الأشاعرة الذين لم يرتضوا القول بزيادة الصفات على الذات، سنجد الرازي الذي ذهب إلى أن الله غني بذاته عن كل ما سواه، وكمالاته راجعة إلى ذاته لا إلى صفات زائدة عليها تضاف إليها، فقال: "إن صفاته كلها اعتبارات وإضافات وسلوب، وليست زائدة على الذات، ولا توجب كثرة في الذات"⁽¹⁾. وقال أيضا: "فيكون عالما بذاته لا يعزب عنه ذاته، وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة"⁽²⁾.

- أما عن صفات الأحوال، فقد لخص تتان الكلام في الموضوع، حيث أشار إلى أن الأشعري: نفى الأحوال، ولم يقر بواسطة بين الوجود والعدم، والثابت من الصفات الوجودية التي تقوم بالذات إنما السبع المعاني، بخلاف المعنوية فهي اعتبارية، ومن هذا المنطلق يقال:

عالم وله علم. أي قيام المعاني بالذات، وليس هناك صفة زائدة على قيام العلم ثابتة في خارج الذهن. وعرف تتان صفات الأحوال بأنها: "صفات ثبوتية، ليست بموجودة ولا بمعدومة، بل واسطة بينهما، قائمة بوجود، وهي الصفات المعنوية. [ويقال عنها:] صفات حقيقية قائمة بالذات. ومن هذا المنطلق قال: عالم: صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات. فهي لم تبلغ درجة الوجود، ولم تنزل إلى مرتبة العدم"⁽³⁾.

- وأما من أراد أن يتعرف على المعارضين الأشداء على الأشاعرة فلن يجد أبرز من ابن حزم الظاهري الذي حكم بالتناقض على من ذهب إلى أن القول بأن "علم الله تعالى ليس هو الله تعالى، ولا هو غيره، لكنه صفة ذات لم يزل"، فقال عنه: "فكلام فاسد محال متناقض يبطل بعضه بعضاً"⁽⁴⁾. ثم علق ابن حزم على أن القول إن "علم الله ليس هو الله" فيفضي إلى أنه غيره. كما علق بأن القول إنه "لا هو غيره"، فيفضي إلى إبطال الغيرية بينهما، وإلى إثبات أن علم الله هو. وفي الأخير حكم على الإلزامين بالتعارض فقال: "فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف، وكلا العبارتين باطل مُناقض، لا يعقل نفى وإثبات معاً"⁽⁵⁾.

(1) الرازي: معارج القدس، 60.

(2) الرازي: معارج القدس، 135.

(3) عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 407، 408.

يذكر ابن تيمية أن من الذين يثبتون الأحوال، الباقلاني وأبو هاشم المعتزلي. انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 5/ 339.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 2/ 106.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 2/ 107.

- ولعل من الأصوات الجديدة بالتنويه بها عند الأشاعرة ما سلكه العالم المطيعي حيث دافع عن أطروحة غيره، ونفى عن مخالفه المعتزلة أن يكونوا من نفاة الصفات، لأن أقوالهم تنصب في عدم زيادة الصفات عن الذات وليس في نفي الصفات، فقال: "أقول قد علمت مما قدمناه أن المعتزلة لا ينفون صفة العلم وغيرها عن الباري جل شأنه، وإنما ينفون زيادتها على الذات، وأنها موجودة بوجود زائد على وجود الذات، ويقولون إنها أمور اعتبارية، والاتصاف بها انتزاعي"⁽¹⁾. فهذا تصريح طيب من المطيعي يعد من الكياسة والرشد في التفكير، تقبل الله منه، وليته يعمم في أحكام المسلمين على بعضهم البعض، ويتسامحون في ما اختلفوا حوله من صياغة ترمي إلى التنزيه.

ونشير إلى أن الخليلي وافق ابن حزم في ردوده على الأشاعرة وأشار إلى أن ما "قاله الآخرون من أنها (ليست عينه ولا غيره)، لا يخفى ما فيه من التناقض كما قال ابن حزم". انظر: الخليلي: برهان الحق، 2/ 46.

لكن مع توافق ملحظ الخليلي مع ابن حزم في بيان تناقض الأشاعرة، فقد ساق الخليلي في كتابه برهان الحق كلام ابن حزم في حكمه بالكفر والشرك على القائلين بزيادة الصفات، كالأشاعرة وغيرهم، وذكر أن ابن حزم قال: "هَذَا قَوْلٌ لَا يَحْتَاجُ فِي رَدِّهِ إِلَى أَكْثَرِ مِنْ أَنَّهُ شَرِكٌ مُجَرَّدٌ وَإِبْطَالٌ لِلتَّوْحِيدِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ غَيْرُهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَقَدْ بَطُلَ أَنَّ يَكُونُ اللَّهُ تَعَالَى كَانَ وَحْدَهُ، بَلْ قَدْ صَارَ لَهُ شَرِيكٌ فِي أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ، وَهَذَا كُفْرٌ مُجَرَّدٌ، وَنَصْرَانِيَّةٌ مُحَضَّةٌ". وحمله الخليلي على أنه حكم حكم به ابن حزم على الأشاعرة، ثم ذكر أن ذلك لا ينبغي أن يحدث، واستهجن شدة ابن حزم، فقال: "مهما يكن من خطأ في القول بزيادة الصفات على الذات بسبب ما يؤدي إليه من إجازة تعدد القدماء، إلا أن هذا الخطأ لا يفضي إلى إخراجهم من ملة الإسلام، وجعلهم مشركين أو نصارى، فهم متأولون لأدلة من القرآن الكريم". انظر: الخليلي: برهان الحق، 2/ 43.

لكن حينما عدت إلى ابن حزم وجدت أنه علق الحكم بالكفر والشرك بمن يقول:

"إِنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ غَيْرُ اللَّهِ، وَهُوَ مَخْلُوقٌ".

وبمن يقول: "إِنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى، وَخِلَافُهُ، وَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى".

فتعني إحدى العبارتين أن علم الله الأزلي غير الله ومخلوق، أي: زائد عن الله. وأما الثانية فتعني أن علم الله خلافه، أي: أن علم الله مخالف لله تعالى. وكلا القولين ليسا من كلام الأشاعرة، والله أعلم.

(1) مُجَدِّدُ الْبَحْثِ الْمَطِيعِي: سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (حاشية على كتاب نهاية السؤل في شرح منهج الوصول للأسنوي ت 772هـ)، 2/ 95، انظر: الخليلي: برهان الحق، 2/ 41

المطلب الثاني: التفويض عند الأشاعرة، والتكوين عند الماتريدية

1- التفويض عند الأشاعرة:

أ) مستند التفويض:

ظهر فريق من العلماء رغبوا في تفويض صفات الله بعيدا عن الإثبات والتأويل، وبعيدا عن مباشرة تحليل معنى الصفات، وإنما اختاروا الاستسلام في الصفات إلى الله؛ معنى وكيفية، اعتمادا على أن ظواهر نصوص الصفات السمعية تقتضي التشبيه، لذلك يفوض علمها إلى الله. وبناء على أن الصفات ألفاظ لا يعقل معناها، وهؤلاء العلماء يدرجهم السلفية ضمن الأشاعرة، إمعانا في رفض التفويض الذي يروونه يفضي إلى جعل الله مجهولا في صفاته⁽¹⁾، وإن كانوا يعدون منهجهم من عمق منهج السلف، وهذه طائفة من أقوالهم في القضية.

- أهم ما استند إليه دعاة التفويض في القول بالتأويل هو ما ذكره الإمام أحمد عن الأحاديث التي تضم الصفات الخبرية، حيث أجاب بقوله: "نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف، ولا معنى"⁽²⁾، فأروا أن إجابته تتضمن مبدأ الإيمان بالصفات كما وردت، وبدون البحث عن كيفيتها، وكذا معناها، على اعتبار أن معناها خفي على الإنسان الضعيف، ولذلك يفوض أمر معنى الصفة إلى الله تعالى. فكان التفويض في المعنى هو الفارق بين من ينافح على معلومية الصفات والدعوة إلى إثبات معلومية الصفات، وبين من ينافح عن عدم معلوميتها باعتبارها أمرا غيبيا وخصوصا بالله تعالى، فصار يدعو إلى ضرورة تفويض معناها فضلا عن تفويض كيفيتها إلى الله تعالى وحده.

لكن الغريب في القضية أن الطرفين يستندان إلى نفس الإمام لإثبات علو منهجهم إلى السلف⁽³⁾، وصحة ما يتضمنه منهج كل واحد منهما، علما أن الفريقين لا يقبلان بموقف بعضهما البعض، وقد يغلطان في القول على بعضهما⁽⁴⁾.

(1) أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 158.

(2) ابن قدامة: ذم التأويل، 1/ 22.

(3) انظر قول الإمام أحمد حول الإثبات في فتاوى ابن تيمية. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 26.

(4) يحكم أحمد القاضي عن منهج التفويض مثلا بأنه: "بدعة خطيرة عريضة، تأتي على نصوص الصفات فتصبها في قوالب جامدة، تمنعها العقول والأفهام، وتكسوها بعباءة الجهل، والعماية، والإلغاز". انظر: أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 518.

ويسعى صاحب هذا المرجع أن يظهر أن الإشكال يكمن في فهم المفوضة لنص الإمام أحمد، إذ يرى أن العبارة الواردة في النص "ولا كيف، ولا معنى"، يقصد بها نفي المعاني الباطلة، وليس المعنى المطلق. انظر أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 358.

ونرى أن توجيه أحمد القاضي محتمل، لكن لا يلغي ما فهمه المفوضة أيضا، لذلك يصح أن يقال: لمقولة الإمام أحمد توجيهان وتفسيران في

- توجد أقوال للعلماء تحت على قراءة النصوص دون تفسيرها، كما تدعو إلى سكوت عام حيالها، وهو ما يستدعي عدم البحث عن تفسير الصفة؛ معنى وكيفية وسؤالا، وينطبق ذلك على ما ذكره محمد بن الحسن (ت: 131هـ) من أن الفقهاء اتفقوا على وصف الله "مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ وَلَا وَصْفٍ وَلَا تَشْبِيهِ، فَمَنْ فَسَّرَ الْيَوْمَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، فَقَدْ خَرَجَ مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يَصِفُوا وَلَمْ يُفَسِّرُوا، وَلَكِنْ أَفْتَوْا بِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ثُمَّ سَكَتُوا"⁽¹⁾.

ب) الأشاعرة المساندون للتفويض:

ثبت أنه قد ساند مجموعة من العلماء المحسوبين على الأشاعرة منهج التفويض في الصفات، ومن هؤلاء نجد:

- الخطابي (ت: 388هـ) الذي ساند منهج التفويض في الصفات التي ليس لها ذكر في القرآن الكريم، ولم يأت بها خبر متواتر، خشية الوقوع في التشبيه إن أجريت الصفة على ظاهرها، فكانت بعض أقواله تصنف ضمن منهج التفويض، الذي لا يقبل إجراء الصفات على ظاهرها، ولا يقبل ادعاء الإثبات للصفة، منها قوله في كشف الساق الوارد في حديث رسول الله ﷺ: "يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ"⁽²⁾، إذ علق الخطابي على هذا الحديث بقوله: "وهذا الحديث مما قد تهيّب القول فيه شیوخنا، فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه من هذا الباب"⁽³⁾.

ويلاحظ أن منهج الخطابي في التفويض ينحصر في الصفات التي لم تثبت عن طريق آيات القرآن الكريم أو الحديث المتواتر. ومع ذلك لا نعدم أن نعد ما نقل عن الخطابي يشير إلى منهجين: الإثبات والتفويض، وبخاصة مع ما روي عنه من أنه "يُجْرِيهَا عَلَى ظَاهِرِهَا اللَّائِقِ بِجَلَالِ اللَّهِ"⁽⁴⁾، ولذلك لا نستطيع الجزم بأن الخطابي منهجه التفويض وليس الإثبات، أو أنه الإثبات وليس التفويض، فكلاهما في نظرنا محتمل، والله أعلم.

الصفات؛ قول يعتمد أهل الإثبات، وقول يعتمد أهل التفويض. والله أعلم.

(1) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، 3/ 480.

(2) صحيح البخاري: كتاب سورة ن والقلم، باب ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾، (سورة القلم: 42، حديث 4919).

(3) الخطابي: أعلام الحديث، 3/ 1930.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 58.

- ثبت أن البيهقي (458هـ) من المساندين لمنهج التفويض، وجاء ذلك في معرض حديثه عن الاستواء فبين أن منهج السلف كانوا مفوضة، فقال: "فَأَمَّا الْإِسْتِوَاءُ فَالْمُتَقَدِّمُونَ مِنْ أَصْحَابِنَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا لَا يُفَسِّرُونَهُ، وَلَا يَتَكَلَّمُونَ فِيهِ كَنَحْوِ مَذْهَبِهِمْ فِي أَمْثَالِ ذَلِكَ"⁽¹⁾. فهو مفوض في صفة الاستواء وغيرها، ولا يبحث عن معنى الصفة ولا عن كیفيتها.

- وإذا توجهنا إلى الجويني (ت: 478هـ) سنجد من الناقلين لمنهج السلفي دون تعليق ومعارضة، مما يوحي بقبوله لموقفهم التفويضي، حيث قال: "وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردنا، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى"⁽²⁾.

- وحول تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾، (سورة البقرة: 210)، تحدث ابن الجوزي (ت: 597هـ) عن معنى مجيء الله تعالى، فقال: "كان جماعة من السلف يمسكون عن الكلام في مثل هذا"⁽³⁾، فقطع بذلك طريق البحث عن الكيفية وعن معنى الإتيان، وفوض معناه إلى الله وحده.

وتأكيدا على أن منهج ابن الجوزي هو التفويض، فإننا نسوق له قولين آخرين بين فيهما أنه لا يمكن التصريح بمعلومية الاستواء عند الخلق، بأي صفة كانت، وإنما يفوض أمره إلى الله، فذكر في النص الأول أن التفويض مما أجمع عليه السلف فقال: "إجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا على قراءة الآية"⁽⁴⁾. وبين في النص الثاني طريقة التفويض التي تقتضي قراءة الصفة الواردة في الآية أو الحديث دون تفسيرها أو تأويلها أو القول بإثباتها ومعرفة معناها، ثم أشار إلى أنه لا ينبغي الاعتداد كثيرا بالأخبار الواردة حول الصفات لأن محتواها مستخرج من الحس، وواقع تحت تأثير قياس الغائب على الشاهد، فقال: "إلى غير ذلك مما تضمنته الأخبار، وهذا كله إنما استخرجوه من مفهوم الحس. وإنما الصواب قراءة الآيات والأحاديث من غير تفسير ولا كلام فيها"⁽⁵⁾.

- دعا ابن قدامة (620هـ) إلى التفويض إلى الله إن اشتبه أمر على شخص، فقال: "وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظا، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهده على ناقله، اتباعا لطريقة

(1) البيهقي: الأسماء والصفات، 2/ 303.

(2) الجويني: العقيدة النظامية، 32.

(3) ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، 1/ 174.

(4) ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، 2/ 128.

(5) ابن الجوزي: تلبس إبليس، 79.

الراسخين في العلم"⁽¹⁾. فهو بهذا لا يرفض التفويض، ولا يبطل منهج الإثبات، ليظهر أن القضية اجتهادية ولا يمكن الحسم فيها لموقف دون آخر.

- نسب القرطبي (671هـ) التفويض إلى الأئمة في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، (سورة الأعراف: 54)، فقال: "قَالَ بَعْضُهُمْ: نَقَرُوهَا، وَنُؤْمِنُ بِهَا، وَلَا نُفَسِّرُهَا، وَذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ"⁽²⁾.

- دافع أبو حيان الأندلسي (745هـ) على مذهب التفويض من خلال إيراد أقوال مجموعة من أعلام السلف الذين نسب إليهم القول بالتفويض صراحة، فساق قول ابن عباس في تفسير الإتيان الوارد في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾، (سورة البقرة: 210)، والذي قال عنه: "إِنَّ هَذَا مِنَ الْمَكْتُومِ الَّذِي لَا يُفَسَّرُ، وَلَمْ يَزَلِ السَّلَفُ فِي هَذَا وَأَمَثَالِهِ يُؤْمِنُونَ، وَيَكِلُونَ فَهَمَّ مَعْنَاهُ إِلَى عِلْمِ الْمُتَكَلِّمِ بِهِ، وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى"⁽³⁾.

كما أشار إلى تثبيت هذا النهج استنادا إلى اختيار الشَّعْبِيِّ، وابنِ الْمُسَيَّبِ، والثَّوْرِيِّ الذين قالوا: "نُؤْمِنُ بِهَا وَنُقَرُّ كَمَا نَصَّتْ، وَلَا نَعَيِّنُ تَفْسِيرَهَا، وَلَا يَسْبِقُ النَّظَرُ فِيهِ"⁽⁴⁾.

ونسب أيضا إلى جمهرة من علماء السلف أنهم على التفويض، الذي يعد سبيلهم واختيارهم الأكيد في التعامل مع الصفات، فقال: "وَالْجُمُهُورُ مِنَ السَّلَفِ؛ السُّفْيَانَانِ، وَمَالِكٌ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وَاللَّيْثُ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَغَيْرُهُمْ فِي أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ عَلَى الْإِيمَانِ بِهَا وَإِمْرَارِهَا عَلَى مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ تَعْيِينٍ مُرَادٍ"⁽⁵⁾.

- ولما جاء ابن خلدون (808هـ) حاول أن يلخص سبيل التفويض الذي يسير عليه كثير من أهل السنة فقال: "ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها"، وذكر أيضا أن "السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرة ما ووضح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه. وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرءوها كما

(1) ابن قدامة: لمعة الاعتقاد، 5/ 358.

(2) القرطبي: تفسير القرطبي، 5/ 358.

(3) أبو حيان: البحر المحيط في التفسير، 2/ 343.

(4) أبو حيان: البحر المحيط في التفسير، 4/ 316.

(5) أبو حيان: البحر المحيط في التفسير، 5/ 65.

جاءت أي آمنوا بأئها من عند الله. ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها"⁽¹⁾. فكلامه يشير بوضوح إلى أن منهج السلف هو التفويض، هذا؛ وإن كان ابن خلدون ليس متخصصا في دقائق العقيدة، لكن رأيه له أكثر من دلالة، وبخاصة وأنه كان يستجمع مناهج المسلمين في التعامل مع الصفات.

- ظهر في عصر المتأخرين علماء جزموا جزما مطلقا أن منهج السلف هو التفويض، ونفوا أي طريق آخر متداول سابقا، ولم يعتدوا بأي قول مأثور عن أحد السلف، ومن هؤلاء نذكر الألوسي (1270هـ/ 1854م) الذي توصل إلى أن سلف الأمة كانوا يرون أن التفويض أسلم، فأظهر ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، (سورة المائدة: 64)، وأشار إلى أن السلف على قول واحد، وهو: "وقال سلف الأمة رضي الله تعالى عنهم: إن هذا من التشابه، وتفويض تأويله إلى الله تعالى هو الأسلم"⁽²⁾.

- ومع بؤادر القرن العشرين واصل علماء الأشاعرة في الاعتزاز بمنهج التفويض المنسوب بحسبهم إلى السلف، فظهر مثل محمد أحمد السفاريني (1395هـ/ 1946م) الذي بين أن "منهج السلف عدم الخوض في مثل هذا، والسكوت عنه، وتفويض علمه إلى الله"⁽³⁾.

ومن الجدير بالذكر أن نورد كلام أحد أعلام المعاصرين "محي الدين عبد الحميد" الذي فسر التفويض وميزه عن المصطلحين المشهورين عند السلفية: "الإثبات"، و"الإمرار كما جاءت"، إذ أظهر بأن معناه: "صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض علمه إلى الله، بأن يقول: الله أعلم بمراده"⁽⁴⁾.

وفي الأخير يظهر أن المقصود بالتفويض في صفات الله التي يتوهم من ظاهرها التشبيه، أن يقال: الله أعلم بمرادها، وهو منهج مستقل في الصفات، وفيه بعض التداخل مع الإثبات -حسب نظرنا- من السلفية الذين يثبتون اللفظ ومعناه الذي يدل عليه، ثم يفوضون علم كلفيته إلى الله.

ويظهر من هذا تنوع أقوال العلماء، وتعدد مناهجهم في التعامل مع صفات الله تعالى، ومواصلة في بيان أقوال العلماء نورد أقوال المنتمين إلى المدرسة الماتريدية.

(1) ابن خلدون: المقدمة، 587.

(2) الألوسي: تفسير الألوسي، 3/ 347.

(3) السفاريني: لوامع الأنوار البهية، 97.

(4) محمد محي الدين عبد الحميد: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، 128.

2- صفة التكوين عند الماتريديّة:

لا نفصل كثيرا في الحديث عن الصفات عند الماتريديّة، لأنهم جزء من أهل السنة، ويعدون في كثير من المواقف العقديّة مع الأشاعرة، لذلك سنفرد لهم قسطا مما تميزوا به عن غيرهم في الصفات، وبالأخص في صفة التكوين.

- ينطلق أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ) من عدم التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل، فلذلك يرى أن صفات الفعل كصفات الذات قديمة غير محدثة، ويذكر أن صفات الله لا هي عينه، ولا هي غيره، وفي هذا يقول الماتريدي: "صفات الله لا هي هو، ولا غيره، عند أهل السنة والجماعة، ولا هي محدثة؛ سواء أكانت من صفات الذات أو من صفات الفعل"⁽¹⁾.

وقال أيضا: "ثم المذهب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الأزل؛ ذاتية أو فعلية. وإن صفته لا هو، ولا غيره على معنى أنه لا يزايله كون الشيء لا هو عين الشيء ولا هو غيره، ولم نرد به الشبيه"⁽²⁾.

- وحول رجوع صفات الأفعال إلى صفة واحدة هي صفة التكوين يقول مُجَدِّدُ رمضان عبد الله: "وذهبت الماتريديّة إلى أن صفات الأفعال كصفات الذات، من كونها أزلية، قديمة مع الله تعالى، لأنها ترجع عندهم إلى صفة واحدة، أطلقوا عليها صفة التكوين"⁽³⁾. فصفة التكوين إذن تضم عندهم كل صفات الفعل، كالإحياء والإماتة والإفناء والإنبات والإنماء، ولذلك يقول الملا علي القاري الماتريدي (ت: 1014هـ): "فالصفات الأزلية عندنا ثمانية"⁽⁴⁾، عوض سبع صفات للمعاني مثلما هو عند الأشاعرة، الذين

(1) أبو منصور الماتريدي: شرح الفقه الأكبر، 32.

(2) أبو منصور الماتريدي: شرح الفقه الأكبر، 33.

(3) أحال مُجَدِّدُ رمضان إلى التفتازاني، وبالرجوع إلى هذا المصدر وجدنا أن التفتازاني أشار إلى صفة التكوين عند الماتريديّة، وذكر أنهم أطنبوا في إثبات أزليته ومغايرته للقدرة، وكونه غير المكون، وأن أزليته لا تستلزم أزلية المكونات، لكن لم نجد تصريحاً من التفتازاني من أن صفات الفعل كصفات الذات، وأنهما يرجعان إلى صفة واحدة تسمى التكوين، والله أعلم. انظر: التفتازاني: شرح المقاصد، 4/ 170؛ مُجَدِّدُ رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 479.

وإن رجعنا إلى أصل كتاب شرح المقاصد، والمسمى كتاب المقاصد، وهو للتفتازاني نفسه، سنجدّه يقول: "ومنها التكوين أثبتّه بعض الفقهاء، تمسكاً بأنّه خالق إجماعاً، فلا بد من قيام صفة به يسميها [وفي نسخة نسبتها، ولعله الأصح] إلى التخليق والترزيق والإحياء والإماتة، ونحو ذلك، بحسب اختلاف المتعلقات، وتكون أزلية كسائر الصفات". انظر: التفتازاني: شرح المقاصد، 4/ 168. وعليه فلا تفصيل في الكتابين عن الحديث في صفات الذات والفعل عند الماتريديّة، كما تفضل مُجَدِّدُ رمضان عبد الله.

(4) الملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر، 26.

اختاروا أن يذهبوا إلى أن صفة التكوين ليست إلا صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص⁽¹⁾. ولذلك فإن صفة التكوين عند الماتريدية تحسب مع الصفات الذاتية، لأنه لا مانع عندهم من اتصاف الله بصفات فعلية في الأزل، مع أن آثارها ليست في الأزل، ويستنتج هذا من كلام الملا علي القاري حين يقول: "والحاصل أنا نقول: التكوين قديم، والمتعلق به هو المكوّن وهو حادث"⁽²⁾.

فيلاحظ أن الماتريدية انفردوا بتوظيف خاص لصفة التكوين، وجعلوها ضمن الصفات الذاتية، بينما هذه الصفة عند الأشاعرة وكذا عند الإباضية تعد من صفات الفعل وليست من الصفات الذاتية الأزلية، على أساس أنهم يعدّون أن إرادة الله سابقة على صفة التكوين⁽³⁾.

(1) الملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر، 28.

(2) الملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر، 25.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2 / 34.

المبحث الرابع: تعامل الشيعة مع صفات الله تعالى

المطلب الأول: تعامل سلف الشيعة مع الصفات.

1- تعقيب سلف الشيعة على أحاديث الصفات المروية عند غيرهم:

من الظواهر التي تسترعي الانتباه عند الشيعة، أن بعض مصادرهم تضم مناقشة أحاديث واردة في المصادر السنية، فيوردون تلك الأحاديث في كتبهم ويذكرون بأنها "يرويها الناس"، ثم يقدمون وجهة نظر إمامهم في ذلك الحديث، وغالبا ما يكون هناك تعليق لأحد أئمة الشيعة -المعصوم بحسب الشيعة- وتسفيه لمن روى صيغة ذلك الحديث، مع إظهار أن الرواية غير ثابتة.

وهذه الظاهرة تجعلنا محتارين في كيفية التعامل معها؛ إذ كيف يكذب الشيعة مرويات تعد ثابتة عند غيرهم؟ وكيف تم عرض تلك المرويات على الأئمة في الزمن المتقدم، مع العلم أن كثيرا من العلماء -شيعة وسنة وغيرهم- كانوا يعيشون معا ويتبادلون التفقه فيما بينهم؟ فهذه بعض الأسئلة الأساسية، وهناك أسئلة أخرى تبعية كثيرة تراود المتصفح لهذا الأمر، من ذلك.

- أي المرويات ثابتة وأيهما غير ثابتة؟ وهل نعد المرويات الواردة عند أهل السنة ثابتة؟ وفي هذه الحالة نحن مضطرين للحكم بأن ما نقل على لسان أئمة الشيعة من تكذيب المرويات قضية فيها نظر؟ والسؤال الأساس: كيف نعلق على أخبار تكذيب الأئمة لأحاديث أهل السنة؟ وهل من مخارج هذه المعضلة أن نساند فكرة أن هناك إضافات للمتأخرين في المصادر تنسب خطأ إلى المتقدمين؟

- هل ردود علماء الشيعة حول مرويات أهل السنة الواردة في كتبهم هي الصحيح؟ وفي هذه الحالة هل يفترض أن نحكم بأن مرويات أهل السنة في حكم غير المقبول، ولو كانت مما يعدونها صحيحة في مصادرهم؟
- هل ما ورد بلسان أهل السنة في قضايا شائكة بين المسلمين، وما ورد عند الشيعة تكذيبا لها، كل ذلك يدخل في الانتصار للأقوال بنسبة الكلام إلى السلف أو إلى الصحابة أو حتى الرسول ﷺ؟ وهل يفترض علينا أن نعد كل ذلك مما يجب أن يراجع، ولا يقبل كيقين ثابت؟

كل الافتراضات المقدمة، والإجابات المحتملة تعد في حد ذاته إشكالا، إن كان الدارس يرمي إلى فهم الواقع الإسلامي بنظرة شمولية، وليست نظرة ضيقة منحازة، ثم يدعي أن ذلك عين الموضوعية والحقيقة، لذلك لا مانع أن نقدم حلا توفيقيا للمعضلة الواردة في التراث الإسلامي، والتي لا يعيشها غير من يتفحص المصادر الإسلامية من توجهاتها الثلاثة؛ السنة، والشيعة، والإباضية، فنصرح أننا نميل إلى افتراض صحة أن ما ورد منسوباً إلى السلف أو الصحابة أو الرسول ﷺ ووقع حوله اضطراب في قبوله بين الطوائف السابقة

فإنه ينبغي علينا أن نعد قبوله إشكالا في عمومته، ونحكم على الخبر المختلف حوله بعدم الجزم بصحته، ولا نسلم له صفة اليقين بما ورد في ثناياه. ومستندنا في ترجيح هذا الافتراض على غيره، أن كثيرا من المسلمين؛ أشاعرة ومن وافقهم كالإباضية والمعتزلة يعتبرون أن أخبار الآحاد لا تفيد القطع، وإنما تفيد الظن، فأتصور أن هذا يعد حلا نافعا للتناقض الصارخ في المرويات المتعلقة بالقضايا العقدية الشائكة التي لا نجد لها سندا صريحا من القرآن يدعمها ولا يكذبها، ولأننا لا نرى أن الاحتكام إلى تلك المرويات والرجوع إلى عدالة رجال الحديث سيحل الإشكال، إذ كل طرف ينافح عن مروياته ورجاله؛ وبالتالي لا بد من البحث خارج إطار الإشكال؛ كمثّل عدم الاعتداد بهذه المرويات والجزم بمحتواها، أو عد ما ورد في ثناياها من قبيل الراجح والمرجوح وليس القطعي اليقيني.. وربما توجد حلول أخرى، والله أعلم، لكن الحل الذي لا نستسيغه هو أن يتوجه بعض المسلمين إلى حل تكذيب طرف وتصديق آخر، فذلك -في نظري- أبعد الحلول وأسوأها، ولا تزيد للمسلمين إلا تآزما وتشتتا، والله أعلم.

ولأجل إظهار موضوعية طرحنا سنذكر نماذج من تكذيب الشيعة لمرويات السنة حول القضايا العقدية الشائكة، ونخص بالذكر الصفات ليتضح لنا الإشكال في أوجه، ونذكر قيمة الحلول الواقعية التي ينبغي أن نصعد بها، وتؤدي إلى أقل خسائر في صفوف المسلمين، فنذكر من ذلك، النماذج التالية.

1- ورد حول نص: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى وَصُورِهِ" أن عليا عليه السلام قال: سمع النبي ﷺ رجلا يقول لرجل: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال ﷺ: مه، لا تقل هذا، فإن الله خلق آدم على صورته.

ثم علق صاحب الكتاب قائلا: "تركت المشبهة من هذا الحديث أوله، وقالوا: إن الله خلق آدم على صورته. فضلوا في معناه وأضلوا"⁽¹⁾.

2- ورد حول حديث النزول، أن الرسول ﷺ ذكر نزول الملائكة وليس الله. فعن إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا (ع): يا ابن رسول الله ما تقول في الحديث الذي يرويه الناس عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا؟" فقال عليه السلام: لعن الله المحرفين الكلم عن مواضعه، والله ما قال رسول الله ﷺ كذلك، إنما قال ﷺ: "إن الله تبارك وتعالى ينزل ملكا إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير، وليلة الجمعة في أول الليل، فيأمره فينادي: هل من سائل فأعطيه؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ يا

(1) الصدوق: التوحيد، باب 12 تفسير قول الله عز وجل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، (سورة الروم: 88)، حديث 19.

طالب الخير أقبل، يا طالب الشر أقصر، فلا يزال ينادي بهذا حتى يطلع الفجر. فإذا طلع الفجر عاد إلى محله من ملكوت السماء".

حدثني بذلك أبي عن جدي، عن رسول الله ﷺ (1).

3- حول العرش: عن عبد الرحمن بن كثير عن داود الرقي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله، عز وجل: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، (سورة هود: 6)، فقال لي: ما يقولون في ذلك؟ قلت: يقولون إن العرش كان على الماء والرب فوقه، فقال: كذبوا، من زعم هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوقين، ولزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه (2).

2- صفات الله تعالى عند سلف الشيعة:

من تمام الحديث عن صفات الله تعالى عند الشيعة، نشير إلى احتمالية أن يكون أن أول من استعمل مصطلح الصفة والذات عند الشيعة هو الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ)، الذي تحدث عن قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾، (سورة الكهف: 7)، فذكر أن الله تعالى: "واحد، أحدي الذات، بائن من خلقه، وبذلك وصف نفسه" (3).

لكن إذا تتبعنا أقوال الإمام جعفر الصادق فإنه يبدو لنا أن أقواله تتخطى حدود الزمان الذي ظهر فيه الإمام، إذ نجد له عدة إثراءات تنسب إليه في موضوع الصفات، من ذلك الحديث عن صفات الذات، وعلاقة الذات بالصفات، وحتى إشارات عن صفات الأفعال، مما يجعل الباحث يستفسر عن هذا الأمر، وكيف يصح ذلك في القرون المتقدمة، ولعل ذلك ما يشير إلى قضية نسبة أقوال المتأخرين إلى المتقدمين، التي تطال كتب التراث الإسلامي، وكذلك قضية أن السند لا يلحق النص الطويل كاملا.. ونحن إذ نقدم هذين الاحتمالين لأننا شاهدنا آثارا كثيرة للمسلمين جميعا تبرز قضية نسبة الأقوال للأوائل والسلف لأجل إعطاء مصداقية للآراء، ولعل النموذج الذي سنقدمه بالنظر إلى لغته المستعملة ومصطلحاته يبرز جانبا من افتراضنا.

- عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام [جعفر الصادق] يقول: "لم يزل الله عز وجل

(1) الصدوق: التوحيد، باب 28 نفي المكان والزمان والسكون والحركة والنزول والصعود و... الانتقال عن الله عز وجل، حديث 07.

(2) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب العرش والكرسي، حديث 07.

(3) الصدوق: التوحيد، باب 9، القدرة، حديث 13.

ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور. فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر والقدرة على المقدور.

قال: قلت: فلم يزل الله متحركاً؟ قال: فقال: تعالى الله [عن ذلك] إن الحركة صفة محدثة بالفعل⁽¹⁾.
- ورد أن عبد الأعلى روى عن موسى بن جعفر (ع) [موسى الكاظم (ت: 183هـ)]، أنه قال: "علم الله لا يوصف منه بائن، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حد"⁽²⁾.

- ومع تتبع أقوال سلف الشيعة في ذكر موضوع الصفات نجد توظيف موسى الكاظم (ت: 183هـ) للفظ الصفة في رسالة جاء فيها: "أن الله أعلى وأجل وأعظم من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه، وكفوا عما سوى ذلك"⁽³⁾.

- وجاء أيضاً ذكرها في كلام لعلبي بن موسى الرضا (ع) (ت: 203هـ) الذي قال: "لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً"⁽⁴⁾، وهذه الصفات يتصف الله بها في الأزل، وفيما لا يزال. فهذه أهم ما رصدناه من ذكر لمصطلح الصفات عند متقدمي الشيعة، ويلاحظ أنهم كانوا السباقين على غيرهم من علماء المسلمين في فتح باب الحديث عن موضوع الصفات، وهو ما ينبئ في جانب عن قصب السبق في الميدان، كما يظهر من جانب آخر احتمالية نسبة أقوال المتأخرين إلى المتقدمين، وهو ما نرجحه، لأن ما ورد على لسان الأئمة يجعلني لا أرتاح أنه من القرون الأولى، والله أعلم. وهذا يفرض إعادة تحقيق متون مصادر المسلمين وبالأخص مصادر الشيعة، وتوظيف آليات نقد عالية للنص.
وختاماً للحديث عن مصطلح الصفة عند سلف الشيعة، نشير إلى ورود نص عن الإمام جعفر الصادق ينهى عن الكلام في ذات الله تعالى، حيث قال أبو جعفر (ع) في رواية عن حريز جاء فيها: "تكلموا في كل شيء، ولا تتكلموا في ذات الله"⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: تعامل متأخري الشيعة مع الصفات

1- الصفات عند علماء الشيعة من القرن الرابع الهجري

إذا كان ما ورد سابقاً من معلومات حول الصفات منسوباً إلى سلف الشيعة قبل القرن الرابع

(1) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، حديث 01.

(2) الصدوق: التوحيد، باب 10 العلم، حديث 16.

(3) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، حديث 06.

(4) الصدوق: التوحيد، باب 11 صفات الذات وصفات الأفعال، حديث 03.

(5) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الكلام في الكيفية، حديث 01.

الهجري، فلا غرابة أن نجد تقنيًا منضبطًا لهذا الموضوع من علماء القرن الرابع الهجري وما بعده، لذلك إذا تصفحنا كتاب الكليني (ت: 328هـ) الذي يضم المرويات الأساسية عن أئمة الشيعة، وأحاديث رسول الله ص، سنجد له تعقيبًا منسوبًا إليه، يحدث عن تعريف الصفات وتقسيمها إلى صفات الذات وصفات الفعل، ويبين سبب تصنيف بعض الصفات ضمن صفات الفعل وليس صفات الذات -على خلاف الأشاعرة مثلاً-؛ كالإرادة، والرضى والسخط وغيرها، وعن ضبطه لهذه الصفات يقول الكليني:

"صفات الذات تنفى عنه بكل صفة منها ضدها، يقال: حي، وعالم، وسميع، وبصير، وعزيز، وحكيم، غني، ملك، حلیم عدل، كريم.

فالعلم ضده الجهل، والقدرة ضدها العجز، والحياة ضدها الموت، والعزة ضدها الذلة، والحكمة ضدها الخطاء، وضد الحلم العجلة والجهل، وضد العدل الجور والظلم".

أما صفات الفعل فـ "إن كل شئین وصفت الله بهما، وكانا جميعا في الوجود فذلك صفة فعل. وتفسير هذه الجملة: أنك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد، وما يرضاه وما يسخطه، وما يحب وما يبغض"⁽¹⁾.

2- الصفات عند علماء الشيعة بداية من القرن الخامس الهجري

أفضل عالم من القرن الخامس الهجري يمثل هذه الحقبة، هو الشيخ المفيد (ت: 413هـ)، الذي يؤكد أن صفات الله تعالى على قسمين⁽²⁾:

أحدهما: منسوب إلى الذات، فيقال: صفات الذات. ثانيهما: منسوب إلى الأفعال، فيقال: صفات الأفعال. ويلاحظ هذا التقسيم للصفات يتناسب مع عهد الشيخ المفيد، لكن الاستطراد في شرح الصفتين شرحا دقيقا، وإظهار التفريق بينهما، ففرجح أن ذلك مما أدرج في الكتاب، أو من إملاء تلاميذه، لعدم تناسب الكلام مع عهد القرن الرابع الهجري، والله أعلم. ومن شروح الصفات المنسوبة إلى الشيخ المفيد، نذكر⁽³⁾:

صفات الذات: هي الوصف له بأنه حي، قادر، وهو دائم الوصف لها، لأنه لم يزل مستحقا لهذه الصفات ولا يزال. باعتبار أن الذات مستحقة لمعناها استحقاقا لازما لا لمعنى سواها.

(1) الكليني: أصول الكافي، 1/ 163.

(2) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية (شرح كتاب التوحيد للصدوق)، 41.

(3) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية (شرح كتاب التوحيد للصدوق)، 41.

صفات الأفعال: تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده. مثل: خالق، رازق، محيي، مميت، مبدئ، معيد، ذلك لأن الله قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بأنه خالق، وقبل إحيائه الأموات لا يقال إنه محيي.

ثم يبرز الشيخ المفيد الفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات، فيقول: "إن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها ولا خلوه منها، وأوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها وخروجه عنها"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن الله يوصف اليوم بالرازق، وقد لا يوصف بأنه رزق بعض خلقه في اليوم الموالي.

- إذا قفزنا إلى المتأخرين من القرن العاشر وبعده ستظهر لنا مصطلحات جديدة في الصفات عند علماء الشيعة، على شاكلة: صفات الجلال وصفات الجمال، أو ما يسمى عند غيرهم -الأشاعرة- الصفات السلبية، والصفات الثبوتية، ولعل من الرواد الذين وظفوا التسمية الجديدة "صفات الجلال وصفات الجمال" صدر الدين الشيرازي، والمعروف بصدر المتألهين (ت: 1050هـ)، حيث يقول:

"الصِّفَةُ إِذَا إِبْجَائِيَّةٌ ثُبُوتِيَّةٌ، وَإِذَا سَلْبِيَّةٌ تَقْدِيسِيَّةٌ، وَقَدْ عَبَّرَ الْكِتَابُ عَنْ هَاتَيْنِ بِقَوْلِهِ: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، (سورة الرحمن: 78)، فَصَفَةُ الْجَلَالِ مَا جَلَّتْ ذَاتُهُ عَنْ مُشَابَهَةِ الْغَيْرِ، وَصَفَةُ الْإِكْرَامِ مَا تَكَرَّمَتْ ذَاتُهُ بِهَا وَتَجَمَّلَتْ.

والأولى: سُلُوبٌ عَنِ النَّقَائِصِ وَالْأَعْدَامِ، وَجَمِيعُهَا يَرْجِعُ إِلَى سَلْبٍ وَاحِدٍ هُوَ سَلْبُ الْإِمْكَانِ عَنْهُ تَعَالَى.

وَالثَّانِيَّةُ: تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقَتَيْنِ: كَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ، وَإِضَافِيَّةٌ: كَالْخَالِقِيَّةِ وَالرَّازِقِيَّةِ وَالتَّقْدِيمِ وَالْعِلِّيَّةِ، وَجَمِيعُ الْحَقِيقَاتِ تَرْجِعُ إِلَى وُجُوبِ الْوُجُودِ"⁽²⁾.

فالملا الشيرازي بعد أن بين أن الصفات تنقسم إلى ثبوتية وسلبية، أخذ في شرح السلبية التي تسمى أيضاً بصفات الجلال، لأن الله يجل عن الوصف بها، نظراً لأنها صفات نقص وعجز، ومن مظاهر هذه الصفة السلبية الجلالية - كما وضحها محمد رضا المظفر - أن يقال بأن الله "ليس هو بجسم، ولا صورة، وليس جوهرًا ولا عرضًا، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة أو سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يشار إليه. كما لا ند له، ولا شبه، ولا ضد، ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفواً أحد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"⁽³⁾.

أما القسم الثاني الذي أشار إليه الشيرازي فهي الصفات الثبوتية أو الصفات الحقيقية (صفات

(1) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية (شرح كتاب التوحيد للصدوق)، 41.

(2) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، 6 / 118.

(3) محمد رضا المظفر: العقائد الإمامية، 37؛ انظر: الصدوق (381هـ): الاعتقادات، 22.

الجمال)، يقول مُجَدُّ رضا المظفر: "صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات الجمال والكمال كالعلم، والقدرة، والغنى، والإرادة، والحياة، هي كلّها عين ذاته، ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلّا وجود الذات؛ فقدوته من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، وحي من حيث هو قادر⁽¹⁾.

فهذه أهم التقسيمات المعتمدة لدى الشيعة حول الصفات في العصور المتأخرة، قننها الشيرازي - حسب وجهة نظرنا- ثم تتابع الناس من بعده على منواله. وإن كنا نلاحظ أننا نخرج بنفس النتيجة التي وجدناها عند الأشاعرة، من أن الشيعة اجتهدوا في هذا الموضوع المتعلق بالله، ولم يخرجوا عن التحليل العام المتداول بين المسلمين، مما يستدعي عدم توسيع الهوة بين أبناء الأمة الإسلامية حول أقدم موضوع في الوجود، وهو الحديث عن الله الواحد الأحد، فالكل ينزهه، والكل يحله ويقدره، وإن اختلفت صيغ التعبير، وتعددت مناهج الاجتهاد، التي لا يخرج أحد المسلمين منها، مهما ألصق لمنهجه من اليقينيّات، وألحقه بما شاء من أوصاف التبجيل، فلن يعدو أن يكون محاولة فهم بشري للغيب، وهذا عين الاجتهاد الذي يوصف باليقين المطلق، وما عداه الضلال، والله أعلم.

(1) مُجَدُّ رضا المظفر: العقائد الإمامية، 39؛ انظر: جعفر السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، 65.

المبحث الخامس: تعامل الإباضية مع صفات الله تعالى

المطلب الأول: تعريف الصفات، وعلاقتها بالذات عند الإباضية

1- الصفات عند سلف الإباضية:

استفاض الإباضية في موضوع الصفات مثل غيرهم من أهل المذاهب الإسلامية، فذهب علماؤهم إلى تعريفها بشتى العبارات، من ذلك:

- استحسّن الوراقلاني (ق 5هـ) أن يقول عن الصفات بأنها: "ليس هناك شيء غير الله"⁽¹⁾، وقال أيضا: "ليس هناك معنى غيره، أو شيء يلزمه أو يفارقه"⁽²⁾، وهو يقصد من هذه العبارات أن يبين أن صفات الله هي هو، وأن يظهر أن علم الله هو الله لا غيره، ومقصده من كلامه كله هو نفي أن تكون صفات الله معان؛ إزالة لتوهم الغيرية، ولتوهم زيادة الصفات عن الذات.

- صرح الجيطالي (ت: 750هـ) بأن صفاته "هي هو، وأنها غير قائمة بالذات، غير متغايرة بينها البين"⁽³⁾، وقال عنها أيضا: "صفاته تعالى هي هو لا غيره، ليس هناك معنى يفارقه أو يلزمه، فقولنا: الله موجود، إثباته، ليس هناك وجود غيره يخالفه أو يوافقه"⁽⁴⁾. وميز بن مذهب والأشعري فذكر أن "صفات الله ليست معاني غيره، ولا هي قائمة بذاته تعالى عن ذلك، وإنما ذلك قول الأشعرية"⁽⁵⁾.

- أما الشماخي (ت: 928هـ) فيذهب إلى أن الصفة من مقتضيات المسمى، وتحدث عن ذلك في معرض تعريف اسم الله تعالى، الذي "يدل على المسمى، الذي اقتضى الصفة بنفسه"⁽⁶⁾.

2- الصفات عند متأخري الإباضية:

- دقق سعيد بن خلفان الخليلي (ت: 1878م) كثيرا في موضوع الصفات، وفصل الحديث فيها بشكل مستفيض، فלخص ما قاله العلماء من قبله، وأوضح موقفه بشكل مبسط، ولذلك يجدر بنا أن

(1) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 1/ 69.

(2) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 1/ 65.

(3) الجيطالي: قناطر الخيرات، 1/ 295.

(4) الجيطالي: قناطر الخيرات، 1/ 296.

(5) الجيطالي: قناطر الخيرات، 1/ 300.

(6) أحمد الشماخي: رسالة في الأسماء، 4؛ نقلا عن الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 213.

نسوق كل استنتاجاته في القضية، وهي:

1- ركز سعيد الخليلي الملقب بالحقّق في موضوع الصفات فأكد أن صفات الله تعالى غير ذاته، وأظهر أن ذلك يستلزم تجريد الذات المقدسة عن الصفات بالكلية⁽¹⁾. فتكون صفة العلم مثلا غير زائدة عن ذاته. وتكون ذاته كافية عن مزيد الصفات عليها⁽²⁾.

2- فصل في أمر عدم زيادة الصفة عن الذات، فذكر أنها: "ليست بشيء زائد في ذاته، لئلا يلزم الحلول في ذاته. ولا زائد من ذاته، لئلا يلزم التبعض في ذاته. ولا زائد على ذاته، لئلا يلزم افتقاره إلى ما يزيد على ذاته"⁽³⁾. فإثبات صفة لله لا يعني أنها زائدة على ذاته، ولا يقتضي أن يقال هو الصفة، وعبر عن ذلك بقوله: "لا يقتضي أن الحياة صفة زائدة على الذات، ولا يلزم من هذا أن يقال: هو الحياة"⁽⁴⁾.

3- يقتضي الحديث عن صفات الله بحسب تحليل الحقّق سعيد الخليلي أن يقال: "يعلم بذاته"، أو "عالم بذاته"، أو "ذاته عليم"، أو "يعلم لا يعلم يعلم به"، أو "عالم لا يعلم يعلم به"، أو "الصفة عين ذاته"، أو "هو الفاعل بذاته"، أو "ذاته كافية في كل ما يريد"، أو "الأشياء كلها منفعة لذاته على وفق إرادته"، أو "العليم لا يعلم هو هو، ولا يعلم هو غيره"⁽⁵⁾.

والعبارات السابقة تقدم مرادا واحدا وهو إثبات العلم لذات الله تعالى، وسلب الصفات عن ذاته، (أو نفي الصفات السلبية عنه)، وتجنّب هذه العبارات أيضا القول بأن الصفات زائدة على ذاته المقدسة، كما يقره الأشاعرة -مما رأيناه سابقا-، حث يذهبون إلى القول بأنه: "يعلم بعلم"، أو "يعلم بعلم هو غيره"، أو "يعلم بعلم لا هو ذاته، ولا هو غير ذاته"، أو "يعلم بعلم زائد عن الذات وقائم به"، ويدعو الحقّق سعيد الخليلي إلى تجنب أقوال الأشاعرة لأنها تقتضي أن العلم هو الإله، وأن الإله هو العلم، وكلاهما باطل، وتستلزم بحسبه أيضا أن صفات الله حادثة، أو أنها قديمة أزلية مع أنها ليست هو، وزائدة عنه، وهذا يستلزم تعدد القدماء، وكل ذلك باطل، وفي هذا يقول الحقّق: "قولك عليم بذاته فيه مزيد إيضاح، وكشف للحقيقة، ودفع للأغاليط، الوهمية من العقيدة الأشعرية، في قولهم: إنه تعالى يعلم بعلم، ويقدر بقدرة،

(1) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 451.

(2) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 456.

(3) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 412، وانظر أيضا: 1/ 454.

(4) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 455.

(5) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 412، 413، 414، 416، 457.

وإثباتهم له صفات قديمة قائمة بذاته العظيمة، وبطلان هذا واضح بما سبق⁽¹⁾.

ونحن إذ نسوق أقوال الطرفين لنظهر أنهما تصبوا كلها إلى تنزيه الله، وتسعى أن تشرح تعلق الصفة بالذات، ونبين أن كل واحد يرغب أن يحترز من الوقوع في استلزامات شركية، مما حمل الطرفان على الاجتهاد في وضع صياغة متناسقة يعبر بها عن غيب الذات والصفة، وهو ما لا نراه يرفع صفة الاجتهاد - بحسب وجهة نظرنا - عن الطرفين، لأنهما يفسران غيبا بدون نص ثابت، ولا نرى أن أقوالهما تفضي إلى اليقين والجزم الذي يشكك في الآخر، ويصمه بالوقوع في محذور الشرك، إلا إن كان من باب حب تميز أحدهما عن الآخر، وإظهار استقلال أقواله عن أخيه، وفي هذا الصدد استنكر المحقق سعيد الخليلي الاتهام بإنكار الصفات، فقال: "ولا نقول: إن الله يوصف بلا معنى، كما لا يقال: إنه يوصف بلا صفة، ولا نجد من ينكر صفاته، وإنما اختلفوا في التعبير عن الصفات"⁽²⁾.

4- يفسر قوله تعالى: ﴿عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، (سورة العنكبوت: 34) بأن معناه: "ذاته عليمه خبيره"، أو "هو العليم"⁽³⁾. أو يقال: "عليم بذاته". ووصف الله تعالى بالعلم، مراده نفي الجهل عنه تعالى، والإخبار عن ذاته العلية أنها ليست جاهلة بحقائق الأشياء كلها⁽⁴⁾.

5- لشدة تعلق المحقق سعيد الخليلي بالقول بتجريد الذات المقدسة عن الصفات، فإنه لم يرتح إلى قول بعض علماء الإباضية المغاربة الذين استساغوا أن يقال: "هي هو"، بمعنى أن علم الله مثلا هو الله لا غيره، وإنما استحسّن أن يقال: "ليس هناك غير الله"⁽⁵⁾، فكان بهذا ممن يسير على خطى كلام الوارجلاني الذي هو من المغاربة. ويقصد من عبارته إظهار أن ذاته تعالى كافية في اتصافها بجميع صفاتها، وليس ثم غيرها، ولا شيء يحل بها، فتحتاج إليه⁽⁶⁾.

والمحقق سعيد الخليلي مع اعتراضه على عبارة المغاربة فقد احتمل قبول عبارة تقرب إليها بعد تأويلها، أو بعد تقدير مضاف، فتصبح صياغتها الجديدة: "هو ذو علم"⁽⁷⁾، عوض الله علم. وهو توجيه ينم عن

(1) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 414.

(2) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 427.

(3) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 413.

(4) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 427.

(5) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 420.

(6) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 427.

(7) سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 424.

احتمال الصواب لمن اختلف معه من نفس الانتماء المذهبي، والذي ندعو إليه عبر هذا البحث، أن يعمم هذا التبرير بين العلماء، ولو كانوا من غير مذهب واحد.

- ويأتي اطفيش بعد المحقق سعيد الخليلي فيفسر الصفات بأنها قديمة لا أول لها، وهي هو، فهو عالم بالذات لا بعلم، ويذكر أن صفاته المعاني المصدرية⁽¹⁾.

- ويأتي أيضا أبو مسلم البهلائي فيتبع من سبقه ويقول: "بل ندين الله بأن صفاته في حقه عين ذاته، بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات، عند الأشاعرة، يكفينا عندنا في وجودها الذات المقدسة، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها، قائمة بها توجد بها تلك الثمرات"⁽²⁾.

- أما السالمي فيلخص القول في الصفات بأن مدلول صفاته (الذاتية) هو عين ذاته لا غيرها⁽³⁾.

- يذهب أحمد الخليلي في الحديث عن الصفات إلى مجموعة أقوال، هذه أهمها:

1- صفات الله تعالى راجعة إلى حقيقة ذاته، وذاته كافية في رؤيته للصور، ولا يحتاج إلى مخلوقاته⁽⁴⁾.

2- صفات الله تعالى هي عين ذاته، لعدم احتياجه إلى وسائط بينه وبين مقدوراته ومرئياته ومسموعاته ومعلوماته، فالتجليات والانفعالات (تتجلى لذاته حقائق دون واسطة بين الذات والمتجلى، كما تنفعل الأشياء لذاته بحسب إرادته الأزلية من واسطة) إنما تكون لنفس ذاته⁽⁵⁾.

3- صفات الله تعالى الذاتية ليست بأغيار لذاته تعالى⁽⁶⁾، أي أن الله غني بذاته عن أي زيادة مغايرة لها. فهو غني بذاته، وقدير بذاته. فهو لا يحتاج إلى صفة زائدة على ذاته تسمى علما يعلم بها المعلومات⁽⁷⁾. المعلومات⁽⁷⁾. خلاف المخلوق فإنه في حاجة إلى صفة غير ذاته، وهو بحاجة إلى علم يعلم به (لا تستقل ذاته عما توصف به)، ونبه إلى أن هذا الخلاف هو مذهب المعتزلة، والزيدية.

4- صفات الله تعالى ليست حقائق مغايرة لذاته، وإنما ترجع إلى نفس الذات في اتصافها بالكمالات⁽⁸⁾، والكمالات للذات العلية من غير اعتبارها مغايرة لها، هو الأقعد في التوحيد، والأجدر

(1) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 13، 14.

(2) أبو مسلم البهلائي الرواحي: العقيدة الوهيبية، 130.

(3) السالمي: المشارق، 118.

(4) الخليلي: برهان الحق، 2/ 75.

(5) الخليلي: برهان الحق، 2/ 46.

(6) الخليلي: برهان الحق، 2/ 35.

(7) الخليلي: برهان الحق، 2/ 35.

(8) الخليلي: برهان الحق، 2/ 81.

بالتنزيه⁽¹⁾. ويلاحظ أن كلام أحمد الخليلي لا يخرج عن كلام المحقق سعيد الخليلي.

المطلب الثاني: أقسام الصفات عند الإباضية

لا نعلم بالتحديد الزمن الذي ظهر فيه تقسيم الصفات عند الإباضية إلى ذاتية وفعلية، علما أن بعض أوائل الإباضية يشيرون إلى بعض صفات الله أنها من أفعاله تعالى، ثم يأتي من بعدهم فيعدها من صفات الله تعالى لا من أفعاله، وقصد بذلك أنها من صفاته الذاتية لا الفعلية⁽²⁾

أما في عهد بروز التأليف عند الإباضية فقد صار جل العلماء يقرون أن الصفة في حق الله تعالى نوعان؛ ذاتية وفعلية، لكن من دون أن نجد أحدا منهم يفسر هذا الاختيار، أو يظهر سبب اعتمادهم له، كما أننا لم نجد من يرفضه، ويقر بغيره، ولعل هذا ما يظهر جانبا من اتباع السائد في الأوساط العقديّة، دون تعليل وتوضيح، وسنعرض تقسيم الصفات كما هو وارد في المصادر الإباضية.

1- الصفات الذاتية:

- من الأوائل الذين أشاروا إلى الحديث عن الصفات الذاتية عند الإباضية الوراقلاني (ق 5هـ)، والله أعلم، حين أخذ في شرح وجود الله، الذي قال عنه: "وأما حقيقة الله وصفاته في ذاته، فهو أولى بالحقائق من وجودنا وصفاتنا"⁽³⁾. وفي شرح صفة الحياة، فقال: "وحياة الباري سبحانه إنما هي صفة ذاتية؛ لا هي عرض ولا هي غيره"⁽⁴⁾، وذكر نفس الكلام مع صفة العلم، والقدرة، والإرادة والكراهة، وكذا الرضى والسخط. والوراقلاني في عرضه لتعداد صفات الذات -الستة- يتقارب قليلا مع الأشاعرة الذين يجعلون صفات المعاني سبعة. أما عن تعريفه لصفات الذات، فنأخذ كلامه الذي يقول فيه: "صفات الباري ليس هناك معنى غير الله، أو شيء يلازمه أو يفارقه"⁽⁵⁾. ويشرح هذا النوع من الصفات في ثنايا حديثه عن صفة الحياة، حيث ذكر أن الله حي، وعنى بذلك أنه إخبار عن الذات أنها ليست ميتة، وله التصرف في الغير⁽⁶⁾.

(1) الخليلي: برهان الحق، 2/ 84.

(2) انظر موقف أوائل الإباضية ومن بعدهم حول صفة السخط والرضا. ابن ادريسو: الفكر العقدي عند الإباضية، 288.

(3) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 3/ 16.

(4) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 3/ 16.

(5) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 1/ 65.

(6) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 1/ 65.

- يذهب الجيظالي إلى أن صفات الذات التي لم يزل ربنا موصوفا بها في الأزل والحال⁽¹⁾، وهي صفات قديمة أزلية.
- واختار عمرو التلاقي أن يعرفها بقوله: "هي أمور اعتبارية، لا وجود لها في ذاتها، ولا في ذاته تعالى، واعتبرناها لنفي أضدادها"⁽²⁾، أي أنها معان لا حقيقة لها في الخارج، وإنما وصف بها الله تعالى نفسه ليعلمنا أن أضداد تلك الصفات منتفية عنه تعالى⁽³⁾.

- ذكر المحقق سعيد بن خلفان الخليلي ثلاث صيغ لتعريف الصفات الذاتية، وهي⁽⁴⁾:
"أمور اعتبارية يراد بها نفي أضدادها من النقائص المنزه عنها سبحانه"، فوصف الله مثلا بالحياة يعني تنزيهه عن الأوصاف الناقصة كالفناء.
"أمور اعتبارية بحسب تجليات أعيان الوجود، وتأثرها وانفعالها للذات العلية، وهي الفاعلة بذاتها، المنكشفة لها الحقائق بها".

وفي موضع آخر من كتابه تمهيد قواعد الإيمان عبر عن الصفات الذاتية بكونها معان اعتبارية، فقال:
"معان اعتبارية سلبية، أي: يراد بها دفع أضدادها من صفات النقص عنه تعالى"⁽⁵⁾.
بعد تعريف المحقق سعيد الخليلي للصفات الذاتية وضح أثر صفات الله تعالى على العباد مرتكزا على أن ذات الله تعالى واحدة وتنفعل بذاتها، وأنها تنكشف لها حقائق الأشياء للذات انكشافا تاما، من غير وجود صفة زائدة عليه. وأخذ يشرح كذلك هذا الأثر من خلال تأثير أعيان الوجود وانفعالها للذات العلية، وإثبات أن ذاته واحدة وتتجلى لها المتجليات تجليا حقيقيا على ما هو عليه. ولعل في التمثيل ما يعين على فهم كلام المحقق سعيد الخليلي الذي يقول عن صفتي علم الله تعالى وسمعه: "ذاته المقدسة كافية في انكشاف حقائق الأشياء لها انكشافا تاما، فهي حقيقة صفته بالعلم"⁽⁶⁾، ويقال: "ذاته الكريمة كافية في تجلي كل مسموع"⁽⁷⁾، ويقال عن صفة الخلق بأنها: "إذا تجلت ذاته العظيمة على شيء بما شاء؛ من إيجاد معدوم، أو

(1) الجيظالي: قناطر الخيرات، 301.

(2) عمرو التلاقي: نخبة المتين، 177، 178.

(3) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 229.

(4) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 414.

(5) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 427. لعله أول من وظف لفظة "معان" في تعريف الصفات، وإن كان قد سبقه عمرو التلاقي إلى توظيف العبارة عند شرحه "الأمور الاعتبارية". انظر: عمرو التلاقي، نخبة المتين، 177.

(6) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 415.

(7) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 415.

أو إعدام موجود، أو غيرهما من أفعاله الخاصة، انفعلت له الأكوان بلا واسطة"⁽¹⁾. ويقال كذلك: "علمه بالمسموعات، وبصره بالمرئيات كله في الأصل بمعنى واحد، لأنه بذاته، ولا محل للتعدد فيها. فهو يسمع بما به يبصر، ويبصر بما به يسمع"⁽²⁾.

واستنادا إلى أن ذات الله تنفعل لها الأشياء كلها، فإنه من المعقول بحسب هذا الموقف أن تكون الصفات شيئا واحدا، وأن يكون مرد تعدد الصفات إلى تعدد آثارها ومتعلقاتها، وفي هذا يقول المحقق: "إن أسماء الصفات والأفعال إنما كانت متعددة كثيرة، لكثرة معلوماتها، وتعدد مدلولاتها، تقريبا لفهام العباد، ليتوصلوا بها إلى معرفته التي هي سبب فلاحهم، وكمياء سعادتهم"⁽³⁾. ويقول أيضا: "والأصل في صفاته تعالى أنها شيء واحد في الحقيقة، باعتبار تجلي الذات المقدسة على كل شيء. لكنها باعتبار الأمور الخارجية من عدد التجليات، وتنوع المتجليات للذات الكريمة، تكون أنواعا عديدة بحسب ذلك"⁽⁴⁾.

- ذكر السالمي مجموعة من الأحكام على الصفات الذاتية، نجملها في الآتي:

1- صفات الذات لا تجتمع ضدها في الوجود، ولو اختلف المحل⁽⁵⁾.

2- صفات الذات يتصف بها تعالى بالفعل في الأزل⁽⁶⁾.

3- صفات الذات عين ذاته، أي أن مدلول صفاته الذاتية هي ذاته العلية، ليس غيره (تجنبنا أن تكون قبله) عز وجل⁽⁷⁾.

- واتباعا للخط العام في الحديث عن الصفات الذاتية ذكر اطفيش أن الصفات الذاتية لا غيره، ولا حالة فيه، فهو عالم بالذات لا بعلم زائد على الذات⁽⁸⁾، وفسر هذه الصفات بالمعاني المصدرية⁽⁹⁾.

(1) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1 / 416.

(2) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1 / 454.

(3) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1 / 416.

(4) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1 / 417. ورد في موطن آخر أن تجليات الذات غير متعددة، ولا أدري كيف أحمل هذا الكلام مع ما سبق، وجاء هذا في قوله: "فإن نفس الذات المقدسة واحدة، وهي مستغنية بذاتها عن الأكوان، وتجلياتها وتأثرها وانفعالاتها غير قابلة للتعدد، ولا النقص، ولا المزيد في شيء أبدا". انظر: المصدر نفسه، 1 / 455.

(5) السالمي: المشارق، 231.

(6) السالمي: المشارق، 232.

(7) السالمي: المشارق، 234.

(8) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 08.

(9) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 14.

- بينما ذكر أحمد الخليلي أن صفة الإرادة إلهية أزلية، لأنه لا يمكن أن تبدو البداوات لله تعالى، وإنما آثاره تظهر فيما لا يزال، فاستنتج بما لا شك فيه أن الإرادة صفة ذات لسبب أنه ينتهي بها الإكراه عن أفعاله⁽¹⁾، ولأجل أن الضد الذي لا تجتمع معه الإرادة هو الإكراه على ما لا يريد، ولأن كل ما في الوجود إنما هو أثر لإرادته عز وجل. فلما لم يصح أن يجتمع الإكراه مع الإرادة الإلهية والقدرة كذلك فثبت أن الإرادة والقدرة صفتا ذات وليستا صفتي فعل⁽²⁾.

- خالص الجعيري في عرضه للصفات الذاتية عند الإباضية إبان القرن 10 إلى 12 هـ إلى مجموعة استنتاجات هي⁽³⁾:

1- يذهب الإباضية في وصف الله إلى القول بأنه عالم بذاته، وسميع بذاته، وبصير بذاته، ومريد بذاته، وحي بذاته، ومتكلم بذاته، وقدير بذاته. ومما نلاحظه في هذا الذكر للصفات، أنه نفس المسميات والعدد لصفات المعاني الواردة عند الأشاعرة، مما يجعلنا نحتمل التأثير والتأثر بين الطرفين، وإن كان الإباضية يختلفون معهم في أنهم يعدون ذاته كافية في حصول جميع الكمالات، وأن الصفات عين ذاته تعالى، وليس زائدة عليه كما تقرر الأشاعرة.

2- يعتقد الإباضية أيضا أن الله موصوف بصفات ذاته في الأزل وبعد الأزل وفيما لا يزال، ولذلك يقال عن صفات ذاته أنها قديمة أولية وليست حادثة.

3- خالص الجعيري إلى أن الإباضية لا يجوزون التعجب بصفات الذات⁽⁴⁾، كأن يقال: ما أقدر الله، خشية أن يفهم التفاوت في المتعجب منه، ولهذا يحمل قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾، (سورة مريم: 38)، على جواز التعجب بالمتعلق والمسموع لا من سمع الله.

فهذه بعض ما توصل إليه الجعيري في موضوع الصفات عند الإباضية في الفترة المقررة لبحثه، ومن تتبع كتابه في قضية الصفات سيلاحظ أن علماء الإباضية في تلك الفترة اهتموا كثيرا بالرد على الأشاعرة في قضية زيادة الصفات على الذات ومغايرتها لها، مع التماس للمعاني المتغايرة محلا يحلوها به، وأظهروا

(1) الخليلي: برهان الحق، 2/ 32.

(2) الخليلي: برهان الحق، 2/ 32.

(3) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 238، 239.

(4) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 238، 239. هذا، وقد نسب اطفيش جواز التعجب إلى الإمام جابر بن زيد، بمقصد أن معنى التعجب من عظمة الله تعالى، وليس أن الله هو المتعجب منه. انظر: اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 19. كأن هذا القول من باب مغايرة الصفة للموصوف!

بطلان التحليل الأشعري استنادا إلى أن الله كان في أزليته وليس معه شيء، واضطر بعضهم إلى الاستعانة بالمؤلفات الأشعرية المناقضة للتيار العام الأشعري مثل: عضد الدين الإيجي وشارحه السيد الجرجاني⁽¹⁾.

2- الصفات الفعلية:

لم يرد اتفاق عند الإباضية في حديثهم على الصفات الفعلية مثلما اتفقوا على الصفات الذاتية، فكانت مواقفهم متأرجحة بين أن تكون هذه الصفات قديمة أو حادثة، ومنطلق الخلاف لفظي، لكن آثار جدلا وسط العلماء، ولم يهدأ إلا أن جاء المعاصرون فوضحوا الخلاف وأزالوا الإيهام بين الرأيين، وسنعرض أقوالهم في هذه الصفات.

- وردت بعض الإشارات من علماء القرون الثلاثة الهجرية الأولى حول موضوع الصفات تظهر أنهم تحدثوا عن الصفات الفعلية، وتكشف أن لهم رأيين في قضية أزلية هذه الصفات أو حدوثها؛ ومن العبارات المجموعة لهذا ما اختاره أبو عبد الله محمد بن محبوب في أن يقال: "لم يزل الله ولا شيء"⁽²⁾ معه، وهي عبارة توضح أن الله كان في الأزل ولا شيء معه ثم أحدث الأشياء، وهذا ما سيصطلح عليه لاحقا بأن الصفات الفعلية حادثة. وفي الطرف المقابل نجد سليمان بن عثمان (حي في 192هـ) لم يجوز أن يقال: إن الله يعقل ويدري⁽³⁾، وهو ما يفسر بأن احتمال المراد من كلامه تجنب حدوث تعقل ودراية من الله بعد أن لم يكن كذلك، ولا يخفى أن عدم تجويز القول بأن الله يدري ويعقل يمكن أن يندرج في فكرة أن الصفات الفعلية أزلية قديمة، وليست حادثة.

- ومع أوائل علماء الإباضية ظهر من أشار إلى تنوع صفات الله تعالى بين الذاتية والفعلية، حيث نجد من صنف صفة الله تعالى بين أن تكون ذاتية أو فعلية، ولو بدون التصريح مباشرة بالمصطلحين "الذاتية والفعلية"؛ فيلاحظ مثلا أن أبا عبد الله محمد بن محبوب صنف صفة السخط والرضى لله تعالى ضمن أفعال الله تعالى⁽⁴⁾، بينما الوراقلاني اختار أن يصنفهما ضمن صفات الذات⁽⁵⁾، وسلك أبو ستة بعد ذلك منحى

(1) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 240.

(2) القلهاتي: الكشف والبيان، 1/ 226.

(3) القلهاتي: الكشف والبيان، 1/ 226؛ انظر: ابن ادريسو: الفكر العقدي عند الإباضية، 287.

(4) المخطوط الثاني ضمن مجموع مرقم في مكتبة الاستقامة، ف27: 4ظ؛ انظر: ابن ادريسو: الفكر العقدي عند الإباضية، 288، 289.

(5) الوراقلاني: الدليل والبرهان، 3/ 20.

الوارجلاني نفسه⁽¹⁾.

- نبه الجييطالي في حديثه عن الصفات إلى التفاتة قوية، حيث أشار إلى عدم ورود خبر يفرز بين الصفات الذاتية والفعلية، ليؤكد بذلك اجتهادية القضية، وإنسانية طرحها، لكن إزاء هذا اختار أن يذهب إلى أن الصفات الفعلية حادثة، استنادا إلى أن قول الله في كتابه الكريم: "العليم"، فهذا خبر الخلق، وأما صفة الخلق لم تحب له الصفة حتى يخلق، ولا يقال له خالق لما لم يخلق بعد⁽²⁾.

- عرف عمرو التلاقي صفات الفعل بأنها "مدلولات المصادر الواقع منها الاشتقاق، كإيجاد الرزق الذي هو مدلول لفظ رزق"⁽³⁾. وهي تجمع ضدها في الوجود عند اختلاف المحل، كأن يوسع في رزق فلان، ويضيق على آخر، ولذلك فإن صفات الفعل تعد قديمة أزلية، لأنه يقال: خالق في الأزل على معنى خالق ويخلق⁽⁴⁾، وسيخلق.

- يئن أبو مسلم البهلاني الرواحي أن الإباضية على مذهبين: "فمذهب المغاربة إلى أن صفات الأفعال قديمة، ووافقهم على قدمها الماتريدية. وذهب المشارقة إلى أن صفات الأفعال حادثة، ووافقهم على حدوثها الأشاعرة"⁽⁵⁾. ثم شرح الفرق في قول المغاربة بين صفات الذات والفعل فذكر أن "صفاته الذاتية واجبة لذاته، فهو لم يزل سبحانه متصفا بها، لم تحدث له عن فعل يفعل، تحدث به مترتبة عليه. وصفات الأفعال توقفت على أفعاله الموصوف بها فيما لا يزال. وإنما اعتبروها قديمة مع أنها مساوقة (متابعة) للأفعال الحادثة على معنى أنه سيكوّنهما، فقد صح الوصف بالفعل قبل حدوث الفعل"⁽⁶⁾.

ونشير في الأخير إلى أن هناك تقسيما آخر للصفات عند بعض علماء الإباضية، على أساس أنها صفات ذاتية باعتبار، وصفات فعلية باعتبار⁽⁷⁾.

(1) أبو ستة: حاشية الترتيب، 1/ 129.

(2) الجييطالي: شرح النونية، (مخطوط)، 1/ 108، نقلنا عن باباوا عمر خضير: الإمام إسماعيل الجييطالي وفكره العقدي، 159.

(3) عمرو التلاقي: نخبة المتين، 178.

(4) عمرو التلاقي: نخبة المتين، 178.

(5) أبو مسلم البهلاني الرواحي: العقيدة الوهبية، 134.

(6) أبو مسلم البهلاني الرواحي: العقيدة الوهبية، 135.

(7) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، 248.

المبحث السادس: الذات عند المسلمين، وقدم العالم عند ابن تيمية

المطلب الأول: الذات عند علماء المسلمين

تمهيد:

توصلنا سابقا إلى أن الذي جر العلماء إلى الحديث عن صفات الله تعالى هو الحديث عن أسماء الله تعالى، ولما استفضنا الكلام في أسماء الله وصفاته تعالى يجدر بنا أن نسوق أقوال العلماء في ذات الله تعالى، وسنستعرضها حسب اختياراتهم، من دون تمييز كل مذهب على حدة، ونبدأ بأهل اللغة.

1- تعريف الذات لغة:

عرف ابن منظور ذات الشيء بأنه: "حقيقته وخاصته"⁽¹⁾، وأضاف الزبيدي (ت: 1205هـ) أنه "أطلقوه على جناب الحق جل وعز"⁽²⁾، كما أشار إلى وجود معان أخرى للذات غير ما ذكر⁽³⁾.

2- تعريف ذات الله تعالى اصطلاحا:

تنوعت أقوال علماء المسلمين وإثراءهم لتعريف ذات الله تعالى، وهذه أهم أقوالهم:

أ) تفسير الذات بمعنى النفس:

- اختار بعض علماء السلفية تفسير الذات بمعنى النفس، انطلاقا من التعريف اللغوي لذات الله تعالى الذي تعني نفس الله، أو جناب الله كما أشار الزبيدي سابقا⁽⁴⁾، ومن هؤلاء العلماء البخاري الذي حمل الذات بمعنى النفس والحقيقة، وعلى هذا علق ابن حجر على البخاري قائلا: "واستعمال البخاري لها دال على ما تقدم من أن المراد بها نفس الشيء على طريقة المتكلمين في حق الله تعالى، ففرق بين النعوت والذات"⁽⁵⁾. ويتجلى اختيار البخاري لتعريفه ذات الله تعالى بأنه نفس الله من خلال ترجمة الباب الذي

(1) ابن منظور: لسان العرب، باب ذو وذوات، 15 / 459؛ وأورد الزبيدي هذا المعنى نقلا عن ابن بري. انظر: الزبيدي: تاج العروس، 432 / 40.

(2) الزبيدي: تاج العروس، باب ذو، 432 / 40.

(3) الزبيدي: تاج العروس، باب ذو، 432 / 40.

(4) الزبيدي: تاج العروس، باب ذو، 432 / 40.

(5) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 382.

سماء: "بَابُ مَا يُذَكَّرُ فِي الذَّاتِ وَالنُّعُوتِ وَأَسَامِي اللَّهِ"⁽¹⁾. وعلى هذا المنوال سار البيهقي الذي اختار أن يعنون بابا بقوله: "باب ما ذكر في الذات"⁽²⁾.

- ومن علماء السلفية الذين ارتضوا تفسير الذات بمعنى النفس النووي، حيث واجه من اعترض على المتكلمين تفسيرهم الذات بمعنى النفس، فقال عن هؤلاء: "وقد أنكره بعض الأدباء عليهم... وهذا الإنكار منكر، بل الذي قاله الفقهاء والمتكلمون صحيح"⁽³⁾.

- وأما عند الإباضية فإن الواجلائي هو أيضا ممن فسر الذات عن طريق الإعلام بشيئيته، فقال: "إخبارك عن ذات الباري سبحانه هو إخبارك عن شيئته"⁽⁴⁾.

- ومع الإباضية كذلك فقد عرف المحقق سعيد الخليلي الذات بقوله: "حقيقته الخاصة التي لا يعلمها إلا هو"⁽⁵⁾، وهذا التعريف واضح أنه مستفاد مباشرة من اللغة، ويفيد أن ذاته ليست كالذوات، ولهذا أثني الخليلي على المحقق سعيد الخليلي في تعريفه فقال عنه: "لعله لم يسبقه أحد إلى هذه العبارة في تفسير الذات"⁽⁶⁾.

- اعتمد السالمي على قول المناوي (ت: 1031هـ) في تعريف ذات الله تعالى، إذ عرفها المناوي بأنها: "الحقيقة العظمى، والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية قدوسية، في كل جلال وجمال، استلزاما لا يقبل الانفكاك البتة"⁽⁷⁾. فذهب السالمي إلى أن معنى الذات في حقه تعالى هي الموجود المتصف بصفات الكمال، على أساس أن الله مخالف لخلقه في ذاته، لأن ذاته ليست بمبعضة، ولا بمنقسمة، ولا بحالة في مكان، ولا حادثة في زمان.

هذا بعض من ذهب إلى تفسير الذات بمعنى النفس عند السلفية والإباضية.

(1) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب مَا يُذَكَّرُ فِي الذَّاتِ وَالنُّعُوتِ وَأَسَامِي اللَّهِ، ص 9 / 120.

(2) البيهقي: الأسماء والصفات، 2 / 45.

(3) النووي: تهذيب الأسماء واللغات، 3 / 113.

(4) الواجلائي: الدليل والبرهان، 1 / 69.

(5) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1 / 451. وعرفها أيضا في موضع بقوله: "حقيقته الخاصة التي هي هو بلا جدال"، انظر: المصدر نفسه، 1 / 414.

(6) برهان الحق: 2 / 89.

(7) لم أعر على تعريف المناوي في مؤلفاته، ولكن وجدت من أورد هذا التعريف قبل المناوي، وهو ابن أبي الشريف (ت: 905هـ). انظر: ابن أبي الشريف، المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، 33؛ السالمي: المشارق: 227.

(ب) رفض تفسير الذات بمعنى النفس:

ذهب بعض علماء المسلمين إلى رفض أن تفسر ذات الله تعالى بمعنى نفسه وخاصيته، ونذكر من هؤلاء ما يأتي:

- ذهب ابن القيم إلى أن ذات الله لا تعني نفس الله، وحقيقته⁽¹⁾، وأكد على أن الذات من "تأنيث ذو؛ بمعنى صاحب، فذات صاحبة كذا في الأصل، ولذلك لا يقال ذات الشيء إلا لما له صفات ونعوت تضاف إليه"⁽²⁾. ويريد من قوله هذا الاحتراز من الوقوع في تناقض مع ما ورد في حديث قصة إبراهيم عليه السلام: "ثلاث كذبات كلهن في ذات الله"⁽³⁾، إذ لا يعقل بحسب رأيه أن يكون المعنى ثلاث كذبات كلهن كلهن في نفس الله، كما أنه استند إلى عدم قبول تفسير الذات بالنفس لأنه عادة لا يقال: احذر ذات الله، وإنما يضاف للعبارة حرف الجر "في" فيصير الكلام: احذر في ذات الله، وهو ما يماثل قوله تعالى عن جنبه: ﴿يَا حَسْرَتِي أَعْلَىٰ مَا فَرَغْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (سورة الزمر: 56)، أي: ما فرطت في ذات الله تعالى⁽⁴⁾. ولا يخفى يخفى أن ابن القيم كان متبعاً لشيخه ابن تيمية الذي يرى أن الذات يقصد بها جهته، وليس النفس، وعلق على ذلك بقوله: "فاسم الذات في كلام النبي والصحابة والعريية المحضة بهذا المعنى"⁽⁵⁾. ولم يكتف ابن القيم بالاحتراز من قبول معنى النفس للذات، وإنما ذهب إلى تغليط من أخذ بغير ما اختاره هو من أنها بمعنى صاحب، فقال: "بان غلط من جعل هذه اللفظة عبارة عن نفس ما أضيف إليه... فلما اصطلاح المتكلمون على إطلاق الذات على النفس والحقيقة ظن من ظن أن هذا هو المراد من قوله ﷺ: "ثلاث كذبت في ذات الله"، وقوله: "وذلك في ذات الإله" فغلط واستحق التغليط"⁽⁶⁾. وبناء على تغليط ابن القيم القيم لمخالفه، نقده الخليلي الإباضي فيما ذهب إليه، وأظهر أنه إذا جاز إضافة "النفس" إليه تعالى مع أنها مؤنثة بصريح القرآن، جازت إضافة الذات إليه تعالى⁽⁷⁾.

(1) ابن القيم: بدائع الفوائد، 2/ 6.

(2) ابن القيم: بدائع الفوائد، 2/ 7.

(3) هكذا ذكر ابن القيم الحديث، لكن لفظه في البخاري: "لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، تَنْتَبِهُنَّ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ". انظر: صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، (سورة النساء: 125)، حديث 3358؛ ابن القيم: بدائع الفوائد، 2/ 6.

(4) ابن القيم: بدائع الفوائد، 2/ 8.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 342.

(6) ابن القيم: بدائع الفوائد، 2/ 7.

(7) الخليلي: برهان الحق، 2/ 98، 99.

- حكى ابن حجر عن تاج الدين الكندي (ت: 613هـ) أنه قال: "وَإِطْلَاقُ الْمُتَكَلِّمِينَ وَغَيْرِهِمْ
الذَّاتَ بِمَعْنَى النَّفْسِ، خَطَأٌ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ"⁽¹⁾. باعتبار أن الذات أخذت من تأنيث "ذو"، ومن المعلوم أنه
لا يصح إلحاق التأنيث بالله.

- وقد رفض أيضا اطفيش تفسير ذات الله تعالى بمعنى نفسه وحقيقته القدسية⁽²⁾، فقال: "أخطأ من
يفسر ذات الشيء بمعنى نفس الشيء... ومعنى ذات كذا، صاحبة كذا"⁽³⁾.

ونرى أن قبول مصطلح "الذات" ورفضه من جانب صياغته اللغوية لا يشكل إشكالا عويصا، لأن
هذا العائق يظهر في حالة ما إذا وظف اللفظ بمعنى "الصاحبة"، أما إذا وظف بمعنى الاسمية فلا إشكال في
إطلاقه على الله تعالى بحسب المنظور اللغوي. وفي هذا السياق أجاز ابن حجر استعمال "الذات" في حق
الله تعالى وحمل معناه على الاستعارة، فقال: "فَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ الْمُرَادَ جَوَازُ إِطْلَاقِ لَفْظِ ذَاتٍ، لَا بِالْمَعْنَى
الَّذِي أَحْدَثَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مَرْدُودٍ، إِذَا عُرِفَ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ النَّفْسُ، لِثُبُوتِ لَفْظِ النَّفْسِ فِي الْكِتَابِ
الْعَزِيزِ"⁽⁴⁾. وهذا هو موقف النووي أيضا كما أسلفنا⁽⁵⁾، وموقف الإباضية، وبخاصة وأن منهم من يعرف
الذات بالصفات الكاملة، حيث جاء في بيان الشرع أنه قيل: "لأبي عبد الله [محمد بن محبوب] لو سأل
سائل: هل لله ذات يعرفها هو؟... فقال: نعم، ذاته هو قدرته ومشيتته"⁽⁶⁾.

ج) تفسير الذات بالإثبات عوض الثبات:

استقل بعض علماء الإباضية عن بقية المذاهب الإسلامية في الحديث عن ذات الله، بقضية الثبات أو
الإثبات إلى رأيين هما:

- ناقش بعض العلماء ثنائية الثبات والإثبات في ذات الله تعالى، فجاء في كتاب بيان الشرع، أنه "لم
يزل عالما، ولم يزل مريدا، فكل ذلك من صفات الذات، لأن الباري تعالى هو قدرته ومشيتته، ولكن المراد

(1) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 383.

(2) وقد ذهب إلى هذا المنحى بعض المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم. انظر: الخليلي: برهان الحق، 2 / 93، 97.

(3) اطفيش: شرح عقيدة التوحيد، 332.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 383؛ ويقصد بثبوت لفظ النفس في القرآن، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، (سورة آل
عمران: 119).

(5) النووي: تهذيب الأسماء واللغات، 3 / 113.

(6) الكندي: بيان الشرع، 2 / 42.

بذات الباري إثباته"⁽¹⁾. وجاء في كتاب النور أن "ذات الله إثباته والإخبار عنه، بأنه ليس كمثله شيء، بنفسه ذاته، وذاته إثباته لا غير ذلك"⁽²⁾، وكرر هذه المعلومة في موضوع آخر، فقال: "إنما الباري قدير بنفسه، عالم بنفسه، لا بشيء سواه، بنفسه ذاته، وذاته إثباته، فهذه صفة من ليس كمثله شيء"⁽³⁾. فهذه المصادر عبرت عن ذات الله تعالى بإثباته.

- لكن لما جاء سعيد بن خلفان الخليلي فصل الأمر جيدا، فتساءل هل أن ذاته تعالى ثباته، أو ذاته إثباته؟ وقدم جوابا استهله بأن الموضوع ليس من الأصول، فقال: "فهو في الأصل من باب الألفاظ والعبارات التي يسع جهلها، ولا يلزم تكلف النظر فيها، فإن الموحد تام الإيمان، ثابت الإسلام بدونها، ولا يلزمه البحث والتنقيب عن مشكل الألفاظ والعبارات بعد صحة معرفته، وكمال إيمانه وإقراره بأنه تعالى أحد صمد"⁽⁴⁾.

وبعد بيان فرعية المسألة العقدية أخذ يشرح المصطلحين "الثبات، والإثبات"، فذكر عن الثبات بأنه بمعنى دوامه وبقائه، أما الإثبات فتفيد وجود فاعل مثبت، ولا يكون الله، حتى لا يكون مثبتا لنفسه، وإذا استحال هذا، كان الإثبات من غيره أكثر استحالة، فلا يصح إلا ذاته ثباته، ثم بين أنه قد يصح أن يقال ذاته إثباته، لكن ذكر أنه لا يصح ذلك إلا بتقدير حذف مضاف مع ذاته، فيقال: إثبات ذاته إثباته، فتحمل العبارة على أن إثبات ذاته اعتقادها ثابتة"⁽⁵⁾.

- لما جاء أحمد الخليلي بين أن الأصل في الذات أن تفسر بالثبات وهو الوجود"⁽⁶⁾، من باب أنه واجب الوجود لذاته، ولا تفسر بالإثبات، ذلك لأن "الإثبات هو ما يكون من العباد من اعتقاد وجوده، والاعتراف بذلك باللسان، فهو لا يعدو أن يكون اعتقادا أو قولاً، لهذا كان تفسير الذات الإلهية به بعيدا كل البعد عن الصواب"⁽⁷⁾، ووضح أيضا أن التفسير بالإثبات يؤدي إلى إطلاق ألفاظ الصفات على الذات، ويؤدي إلى تعدد مفاهيم الذات"⁽⁸⁾. ولا يخفى أن الخليلي يعتمد كلياً على ما ذهب إليه المحقق

(1) الكندي: بيان الشرع، 2/ 43. ويبدو حسب كلمة "رجع" الواردة في آخر النص أن ما اقتبسناه ليس من مؤلف بيان الشرع.

(2) عثمان الأصم: كتاب النور، 76.

(3) عثمان الأصم: كتاب النور، 85.

(4) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 408.

(5) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 411، 1/ 458.

(6) الخليلي: برهان الحق، 2/ 87.

(7) الخليلي: برهان الحق، 2/ 87.

(8) الخليلي، برهان الحق، 2/ 88.

الخليلي وإلى ما أقره السالمي الذي نظم بيتا في معنى أن ذاته ثباته، فقال⁽¹⁾:

ونفس ربّ العالمين ذاته
وذاثه تفسيرها ثباته
يعني به نفس الوجود الواجب
فالذات لا تُحدُّ في التخاطب

- وقد أظهر أحمد الخليلي كذلك أن هذه المسألة ليست ذات شأن وإنما هي مما استفاض فيها المحقق الحقيقي، فصلا للأمر وتبيننا للوجه الأصح، فقال عنه منوها عن علمه، ومظهرها الوجه المرغوب في القضية، فقال: "له تحقیقات أخرى في علم الكلام وذلك بأنه شاع في أوساط كثير من العلماء- فيما تقدم- تفسير الذات العلية بالثبات، فيقولون: ذات الله ثباته. بل وقع خطأ - كما يقول المحقق سعيد الخليلي نفسه- في بعض المؤلفات فجاء فيها ذات الله إثباته، وتناقل ذلك الناس خلفا عن سلف، وهذا خطأ فاحش، فتفسير الذات بالإثبات أمر مستحيل لأن الإثبات من صنع الإنسان، فالإنسان أثبت شيئا فإثباته هو فعله ولا يمكن أن تفسر الذات بالإثبات"⁽²⁾.

هذا بعض ما ورد في هذه الجزئية المتعلقة بذات الله تعالى وتفسيرها بالثبات أو الإثبات، والتي لم يتفق عليها بعض علماء الإباضية، وبخاصة حين نعلم أن إبراهيم العبري شيخ أحمد الخليلي كان من المجيزين للقول بأن ذاته ثباته أو إثباته ويراها صحيحتين، وإن كان يرجح الأولى، يقول: "فإن المشهور في ذلك حذف الهمزة... ويجوز في ذلك ثبوت الهمزة، فيكون الإثبات مصدر أثبت متعديا؛ بمعنى: أن خلقه أثبتوا له حقيقة الوجود؛ أي: اعتقدوه موجودا حقا، وجزموا له به. وحذفها أولى وأصح"⁽³⁾.

3- المانعون من إطلاق مصطلح "الذات"، ومصطلح "الصفات" على الله:

أ- منع مصطلح "الذات":

عرضنا فيما سبق الاعتراض على لفظ "الذات" من المنظور اللغوي، ورأينا إمكانية قبوله وعدم الأخذ في معناه بمفهوم صاحبة، ويوجد من العلماء من يذهب أبعد من هذا إذ طرح منع إطلاق المصطلح كلية على الله تعالى، فهذا القرطبي منع إطلاق لفظ الذات على الحقيقة الإلهية، فقال: "لا يطلق في حق الله تعالى إلا ما أذن فيه أو رسوله أو أمته، ولفظ الذات مختلف فيه؛ فمنهم من أطلقه، ومنهم من منعه، والأكثر على

(1) السالمي: جوهر النظام، 08.

(2) أحمد الخليلي: سعيد بن خلفان الخليلي فقيها ومحققا. (محاضرة)

(3) الخليلي: الآثار العلمية لإبراهيم العبري، 3/ 13.

منعه"⁽¹⁾. ثم حكى قول ابن العربي أنه قال: "ولفظ الذات لم يرد في القرآن، ولا في صحيح السنة على لسان النبي ﷺ"⁽²⁾.

في مقابل المانعين ظهر من اعترض عليهم، فهذا الخليلي الإباضي برر ضرورة استعمال هذه اللفظة بسبب عموم البلوى ولعدم وجود ما يسد مسد هذه اللفظة، فقال: "وقد اصطلح على ذلك أكثر علماء الأمة على اختلاف مذاهبهم العقدية، فأصبح عرفا شائعا، لا يكاد يُستغنى عنه بغيره، بل حتى أولئك الذين شددوا في هذا تجدهم مضطرين إلى هذا الاستعمال، لعدم وجود ما يسد مسد هذه اللفظة في المباحث العقدية المتعلقة بهذا الجانب"⁽³⁾. ومن ناحية ثانية لم يستغ الخليلي رأي من شدد في عدم إطلاق لفظ الذات في حقه تعالى، بدعوى عدم ورودها في نص من القرآن أو السنة، أو بالنظر إلى تأنيث لفظ الذات، فوضح لهم وجهة نظر المجيزين لإطلاق لفظ "الذات" على الله فقال: "وأنت تعلم أنه ليس في إضافة الذات إليه تعالى نسبة صفة من الصفات التي لم ينص عليها إليه، وإنما يراد بذاته حقيقته الخاصة، وما من ريب أن إثبات وجوده إنما يعني اعتقاد أن له حقيقة لا يعلمها غيره... فلست أجد محذورا من التعبير عن حقيقته تعالى بذاته"⁽⁴⁾.

ب- منع مصطلح "الصفات":

إذا وجد من العلماء من مال إلى رفض إطلاق مصطلح الذات على الله، فإنه قد وجد أيضا من اتجه إلى رفض إطلاق مصطلح الصفات أصلا على الله، وهذا جانب من أقوالهم:

ظهر ابن حزم معارضا شديدا، ورافضا صريحا في إطلاق لفظة الصفات على الله تعالى، فقال: "وأما إطلاق لفظ الصِّفَات لله تَعَالَى عز وجل فمحال لا يجوز، لِأَنَّ الله تَعَالَى لم ينص قطّ في كَلَامِهِ الْمَنْزَل على لَفْظَةِ الصِّفَات، وَلَا على لفظ الصِّفَةِ، وَلَا حفظ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ الله تَعَالَى صِفَةٌ أَوْ صِفَات.. نعم. وَلَا جَاءَ قطّ ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنْ خِيَارِ التَّابِعِينَ، وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنْ خِيَارِ تَابِعِيِّ التَّابِعِينَ، وَمَنْ كَانَ هَكَذَا فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَنْطِقَ بِهِ"⁽⁵⁾.

(1) القرطبي: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، 23.

(2) القرطبي: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، 25.

(3) الخليلي، برهان الحق، 2/ 93.

(4) الخليلي، برهان الحق، 2/ 98.

(5) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، 2/ 95.

ثم واصل ابن حزم موقفه فأظهر أن المعتزلة هم أول من اخترع الحديث في صفات الله تعالى، واتبعهم في ذلك علماء الكلام، ومتأخري الأئمة من الفقهاء. وإمعانا في الرفض راح يناقش الأدلة التي استند إليه المثبتون للفظ "الصفة"، فذكر أن المعتمد عندهم هو حديث الرجل الذي كان يقرأ سورة الإخلاص في كل ركعة من صلاته، فلما سئل عن السبب قال: "لَأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا"⁽¹⁾، ولم يقبل ابن حزم الاستدلال بهذا الحديث باعتباره حديث آحاد انفرد به راو واحد "سعيد بن أبي هلال"، ولأن هذا الراوي ليس بالقوي ورمي بالتخليط، ثم وضع ابن حزم مقصد المحيب عن صفة الرحمن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، بمعنى أَنَّهَا خبر عنه تَعَالَى مثلها مثل سائر القرآن، ولذلك فيرى ابن حزم أن الحديث ليس بحجة في الاستدلال على الصفات، ثم يضيف أن قد الله أنكر إطلاق لفظة الصفات جملة، حينما قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، (سورة الصافات: 180) وشفع رده بمحاجة المجيزين كيف يمنعون إطلاق لفظة "النعوت، والسمات" على الله، ويقبلون إطلاق لفظة "الصفات" عليه، مع أن الصفة أعراض محمولة في الموصوف، وفي الأخير يلخص موقفه بقوله: "وَلَوْ قُلْنَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ قَدْ تَيَقَّنَ عَلَى تَرْكِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ لَصَدَقْنَا، فَلَا يَجُوزُ الْقَوْلُ بِلَفْظِ الصِّفَاتِ وَلَا اعْتِقَادِهِ، بَلْ هِيَ بِدْعَةٌ مُنْكَرَةٌ"⁽²⁾.

ولقد اعترض الخليلي الإباضي كذلك على ابن حزم في هذا الرفض، بجملة من الاعتراضات، هذه أهمها:

- قال الخليلي: "لم أجد فيما اطلعت عليه، مما قاله أهل العلم، أنه لا يسوغ أن تسمى كمالاته صفات، فإن الأمة مطبقة على اختلاف مذاهبهم العقدية والفقهية على التعبير عنها بالصفات... ولم يشدَّ عن هذا إلا ابن حزم"⁽³⁾.

- ذكر الخليلي أن إخبار الله عن نفسه بمحامده لا يعد ذلك لغة إلا وصفا، ولا يلزم أن تكون هذه أعراضا حالة به مثل هو الشأن في المخلوقين، لأن الله بكل بساطة مبين لعباده في الذات والصفات، ولجواز إطلاق الصفة على ما ليس بجوهر أصلا كوصف العلم بالغزارة، وبالتالي عند وصف الله تعالى لا يلزم

(1) عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِمْ، فَيَحْتَمِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «سَلُّوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟»، فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ: "لَأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا"، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ». صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ أَمْنَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، حديث 7375.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، 2/ 95، 96.

(3) الخليلي، برهان الحق، 1/ 209.

أن تكون الصفة أعراضاً محمولة له تعالى⁽¹⁾.

- على فرض صحة عدم ورود الصفات في أي نص ولا في أي من أقوال السابقين، فإن ذلك لا يمنع من إطلاق الصفة على محامده تعالى، لأنها لا تخرج عن سنن اللغة، كما أن منعها يجر إلى تعطيل مصطلحات أجمع عليها أهل العلم (الخاص والعام) بما فيهم المعترض ابن حزم نفسه، حينما تحدث عن السخط والرضا، وعن صفات الذات والفعل في كتابه الفصل⁽²⁾، ويضاف إلى ما سبق أن ذكر الصفات كما يعبر عنها الخليلي: "لا تعدو أن تكون توصيفاً لأدلة الكتاب العزيز حتى يسهل ضبطها، ويتيسر الجمع بينها في مقامات التباس معانيها لغموضها أو لما يوهم تعارضها"⁽³⁾.

- لا يصح الاستشهاد بالآية التالية: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ لإنكار إطلاق لفظة الصفات جملة، ذلك لأن الآية راجعة إلى المشركين الذين وصفوه بالولد، يقول الخليلي: "فأني يلحق بحكم هذا الوصف ما يصفه المؤمنون العارفون"⁽⁴⁾، إذ لا يُحكم على التوحيد بحكم الشرك.

- ختم الخليلي اعتراضه بتخطئة من تحامل على منع إطلاق لفظة الصفات على الله تعالى، فقال: "خطأ من منع إطلاق ذلك -الصفات- عليه"⁽⁵⁾. وعد ذلك شذوذاً عن اختيار علماء المسلمين⁽⁶⁾.

ج- تثمين موقف المانعين لمصطلح "الذات"، و"الصفات":

من المفيد أن نستنتج من أقوال المانعين للذات أو الصفات، ومن الأقوال الكثيرة المتشعبة حول العلاقة بين الذات والصفات أن الموضوع ليس محسوماً، وأن الاختلاف حوله لا يكون اختلافاً في محذور، مثلما هو كائن حالياً بين جميع طوائف المسلمين، إلا من رحم ربك، وهذا الموقف إنما اقتنعنا به للأسباب التالية:

- لفظة الصفات والذات لم ترد بالنص في القرآن والسنة لمن تتبع نصوصها، وإن وردت فإن ورودها يأتي عرضاً، كما هو الشأن في حديث الذي يقرأ سورة الإخلاص، حيث ورد لفظ "الصفة" على لسان صحابي وليس تصريحاً من الرسول ﷺ بداية، وفي ذلك بون شاسع، وبخاصة فيما يتعلق بالحديث عن الله

(1) الخليلي، برهان الحق، 2/ 12، 13.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، 2/ 134 وما بعدها؛ الخليلي، برهان الحق، 2/ 14.

(3) الخليلي، برهان الحق، 2/ 14.

(4) الخليلي، برهان الحق، 2/ 17.

(5) الخليلي، برهان الحق، 2/ 20.

(6) الخليلي، برهان الحق، 2/ 08.

تعالى.

- يرد في بعض تعاريف صفات الله تعالى إشكال الحديث عن مصطلح "الذات" الذي لا نجد له تعريفاً متفقاً عليه، مما يعقد الأمر، في حين يفترض أن يكون التعريف أوضح من المعرف بحسب قاعدة المناطقة، ولا يعتمد على ما هو أخفى (تعريف الصفات بلفظة الذات)، ولا يخفى أننا مع تعريف متعلق بأكبر حقيقة كونية واضحة في الوجود، وهي الحديث عن الله تعالى.

- ليس بالضرورة أن يعرف المرء ربه من خلال الحديث عن مصطلح الصفات والذات ودراسة العلاقة بينهما، لأن ذلك لا يعدو أن يكون اجتهاداً تفسيرياً، يؤجر صاحبه مرتين، ومخطئه مرة، وما كان كذلك فليس فيه صفة الإلزام، ولا يتعلق بالاختلاف حوله أيّ إلزامات من الخصم، والأسلم في الموضوع إطلاق لفظة أسماء الله الحسنى لأنها من تسمية الله تعالى لنفسه، القائل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (سورة الأعراف: 180).

وفي الأخير، بعد عرض أقوال المؤيدين لتفسير الذات بمعنى النفس أو رفضه، وكذا قول الرافضين لمصطلح الذات كلية، وبعد عرض أقوال الموظفين لمصطلح "الصفات" والرافضين له، فإن المرء سيبقى حائراً ويتساءل: كيف يؤسس توحيد الله وتبني عليه أحكام في الصفات بناء على لفظة الذات التي فيها إشكال بين العلماء في قبولها؟ والأكثر عجباً أن يشدد بعض الناس على بعضهم إزاء الاختلاف على مترتبات علاقة الصفة بالذات المختلف حول اصطلاحها أصلاً، والله أعلم.

وربما من الأجوبة التي نأمل أن تكون معقولة ومقبولة للسؤال السالف، أن يقال بأن الحديث عن الذات والصفات ليس من التشريع الملزم أن يقع فيه التخطئة بين المسلمين، فضلاً عن التبديع والتضليل وغيرهما من الأحكام، ذلك أن الاختلاف في تفسير الذات والصفات وفي علاقة بعضهما ببعض كله جائز، ومما يدور في دائرة الراجح والمرجوح، وليس الحق والباطل، كما يتصور لكثير من علماء المسلمين، والله أعلم. ولعل مما يقوي استنتاجنا أن الخليلي الإباضي يميل إلى هذه النتيجة حين قال عن تنوع أقوال العلماء في تفسير ذات الله تعالى، "وأنت ترى كيف تزاومت أقوال العلماء في هذه المسألة، حتى تصاكت أقدامها"⁽¹⁾، وهذا الكلام يبين أن هذه التعاريف في قضية الذات داخلة في دائرة الاجتهاد، ولا يخفى أنه إذا توصل العلماء إلى أن تعريف ذات الله تعالى قضية اجتهادية، علماً أن الحديث عن الذات هو أس قضية الصفات، فكيف سنحكم على ما أثير حول قضية الصفات غير أنه اجتهاد في عمومه، والله أعلم.

(1) الخليلي، برهان الحق، 2/ 97.

ولا يبقى لنا بعد هذا العرض الطويل للصفات ثم الذات إلا أن نعلن بالصريح أنه لا يحق -والله أعلم- التراشق بالتهمة والألفاظ السيئة بين أمة مُحَمَّد ﷺ العاجزة عن إدراك الله تعالى إدراك كلياً بمصطلحاتها، ونعلن أنه ينبغي على المسلمين أن يسقطوا كل التهمة التي راجت بينهم قديماً وحديثاً مثل قولهم: المعطلة، ونفاة الصفات، والمشبهة، والمجسمة لأنها وليدة العلاقة بين المصطلحين "الذات"، و"الصفات".

المطلب الثاني: قدم العالم عند ابن تيمية

من القضايا الأساسية في الصفات التي ينبغي أن تظهر فيها أقوال العلماء، ليسهل علينا الحكم بأن ما قيل حولها يدور في القطعيات أو الظنيات، هي قضية قدم العالم عن طريق ما روي عن ابن تيمية، وسنقتصر على مناقشة الخليلي الإباضي المعاصر لما نسب لابن تيمية، الذي نحا منحى الفلاسفة في القول بقدم العالم⁽¹⁾. وناقشه في نصين له من كتابيه، وسنورد النصين وناقش مقصد ابن تيمية، وما استنتجه الخليلي.

1- مناقشة النص الأول لابن تيمية في قدم العالم:

ذكر الخليلي أن ابن تيمية استنكر على ابن حزم نقل الإجماع على كفر من نازع أن الله سبحانه وتعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه. فكان مما قاله ابن تيمية: "وأعجب من ذلك حكايته [ابن حزم] الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه: لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء"⁽²⁾. ومستند ابن تيمية في احتجاجه على عبارة ابن حزم "لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء"⁽³⁾، منبني على أن العبارة السالفة لم ترد في نص، ولم يثبت إجماع على تكفير صاحبها. ثم أظهر ابن تيمية أيضا أن ما في البخاري يؤيد ما يذهب إليه، وفي هذا يقول ابن تيمية:

"ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله ﷺ، بل الذي في الصحيح عنه، حديث عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي ﷺ: "كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ"، وفي لفظ: "ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ".

وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ:

رُوي: "كان الله ولا شيء قبله".

ورُوي: "ولا شيء غيره".

(1) الخليلي: برهان الحق، 2/ 291.

(2) ابن حزم: مراتب الإجماع (ويليه ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع)، 303.

وللعلم فقد اعترض أيضا ابن تيمية على ابن حزم في الحكم بالكفر على من خالف القول بأن الله وحده خالق كل شيء، فقال: "أما اتفاق السلف وأهل السنة والجماعة على أن الله وحده خالق كل شيء فهذا حق. ولكنهم لم يتفقوا على كفر من خالف ذلك". انظر: المصدر نفسه.

(3) ابن حزم: مراتب الإجماع (ويليه ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع)، 265.

ورؤي: "ولا شيء معه"⁽¹⁾.

ثم استرسل ابن تيمية في منطقته من نفي لفظة الإجماع إذا لم يُصرح بها من قبل، وحكم بعدم وجود إجماع على نفي خلق الله السماوات والأرض، فقال: "وليس في خبر الله -أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام- ما ينفي وجود مخلوق قبلهما، ولا ينفي أنه خلقهما من مادة كانت قبلهما... فكيف وقد ثبت بالكتاب والسنة وإجماع السلف -الذي لا يعلم فيه نزاع- أن الله لمَّا خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وكان عرشه على الماء قبل ذلك، فكان العرش موجودا قبل ذلك، وكان الماء موجودا قبل ذلك"⁽²⁾.

وبعد هذا النص اعترض ابن تيمية على مقولة طائفتين⁽³⁾:

الأولى: "طائفة من أهل الكلام من اليهود والمسلمين وغيرهم، ظنوا أن إخبار الله بخلقه للسماوات والأرض وما بينهما يقتضي أنهما لم يُخلقا من شيء، بل لم يكن قبلهما موجود إلا الله. ومعلوم أن خبر الله مخالف لذلك، والله قد أخبر أنه خلق الإنسان والجان من مادة ذكرها. والذين يشبّون الجوهر الفرد من هؤلاء وغيرهم، يعتقدون أن خلق الإنسان وغيره مما يخلقه في هذا العالم ليس هو خلقا لجوهر قائم بنفسه، بل هو إحداث أعراضٍ يُحوَّل بها الجواهر المنفردة من حال إلى حال".
والثانية: حكم عليها ابن تيمية بأنها أبعد عن الشرع والعقل من الأولى، فقال عنها: "يتأولون خلق السماوات والأرض بمعنى التولد والتعليل والإيجاب بالذات، ويقولون: إن الفلك قديم أزلي معلول للرب، وأنه يوجب بذاته، لم يزل ولا يزال".

فلاحظ الدارس أن ما ذكره ابن تيمية من الاعتراض على الطائفتين، هو الإقرار بخلق قبل السماوات

(1) ابن حزم: مراتب الإجماع (ويليه ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع)، 303، 304. وعلق محقق الكتاب حسن أحمد إسبر في الهامش 1 على الرواية الأخيرة بقوله: "أما لفظ: (ولم يكن شيء معه) فلم أجده في صحيح البخاري، بل ولا في شيء من كتب السنة، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره كالذهبي وابن كثير وابن القيم عزوا هذا اللفظ للبخاري، إلا أن الحافظ ابن حجر يقول في فتح الباري، 289/6: "وفي رواية غير البخاري: (ولم يكن شيء معه)".

ويضيف المحقق: "فقد يكون اختلاف نسخ الصحيح هو السبب في هذا الاختلاف، إلا أني أستبعد ذلك؛ إذ لو كان البخاري رواه فعلا بهذا اللفظ لوجدناه عند غيره ممن أخرج الحديث من كتب السنة، وهم كثير، فلما لم نجد هذا اللفظ عند أحد منهم غلب على الظن أنه وهم، والله أعلم بالصواب".

هذا التعليق من المحقق متوفر في طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ومحدوفة من الطبعة التي اعتمدتها في البحث (دار ابن حزم، 1998).

(2) ابن حزم: مراتب الإجماع (ويليه ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع)، 304.

(3) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ويليه ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع)، 305، 306.

والأرض سيرا مع ظاهر الأحاديث، ويلاحظ أيضا أن اعتراضه على ابن حزم لا يلزم بالضرورة إقراره بصد محتوى عبارة ابن حزم: "لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء"، وإنما قصارى ما ينفيه ابن تيمية هو حصول إجماع على تكفير من يخالف تلك العبارة، باعتبار وجود حديث يقر بما يأتي: "كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ".

ومع هذا التوجيه، فإنه ينبغي أن ننبه إلى أن نفي ابن تيمية للإجماع في هذا الموضع أوقعه في شبهة أنه يقول بنقيض العبارة، ونقيضها هو إثبات قديم مع الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وهو عين ما حكم به الخليلي على ابن تيمية إذ قال عن كلامه: "وقد أوردته بحذافيره، لتطلع أيها القارئ الكريم على ما تضمنه من الأعاجيب، فهو كما تراه ينفي انفراد الله سبحانه بالأزلية، ويثبت موجودات كانت مع الله في الأزل"⁽¹⁾، وما حكم به الخليلي لم يكن وليد فهمه الخاص، وإنما قد استوحاه مما قاله ابن حجر على ابن تيمية في معرض ترجيح روايات الأحاديث السابقة، حيث قال ابن حجر: "وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي مُعَاوِيَةَ "كَانَ اللَّهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ"، وَهُوَ بِمَعْنَى: كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، وَهِيَ أَصْرَحُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَثْبَتَ حَوَادِثَ لَا أَوَّلَ لَهَا مِنْ رِوَايَةِ الْبَابِ، وَهِيَ مِنْ مُسْتَشْنَعِ الْمَسَائِلِ الْمَنْسُوبَةِ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ"⁽²⁾. وما حكم به الخليلي كان مستوحى أيضا من حكم الكوثري على ابن تيمية بأنه من القائلين بالقدم النوعي، حيث قال عنه: "وإنما العجب كل العجب على اجتراء ابن تيمية هنا على القول بحدوث لا أول لها، والقول بالقدم النوعي في العالم"⁽³⁾.

فكل هؤلاء وغيرهم⁽⁴⁾ اتهموا ابن تيمية من منطلق أنه نفى الإجماع على عبارة صحيحة، ونحن نرى أن ظاهرية ابن تيمية في نفي حدوث الإجماع على عبارة واضحة ومن عمق الدين كانت السبب في وقوعه في شبهة شديدة من غيره، حتى حكموا عليه بأنه يقول بعكس ما تقره العبارة، وهو القول بقدم العالم، مع أننا لا نملك تصريحاً له بذلك، كما لا يوجد تصريح منه على أن العرش على الماء كان في الأزل، وإنما حكى ما

(1) الخليلي: برهان الحق، 2/ 294.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 410.

(3) انظر تعليق الكوثري على نقد مراتب الإجماع في كتاب برهان الحق للخليلي، 2/ 291. (لقد بحثت عن حاشية الكوثري، أو عن تعليقاته في أغلب مطبوعات كتاب مراتب الإجماع، وكذا كتاب نقد مراتب الإجماع، فلم أعر عليها، وللأسف).

(4) أحصى الباحث حسن السقاف أحد عشر عالماً اتهم ابن تيمية بالقول بقدم العالم، انظر: حسن علي السقاف: التنبيه والرد على معتقد قدم العالم، (ضمن مجموع رسائل السقاف)، 91 وما بعدها.

هذا؛ وقد استشهد السقاف بنص من كتاب المنهاج لإثبات قول ابن تيمية بقدم العالم، جاء فيه: "وَحِينَئِذٍ فَيُمْتَنَعُ كَوْنُ شَيْءٍ مِنَ الْعَالَمِ أَرْلِيًّا، وَإِنَّ جَارَ أَنْ يَكُونَ نَوْعُ الْحَوَادِثِ دَائِمًا لَمْ يَزَلْ"، ولا نرى هذا النص يثبت شيئاً يعول عليه. انظر: ابن تيمية: منهاج السنة، 1/ 389، 390؛ ونفس الحكم يقال على ما أورده السقاف من الكتاب الثاني لابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، 1/ 388.

وجده في الحديث على حسب منهجه المعروف في إثبات ما ورد في ظاهر النص، ولو كان يخالف ظاهر القرآن بحسب وجهة نظر غيره، ولذلك فهو أثبت ما ورد في النص بغض النظر عن أي من روايات الحديث رجحها عن الأخرى، ذلك لأن تلك الروايات كلها -في نظرنا- لا تفيد إلا أن الله وحده لا شريك له في الأزل وبعد الخلق، وهو ما يثبت القرآن في كل آياته، على شاكلة قوله تعالى: ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، (سورة الأنعام: 101، 102)، وعليه فيمكن إجمال الأمر أن ظاهرية ابن تيمية في التركيز على عدم نقل حدوث إجماع من السلف على عبارة نصها صحيح وثابت ولا غبار عليها بين كل المسلمين أجمعين كان سببا في اتهامه بالقول بالقدم النوعي للعالم، أو بالقول بقدم العالم. ولزيادة توضيح فإننا نرى -والله أعلم- أن ابن تيمية لم يكن يتحدث في نصوصه على فحوى العبارة، وإنما كان جهده منصبا على أن عبارة ابن حزم لا يلحقها إجماع منصوص عليه، وحجتنا في ما ذهبنا إليه النصان التاليان:

- ذكر ابن تيمية في ذات الكتاب عن الطائفة الثانية أن: "هؤلاء يقولون: بقدم عين الفلك، وأنه لم يزل ولا يزال. فهؤلاء إذا قيل: إن المسلمين أجمعوا على نقيض قولهم أو على كفر من قال بقولهم كان متوجها، فإنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول أنه أخبر بخلق السماوات والأرض بعد أن لم تكن مخلوقة"⁽¹⁾. فهنا نلاحظ أن ابن تيمية أثبت حدوث إجماع المسلمين على أن السماوات والأرض مخلوقة بعد أن لم تكونا كذلك، وأثبت حدوث إجماع من المسلمين على نقيض ما ذكرته الطائفة الثانية من قدم عين الفلك، فهو بذلك لا يقر بقدم العالم، وأنى له أن يقولها! وأما في النصوص السابقة التي أوردناها فأرى أنه انشغل بنفي الإجماع على أنه لا خلق قبل السماوات والأرض، ليتحدث عن أن العرش كان على الماء حسب ما فهمه من الحديث.

- أورد ابن تيمية النص التالي: "...والمقصود هنا الإشارة إلى ما قد يتوهمه بعض الناس من الإجماع لنوع من الاشتباه، فيظن أمورا داخلية في الإجماع ولا تكون كذلك، كما يظن أمورا خارجة عنه ولا تكون كذلك، كما يصيب بعض الناس فيما يدخلونه في نصوص الكتاب والسنة وفيما يخرجونه"⁽²⁾. فالنص يظهر أن ابن تيمية غارق في مناقشة صورة الإجماع، وما يدخل تحت هذا المسمى وما لا يدخل تحته، مع أنه كان يستعرض قضية عقدية بينها وبين الشرك البواح خيط رقيق، فلذلك أتصور أن هذا هو الذي أوقع غيره في

(1) ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع، 1/ 306.

(2) ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع، 1/ 307.

الحكم عليه بأنه ممن يقر بنقيض العبارة السابقة، فأثبت له القول بقدوم العالم حينما نفى الإجماع على عبارة ابن حزم السابقة، والله أعلم.

2- مناقشة النص الثاني لابن تيمية في قدم العالم:

أورد ابن تيمية نصا آخر في كتابه "درء تعارض العقل والنقل" حكم عليه الخليلي بنفس ما سبق، فاستنتج أنه ممن يقول بقدوم العالم، فقال: "قلت: إن مجادلة ابن تيمية في هذه القضية لا تختلف عن مجادلة ابن رشد، إلا من حيث إن ابن رشد كانت استدلالاته فلسفية محضة، لم تصبغ بصبغة شرعية، أما ابن تيمية فإنه يحاول أن يصطبغها صبغة شرعية؛ خداعا وتمويهاً"⁽¹⁾.

ولتحليل القضية لا بد من ذكر كلام ابن تيمية كاملا - وإن كنا في الحقيقة نشك في صحة نسبته إلى ابن تيمية، فأغلب ما ورد فيها من كلام هو للمتأخرين منسوب إليه - ونص ابن تيمية جاء تعقيبا على قول عالم أشعري اسمه إلكا الطبري (ت: 504هـ)، وهو ممن يفند حدوث العالم بدليل الأعراض، ويستدل على بطلان الحدوث بحجة تحقق الإجماع على عبارة "استحالة حوادث لا أول لها"، فجاء ابن تيمية ليظهر أنه لا وجود لإجماع على عبارة "استحالة حوادث لا أول لها"، فقال ابن تيمية: "قلت: وهذا القول الذي يحكيه هذا وأمثاله من إجماع المسلمين، أو جماع المليين في مواضع كثيرة، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم، وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنون من لوازم الإسلام، كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين، الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين، التي لا يكون الرجل مؤمناً، ألا يتم دين الإسلام إلا بها، ونحو ذلك"⁽²⁾.

فنلاحظ أن ابن تيمية صب جهده على إثبات عدم وقوع الإجماع على مقولة "استحالة حوادث لا

(1) الخليلي: برهان الحق، 2/ 294.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، 8/ 95، 96.

أول لها"، وهذا ما يظهر في قوله: "وهذا القول الذي يحكيه هذا وأمثاله من إجماع المسلمين..."، ولم يكن يفند مقولة أن الحوادث أزلية ولا يناقشها، مع أنها من تمام الإلحاد والشرك. وإن كنا لا نخفي أن موقف ابن تيمية يعد غريبا لظاهرته المفرطة، والاهتمام بنفي صورة الإجماع، دون أي إشارة إلى سوء محتوى ما يتحدث عنه، لكن مع ذلك فإن سكوته عن المحتوى ونفيه للإجماع لا يعني بالضرورة أنه يقر بنقيض محتوى العبارة، فهذا يحتاج إلى نص إثباتي صريح، وبخاصة وأنها متعلقة بنسبة شريك لله تعالى.

فأني لابن تيمية أو لغيره من علماء المسلمين أن يجرؤوا على إثبات قدماء مع الله تعالى! وهم الذين اشتهر عنهم بأنهم يتحرون في جزئيات الدين؛ عملا وكتابة..

وأني لهؤلاء العلماء أن يضلهم الله إلى هذه الدركة فينسبوا لله تعالى ما لا يغفر أن يشرك به، فحسن ظنا بالله تعالى تجعلنا نحمل أقوال العلماء محمل حسن الظن، إلا لمن أبي وتجبر عيانا، والله أعلم، وهذا التخريج الذي رجحناه لابن تيمية هو ذات ما أسعى إليه في بحثنا أن نبرئ به أي عالم من علماء المسلمين من أي مذهب من المذاهب المعتمدة في بحثنا، ونبعد التهمة عنه إذا ألصقت به من مخالفه لمجرد خلاف معه، أو كان ذلك متعلقا بقضية جاز فيها الخلاف، وإن عدت توهما غير ذلك من مخالفه، والله أعلم.

ولا أخال أن أهم إثبات لاستنتاجنا، أن من عارض قول ابن تيمية وبين خطأه، أظهر أنه وقع في تناقض؛ تارة يذهب إلى رأي الفلاسفة في القول بقدم العالم، وتارة ينفي معتقدهم⁽¹⁾، وهذا التناقض إن حدث فلا يقع فيه في الحقيقة إلا مبتدئ في أبجديات العلوم -وليس ابن تيمية-، وإلا فالأولى والصحيح ألا تناقض يذكر فيما هو من أمهات الدين وأسه، وإنما التبس على العلماء موقف ابن تيمية، ليس إلا، فقليل بأنه يقع في القول بالقديم مع الله، وما الأمر كذلك، وإنما ابن تيمية -حسب تحليلنا- نفى أن تسمى بعض المقولات الواضحة عند المسلمين إجماعا، فلذلك يتصور أن هذا النقاش يفترض أن يثبت فيه ضمن مباحث أصول الفقه، فيحكم على قوله بأنه ينفي إجماعا تحقق وقوعه بين المسلمين أو لم يتحقق، ولا نرى أن هذا النقاش يمس فرعا من الدين فضلا عن أصله، وفي الأخير فإن القضية -حسب تحليلنا- ليست ذات وزن ومكانة في العقيدة، والله أعلم.

(1) يقول الخليلي: "وبالجملة؛ فإن ابن تيمية في هذه القضية وقع في تناقض عجيب، فتراه تارة يعزز مقولة الفلاسفة بإنكاره الدلائل العقلية والسمعية الدالة على حدوث العالم، ويكابر في إجماع الأمة على ذلك كما هو في كلامه، الذي نقلته آنفا. وتارة تراه يعترض على ما استدلل به الفلاسفة لقولهم: بقدم العالم". انظر: الخليلي: برهان الحق، 2/ 303.

المبحث السابع: نماذج من الاختلاف في تفسير الصفات، والمواقف منها

استفاض كل مذهب من مذاهب المسلمين في تفسير صفة من الصفات بشكل لافت للانتباه بحسب المنهج الذي اختاره في تعامله مع الصفات، وسنحاول أن نذكر هذه النماذج، ونظهر موطن الاجتهاد الإنساني في هذه التوصيفات، فالله تعالى كامل سواء أحسن الواصف عباراته أو أساءها، ومن هذا المنطلق تأتي فسحة تقبل المختلف معه، وترك التشنج عن موقفه، مادامت المقاصد متحدة على توحيد الله، ومتفقة على تعظيمه بأسمائه وما ينجر عنها، كالصفات وغيرها.

المطلب الأول: تفسيرات السلفية لبعض الصفات، ونقدهم لغيرهم

بني منهج السلفية في التعامل مع صفات الله تعالى على اتباع ما ورد في النص، على أساس أن النص إما الكتاب أو الحكمة من قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، (سورة البقرة: 129)، وبناء على قول غير واحد من السلف: "إِنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ السُّنَّةُ"⁽¹⁾، ولذلك يصرح السلفية أن "مَا ثَبَّتَ عَنْهُ مِنَ السُّنَّةِ فَعَلَيْنَا اتِّبَاعُهُ؛ سَوَاءٌ قِيلَ إِنَّهُ فِي الْقُرْآنِ؛ وَلَمْ نَفْهَمْهُ نُحْنُ أَوْ قِيلَ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ.

كَمَا أَنَّ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ؛ فَعَلَيْنَا أَنْ نَتَّبِعَهُمْ فِيهِ؛ سَوَاءٌ قِيلَ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوصًا فِي السُّنَّةِ وَلَمْ يَبْلُغْنَا ذَلِكَ، أَوْ قِيلَ إِنَّهُ مِمَّا اسْتَنْبَطُوهُ وَاسْتَخْرَجُوهُ بِاجْتِهَادِهِمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ"⁽²⁾. فهذا البند الواضح من السلفية جعلهم يعتمدون كل ما ورد في الأحاديث من الصفات، ويصرحون أن الصفة ثابتة، ومعناها واضح يليق بجلاله من دون شرح هذا المعنى، ثم يضيفون أنه لا تُعلم كيفية الصفة، وهذه نماذج من أقوالهم في بعض الصفات.

1- تفسيرات السلفية لبعض الصفات:

أ) العرش:

- اختارت السلفية أن يقال: إن الله فوق عرشه، أو على عرشه، أو أن يقال: فوق السماوات مستو على عرشه، أو فوق السماوات عال عرشه، أو فوق السماوات عال على عرشه ومستو عليه، أو فوق السماوات وفوق عرشه، وهذه أهم أقوالهم مع بعض أدلتهم:

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 5/ 163.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 5/ 163.

جاء عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ، فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ - أَرَاهُ - فَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ"⁽¹⁾. وفي رواية: "وَمِنْ فَوْقِهَا يَكُونُ الْعَرْشُ"⁽²⁾. وعلق ابن تيمية على معنى العرش قائلا: "فَهَذِهِ الْجَنَّةُ سَقْفُهَا الَّذِي هُوَ الْعَرْشُ فَوْقَ الْأَفْلَاقِ"⁽³⁾.

وقد صرح الأوزاعي بأن الله تعالى فوق العرش، ومما قاله: "كُنَّا -وَالْتَابِعُونَ مُتَوَافِرُونَ- نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَوْقَ عَرْشِهِ، وَنُؤْمِنُ بِمَا وَرَدَتْ السُّنَّةُ بِهِ مِنْ صِفَاتِهِ جَلَّ وَعَلَا"⁽⁴⁾. وعلق ابن تيمية على كلام الأوزاعي بأنه قال ذلك: "بَعْدَ ظُهُورِ مَذْهَبِ جَهْمِ الْمُنْكَرِ لِكَوْنِ اللَّهِ فَوْقَ عَرْشِهِ وَالتَّائِي لِصِفَاتِهِ؛ لِيَعْرِفَ النَّاسُ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ خِلَافُ ذَلِكَ"⁽⁵⁾.

وروي أنه نسب إلى الصحابة والتابعين أنهم يقولون: "هُوَ عَلَى الْعَرْشِ، وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ"⁽⁶⁾، كما نسب الإجماع إلى السلف أنهم يقولون هو: "فَوْقَ سَمَوَاتِهِ، مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ"⁽⁷⁾، ويقولون أيضا: " إِنَّ اللَّهَ فَوْقَ سَمَوَاتِهِ عَالٍ عَلَى عَرْشِهِ مُسْتَوٍ عَلَيْهِ"⁽⁸⁾. ومن اتفاقاتهم كذلك أن الله "فَوْقَ عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَوَاتِهِ"⁽⁹⁾.

فيظهر من الأقوال كأن هناك موقفين، الأول وصف الله بالنظر إلى عرشه، والثاني وصفه بالنظر إلى سمائه وعرشه، مع أن الموقفين يرجعان إلى صيغة واحدة في أنهما يتعلقان بأمر توصيف الله تعالى بالنسبة إلى مخلوقاته (العرش، والسماء).

- وحول موضوع تعريف العرش اختار السلفية المعنى الذي يشير إلى السرير، وفي هذا يفسر الطبري قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَاقِّقِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾، (سورة الزمر: 75) فيقول: "ويعني بالعرش: السرير"⁽¹⁰⁾. ووضح معناه ابن كثير أكثر فذكر أنه: "سَرِيرٌ ذُو قَوَائِمَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ، وَهُوَ كَالْقُبَّةِ عَلَى الْعَالَمِ وَهُوَ سَقْفُ

(1) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دَرَجَاتِ الْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يُقَالُ: هَذِهِ سَبِيلِي وَهَذَا سَبِيلِي، حديث 2790.

(2) الترمذي، كتاب صفة الجنة، باب مَا جَاءَ فِي صِفَةِ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ، حديث 2531.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 52.

(4) البيهقي: الأسماء والصفات، 2/ 304.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 39.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 263.

(7) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 2/ 297.

(8) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 60.

(9) عثمان الدارمي: الرد على بشر المريسي، 1/ 340.

(10) الطبري: تفسير الطبري، 21/ 243.

الْمَخْلُوقَاتِ"⁽¹⁾، وهو في هذا متبع لشيخه ابن تيمية الذي ذهب إلى أنه: "فَوْقَ الْأَفْلَاكِ، وَأَنَّ لَهُ قَوَائِمَ"⁽²⁾، قَوَائِمَ"⁽²⁾، حيث استنتج ذلك من حديث اليهودي الذي لطم وجهه⁽³⁾، وفي هذا يقول أيضا: "فَقَدْ تَبَيَّنَ بِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ أَعْلَى الْمَخْلُوقَاتِ وَسَقْفُهَا، وَأَنَّهُ مُقَبَّبٌ، وَأَنَّ لَهُ قَوَائِمَ، وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ فَهُوَ فَوْقُ؛ سَوَاءٌ كَانَ مُحِيطًا بِالْأَفْلَاكِ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ"⁽⁴⁾. فيلاحظ أن هذه التفصيلات المتعلقة بالعرش لم ترد في القرآن، وإنما جاءت من الأحاديث أو شرحها، ومادام منهج السلفية الاعتماد على الحرفية الواردة في الأحاديث فلا مناص أن يفسروا العرش بما مر.

- وفيما يخص موضوع نزول الله إلى سماء الدنيا وبين ما يحدث في العرش بعد النزول، فإن هذه القضية تحاذبتها ثلاثة أقوال للسلفية، هي⁽⁵⁾:

أولا: حين ينزل الله لَا يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ، وهو قول حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ، وَإِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوِيَةَ، وشفع حماد كلامه بقول: "هُوَ فِي مَكَانِهِ يَقْرُبُ مِنْ خَلْقِهِ كَيْفَ شَاءَ".

ثانيا: وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: بَلْ يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ. وهو اختيار عبد الرحمن بن منده.

ثالثا: مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ أَنْ يُقَالَ: يَخْلُو، أَوْ لَا يَخْلُو، كَمَا يَقُولُ ذَلِكَ الْحَافِظُ عَبْدُ الْغَنِيِّ المقدسي وَغَيْرُهُ. وفي إحدى تعليقات ابن تيمية على القضية، يقول: "وَفِي الْجُمْلَةِ: فَالْقَائِلُونَ بِأَنَّهُ يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ. وَجُمْهُورُهُمْ عَلَى أَنَّهُ لَا يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ وَهُوَ الْمَأْثُورُ عَنِ الْأَيْمَةِ الْمَعْرُوفِينَ بِالسُّنَّةِ"⁽⁶⁾. فمن تعدد الأقوال يتبين لنا أن القضية اجتهادية، وهي مما لم يرد في كتاب ولا حديث، ولذلك حدث

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 1/ 12.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 152. وردت هذه المعلومة في بداية فصل جاء فيه: "فصل: اعْلَمْ أَنَّ الْأَرْضَ قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهَا كُرَوِيَّةُ الشَّكْلِ. وَهِيَ فِي الْمَاءِ الْمُحِيطِ بِأَكْثَرِهَا؛ إِذِ الْيَابِسُ السُّدُسُ وَزِيَادَةٌ بِقَلِيلٍ". وهي معلومة تجعلني أرتبك في صحة نسبة الكتاب إلى ابن تيمية، وأحتمل أن هناك شراحا تعقبوا عمله بالإضافة والزيادة، والله أعلم.

ومن المعلومات الدقيقة أيضا التي تجعل القارئ الحصيف يرتبك في نسبة الكتاب إلى القرن 8هـ، ما ورد حول الدرجة الفلكية، من قوله: "بَيَّنَّ ابْتِدَاءَ الْعِمَارَةِ مِنَ الْمَشْرِقِ وَمُنْتَهَاهَا مِنَ الْمَغْرِبِ مِقْدَارُ مِائَةٍ وَثَمَانِينَ دَرَجَةً فَلَكِيَّةً... وَالسَّاعَةُ الْمُعْتَدِلَةُ هِيَ سَاعَةٌ مِنْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَاعَةً بِاللَّيْلِ أَوْ النَّهَارِ إِذَا كَانَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ مُتَسَاوَيْنَيْنِ". انظر: مجموع الفتاوى: 5/ 468.

(3) وما ورد في الحديث قول الرسول ﷺ: "لَا تُخَيَّرُونِي مِنْ بَيْنِ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفْبِقُ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي، أَمْ جُوزِي بِصَعْقَةِ الطُّورِ". صحيح البخاري: كتاب الديات، باب إِذَا لَطَمَ الْمَسْلُومُ يَهُودِيًّا عِنْدَ الْعَضْبِ، حديث 6917.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 152.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 375، 380.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 396.

تنوع واختلاف في الأقوال، ويوضح ابن تيمية هذه المواقف بقوله: "وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ يَتَوَقَّفُ عَنْ أَنْ يُقَالَ: يَخْلُو أَوْ لَا يَخْلُو لِشَكِّهِمْ فِي ذَلِكَ، وَأَنََّّهُمْ لَمْ يَتَبَيَّنْ لَهُمْ جَوَابُ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ. وَأَمَّا مَعَ كَوْنِ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ قَدْ تَرَجَّحَ عِنْدَهُ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ لَكِنْ يُمْسِكُ فِي ذَلِكَ، لِكَوْنِهِ لَيْسَ فِي الْحَدِيثِ". ونحن بدورنا يمكن من خلال هذه القضية أن نستنتج أن السلفية يذهبون إلى أن أي أمر غيبي ليس فيه دليل من القرآن أو الحديث المرفوع فإن الاختلاف فيه وارد، ويمكن أن تتنوع فيه الأقوال.

ب) الكرسي:

للكرسي تفسيرات متعددة عند السلفية، ذكرها الطبري في تفسيره، وهي⁽¹⁾:

القول الأول: الكرسي هو "علم الله تعالى"، ونسبه الطبري إلى ابن عباس، رواية عن سعيد بن جبير، أن ابن عباس ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، (سورة البقرة: 255)، أن: "كرسيه: علمه".

القول الثاني: الكرسي هو "موضع القدمين"، وإلى هذا ذهب بعض السلف أن الكرسي قدمي الله عز وجل. واستشهدوا بقول أبي موسى الأشعري، قال: الكرسي: "موضع القدمين، وله أطيط كأطيط الرجل"⁽²⁾.

القول الثالث: الكرسي: "هو العرش نفسه"، ويُنسب هذا القول للحسن البصري، ولا بن كثير تعليق على هذا القول جاء فيه: "وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْكُرْسِيَّ غَيْرُ الْعَرْشِ، وَالْعَرْشُ أَكْبَرُ مِنْهُ"⁽³⁾.

وهذه الأقوال الثلاثة تظهر أن القضية لا ينبغي أن يحسم فيها بقول دون آخر، وإن كان الترجيح ممكناً، والذي يهمنا أن الأمر لا يرتقي إلى اليقين والجزم، ولا سبيل فيه إلى نبذ صاحب قول ورفع آخر؛ كأن يقال: تفسير الكرسي بالعلم هو منهج نفاة الصفات، لأن هذا رمي للسلف والصحاب بما لا يصح أن يقال في حقهم، وبهذا يتبين لنا خطأ إلحاق تهمة النفي بمن يؤول الصفات، ويتجلى لنا أن ذلك ما هو إلا تحكم من بعض العلماء على آخرين، وهو تحكم لا أساس له من الصحة، اللهم إلا لمن أصر بأن الله لا صفة له، ويقصد بتصريحه أن الله لا يسمع ولا يبصر، أو أنه لا تثبت في حقه آية الكرسي أو آيات أخرى ذكرت

(1) الطبري: تفسير الطبري، 5/ 397، 398.

(2) الأطيط: صوت الرجل والنسج الجديد، وصوت الباب، وهو صوت متمدّد خشن ليس كالصرير بل أخشن. انظر: الطبري: تفسير الطبري، 5/ 398.

(3) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 1/ 521.

إحدى أوصافه تعالى؛ الوجه، واليدين وغيرهما.. فهؤلاء ثبت فساد قولهم، وتكبرهم على الله بنفي آية من القرآن، أو إلحاق نقص به تعالى جل شأنه، وهو القائل: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة الصفات: 180).

وقبل أن نغادر أقوال السلفية حول تفسير الكرسي، نورد قولاً ذكره ابن تيمية في كتابه "الفتاوى" جاء فيه أن الكرسي جسم، فقال: "وَكُرْسِيُّهُ جِسْمٌ، وَالْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ السَّبْعُ عِنْدَ الْكُرْسِيِّ كَحَلْقَةٍ فِي أَرْضٍ فَلَاةٍ؛ وَلَيْسَ كُرْسِيُّهُ عِلْمُهُ كَمَا قَالَتِ الْجَهْمِيَّةُ؛ بَلْ يُوضَعُ كُرْسِيُّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِفَضْلِ الْقَضَاءِ بَيْنَ خَلْقِهِ؛ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَّهُ - تَعَالَى وَتَقَدَّسَ - يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِفَضْلِ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ وَالْمَلَائِكَةِ صَفًّا صَفًّا"، والعجيب في هذا القول، أنه يعرف الكرسي بمصطلح لم يرد في دليل من الكتاب ولا السنة "الجسم"، ثم يعارض من اختار أن يؤول الكرسي، أو يأخذ بمذهب بعض الصحابة في أن الكرسي بمعنى "العلم"، ويصل الأمر إلى اتهامه بأنه من الجهمية!

لذلك نحن لا نرى وجهاً لمثل هذه الاتهامات التي يلحقها المسلمون ببعضهم، حين يرغبون أن يوجهوا الناس إلى قول دون آخر، وما أكثر هذه الظاهرة في كتب العقيدة.

(ج) العلو

تحدث السلفية عن صفة علو الله تعالى، ويريدون أن يعبروا بها على أن الله في السماء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق كل شيء. وهذا الاستنتاج الذي تبنيه مستدل به من هذه الأدلة:

- قوله تعالى: ﴿ءَامِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾، (سورة الملك: 16)، وفسروا الآية بأن الله على العرش فوق السماء⁽¹⁾.

- حديث معاوية بن الحكم السلمي قال: وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرَعَى غَنَمًا لِي قَبْلَ أُحُدٍ وَالْجَوَانِيَّةِ، فَاطْلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الدِّيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ، آسَفْتُ كَمَا يَأْسِفُونَ، لَكَيْتِي صَكَّكْتُهَا صَكَّةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَّمْ ذَلِكَ عَلَيَّ.

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِقْتُهَا؟ قَالَ: «أَتَيْتِي بِهَا» فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: «أَتَيْنَ اللَّهُ؟» قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْتَقْتُهَا، فَإِنَّهَا مُؤَمَّنَةٌ»⁽²⁾. ومن العلماء من يحكم

(1) انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، 2/ 324.

(2) صحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته، حديث 33.

على هذا الحديث بالاضطراب في المتن، والإشكال في السند⁽¹⁾، بخلاف حديث آخر جاء في الشهادتين: "أَتَشْهَدِينَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟"⁽²⁾، ولذلك يترجح العمل بهذه الرواية دون الأولى، ومن أخذ بالأولى فيستحسن أن يوجهها بأن المقصود بالسماء، العلو، وليس مكانا وحيزا⁽³⁾.

- قال الإمام مالك: "اللَّهُ فِي السَّمَاءِ، وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ؛ لَا يَخْلُو مِنْ عِلْمِهِ مَكَانٌ"⁽⁴⁾.

فهذه الأدلة -بحسب السلفية- تظهر أن الله في السماء، وفوق كل شيء، وأنه عليّ على كل شيء، وأنه موصوف بالعلو في السماء. وهي تظهر أيضا بحسب السلفية أن من أوّل العلو بمعنى علو القدر والمكانة وفسر ذلك بدعوى التوحيد والتنزيه والابتعاد عن التشبيه، فهو ناف لعلو الله، وهو معطل جهمي⁽⁵⁾. ولا يخفى خطر هذه الأحكام الجزافية التي يلزم بها المسلمون بعضهم.

(د) الاستواء:

تحدث السلفية كثيرا عن الاستواء، ومرد هذا الموضوع إلى مثل قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5). فأثبتوا صفة الاستواء من الفعل "استوى".

وحول معنى الاستواء فقد اشتهر قول للإمام مالك، وفيه: "الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ"⁽⁶⁾، وعلق ابن تيمية بأنه يقصد معلوم في القرآن كما هو معلوم اللغة، لأن معلومية الاستواء تعني فهم المعنى لغويا، كما فهمه الراسخون في العلم⁽⁷⁾. والمعنى اللغوي الذي يدل عليه الاستواء هو الارتفاع، نقل هذا المعنى البخاري على

يظهر أن طرف الحديث الذي يتحدث عن جواب الجارية، ليس بالضرورة أن نصه يتبع سند الحديث. ذلك أن النص الذي يلحقه السند ينتهي عند قول رسول الله ﷺ: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ»، وما بعده يحسب على المدرج.

(1) انظر: الخليلي: برهان الحق، 5/ 339 وما بعدها.

(2) عبد الرزاق: المصنف، كتاب المدبر، بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الرِّقَابِ حديث، رقم: 16814.

(3) ابن ادريسو مصطفى، العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، 108، 109.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 53.

(5) الذهبي: العرش، 155.

(6) ذكر ابن تيمية الصيغة، ونسبها إلى الإمام مالك وشيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن، انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 25؛ ووردت هذه العبارة أيضا بصيغة "الاستواء منه معلوم"، انظر: القاضي عياض (ت: 544هـ): ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 2/ 39.

(7) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 37، 144.

لسان أبي العالية، ومجاهد⁽¹⁾، وفي ذات السياق ذكر الطبري أن معناه: "ارتفع إلى السماء"⁽²⁾.

ودائما مع تفسير الاستواء، فقد ورد أن الإمام مالك عبر عنه بقوله: "(الاستواء معلوم)، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن كيفية بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه"⁽³⁾. ومقصد مجهولية الاستواء، هي جهل كيفية استوائه، ونفي أن يسأل عنها، رغم أن لفظ "الاستواء" "الاستواء" له معنى لغوي معروف⁽⁴⁾.

فاستواء الله على عرشه -بحسب السلفية- يؤخذ على الحقيقة لا على المجاز، وهو استواء على العرش كيف شاء⁽⁵⁾، وارتفاع عنه، وأضاف ابن تيمية أن استوائه يكون بنفسه وذاته، ثم أشار إلى أن ذاته فوق العرش، فقال: "استواؤه بنفسه وذاته، [ودأته] فوق العرش"⁽⁶⁾.

ونظرا لتوضيح معنى الاستواء عند السلفية بالطريقة التي شرحناه، من أن له معنى لغوي معروف، وله دلالة معروفة في القرآن الكريم، وأن كلفيته مجهولة تماما، فإنهم شددوا في تقديم معنى آخر غير ما ذكره، فرفضوا بذلك أي معنى للاستواء غير الارتفاع، ولم يقبلوا بأن يعطى له معنى "استولى" تأويلا للفظ استوى، ويأتي تفنيدهم لهذا التأويل من عدة أوجه، هذه بعضها⁽⁷⁾:

- التفسير باستولى لم يعتمد أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين.

- الاستواء معلوم في اللغة وفي آيات القرآن، إلا أن كلفيته مجهولة.

- لا يفسر الاستواء بالاستيلاء؛ لأن الاستواء خاص بالعرش، والاستيلاء عام في الأشياء كلها.

لذلك لا يقال: استوى على هذه الأشياء، ولكن يقال: استولى على العرش والأشياء.

- لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى؛ ومن اعتمد على البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق... من غير سيف ودم مهراق

فيقال له: بأنه لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه

(1) صحيح البخاري، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، (سورة هود: 7)، ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾، (سورة التوبة: 129).

(2) الطبري: تفسير الطبري، 1/ 429.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 25. وورد أن ربيعة شيخ مالك قال كلاما يشبه ما سبق: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان". انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 58.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 41.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 219.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 238.

(7) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 97، 145 - 149.

بَيِّنَتْ مَصْنُوعٌ لَا يُعْرَفُ فِي اللُّغَةِ. وقد ذكر أَبُو الْمُظَفَّرِ فِي كِتَابِهِ "الإِفْصَاحَ" عن الخليل، قَالَ: سُئِلَ الْخَلِيلُ هَلْ وَجَدْتَ فِي اللُّغَةِ اسْتَوَى بِمَعْنَى اسْتَوَى؟ فَقَالَ: هَذَا مَا لَا نَعْرِفُهُ الْعَرَبُ؛ وَلَا هُوَ جَائِزٌ فِي لُغَتِهَا.

ويوجد من يرى أن الأخذ بمعنى الاستواء عن طريق البيت الشعري، سيفضي إلى تخطئة كثير من العلماء الذين لم يقبلوا معنى الاستيلاء للاستواء.

- قال بعض أهل اللغة: لَا يَجُوزُ اسْتَوَى بِمَعْنَى اسْتَوَى إِلَّا فِي حَقِّ مَنْ كَانَ عَاجِزًا ثُمَّ ظَهَرَ. وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، وَالْعَرْشُ لَا يُعَالِيهِ فِي حَالٍ، فَأَمْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى اسْتَوَى. وأخيرا فإنهم يورون أن "مَعْنَى الاسْتِوَاءِ مَعْلُومٌ عِلْمًا ظَاهِرًا بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ، وأي معنى آخر فهو تفسير مُحَدَّثٌ".

فيلاحظ أن السلفية ضيقوا معنى "استوى" إلى معنى واحد فقط، مع أن اعتمادهم على معنى دون آخر إنما كان اجتهدا بشريا في توافق المعنى مع جلالة الله تبارك وتعالى، ولذلك لا نرى التشديد في رفض معنى "استوى" المتوافق مع اللغة، والمعتمد عند بعض العلماء والمحقق لمقصد التبجيل أيضا، ولا نستسيغ أيضا اتهام من أخذ بالمعنى الثاني على أنه ينفي الاستواء، لأنه لا دليل لهذا الاتهام من نص. وعليه، فنخلص إلى أن معنبي الاستواء واردة، واللغة تثبتهما ولا تنفيهما، مع إمكانية ترجيح موقف على آخر، بحسب ما يراه كل طرف أن موقفه يحقق تنزيه الله أكثر من موقف مخالفه.

(هـ) النزول:

ثبت الكلام في قضية النزول من خلال ما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟"⁽¹⁾.

يحرص السلفية على عدم البحث عن كيفية صفات الله تعالى، من ذلك كيفية نزوله، لأن البحث عن كيفية صفة النزول، يستدعي البحث عن كيفية الموصوف ما بها ذاته⁽²⁾، فلما كان الثاني غيبا وجب أخذ الأول أنه غيب كذلك.

(1) صحيح البخاري: كتاب التهجد، باب الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، حديث 1145.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 25.

وفي البحث عن توضيح لمعنى نزول الله الحقيقي إلى سماء الدنيا نجد ابن تيمية قد أجرى مقارنة بين هذه الصفة وصفة قرب الله من عباده، فقال: "فَهَذَا قُرْبُ الرَّبِّ نَفْسِهِ إِلَى عِبِيدِهِ، وَهُوَ مِثْلُ نُزُولِهِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا"⁽¹⁾، وهذا كله مما يظهر إثبات السلفية لصفة النزول الحقيقية، وعدم الأخذ بالمعاني التأويلية أو التقريبية للنزول، من مثل القول: بنزول أمره ورحمته، أو تقرب الله إلى عباده بالثواب والإحسان.

والسلفية حينما يوضحون التفسير الحقيقي للنزول من وجهة نظرهم، يشفعون كلامهم بأن تفسيرهم للصفة لا يعني البتة الحديث عن كيفيةها، حيث ورد أن ابن خزيمة (ت: 311هـ) قال: "لِأَنَّ نَبِيَّنَا الْمُصْطَفَى لَمْ يَصِفْ لَنَا كَيْفِيَّةَ نُزُولِ خَالِقِنَا إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا"⁽²⁾، وأن اللالكائي (ت: 418هـ) قال: "يَنْزِلُ كَيْفَ يَشَاءُ بِعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَعَظَمَتِهِ". لكن مع هذا التقييد في عدم الخوض في الكيفية نجد السلفية يستفيضون في دقائق النزول، ويتشعبون في مصطلحات تتعلق بالنزول عموماً، مثل سؤالهم:

- هل ينزل الله بذاته أم لا؟

- هل ينزل بحركة أم بغير حركة؟

فالسؤال الأول تفرعوا في الإجابة عنه إلى ثلاثة أقوال: قائل ينزل بذاته، وآخرون بغير ذاته، والبقية السكوت عن السؤال⁽³⁾.

أما السؤال الثاني فاختلفوا حوله إلى أقوال: قيل ينزل بحركة وانتقال، وقيل بنفي ذلك، وقيل الإمساك عن المسألة⁽⁴⁾.

وإذا أضفنا إلى هذا التفرع في النزول قضية مناقشة خلو العرش بعد نزوله أم عدم خلوه، فسيظهر لنا أن السلفية حادت عن منهج عدم التفرع فيما لا نص فيه، وأن بعضهم سلك طريقة تبرير ما تحدث فيه السابقون، فعرضوا أقوالهم ولم يصمومهم بالتبديع، ولم يتهموا على كلامهم، لكن المدهش أن ذات التفصيل في الغيبات لو سلكه عالم آخر من غير السلفية فستلحقه اتهامات متعددة، وهذا ما يُظهر لنا أن مناقشات المسلمين لا زالت عاطفية، وأنها تخضع للتحكم المذهبي.. ولذلك على أهل عصرنا الخروج من بوثة هذه الفوهة التي سقط فيها جل المسلمين، إذ نجدهم يبررون مواقف علمائهم، ويتنفضون لمواقف غيرهم، والحل الذي سيريح هؤلاء وهؤلاء، هو إخراج القضايا المناقش فيها بين أمجاد المسلمين؛ سلفية، وأشاعرة، وشيعة،

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 130.

(2) ابن خزيمة: التوحيد، 5/ 130.

(3) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 383، 394، 402؛ ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، 444، 445.

(4) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 16/ 423.

وإباضية من دائرة الحق والباطل إلى دائرة الراجح والمرجوح، ومن دائرة اليقين والجزم المطلق إلى حلبة الظن الراجح، والله أعلم.

2- نقد السلفية لغيرهم في الصفات:

نسعى في هذا العنصر أن نقدم أهم ردود السلفية على مخالفاتهم في موضوع الصفات، دون أن نهتم بعرض أقوال مخالفهم، لأن المعارضين للسلفية موقفهم واضح هو تأويل ما يوهم التشبيه، وسنعرض أقوال السلفية دون أن نفصل في تجريحهم لمخالفهم، لأنه يكاد أن يكون ذم غيرهم (الأشاعرة، والشيعة، والإباضية) هي أكبر قرينة يتقربون بها إلى الله، لذلك سنقتصر على ما به الحاجة، ثم نحاول بعد ذلك إظهار الموقف الوسط في النقاش الدائر في الموضوع، ومن ذلك:

أ) الحكم على مخالفهم بدم الصحابة:

يقر السلفية بوجوب السير في طريق الإثبات الذي رسموه للتعامل مع الصفات، ويحكمون على مخالفهم بأن طريقهم يستلزم جعل الصحابة بمثابة من ذمهم الله في قوله: ﴿أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾، (سورة الفرقان: 44)، ويعللون ذلك، بأن من ذمهم الله من المنافقين كانوا إذا سمعوا الصوت لم يفهموا، ومن لم يسر على هدي الرسول فيما أخبر به من الصفات فقد حكم على الصحابة بأنهم لم يفهموا المراد من معاني الصفات، وسوّاهم بالمذمومين⁽¹⁾.

والمتمعن في هذا الإلزام المعتمد على موضوع الصفات، سيجده إلزاماً يمكن أن يحتج به كل طرف على مخالفه في موضوع الصفات، ذلك لأن كل طرف يعتقد أن طريقه هو السير على هدي الرسول فيما أخبر به من الصفات، مع إقرارنا بوجود تنوع في السير على هذا الهدى؛ بين من يعتمد النص حرفياً كما ورد في الحديث، وبين من يعرض النص على نص آخر من السنة أو القرآن قبل قبوله. ولعل مما يؤيد وجهة نظرنا حصول اختلافات بين السلف أو الأوائل في موضوع الصفات.. وبهذا لا نرى وجهاً لإسقاط الآية السابقة على المختلف حوله بين المسلمين في موضوع الصفات، والله أعلم.

ب) علة الإثبات والإجراء على الظاهر ليست التشبيه:

(1) يقول ابن تيمية: "فَمَنْ جَعَلَ السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّتَابِعِينَ هُمْ بِإِحْسَانٍ غَيْرَ عَالِمِينَ بِمَعَانِي الْقُرْآنِ جَعَلَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ فِيمَا ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ". انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 159.

يرى السلفية أن علة من يؤول أو يعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات بسبب أنهم يجعلون مدلول الصفات هو نفي الصفات عن الله تعالى، وهذا النفي يجعل الله غير كامل، والعياذ بالله. وفي هذا يقول نعيم بن حماد -شيخ البخاري-: "مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِمَخْلُوقِهِ فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ جَحَدَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ كَفَرَ وَلَيْسَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ وَلَا رَسُولُهُ تَشْبِيهًا"⁽¹⁾.

ويبدو لنا أن هذه النظرة من السلفية يقابلها نظرة أخرى مشابهة من مخالفينهم المؤولة الذين يرون أن علة من يثبت النصوص كما جاءت، إنما لعله تشبيه الله بمخلوقاته، فلذلك يتخيل المؤول: "أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُسْتَوِيًّا عَلَى الْعَرْشِ كَانَ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ كَحَاجَةِ الْمُسْتَوِي عَلَى الْفُلِّ وَالْأَنْعَامِ"⁽²⁾، وبهذه الحجة يعلل المؤولة رفض منهج مخالفينهم، ويستنكرون الإثبات تجنبا للوقوع في التشبيه والتجسيم.

ونتصور، والله أعلم، أن الوسطية في الطرح بين الطرفين تقتضي الترفع عن التهم، واستيعاب منطلق كل اتجاه، من غير أحكام مسبقة، ولا إزمات مفتعلة غير ثابتة، وبهذا النهج يحمل الكلام السابق -شيخ البخاري وغيره- بأنه ينطبق على الكفرة والناكرين لأسماء الله تعالى، والرافضين لما ثبت في حقه تعالى -الصفات-، وبأنه يحمل على الجاحدين لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5)، وبهذا النهج يمكن أن يقال إن هذا الكلام لا ينطبق على يثبت الاستواء أو يؤوله؛ ذلك لأن المثبت يحرص على إثبات من غير تشبيه بالمخلوقين، فيقول: "الْوَاجِبُ إِثْبَاتُ الصِّفَاتِ وَنَفْيُ مُثَاقَلَتِهَا لِصِفَاتِ الْمَخْلُوقَاتِ؛ إِثْبَاتًا بِلَا تَشْبِيهِ وَتَنْزِيهًا بِلَا تَعْطِيلٍ"⁽³⁾، والمؤول يحرص على تأويل من غير رفض فكرة وجود صفة بالمعنى المؤول.

بعد هذا التوضيح يصح لنا أن نقول بأن العبارة المتداولة: "الْمُمَثِّلُ يَعْبُدُ صَنَمًا، وَالْمُعْطَلُ يَعْبُدُ عَدَمًا"⁽⁴⁾، إنما تصدق على المشرك العابد للصنم، والملحد الرافض لفكرة الإله، وليس لها علاقة بالمسلمين، ولا باتهام بعضهم بها، والله أعلم.

وبنفس السياق الذي طرحناه حول الإثبات، وحول إزالة الشبهة التي التصقت به، فإن ابن تيمية اجتهد في رد فكرة من عارض الإجراء على الظاهر، وأظهر بأن المقصود منهم نفي الظاهر الذي يليق بالمخلوق وليس بالخالق، لأنه لو كان قصدهم رفض الظاهر الذي يليق بالخالق فهذا غير مقبول، فقال:

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 110.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 49.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 516.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 516.

"وَمَنْ قَالَ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ: إِنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ أَنَّ الظَّاهِرَ غَيْرُ مُرَادٍ. فَيَجِبُ لِمَنْ أَحْسَنَ بِهِ الظَّنُّ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ "الظَّاهِرُ" الَّذِي يَلِيْقُ بِالْمَخْلُوقِ لَا بِالْخَالِقِ. وَلَا شَكُّ أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُرَادٍ. وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ مُرَادٌ فَهُوَ بَعْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ كَافِرٌ"⁽¹⁾. وإن كنا نرى أن هذا كلام يحتاج إلى تقييد في أن من رفض الظاهر الذي يليق بالخالق، يجب ألا يكون رفضه تجريدا لله تعالى مما ذكره في نصوصه؛ من الوجه وغيره، وإعلان نفيها عنه صراحة، نفيًا يفضي إلى رفض الآية أو عدم قبول ما تتضمنه من الوصف، وأما ماعدا ذلك فيفترض أن يقبل كلام الرافض للظاهر -ولو عند المثبتة- إن كان الرفض لأجل أن المؤول لا يحتمل أن يُوصف الله بصفة لا يستوعبها إلا مجسمة أو جارحة، والله أعلم.

وعلى كل يمكن أن نعمم تبرير ابن تيمية للتهمة الملتصقة بالإجراء على الظاهر، فنبرر كذلك موقف المؤولة، وهكذا يفعل المسلمون مع اختلافات بعضهم في الصفات.

ج) رفض مقولة أن السلف أسلم والخلف أعلم:

يستنكر بعض السلفية العبارة القائلة إن: "السلف أسلم، والخلف أعلم وأحكم"، ويستندون في استنكارهم على أن العبارة تلحق النقص بالسلف، ولذلك ينتفض ابن تيمية لها، فيقول: "وَلَا يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ الْخَالِفُونَ أَعْلَمَ مِنَ السَّالِفِينَ كَمَا قَدْ يَقُولُهُ بَعْضُ الْأَغْبِيَاءِ مِمَّنْ لَمْ يُقَدِّرْ قَدَرَ السَّلَفِ؛ بَلْ وَلَا عَرَفَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ بِهِ حَقِيقَةَ الْمَعْرِفَةِ الْأُمُورِ بِهَا: مِنْ أَنَّ طَرِيقَةَ السَّلَفِ أَسْلَمُ، وَطَرِيقَةَ الْخَلْفِ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ"⁽²⁾.

ويرجع ابن تيمية سبب المقولة إلى كون بعض الناس يعتقد أن طريقة السلف "مُجَرَّدُ الْإِيمَانِ بِالْأَفَافِ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ مِنْ غَيْرِ فَهْوَ لِدَلِيلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّيِّينَ"⁽³⁾، كما يعتقدون أن طريقة الخلف هي: "اسْتِخْرَاجُ مَعَانِي النُّصُوصِ الْمَصْرُوفَةِ عَنْ حَقَائِقِهَا بِأَنْوَاعِ الْمَجَازَاتِ وَغَرَائِبِ اللَّغَاتِ"⁽⁴⁾. فهؤلاء بحسب ابن تيمية قد جانبوا الصواب مرتين:

- أخطأوا مع السلف؛ لأنهم جهلوا مبدأهم، الذي يعني الإثبات وليس التفويض، وليس مجرد الإمرار بدون معرفة معنى الصفة. وهم معاتبون بتفضيلهم الخلف على السلف، لذلك زجرهم ابن تيمية بقوله: "ثُمَّ

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 33/ 177.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 08. ولقد تكرر ذكر العبارة مرتين في كتابه، انظر أيضا نفس المصدر: 4/ 157.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 09.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 09.

كَيْفَ يَكُونُ خَيْرُ قُرُونِ الْأُمَّةِ أَنْقَصَ فِي الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ" (1).

- وأخطأوا مع الخلف؛ لأنهم صوبوا الخلف الذين يؤولون ويصرفون اللفظ إلى معنى آخر بقرينة، وذلك عاتبهم ابن تيمية، بقوله: "كَيْفَ يَكُونُ هَؤُلَاءِ الْمَحْجُوبُونَ الْمُفْضَلُونَ الْمَنْقُوصُونَ الْمَسْبُوقُونَ الْحَيَارَى الْمُتَهَوِّكُونَ: أَعْلَمَ بِاللَّهِ وَأَسْمَاءَهُ وَصِفَاتِهِ وَأَحْكَمَ فِي بَابِ ذَاتِهِ وَآيَاتِهِ مِنَ السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ" (2).

هذا حكم ابن تيمية على خصمه المتأول ويقصد الأشاعرة بالخصوص. لكن إذا رجع المتفحص للأحكام والأقوال المصرح بها من قبل كل طرف سيجد -والله أعلم- أن المؤولة من الأشاعرة والإباضية وغيرهم لا يؤولون بغرائب اللغات ولا أنواع المجازات كما ذكر ابن تيمية، لأنهم إنما يفعلون ذلك بقرائن محددة ومتفق عليها. كما أننا لا نتفق مع ابن تيمية بتاتا في أن مخالفه إنما معتقدهم نفي الصفات، حين قال عنهم: "فَلَمَّا اعْتَقَدُوا انْتِفَاءَ الصِّفَاتِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ" (3)، فهذا يبدو انطلاقا من تحكمات أولية التي تجعل المرء يشدد على مخالفه ويخشى الهلاك من منهجه وقوله، وهو ما يؤكد أن مخالفه لا يرمون إلى نفي الصفات وتعطيلها، وإنما هذا الاحتمال قد يكون وراذ على من سموا بالجهمية في التاريخ الإسلامي -على فرض صحة وجودهم-، الذين اتهموا بالنفي المطلق لإلحاق صفة الله تعالى مهما كان مصدرها. ومما يدعم أيضا وجهة النظر الداعية إلى رفع الاتهام عن مخالف السلفية انعدام وجود كلام منسوب لصحابي في موضوع الصفات، والله أعلم.. ولذلك فإن المختلفين حوله لا يعدوا أن يكونوا يختلفون في دائرة خارج وجود نص ثابت في الموضوع، ولذلك يصعب علينا الحكم بفساد عقول المؤولة والحكم بكفرهم بالسمع، ويبعد أن يُتهموا بأنهم يستجهلون السابقين، ويتهمونهم بعدم التبحر في حقائق علم الله تعالى، مثلما رمى به ابن تيمية مخالفه (4). ويصعب علينا أيضا الحكم بغباء (5) من ذهب إلى أن طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أعلم وأحكم، كما أقر بذلك ابن العثيمين.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 12.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 11.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 09.

(4) يقول ابن تيمية: "فَلَمَّا ابْتَنَى أَمْرُهُمْ عَلَى هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ الْكَافِرَتَيْنِ الْكَاذِبَتَيْنِ: كَانَتْ النَّبِيحَةُ اسْتِجْهَالَ السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ وَاسْتِبْلَاهِهِمْ وَاعْتِقَادَ أَنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا أُمِّيَّينَ بِمَنْزِلَةِ الصَّالِحِينَ مِنَ الْعَامَّةِ؛ لَمْ يَتَّبِعُوا فِي حَقَائِقِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَلَمْ يَتَقَطَّعُوا لِدَقَائِقِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ وَأَنَّ الْخُلَفَاءَ الْفَضْلَاءَ حَارُوا فَصَبَّ السَّبَقُ فِي هَذَا كُحْلِهِ". انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 10.

(5) ابن العثيمين: فتح رب البرية بتلخيص الحموية، 24.

(د) رفض تأويل الصفات:

يلتزم السلفية في التعامل مع الصفات بمنهج الإثبات، ويرفضون منهج التأويل، ومن المفيد أن نذكر جانبا من موقفهم في رفض التأويل، مع مناقشته بما يتيسر ذلك.

- يميز السلفية بين التأويل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، (سورة آل عمران: 07)، وبين التأويل المطبق في الصفات من قبل الأشاعرة وغيرهم، والذي يقصد به صرف اللفظ عن معناه الظاهر لقريئة، حيث يفسرون التأويل الوارد في الآية بأنه على شطرين:

ما يعلم تفسيره إلى الله، وما يعلم الحقيقة الموجودة في الخارج إلا الله⁽¹⁾. وهذا خاص بالمتشابهات.

ما يعلم الكيفية الثابتة لصفاته التي اختص الله بعلمها إلا هو⁽²⁾. وهذا خاص بالصفات.

ويفسرون العلم الذي يثبت للراسخين بأنه علم المعاني والدلالات، الذي يعلمون تفسيره ومعناه. فمثلا يقال عن الاستواء أنه معلوم لدى العلماء الراسخين، ومجهول لديهم أيضا من حيث علم الكيفيات الذي تفرد به الله تعالى، ولا يعلم تفسيره إلا هو⁽³⁾، وفي هذا يذكر صاحب كتاب التفويض أن التأويل المقصود في الآية يفسر بمعنيين بحسب الوقف في الآية على لفظ "الله"، أو الوصل بالراسخين، فيقول: "التأويل المذكور في الآية:

على قراءة الوقف، هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فإن كان خبرا فهو عين المخبر به في الخارج، وإن كان طلبا: فهو نفس الفعل المأمور به.

أما على قراءة الوصل، فالتأويل بمعنى التفسير الذي يعلمه الراسخون في العلم، وهو من معاني الألفاظ في اللغة"⁽⁴⁾.

فالتأويل غير مرفوض بداية إذا كان بمعنى: "صَرَفَ اللَّفْظَ عَنِ الْإِحْتِمَالِ الرَّاجِحِ إِلَى الْإِحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ لِذَلِيلٍ يُقْتَرَنُ بِذَلِكَ"⁽⁵⁾، وهو غير مرفوض أيضا لأجل أن الإمام أحمد - كما يذكر عنه ابن تيمية -

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 349.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 347.

(3) أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 338.

(4) أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 570.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 35.

تيمية- لم ينف مطلقا التأويل⁽¹⁾، وإنما يفترض منهم أن يرفضوا التأويل غير المشروع، أو غير المؤسس. وبهذا نحكم بأن انتقاد السلفية لمخالفهم غير مستساغ في شكله العام، وبخاصة عند اتهام المؤولة؛ أشاعة أو شيعة أو إباضية أو معتزلة بالمصطلحات التالية: "التعطيل"، و"المعطلة"، و"النفاة"، و"المحرفة"، إذ نرى أن هذه الأحكام لا تنطبق على المتهمين، وذلك لعدة أسباب، هي.

مصطلح "التعطيل" حادث، وليس له مستند من نص يثبت ويجزم بصحته، فضلا عن أن المؤول لا يعطل صفة، ولا يثبت أخرى، وإنما هو يقوم بعملية لغوية مستساغة عند أهلها، وطبقها في كلام غيبي لضرورة قدرها.

مصطلح "التحريف" نرجح عدم قبول إسقاط هذا المصطلح على علماء المسلمين الذين أولوا الصفات، لأن أصل إطلاقه ورد في حق أهل الكتاب الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ولأن التحريف هو: "إِزَالَةُ اللَّفْظِ عَمَّا دَلَّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَعْنَى"⁽²⁾، والمؤول لا نرى أنه حرّف أو أزال اللفظ عما دل عليه من معنى، وإنما استند إلى قرينة لغوية وعقلية واجتهد في قصد التنزيه فركز على إعطاء اللفظ معنى جديد غير المعنى الظاهري، ولذلك يبعد أن يكون عمل المؤول إزالة اللفظ عما دل عليه من المعنى.

مصطلح "النفي" يفترض أن ينسب إلى الذين يرفضون أن يثبتوا لله ما ذكره لنفسه من أنه سميع، بصير، يد الله فوق أيديهم.. ونرى أن المصطلح الأليق بهؤلاء هو "النكران" عوض "نفي الصفات"، وعادة ينطبق على فرقة الجهمية دون غيرها، لكن السؤال الوارد: لماذا يُعْمُ النفي على المعتزلة وكل المؤولة؟

إذا بحثنا في أقوال علماء السلفية عن تاريخية مصطلح "النفاة"، أو عن تطور استعمال التأويل، سنجدهم ينسبونه إلى الجهمية، ثم انتقل إلى المعتزلة وغيرهم، وفي هذا يقول ابن تيمية: "أدخلت الجهمية هذا النفي الذي ابتدعوه في مسمى التوحيد"⁽³⁾، ويقول غيره من المعاصرين: "مذهب المعتزلة هو في الحقيقة امتداد للجهمية، لأن بشر المريسي وهو من كبار الجهمية أخذ عقيدة التعطيل من نفس "جهم بن صفوان"، ثم أخذ عنه أحمد بن أبي دؤاد، قاضي القضاة في عهد الخليفة العباسي "المأمون بن هارون الرشيد" وهو المحرك الأول لفتنة "محنة القرآن" التي عذب فيها علماء الإسلام من المحدثين، والفقهاء. ومن هؤلاء الجهمية انتقلت فكرة تعطيل الصفات إلى المعتزلة"⁽⁴⁾. فصار لدينا واضح أن عملية استهجان التأويل عند السلفية

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 66.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 165.

(3) ابن تيمية: بيان تلبس الجهمية، 3/ 111.

(4) عثمان عبد الله آدم، الإثبوت: الصفات الخيرية بين الإثبات والتأويل، 17، 18.

إنما مردها إلى إلصاقها بالجهمية، المشهور عنهم -حسب رواية السلفية- أنهم ممن ينكر الأسماء والصفات بالله تعالى أصلا، ولا تقيم حجة على وجوده تعالى؛ فلا هم يثبتون الله ويثبتون ما يستحقه، ولا هم نزوهو ونفوا عنه ما لا يجوز عليه، ولذلك حكم عليهم ابن تيمية بأنهم أشد من اليهود⁽¹⁾، فهؤلاء الجهمية يقال إنهم قد انتهجوا التأويل طريقا في الصفات، فلما انتهجت المعتزلة وغيرها هذا المسلك، وصفوا بما وصفت به الجهمية، من أنهم من نفاة الصفات، في حين أن الجهمية بحسب ما يروى عنهم قد انتهجوا "الإنكار" لما ورد صريحا في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله محمد ﷺ، ولذلك يُشكك أصلا في انتمائهم للإسلام، ولا يخفى أن هذا يختلف جذريا مع تنتهجه المؤولة، ولا رابط بينهما، والله أعلم.

- لعل مما يطمئن القلب في قبول أقوال الطرفين المتعاملين مع الصفات "الإثبات، والتأويل" وعدم الجزم ببطلان أحدها، وإنما يقال عنهما أنهما بين الراجح والمرجوح، أن السلفية حينما اختاروا طريق الإجراء على الظاهر، نجدهم يستندون إلى قاعدة أخرى مفادها أن ما ينسب إلى الله كله لا ينبغي "أَنْ يُجْعَلَ اللَّفْظُ نَظِيرًا لِمَا لَيْسَ مِثْلُهُ"⁽²⁾، وهم بهذا يحتززون أن يشبه الله بصفات المخلوقين، لذلك صح عندهم الإجراء على الظاهر من دون أي إشكال⁽³⁾. فنلاحظ أن السلفية لما رأت احتمال التصاق التهمة بهم، قيدت منهجها، وهو ذات الأمر الذي حدث مع المؤولة الذين يؤولون ثم يقيدون تأويلهم بإعطاء دلالة محتملة للصفة بما يتوافق مع اللغة وبما يليق بالله تعالى، كما يتقيدون أيضا بالإقرار بالنص الثابت عن الله أو رسوله ﷺ.

وبهذا التحليل صح لنا أن نحكم في النهاية أننا أمام مسلكين اجتهديين، كل يضع ضوابط لحماية نفسه. وجاز لنا بهذا الفهم الشمولي أن نزيح ما ورد من اتهامات للطرفين، كالتي ذكرها ابن عبد البر عن الذين اختاروا التأويل حيث عدّهم منكرين للصفات، ولا يحملون ما ورد من الصفات على الحقيقة، وكما يتهم أيضا الذين اختاروا الإثبات بأنهم مشبهة نافون للمعبود من قبل مخالفينهم المؤولة، ومما ورد عنه قوله: "وَأَمَّا أَهْلُ الْبِدْعِ، وَالْجَهْمِيَّةُ، وَالْمُعْتَزِلَةُ كُلُّهَا، وَالْخَوَارِجُ، فَكُلُّهُمْ يُنْكِرُهَا، وَلَا يَحْمِلُ شَيْئًا مِنْهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّ مَنْ أَقَرَّ بِهَا مُشَبَّهٌ، وَهُمْ عِنْدَ مَنْ أَثْبَتَهَا نَافُونَ لِلْمَعْبُودِ"⁽⁴⁾. ونقول بناء على ما مر فإن التحقيق

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 13/ 166.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 45.

(3) ويمثل هذه القاعدة بما قاله الرسول ﷺ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»، فظاهر الحديث -حسب ابن تيمية- أَنَّ الْقُلُوبَ مُتَّصِلَةٌ بِأَصَابِعِ، وَلَا مُنَاسَ لَهُا، وَلَا أَنَّهَا فِي جَوْفِهِ. فتبين أن ما ورد في الحديث لا شبه له بصفات المخلوقين. انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 45؛ مسلم، كتاب القدر، باب تَصْرِيفِ اللَّهِ تَعَالَى الْقُلُوبَ كَيْفَ شَاءَ، حديث 17.

(4) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: 7/ 145؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 87.

الأسلم والذي نرتضيه، والله أعلم، أن أي من تلك الاتهامات غير صحيحة، وليس لها مستند سوى التحامل بين المختلفين.

هـ) رفض التفويض:

يحرص السلفية على عدم عد قول سلف الأشاعرة في الصفات من تمام قول السلفية، لأن السلفية يثبتون ويصرحون بمعرفة مراد الصفة المنسوبة إلى الله، بينما سلف الأشاعرة يمسكون عن التصريح بوجود معنى للصفة، ويختارون التفويض، ولذلك فإن السلفية ترفق التفويض، وفي هذا المنحى يقول ابن تيمية: "وَلَكِنَّ السَّلَفَ أَمْسَكُوا عَنْ تَأْوِيلِهَا... لَا يُعَيَّنُونَ [المراد بالتأويل] لِحَوَازِ أَنْ يُرَادَ غَيْرُهُ. وَهَذَا الْقَوْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَذِبٌ صَرِيحٌ عَلَى السَّلَفِ"⁽¹⁾.

فتكذيب السلفية على لسان ابن تيمية لمن يفوض بأنه على منهج السلف فيه بعض المبالغة، على الأقل من باب وجود بعض السلف ممن يميل إلى التفويض كما رأينا سابقا. كما أن تبديع من فوض وعده مخادعا فيه جرأة أيضا، فهذا أحمد القاضي صرح أن طريقة التفويض خدعة، فقال: "لقد أدت هذه الخدعة إلى انحسار مذهب السلف فعلا، وانتشار مذهب الخلف في الأوساط العلمية في بلاد المسلمين، وتقريهم في جوامعهم ومدارسهم، وتبني الحكومات السنية له"⁽²⁾. ووصل الأمر به أن يحمل المفوضة مسؤولية الأفكار الحديثة المائعة في هذا العصر، ويرأها وليدة تميع منهج السلف، وقبول منهج التفويض، الذي كان وراء الانحراف العقدي، وعدم إمكانية نشأة أمة تعي دورها، وتمارس مهمتها التي استحققت بها الخيرية⁽³⁾.

ونحن إذ نسجل هذه الأحكام الصادرة من قبل أحمد القاضي وغيره، فإننا لا نرى لها أي مبرر، لأننا إزاء قضية عقدية لا يمكن الإقرار بمنهج واحد -ناقشه علماء المسلمون- وترك الاجتهادات الأخرى، على الأقل من باب أننا وجدنا أقوال السلف في المنهجين؛ الإثبات والتفويض، الأمر الذي يحتم ألا نجم بصحة طريق، على حساب المناهج الأخرى، وإنما كلها لها جانب من الصحة مادامت تنزه الله، مع تفاوت في درجات الصحة والحسن، على حسب الدليل المعتمد، والقراءة التي تلحق ذلك الدليل.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 109.

(2) أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 546.

(3) أحمد القاضي: مذهب أهل التفويض، 566.

(و) تكفير الواقف في أن الله في السماء، أم في الأرض:

ورد أن الإمام أبا حنيفة تحامل على الواقف الذي لا يفصل هل الله؛ في السماء أم في الأرض؟ وشدد كذلك على من لم يفصل أعرش الله في السماء أم في الأرض؟ فحكما على هذين بالكفر. قال في كتابه الفقه الأكبر:

"من قَالَ: لَا أعرف رَّبِّي فِي السَّمَاءِ أَوْ فِي الْأَرْضِ فَقَدْ كَفَرَ. وَكَذَا من قَالَ: إِنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ وَلَا أدري الْعَرْشُ أَفِي السَّمَاءِ أَوْ فِي الْأَرْضِ"⁽¹⁾. فحسب الإمام أبي حنيفة لا بد من الفصل في أن الله وعرشه في السماء أو الأرض وإلا كفر الواقف.

وبتحليل قول الإمام أبي حنيفة سنجد أن كلامه يشمل الواقف في مكان الله والعرش أهما في السماء أو في الأرض، ويشمل القائل أيضا أنه في الأرض دون السماء، لورود تعقيب للإمام أبي حنيفة نفسه بعد الكلام السابق، جاء فيه: "وَاللَّهُ تَعَالَى يدعى من أعلى لَا من أَسْفَل"⁽²⁾، كما ورد عنه أنه قال: "لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾"، (سورة طه: 05)، وَعَرْشُهُ فَوْقَ سَبْعِ سَمَوَاتٍ"⁽³⁾، ويبقى السؤال: هل حكم الإمام أبي حنيفة يلحق من ذهب إلى أن الله في السماوات والأرض معا، أو أنه في كل مكان؟

يبدو الجواب أن حكمه لا يشملهم، لأن تكفيره مخصوص بالواقف في الله أنه: في السماء أو في الأرض، وليس بمن ذهب إلى أنه في السماء والأرض معا. ونقصد بهذه التوسعة في الكلام أن تضيق حكم التكفير الذي أطلقه الإمام أبو حنيفة على مجموعة محددة، وهي التي لا ترغب أن تحكم الله في السماء أم في الأرض، والتي تحكم بأنه في الأرض دون السماء بحسب ما استتجناه من كلامه، لكن لا يصح أن نوسع التكفير أو نختله على من يرى أن الله في السماء والأرض معا، أو أنه في كل مكان، كما لا يصح أن نختله على من أنكر أنه في السماء فقط، بناء على قول الإمام أبي حنيفة الذي ذكره ابن تيمية عنه إذ أورد عنه قوله: "إِذَا أَنْكَرَ أَنََّّهُ فِي السَّمَاءِ فَقَدْ كَفَرَ"⁽⁴⁾. لأن الحكم بالكفر الذي يقتضي الإخراج من الملة للمسلم فيه إشكال كبير، وكيف يصدر عن مثل الإمام أبي حنيفة، أصحاب الرعيّل الأول، في قضية دار حولها الخلاف بين المسلمين، هل الله في السماء فقط، أم في كل مكان؟

ومع هذا التبرير قد لا نجد جوابا شافيا لما ورد عن الإمام أبي حنيفة من توظيف مصطلح التكفير،

(1) أبو حنيفة: الفقه الأكبر، 135.

(2) أبو حنيفة: الفقه الأكبر، 135.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 47.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 48.

سوى أن نتصور أن من يشكك في ذلك العهد، أالله في السماء أم في الأرض، إنما يرمي إلى نفي وجود الله تعالى، ويدعي الإلحاد ونكران إله واحد للكون. كما نعد أن الإمام أبا حنيفة لم يثبت عنه أنه كفر من أنكر أنه في السماء، إذ هذا لم يرد في كتابه الفقه الأكبر، وإنما ورد في كتب غيره⁽¹⁾.

بالتحليل السابق يحمل تكفير الإمام أبي حنيفة لغيره، مستبعدين بذلك تحميل الكفر على ما تداوله المسلمون؛ وبخاصة قضية أن الله في السماء، أم في كل مكان، لأن هذا في نظرنا غيب محض، والحديث فيه لا يقتضي الجزم بجواب معين، فضلا عن تكفير من خالف فيه أخاه المسلم، لأننا نقر بأنه لا نص صريح عن الله تعالى والرسول ﷺ في الجزم بين كون الله تعالى السماء فقط، أو في كل مكان. ولأن كل ما قيل بين المسلمين -بحسب تصورنا- إنما هي استنتاجات وترجيحات، والله لا يحاسب عباده على ما لم يقطع به هو أو رسوله ﷺ في الأمر قطعا جازما بنص من عنده، ليعتبر مخالف ذلك منكرا لما شرع من دين الله تعالى فيكفر بهذا، والله أعلم.

(1) وما ورد ما يأتي: "وفي لفظ - سأل أبا حنيفة عمن يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض. قال: قد كفر.

قال: لأن الله يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وعَرْشُهُ فَوْقَ سَبْعِ سَمَوَاتٍ. قال: فَإِنَّهُ يَقُولُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى وَلَكِنْ لَا يَدْرِي الْعَرْشُ فِي الْأَرْضِ أَوْ فِي السَّمَاءِ. قال: إِذَا أَنْكَرَ أَنَّهُ فِي السَّمَاءِ فَقَدْ كَفَرَ".

نحتمل أن الجواب الأول لأبي حنيفة، وهو يناسب ما ورد في كتابه، أما التكملة بكل مرة، فقال: (ثلاث مرات)، فليس بالضرورة أنها من كلامه، والله أعلم. انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 47، 48.

المطلب الثاني: تفسيرات الأشاعرة لبعض الصفات، ونقدهم لغيرهم

1- تفسيرات الأشاعرة لبعض الصفات:

نورد في هذا العنصر نماذج لبعض الصفات التي أجاز الأشاعرة وصف الله تبارك وتعالى بها، ووقع حولها بعض الجدل، من ذلك:

أ) علم الله بالجزئيات، وتعلقه بالمستحيل:

- وقع تضارب في الحديث عن صفة علم الله تعالى بالجزئيات والكيليات عند بعض الأشاعرة، فمثلا يرى الجويني أن الله يعلم الأشياء التي لا تتناهى على الإجمال وليس على التفصيل، إذ قال في كتابه البرهان: "وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد مع نفي النهاية... والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال"⁽¹⁾. فهو في هذا النص يبين أن الله لا يتعلق علمه بتفاصيل لا متناهية، أما في كتابه الشامل فكان له رأي غير هذا، إذ أقر بما يقوله علماء المسلمون بأن الله عالم بالمعلومات جميعها؛ الكليات أو الجزئيات، ولا فرق عنده في ذلك، ومن أقواله التي تثبت ذلك، قوله: "الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفاصيلها، متعال عن العلم بها على الجملة، إذ العلم بالجملة يقارنه الجهل بالتفصيل"⁽²⁾. وبالنص الثاني يزول التباس الذي يمكن أن يفهم من النص الأول الذي لا يلحق علم الله باللامتناهي.

ولأجل رفع التهمة عن الجويني فقد دافع عنه السبكي، وبرأه من تهمة إلحاق جهل الله بالجزئيات فقال: "كرر في هذا الفصل -الشامل- أنه تعالى يعلم ما لا يتناهى على التفصيل، غير ما مرة، ولا معنى للتطويل في ذلك، وكتبه مشحونة به"⁽³⁾. وتوضيحا للقضية أكثر نسوق ما قاله تتان شارح الجوهرة عن علم الله تعالى المتعلق بكل شيء، إذ قال: "وتعلق العلم بتعجز قديم، فيعلم الله تعالى أزلا الأشياء على ما هي عليه إجمالا وتفصيلا؛ الكليات والجزئيات، ويعلم ما لا نهاية له ككمالاته... ولم يتجدد له تعالى علم عند تجدد الأشياء؛ لأنها كانت معلومة له قبل وجودها على ما ستكون عليه"⁽⁴⁾.

(1) الجويني: البرهان في أصول الفقه، 1/ 32.

(2) الجويني: الشامل، 147.

(3) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 5/ 194.

(4) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 1/ 353. ومن المفيد أن نظهر ما يقوله أيضا في مفهوم الإرادة الإلهية، ليظهر الفارق بينها وبين علم الله، إذ يقول عنها: "اعلم أن للإرادة تعلقين: صلوحيا قديما، وهو صلاحيتها في الأزل

- أما حول قضية تعلق علم الله بالواجب والممكن والمستحيل، يقول الجرجاني: "علمه تعالى يعم المفهومات كلها؛ الممكنة والواجبة والممتنعة، فهو أعم من القدرة؛ لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات"⁽¹⁾.

ويقول تتان عن صفة العلم بأنها: "متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق انكشاف على وجه الإحاطة على ما هي به، من غير سبق خفاء"⁽²⁾. وهذا المنحى في تعلق علم الله تعالى بالواجب والممكن والمستحيل هو نفس السياق الذي اختاره ابن القيم في إعلام الموقعين، حين قال: "وَعَلِمَ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ وَمَا لَمْ يَكُنْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ"⁽³⁾.

فيلاحظ أن الجويني أثار حلا لإشكال عقدي، أثر بحدة، فلذلك لا يصح أن نتهمه بأن منهجه منهج الفلاسفة مثلاً، وإنما كان يسعى أن يصحح قضايا عقدية، قد يرى الكثير أن الاستغناء عنها، أولى من إثارتها.

ب) التأويل:

من بين ما يعتمد عليه الأشاعرة في التأويل موقف الإمام من الأحاديث الواردة في الصفات، حيث يذهب إلى عدم نشرها، وفي هذا يذكر ابن عبد البر أن أهل العلم يثبتون هذه الأحاديث لكن لا يفسرونها، ثم وصف تعامل الإمام مالك مع هذه الأحاديث، بقوله: " وَقَدْ كَانَ مَالِكٌ يُنْكِرُ عَلَى مَنْ حَدَّثَ بِمِثْلِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ. ذَكَرَهُ أَصْبَغُ، وَعِيسَى عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ، قَالَ سَأَلْتُ مَالِكَاً عَمَّنْ يُحَدِّثُ الْحَدِيثَ: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى وَصُورَتِهِ"، وَالْحَدِيثُ "إِنَّ اللَّهَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"، "وَإِنَّهُ يُدْخِلُ فِي النَّارِ يَدَهُ حَتَّى يُخْرِجَ مَنْ أَرَادَ"، فَأَنْكَرَ ذَلِكَ إِنْكَارًا شَدِيدًا، وَنَهَى أَنْ يُحَدَّثَ بِهِ أَحَدًا"⁽⁴⁾. ثم عقب ابن عبد البر على هذا الإنكار بقوله: وَإِنَّمَا كَرِهَ ذَلِكَ مَلِكٌ خَشْيَةَ الْخَوْضِ فِي التَّشْبِيهِ بِكَيْفٍ"⁽⁵⁾. وهو تعقيب وجيه، لكن لا يعني

لتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، كتخصيصه بالوجود أو بالعدم، بالغنى أو بالفقر، وهكذا.

وتعلقاً تنجيزياً قديماً، وهو تخصيص الله بما أزلما الممكن ببعض ما يجوز عليه". انظر: المصدر نفسه: 1 / 425.

(1) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، 8 / 80، 81.

(2) عبد الكريم تتان، ومُحَمَّد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 1 / 353.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / 77.

(4) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 7 / 150.

(5) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 7 / 150.

أن الإمام مالك يؤول، وإنما يعني أنه لا يرغب أن يحدث الناس بهذه الأحاديث، ولا يستحسن تداولها كثيرا خشية الوقوع في محذور التشبيه مثلا، وهذا ما يجعل قضية التأويل مقبولة وممكنة بناء على اختيار الإمام مالك في عدم تداول أحاديث الصفات، ولتناسق التأويل مع اللغة والأسلوب العربي.

ولعل من المفيد أن نورد نماذج تطبيقية لهذا التأويل في الصفات، من خلال ما رجحه علماء الأشاعرة.

- حول موضوع الاستواء، فإن الباقلاني أوله بمعنى الاستلاء، فقال: "إن الله جل ثناؤه مستو على العرش، ومستول على جميع خلقه، كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5). بغير مماسة وكيفية، ولا مجاورة"⁽¹⁾. وفي نفس المعنى يذكر أن استواءه "لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول إن العرش له قرار، ولا مكان"⁽²⁾.

- وحول الوجه: فإنه يؤول بذات الله تبارك وتعالى، يقول الباقلاني: "ويجب أن يعلم أن الله باق، ومعنى ذلك: أنه دائم الوجود. بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، (سورة الرحمن: 27)، يعني ذات ربك. وأيضا قول الله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، (سورة القصص: 88)، يعني ذاته"⁽³⁾.

- وحول النزول: فقد نفى الباقلاني أن يتصف الله بالتحول، والانتقال، والقيام، والقعود. لأن هذه الصفات تدل على الحدوث"⁽⁴⁾. فلأجل أمثال هذه المحاذير اختار الباقلاني نفي إرادة المعنى الحقيقي للصفات التي ورد بها الشرع"⁽⁵⁾.

2- نقد الأشاعرة لغيرهم في الصفات:

حكم الأشاعرة على أنه لا يصح ما ورد من بعض العلماء في إثبات الصفات التي يتوهم منها التشبيه والتجسيم، وذهبوا إلى ضرورة التأويل، وهذه بعض أقوالهم في هذا الشأن:

- حكم الرازي باستحالة تفسير الاستواء في حق الله بالاستقرار والعلو والجلوس، فقال: " لَا يُمَكِّنُ حَمْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، (سورة الأعراف: 54)، عَلَى الْجُلُوسِ وَالِاسْتِقْرَارِ وَشَعْلِ الْمَكَانِ

(1) الباقلاني: الإنصاف، 24.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 40.

(3) الباقلاني: الإنصاف، 36.

(4) الباقلاني: الإنصاف، 40.

(5) مُجَدِّدُ رَمَضَانَ عَبْدُ اللَّهِ: الباقلاني وآراؤه الكلامية، 509.

وَالْحَيِّزِ"⁽¹⁾. وفصل وجهة نظره باستفاضة، فقدم أدلة تساند موقفه التأويلي، وأظهر امتناع تفسير الاستواء على ظاهره بأدلة، ونكتفي بعرض واحدة منها، توخيا للاختصار، ولأنها تتشابه فيما بينها، فمما قال: "هَذِهِ الْآيَةُ لَا يُمَكِّنُ حَمْلَهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

الأوّل: أَنَّ الْإِسْتِوَاءَ عَلَى الْعَرْشِ مَعْنَاهُ كَوْنُهُ مُعْتَمِدًا عَلَيْهِ مُسْتَقَرًّا عَلَيْهِ، بِحَيْثُ لَوْلَا الْعَرْشُ لَسَقَطَ وَنَزَلَ، كَمَا أَنَّا إِذَا قُلْنَا إِنَّ فُلَانًا مُسْتَوٍ عَلَى سَرِيرِهِ فَإِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ هَذَا الْمَعْنَى، إِلَّا أَنَّ إِبْتِهَاتَ هَذَا الْمَعْنَى يَفْتَضِي كَوْنَهُ مُحْتَاجًا إِلَى الْعَرْشِ، وَأَنَّهُ لَوْلَا الْعَرْشُ لَسَقَطَ وَنَزَلَ، وَذَلِكَ مُحَالٌ، لِأَنَّ الْمُسْلِمِينَ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْمُمْسِكُ لِلْعَرْشِ وَالْحَافِظُ لَهُ، وَلَا يَقُولُ أَحَدٌ أَنَّ الْعَرْشَ هُوَ الْمُمْسِكُ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْحَافِظُ لَهُ"⁽²⁾.

- وأما الآمدي فإنه بعد أن ذكر موقف مثبت الصفات، وسرد عدداً من أدلتهم، استهجن منهج الإثبات، وعده تجسيميا ودخولاً في دائرة التشبيه، فقال: "وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الظُّوَاهِرَ وَإِنْ وَقَعَ الْاِغْتِرَارُ بِهَا بِحَيْثُ يُقَالُ بِمَدْلُولَاتِهَا ظَاهِرٌ مِنْ جِهَةِ الْوَضْعِ اللَّغْوِيِّ وَالْعَرْفِ الْاِصْطِلَاحِيِّ، فَذَلِكَ لَا مُحَالَةَ انْخِرَاطٍ فِي سَلَكِ نِظَامِ التَّجْسِيمِ، وَدُخُولٍ فِي طَرَفِ دَائِرَةِ التَّشْبِيهِ"⁽³⁾.

- وشدد القرطبي على المختلفين معه في الصفات، فقال عن هؤلاء: "وَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَقَرُّوْهَا وَنُفَسِّرُهَا عَلَى مَا يَحْتَمِلُهُ ظَاهِرُ اللَّغَةِ. وَهَذَا قَوْلُ الْمُشَبِّهَةِ"⁽⁴⁾.

- وأغلظ السبكي القول على مثبت الصفات بألفاظ عظيمة، وشتائم جسيمة، وأحكام بالزيف والضلالة، كما ناقض ابن القيم في إثبات أن الله فوق السماء، وأنه بائن من خلقه، وأنه فوق العرش، وأن القدمين فوق الكرسي، وأن النبي ﷺ يقعده الله معه على العرش؛ فكان مما قاله السبكي عن مخالفه ابن القيم: «وهكذا أكثر ما ذكره لم يجيء لفظه في قرآن ولا سنة، بل هو زيادة من عنده، قد كذب فيها على الله وعلى رسوله ﷺ، وفهمها على خلاف الحق، ونسب إلى علماء المسلمين البراءة من السوء كل قبيح..."⁽⁵⁾.

فهذه الأحكام من الأشاعرة تدل على أنهم يعتقدون أن منهجهم الذي اختاروه في الصفات، والذي هو التأويل أو التفويض لسلفهم، هو منهج الحق المطلق، واليقين الجازم الذي لا يصح المحيد عنه. ولا يخفى

(1) الرازي (ت: 606هـ): تفسير الرازي، 14 / 296.

(2) الرازي: تفسير الرازي، 17 / 191.

(3) الآمدي (ت: 631هـ): غاية المرام في علم الكلام، 17 / 191.

(4) القرطبي (ت: 671هـ): تفسير القرطبي، 1 / 254.

(5) السبكي (ت: 756هـ): السيف الصقيل، 54، 55.

أن هذا الجزم حملهم على الحكم على مخالفهم ممن يثبت الصفات من السلفية بأنه على ضلال وانسلاخ من الدين، وليس من أهل السنة.. وياليت هؤلاء وهؤلاء يراجعون القضايا المختلف حولها بين المسلمين بمنظار موضوعي بعيد عن الحماسة والتشنج، لأدركوا أن ما اختلفوا حوله يدور بين الراجح والمرجوح، وليس بين الحق والباطل، وبهذا الفهم الواسع يسهل فهم كل المواقف، وعدم التشنج مع المختلف معه، والله أعلم.

المطلب الثالث: تفسيرات الشيعة لبعض الصفات

أ) الاستواء:

- في رواية صريحة منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق ورد فيها أن مُحَمَّد بن مارد سأله عن قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5) فقال: "استوى من كل شيء، فليس شيء هو أقرب إليه من شيء"⁽¹⁾. فمعناه أن الله مستو على العرش بصفة أن لا شيء أقرب إليه أكثر من شيء آخر، ولا شيء أبعد من شيء آخر. وهذا هو تفسير أغلب روايات الشيعة للاستواء، ونراه تفسيراً يختلف بعض الشيء عن جدلية إثبات الاستواء، أو تأويله بالاستيلاء عند أهل السنة والإباضية أو المعتزلة.

- وفي رواية أخرى ورد أن الإمام جعفر الصادق أظهر أن الاستواء بمعنى الاحتواء، حين شرح الآية السابقة بقوله: "على الملك احتوى"⁽²⁾.

- وبنفس المنهج، تعامل القمي (ق3 هـ) مع الاستواء إذ أوله بعلو قدرته، ففسر الاستواء على العرش بقوله: "أي علا بقدرته على العرش"⁽³⁾. أي أن الاستواء يؤول بمعنى الاستيلاء والقهر، ولا يؤخذ على ظاهره الذي يعني الجلوس على العرش.

ب- العرش:

اهتمت مرويات الشيعة كثيراً بالحديث عن العرش، من ذلك.

- أنه يعد ملهم الألوان للكون، حيث جاء في رواية أن نصراني سأل الإمام علي، فأجابه: "إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة:

نور أحمر، منه احمرت الحمرة.

ونور أخضر منه اخضرت الخضرة.

(1) الصدوق: التوحيد، باب 48 معنى قول الله عزوجل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5)، حديث 01.

(2) الصدوق: التوحيد، باب 50 العرش وصفاته، حديث 01.

(3) القمي: تفسير القمي، 1/ 238.

ونور أصفر منه اصفرت الصفرة.

ونور أبيض منه [أبيض] البياض، وهو العلم الذي حمّله الله الحملة⁽¹⁾.

- وجاء في رواية أخرى أن نصرانيا -لعله السابق- سأل الإمام عليا أسئلة متعددة، منها ما تعلق بالعرش، فأجاب:

"إن الملائكة تحمل العرش، وليس العرش كما تظن كهيئة السرير، ولكنه شيء محدود مخلوق مدبر، وربك عزو جل مالكه، لا أنه عليه ككون الشيء على الشيء، وأمر الملائكة بحمله، فهم يحملون العرش بما أقدروهم عليه". فوصف الشيعة للعرش بدون التصريح بإثبات المعنى العام كالسلفية، وبدون تأويل كغيرهم، أو تفويض معناه وعلمه إلى الله، وإنما قدم الإمام علي توضيحا للعرش للنصراني السائل، فذكر له أن العرش ليس كالسرير الذي يجلس عليه الملوك، وإنما هو من مخلوقات الله المحدودة، من صفاته أنه تحمله الملائكة، والله حامل لكل شيء⁽²⁾.

- ومع تقدم الزمن بدأت بعض التفسيرات تطال صفة العرش، فهذا رجل يدعى أبو قرة سأل الإمام أبا الحسن علي بن موسى الرضا (ت: 203هـ) عن قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾، (سورة الحاقة: 17) فأجاب: "العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدر، وعرش فيه كل شيء"⁽³⁾. فعلي بن موسى الرضا أوّل العرش بالعلم والقدر بناء على تصرف الله في كونه، ثم أضاف على كلامه السابق فأظهر أن الله حامل للعرش ومن يحمله، وحامل لكل من حوله، من باب أن الله الحامل لكل، والحافظ لهم، وجاء هذه المعاني من قول علي بن موسى الرضا: "والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم"⁽⁴⁾.

- وأما الشيخ المفيد فقد فسر العرش بأنه الملك، وأن العرش المحمول جزء من الملك⁽⁵⁾.

- ويذكر العياشي رواية عن علي بن أبي طالب جاء فيها: "أن الله جل ذكره وتقدس استأوى خلق الأرض قبل السماء، ثم استوى على العرش لتدبير الأمور". فالمقصد من الاستواء على العرش حسب العياشي هو تدبير أمور المخلوقات⁽⁶⁾.

(1) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب 42 العرش والكرسي، حديث 01.

(2) الصدوق: التوحيد، باب 48 معنى قول الله عزوجل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، (سورة طه: 5)، حديث 03.

(3) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب 42 العرش والكرسي، حديث 02.

(4) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب 42 العرش والكرسي، حديث 02.

(5) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية (شرح كتاب التوحيد للصدوق)، 78.

(6) العياشي: تفسير العياشي، 2/ 128.

ج) الكرسي:

للشيعة تفاسير خاصة للكرسي المذكور في القرآن، من قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، (سورة البقرة: 255)، وأغلبها على لسان الإمام علي، وتدور حول إثبات الكرسي مع تقديم معان له، وفق ما ورد في مروياتهم، والتي منها:

- ذكر الكليني أن عليا بن أبي طالب فسر الكرسي، بقوله: "الكرسي محيط بالسموات والأرض، وما بينهما وما تحت الثرى"⁽¹⁾. ولعل تحديد إحاطته بالسموات والأرض مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، (سورة البقرة: 255). كما ورد أن عليا تحدث عن اتساع الكرسي فقال: "الكرسي وسع السماوات والأرض والعرش. وكل شيء في الكرسي"⁽²⁾.

- وورد عنه أيضا أنه سئل عن الكرسي فأجاب بأنه: "علمه"⁽³⁾. وذكر في الرواية التي بعدها أن العرش هو العلم الذي لا يقدر أحد قدره⁽⁴⁾.

- ولعل من المعلومات النادرة الواردة حول الكرسي، ما وري عن الإمام جعفر الصادق عن طريق حنان بن سدير في ذكر العلاقة بين العرش والكرسي، فذكر أن العرش في حالة وصله مع الكرسي يكون العرش متفردا من الكرسي متميزا عنه⁽⁵⁾. ثم بين أنهما "بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعا غيبان، وهما في الغيب مقرونان؛ لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب... والعرش هو الباب الباطن [من الغيب]"⁽⁶⁾.

ومن خلال جمع الكلام بين العرش والكرسي يظهر أن العرش -حسب جعفر الصادق- متصل بالكرسي، وفي نفس الوقت متميز عنه، وهذا يفسره ما ذكره معلق الكتاب: "أن العرش مقدم على الكرسي"⁽⁷⁾.

- وتوجد رواية أخرى عن علي بن أبي طالب يفسر فيها قول الله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ

(1) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب 42 العرش والكرسي، حديث 01.

(2) الكليني: أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب 42 العرش والكرسي، حديث 04.

(3) الصدوق: التوحيد، باب 52 معنى قول الله عزوجل ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، (سورة البقرة: 255)، حديث 01.

(4) الصدوق: التوحيد، باب 52 معنى قول الله عزوجل ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، (سورة البقرة: 255)، حديث 02.

(5) ذكر الصدوق أن "العرش في الوصل متفرد من الكرسي"، انظر: الصدوق: التوحيد، باب 50 العرش وصفاته، حديث 01.

(6) الصدوق: التوحيد، باب 50 العرش وصفاته، حديث 01.

(7) الصدوق: التوحيد، باب 50 العرش وصفاته، حديث 01، هامش: 3. لا نعلم صاحب التعليق.

وَالْأَرْضَ﴾، (سورة البقرة: 255) فقال: "إن السماء والأرض وما فيهما من خلق مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله: (1).

- وفي رواية أخرى أكثر جرأة في الحديث عن العرش، ورد فيها أن الإمام جعفر الصادق فسر قوله تعالى وكذلك ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (سورة الأنعام: 75) بقوله: "أعطى بصره من القوة ما نفذ السموات، فرآى ما فيها، ورأى العرش وما فوقه، ورأى ما في الأرض وما تحتها" (2)، وهذا الخبر لا يمكن قبوله من أحد إن لم يكن من كلام رسول الله ﷺ، ولا يستساغ الأخذ به إن لم يكن له ذكر وإشارة صريحة في القرآن الكريم، والله أعلم.

فالمعلومات المستفيضة عن الأمور الغيبية، يصعب قبولها دون التأكد من مروياتها، وبخاصة وأن المعلومات ترد في أحاديث طويلة، وفيها في كل مرة، "سئل" و"قال" .. إذ المحتمل أن هذه الأجوبة ليس لها سند، فضلا عن أن هذه المرويات تضم أخبارا ليست محل اتفاق بين علماء المسلمين، مما يصعب الاستئناس بها، وبالتالي يصعب الأخذ بهذه المرويات في العقيدة، والله أعلم.

(1) العياشي: تفسير العياشي، 1/ 157.

(2) العياشي: تفسير العياشي، 1/ 193.

المطلب الرابع: تفسيرات الإباضية لبعض الصفات، ونقدمهم لغيرهم

1- تفسيرات الإباضية لبعض الصفات:

نكتفي ببيان بعض الصفات دون غيرها، على أساس أن أهم الصفات المختلف فيها قد أوردناها سابقا، ولم تبق غير القليل من الصفات التي شرحها الإباضية باستفاضة، ولهم فيها موقف معين يستدعي استعراضه، ومن ذلك ما يأتي:

(أ) القدم:

- صرح أحمد الخليلي أنه يجذب التعبير عن أولية الله بقوله: أن الله هو الأول، استنادا لما ورد في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾، (سورة الحديد: 03)، ولكنه مع ذلك لا يرى حرجا من وصف الله تعالى بالقدم، فقال: "وليس في هذا اعتراض على ما اصطلاح عليه أهل العلم من وصفه تعالى بالقدم، فإن ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وقدم الله ليس كقدم غيره؛ فإن قدمه يراد به عدم سبق وجوده بعدم"⁽¹⁾. والمعنى الذي ينطبق عليه وجه وصف الله تعالى بالقديم أنه: "ضد الحدوث، وهو لا يليق إلا بالله تعالى"⁽²⁾.

- وقد سبق الخليلي بزمان العالم البسيوي الذي أجاز أن يسمى الله القديم، على أساس أن الله وصف نفسه بالأول، فقال: "قد وصف نفسه بأنه الأول، فلما كان الأول قبل كل شيء، وكان الأول هو الأول المتقدم قبل خلقه، سمي قديما بمعنى: المتقدم الأول قبل كل شيء"⁽³⁾.

(ب) علم الله:

- أظهر القطب أن علم الله لا يتجدد، وإنما المتجدد والحادث هو معلومه، وقد يعبر عن المعلوم بالعلم لما بينهما من علاقة سببية، إطلاقا للسبب على المسبب، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾، (سورة آل عمران: 140)، فالمراد أن الله يعامل المؤمنين معاملة المختبر، يقول اطفيش: "وإطلاق العلم على المعلوم، والقدرة على المقدور، مجاز مشهور"⁽⁴⁾.

- من خلال قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، (سورة البقرة: 29): استدل القطب على عدم تعلق

(1) الخليلي: برهان الحق، 2 / 125.

(2) الخليلي: برهان الحق، 2 / 131.

(3) البسيوي: جامع البسيوي، 1 / 374.

(4) اطفيش: تيسير التفسير، 3 / 18.

علم الله تعالى بالمستحيل، ولا بالممكن الذي لا يقع⁽¹⁾. بينما المحقق سعيد الخليلي استدل على إحاطة علمه تعالى بكل موجود وغير موجود، حتى المستحيل، فقال: "وهو محيط بما كان وما سيكون، وما لم يكن أن لو كان مطلقاً"⁽²⁾.

- ورجح أحمد الخليلي تعلق علمه بكل الأطياف الثلاثة على منوال المحقق سعيد الخليلي، فقال: "وبالجملة فإن الأدلة كلها تدل على صحة القول بتعلق علمه تعالى بالكائن وغير الكائن، من مستحيل وغيره"⁽³⁾. وعلل سبب جواز تعلق العلم بالمستحيل على أساس أن العلم يختلف عن الإرادة والقدرة من حيث التعلق، فقال: "علمه تعالى فمتعلقه الواجب، والممكن؛ الكائن وغير الكائن، والمستحيل، فهو تعالى عليم بنفسه وبصفاته، وعليم بما كان، وبما سوف يكون، وبما لم يكن، وما لا يكون أن لو كان كيف يكون؛ سواء كان عدم كونه لاستحالته في نفسه، أو لأن الله لم يرد كونه"⁽⁴⁾.

ج) القدرة:

مما سبق في صفة العلم فإن العلم يختلف مع القدرة من حيث التعلق، لذلك فإن المستحيل غير واقع تحت تأثير القدرة والإرادة، فلا يقال: إن الله قادر على أن يكون له شريك، ولا يقال هو غير قادر على ذلك، يقول السالمي، "اعلم أن القدرة إنما تتعلق بالجائز، أي الممكن، وهو ما أمكن وجوده وعدمه. ولا تتعلق بالواجب ولا بالمستحيل"⁽⁵⁾.

د) الإرادة:

أما عن الإرادة الإلهية فإن أحمد الخليلي وضع أن الإرادة تشترك مع القدرة في التعلق بالممكن، دون الواجب والمستحيل، وهي مع ذلك تعد أخص من القدرة في التعلق، "لأنها لا تتعلق إلا بما علم الله كينونته، دون ما علم أنه لن يكون"⁽⁶⁾. فالفارق بين القدرة والإرادة، أن الأولى لها تعلق بالممكن، الذي يكون،

(1) اطفيش: كشف الكرب، 1/ 62.

(2) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 342.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2/ 447.

(4) الخليلي: برهان الحق، 2/ 426.

(5) السالمي: المشارق، 244.

(6) الخليلي: برهان الحق، 2/ 426.

والذي لا يكون. بينما الإرادة لها تعلق فقط بالممكن الذي يكون، ولا تتعلق بالممكن الذي لا يكون، إذ لو تعلقت بهذا الأخير (ما لا يكون) لاستلزم تحقق كونه، على أساس أن الإرادة نافذة في كل ما أراده الله تعالى؛ وجوداً وعدمًا⁽¹⁾. وهذا المنحى هو ما ذهب إليه أبو ستة في موقفه، حين قال: "إن متعلق الإرادة أخص من متعلق العلم والقدرة؛ فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن الذي وجد أو يوجد. والقدرة تتعلق بجميع الممكنات. والإرادة لا تتعلق إلا بالممكن الكائن"⁽²⁾.

هـ) تأويل باقي الصفات:

ينتهج الإباضية في التعامل مع آيات الصفات التي يتوهم منها التشبيه التأويل، ويطبقون ذلك حين يكون معنى الصفة الظاهري لا يستساغ قبلوه عقلاً، فيلجؤون إلى التأويل الذي قد يفضي أن يختاروا للصفة المؤولة أكثر من معنى مجازي، لكن ذلك لا يضر عند الإباضية بحسب ما صرح به الخليلي في حالة ما غلب على ظن المؤول أنه يجري اللفظ على ما هو من مستعملاته ومما تدل عليه القرينة، واجتهد وسعه في درأ الشبهة العقلية التي يوحىها اللفظ، وبعد ذلك لا يضره تعدد المجازات المحتملة للصفة، لأن هذا لا يعد عملاً قطعياً، وفي هذا يقول الخليلي: "إن المتأمل لا يلزم أن يكون قاطعاً بأن ما تصوره من معنى هو مراد الله تعالى فيما أنزل. وإنما حسبه أن يثبت لما تشابه معنى صحيحاً يحتمله لفظه، وتدلل عليه القرينة، وتدرأ به شبهة من تمسك به لإثبات معنى بعيد متناقض يأباه العقل السليم، وترده النصوص القطعية المحكمة، ولا يلزم أن يكون المعنى الذي يحمل عليه قطعياً، بحيث لا يحتمل اللفظ غيره من المعاني"⁽³⁾. فكان هذا التبرير، وكانت فكرة عدم اصطحاب اليقينية في التأويل، السبب الذي سمح بالإباضية ومن سار على دربهم في اقتحام أغوار التأويل، وهو ما رفضه -السلفية- ولم يقبلوا بهذه النظرة المفتوحة، مما حملهم على رفض التأويل والتعلق بالإثبات. لكن عند التمعن في كلا الطريقتين لا يستطيع أحد أن يجزم بأن مسلكه يقني، وغيره باطل، لأنه لا أحد عنده دليل إثبات جلي لعمله، وعنده نفي قاطع منصوص عليه لنهج مخالفه، ولأجل ذلك نرى أنه لا يصح أن يُتهم المؤولون بالنفي والتعطيل، ولا أن يُتهم المثبتون بالتشبيه والإجراء على الظاهر، والله أعلم. وفي سبيل بيان موقف الإباضية من الصفات نسوق نماذج من اجتهاداتهم وتأويلاتهم، ونكتفي بما

(1) انظر: الخليلي: برهان الحق، 2/ 426.

(2) الجبطلاي: قواعد الإسلام، 1/ 36.

(3) الخليلي: برهان الحق، 5/ 99.

ذكره اطفيش، والخليلي المعاصر.

- يفسر اطفيش الوجه، بأنه هو ذاته ونفسه، أو هو عظمته.

ويفسر عينه بأنه علمه أو حفظه.

ويفسر يده بجزائه تعالى، وقدرته، وقوته، ونعمته، وملكه.

ويفسر قبضته بالطي والإزالة، معنى السماء مقبوضته، أنه يطويها ويزيلها⁽¹⁾.

يفسر الاستواء بمعنى "ملك الخلق، واستولى عليه"⁽²⁾.

- ناقش الخليلي باستفاضة صفات الله تعالى التي يتوجب تأويلها بما يتفق مع النصوص المحكمات،

وبما تدل عليه العقول السليمة من المعاني، وجمال وصال في تضعيف المرويات التي يثبت ظاهرها الصفة كجارحة، وملخص استنتاجاته، هي⁽³⁾:

أول الاستواء بالاستلاء⁽⁴⁾، وساق مجموعة من الشواهد اللغوية الدالة على ذلك، ثم فند إنكار ابن القيم لهذا التأويل⁽⁵⁾، كما دافع على فكرة أن عدم تأويل الاستواء بالاستلاء يستلزم إثبات الجهة وتحيز المكان لله تعالى، لذلك ألزم من عارضه بالتأويل، فقال: "فيجب أن يحمل ما كان في حق الله على ما يليق بتنزيهه عز وجل عن مشابهة خلقه"⁽⁶⁾، مثل أن يحمل "محمل الكناية المفيدة لكونه مالكا لجميع الملك"⁽⁷⁾.

أول وجه الله بذات الله تعالى⁽⁸⁾. وعد عدم تأويلها إثباتا للجارحة المعهودة في الخلق.

أول العين برعاية الله وحفظه⁽⁹⁾.

أول اليد بقوة الله تعالى، ونعمته⁽¹⁰⁾.

(1) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 15.

(2) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 07.

(3) انظر: ابن ادريسو مصطفى: العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، 101، وما بعدها.

(4) الخليلي: برهان الحق، 5/ 119.

(5) حقق الخليلي أن استوى بمعنى استولى، وصح ما رفضه ابن القيم من إنكار العرب لهذا المعنى استنادا إلى ابن الأعرابي، وبين استعمال فطاحل اللغة لهذا المعنى، مستندا إلى: ابن منظور والطبري المعاصر لابن الأعرابي. انظر: الخليلي: برهان الحق، 5/ 120 - 123.

(6) الخليلي: برهان الحق، 5/ 119.

(7) الخليلي: برهان الحق، 5/ 175، 179.

(8) الخليلي: برهان الحق، 6/ 141، 150، 183.

(9) الخليلي: برهان الحق، 6/ 189.

(10) الخليلي: برهان الحق، 6/ 191، 194.

أظهر أن الأصابع لم تضاف إلى الله تعالى، ونفى إثبات جارحة لله تسمى أصابع، وبَيَّن أن المراد من هذا الوصف التمثيل، فقال عن معناه: "لتصريف الله القلوب بالذي يقع بين إصبعين، فيتقلب حسبما تقلبانه" (1).

حكم بأنه لم يأت نص بإضافة الساق إلى الله تعالى، وما ورد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾، (سورة القلم: 42)، فهو كناية عن شدة الأمر (2).

توصل إلى أن حديث الجارية "أين الله" (3) فيه اضطراب في المتن وإشكال في السند، بخلاف حديث آخر جاء فيه ذكر الشهادتين: "أشهدين أن لا إله إلا الله" (4)، ولذلك قرر أنه يعول على هذه الرواية دون الأولى، وإن أخذ أحد بالأولى فيوجهها بأن المقصود بالسماء العلو، وليس مكانا وحيزا خاصا. أورد ثلاثا وعشرين رواية في حديث النزول وتعقبها كلها بالضعف والاضطراب، فقال: "وما من رواية منها تخلو من نقد" (5).

(1) الخليلي: برهان الحق، 6/ 255.

(2) الخليلي: برهان الحق، 6/ 268.

(3) عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ، قَالَ: بَيْنَا أَنَا أَصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، إِذْ عَطَسَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ، فَقُلْتُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَرَمَانِي الْقَوْمُ بِأَبْصَارِهِمْ، فَقُلْتُ: وَاتَّكَلُ أُمِّيَاءَهُ، مَا شَأْنُكُمْ؟ تَنْظُرُونَ إِلَيَّ، فَجَعَلُوا يَضْرِبُونَ بِأَيْدِيهِمْ عَلَى أَفْخَادِهِمْ، فَلَمَّا رَأَيْتُهُمْ يُصَمِّتُونِي لِكَيْ سَكْتُ. فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَبَايَ هُوَ وَأُمِّي، مَا رَأَيْتُ مُعَلِّمًا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ أَحْسَنَ تَعْلِيمًا مِنْهُ، فَوَاللَّهِ، مَا كَهَرَنِي وَلَا ضَرَبَنِي وَلَا شَتَمَنِي، قَالَ: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» أَوْ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي حَدِيثٌ عَنِّي بِجَاهِلِيَّةٍ، وَقَدْ جَاءَ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ، وَإِنَّ مِنَّا رَجُلًا يَأْتُونَ الْكُفَّانَ، قَالَ: «فَلَا تَأْتِهِمْ».

قَالَ: وَمِنَّا رَجُلٌ يَتَطَيَّرُونَ، قَالَ: "ذَاكَ شَيْءٌ يَجِدُونَهُ فِي صُدُورِهِمْ، فَلَا يَصُدُّهُمْ - قَالَ ابْنُ الصَّبَّاحِ: فَلَا يَصُدُّكُمْ -".

قَالَ: قُلْتُ: وَمِنَّا رَجُلٌ يَخْطُونَ، قَالَ: «كَانَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَخْطُ، فَمَنْ وَافَقَ خَطَّهُ فَذَاكَ».

قَالَ: وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَزْعَى عَنَّمَا لِي قَبْلَ أُحُدٍ وَالْجَوَائِزِ، فَاطْلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الدِّيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ عَنَمِهَا، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ، آسَفْتُ كَمَا يَأْسِفُونَ، لِكَيْتِي صَكَّتُهَا صَكَّةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَظَّمْتُ ذَلِكَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْثِفُهَا؟ قَالَ: «إِنِّي هَذَا» فَأَتَيْتُهَا بِهَا، فَقَالَ لَهَا: «أَيْنَ اللَّهُ؟» قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْثِفُهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»، صحيح

مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته حديث 33.

ذكرنا سابقا أننا نرجح أن النص المعني، والوارد في المقطوعة الأخيرة بعد عدة مقولات، لا يشمل سند الحديث.

(4) الموطأ، كتاب العتق والولاء، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة، حديث 9.

(5) الخليلي: برهان الحق، 5/ 488. الرواية الأولى هي رواية البخاري، كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، حديث

2- نقد الإباضية لغيرهم في الصفات:

دافع الإباضية كثيرا على موقفهم بعينية الصفات، ولم يرتاحوا للقول بزيادة الصفات عن الذات، فقاموا بردود كثيرة على أهل السنة، وهذه بعض مواقفهم:

- اتهم أبو عمار عبد الكافي الأشاعرة بأنهم من "الغالطين في تأويل متشابه كتاب الله عز وجل، المحرفين لكلامه، المتعلقين بالحديث عن رسول الله ﷺ"⁽¹⁾، ومع هذا الحكم القاسي على مخالفه فقد كان عارفا بمنهجهم، منصفاً لهم حين قال: "وهؤلاء مع ما هم فيه من التشبيه، فإنهم حائدون عن التسمية بالجسم بزعمهم"⁽²⁾، لكن مع إنصافه لم يستغ -كغيره من المسلمين- أن يتسامح في أمر عقدي يتعلق بالله تعالى، فقال عن موقف مخالفه: "وهذا الصنف من المشبهة على أنهم يستنكفون عن عبارة التجسيم، فإن قلوبهم مع ذلك طاغية إلى التصريح بغاية التشبيه. وأهواؤهم مائلة إلى التبريح بنهايته"⁽³⁾.

هذا حكم أبي عمار على الأشاعرة، وأما عن موقفه من مخالفه السلفية فإنه يعد موقفاً شديداً الانتقاد، إذ قال عنهم: "إن محدثهم ليفصحون به [التجسيم] أوقاتا... وهذا الصنف هم الذين يسمون الحشوية، وأصحاب الحديث"⁽⁴⁾. وأبو عمار إذ ينتقد أهل السنة جميعاً في الصفات فإنه يقدم وصفاً لنهج الذي يرتضيه في التعامل مع النصوص الموهمة للتشبيه فيقول: "أيحمل جميع ذلك على ظاهرة دون سائغة، وعلى معقولة دون مفهومه، وعلى حقيقته دون مجازه. أو يحمل على ما يسوغ في حكمة الله تعالى وعدله، وعلى ما يليق به في صفته، دون ما لا يليق به، وعلى ما تستعمله أهل اللغة والناس بينهم في خطابهم، مما تقتضيه دلالة القياس، دون عبارة اللفظ"⁽⁵⁾. فإن أجابوا نعم، قيل لهم: "فهم إذن صم لا أسمع لهم..."⁽⁶⁾، وبهذا ندرك أن أبا عمار لا يتحمل في ذهنه أن تروى النصوص على ظاهرها دون تأويلها، لأن ذلك يفضي إلى فساد في القول، وتناقض في الكلام، وعن هذا يقول محاجبا منتقديه: "جميع هذا الآيات التي تلوثوها، والأحاديث التي رويتموها، على أظهر ظاهرها، لخرجت إلى أفحش الفحش من الكلام، وأقبح

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز (محقق ضمن كتاب عمار طالي: آراء الخوارج الكلامية)، 1/ 352.

(2) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، 1/ 352.

(3) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، 1/ 352.

(4) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، 1/ 353.

(5) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، 1/ 361.

(6) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، 1/ 362.

القبیح من المقال⁽¹⁾.

- تحامل الوارجلاني (ق5هـ) على الأشعرية ورمها بالتشبيه، فقال بأنها: "بنت مذاهبها في الباري سبحانه، وصفاته، وأسمائه، وتشبيهه بخلقه على الهروب من الواضح إلى المشكل، وعولت بعد العثار على الاعتذار، وأنى لهم به بعد الانتصار؟ وتعرضوا للبلاء وهم عنه أغنياء، فلن يرضى بهذا عاقل، ولن يخفى على جاهل⁽²⁾". ثم يواصل نقده لهؤلاء الذين جعلوا الصفات معان، والمعاني غير الله، أو أغيار الله تعالى، واعترض عليهم كيف تكون المعاني أغيارا ولم تزل، ثم تعجب من جعل الأغيار قديمة، فقال: "يا سبحانه الله، فالقديم قديم، فلا بد للغيرية من العدد، والشركة، والتباين، فلما نظروا إلى قولهم الفاحش تكعكعوا، وما يغني عنهم وقد جعلوا له من عباده جزء، إن الإنسان لكفور مبين⁽³⁾"، وفي الأخير حكم عليهم بأنهم: "أظهروا افتقاره إلى هذه المعاني، تعالى الله، وسلبوها عن ذاته، وجعلوها محتاجة إلى الغير⁽⁴⁾".

- من ردود سعيد بن خلفان الخليلي على الأشاعرة قوله: "واعلم بأن القول بأنه تعالى يعلم بعلم هو غيره، وأن له إرادة هي غيره، لا بد له من أحد أمرين:

إما قوله بأن صفاته تعالى حادثة، فيكون الرب سبحانه وتعالى محلا للحوادث، وكل محل للحوادث فهو حادث، وهذا باطل.

وإما أن يقال إنها قديمة أزلية معه، لا هي هو، ولا هي من خلقه، فيكون له شركاء كثيرة، في وصف القدم والأولية، وفيه رجوع عن القول بالتوحيد والفردانية⁽⁵⁾. فلما استحال القولان، ثبت أن القول بالغيرية والقيامية بالذات قول فيه إشكال. أما الخليلي أحمد فقد علل رفضه للمغايرة بقوله إن: "إثبات صفات مغايرة له تعالى تتوقف كمالاته عليها، يقتضي سلب تلك الكمالات عن الذات الإلهية بدونها، وهو مناف للغنى المطلق⁽⁶⁾".

ونعود إلى نقد المحقق سعيد الخليلي للأشاعرة حول موقفهم من زيادة الصفات على الذات، والتصريح بقيوميّتها، فإنه ذهب أيضا إلى أن موقفهم "يستلزم أن غير الله قديم، وإذا جاز أن يكون معه في الأزل قديم

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، 1/ 364.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، 1/ 55.

(3) الوارجلاني: الدليل والبرهان، 1/ 56.

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان، 1/ 56.

(5) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 412.

(6) الخليلي: برهان الحق، 2/ 83.

غيره، جاز أن يكون معه إله غيره، وهذا باطل. فإثبات الأشعرية لله تعالى صفات قديمة قائمة بذاته العظيمة، لا مخرج له من هذا"⁽¹⁾. فكلامه يلزم الأشاعرة بأن موقفهم في الصفات يؤول إلى القول بتعدد الآلهة، وهو إلزام في نظرنا غير ملزم، لأن في تصريحهم بالزيادة والغيرية يؤكدون على رفض القدماء، ولذلك فإن كلامهم لا يعدو أن يكون محاولة في تفسير علاقة الصفات بالذات، وهذا اجتهاد فيما ليس فيه نص، ومحاولة لتحليل عالم الغيب بآليات إنسانية، ولذلك نرى أنه أمر يتساوى فيه الطرفان المختلفان على الأقل في جانب معين؛ بين من يقر بالعينية بين الذات والصفات، مع الإقرار بإثبات الصفات والإذعان لما ورد من نصوص فيها، وبين من يقر بالزيادة والغيرية مع الإقرار بقيومية الصفة بالذات ورفض وجود قدماء أزيلين مع الله. فالطرفان موحدان، ويرغبان أن يفسرا الصفات باجتهاد منهم، وكل يفسر ويضع احترازا لتفسيره، فلا نرى أن يعلق طرف على آخر بالنقض والضلال، وهكذا يقال مع اجتهادات الآخرين في الموضوع، والله أعلم.

- ذهب اطفيش إلى أن صفات الله تعالى عين ذاته، لا فرق بينه وبين صفاته، ولا تدل على شيء زائد عليه ولا حالة فيه، لأن ذاته كافية في حصول مفهومات هذه الصفات، ولا تحتاج إلى معان خارجة عنها، فيقول عنها: "ليست دالة على ذات، وزيادة مغايرة للذات حالة فيها لاستلزام ذلك تعدد القدماء"⁽²⁾. ثم أظهر سلامة ما ذهب إليه الإباضية، وتناقض من لم يختار عينية الصفات الذاتية، على أساس أنه سيقع في محذور الاختلاف الزمني بين الذات والصفات، أو في احتياج الذات إلى الصفات، أو في حلول الصفات في الذات، أو في قياس الغائب على الشاهد، وهذه سيسلم منها من قال بالعينية، ويقع فيها لا محالة - حسب اطفيش - من قال بالغيرية"⁽³⁾.

وجاء تصريح منه يذهب فيه إلى أن الحق واحد، وأن مخالفتي الإباضية على باطل، وهو بهذا يؤكد استئثار كثير من علماء المسلمين بالحق لأنفسهم على حساب الآخرين، يقول: "الحمد لله الذي جعل الحق واحدا في الديانات، فنقول معشر الإباضية الوهبية: الحق ما نحن عليه، والباطل ما عليه خصومنا، لأن الحق عند الله واحد. ومذهبنا في الفروع صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب"⁽⁴⁾. والغريب في الأمر أن تجد للشيخ نفسه كلاما يفهم منه أنه يعني أن النفل العملي التبرك بالشهادة مثلا، وقد

(1) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 456.

(2) اطفيش: هيمان الزاد إلى دار المعاد، 53.

(3) وينتن: آراء الشيخ اطفيش العقدية، 127، 128.

(4) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 05.

يفهم أنه يعني أن العقيدة فيها فرعيات واستطرادات مثل الفقه، لكن دون أن يحدد معالمها وضوابطها، وذكر هذا الكلام في مستهل كتابه في العقيدة، فقال: "الحمد لله الذي جعل توحيده فرضاً، وجعل من التوحيد نفلاً، مثل: تكرير كلمة الشهادة"⁽¹⁾. فكان بودنا لو أن الشيخ وغيره يدرج ما اختلف حوله المسلمون في النفل، وخارج عن الفرض، لسلمت الأقدام، ولهدأت الأعصاب، ولتناقش الناس الأمور العقدية بمنظار التحري للصواب، وليس التحري بين الحق والضلال، والله أعلم.

- وجاءت أقوال السالمي دقيقة وواضحة حول عينية الصفات، إذ نظم كلاماً في أرجوزته ثم شرحها، فقال:

صفاته لذاته هي ذاته لا غيرها دلت بهذا آياته

وشرح ذلك بقوله: "صفاته تعالى الذاتية عين ذاته، أي: مدلول صفاته الذاتية هي ذاته العلية ليس غيره عز وجل"⁽²⁾، ثم أخذ يبين مستلزمات عدم الأخذ بهذا الموقف بأنه يفضي إلى باطل. وبهذا رد على الأشاعرة الذين اختاروا أن يفسروا صفاته بأنها معان حقيقة، قائمة بذاته، زائدة عليها.

- أما عن قضية الإثبات في الصفات فإن هناك الكثير من علماء المسلمين خارج دائرة المنتمين إلى السلفية لم يتلقوا المسألة بارتياح وقبول، وإنما عدوا ذلك تجسماً، ونسبة لله ما لا يليق بجلاله، فهذا الخليلي تحير من استدلال ابن تيمية على منهج الإثبات في الصفات بما ورد في التوراة، حيث أن ابن تيمية حين نافح عن منهجه في الصفات استند في دعواه بأن الرسول ﷺ أقر بما ورد في التوراة من وصف لله تعالى، والنص الموثق لكلامه هو قوله: "وَالْتَّوْرَةُ مَمْلُوءَةٌ مِنَ الصِّفَاتِ الْمُطَابِقَةِ لِلصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ"⁽³⁾. لكن عند التحقيق يظهر أن القضية لا تحمل الاتهام الحاصل عادة بين المسلمين، وللأسف⁽⁴⁾.

- وجدير بالتنويه أن نشير إلى أحد المعارضين لقضية عينية الصفات، وهو ابن حزم حيث رد على المعتزلة ومن وافقوهم كالإباضية الذين اختاروا أن الصفة عين ذاته، وليست الصفة (علم الله مثلاً) هي الله،

(1) اطفيش: الحجة في بيان المحجة، 05.

(2) السالمي: المشارق، 234.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 5/ 34.

(4) الخليلي: برهان الحق: 5/ 24. لقد ناقشت ما ذكره الخليلي عن ابن تيمية في كتابي العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، وسعيت بكل ما أوتيت من وسع في نزع فتيل الشحنة بين أقوال المسلمين، والحمد لله. انظر: ابن ادريسو مصطفى، العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، 82- 92.

وليست الصفة غيره، واستند في رده إلى أن القول بأن الصفة عين ذاته يفضي إلى أن الصفة هي الله، وأورد رده في كتابه الفصل في الملل والنحل، قائلا: "من قَالَ: إن علم الله تَعَالَى لَيْسَ هُوَ الله تَعَالَى وَلَا هُوَ غَيْرُهُ، لكنه صفة ذات لم يزل، فَكَلَامٌ فَاسِدٌ مَحَالٌ متناقض يبطل بعضه بَعْضًا"⁽¹⁾.

لكن الخليلي أظهر أن القول بأن الصفة عين ذاته لا تستلزم ما توصل إليه ابن حزم من أن الصفة هي الله، وعلل الخليلي ذلك بقوله: "ونحن لا ريب أننا نقول بأن للعلم مفهوما خاصا يتبادر إلى الذهن، غير مفهوم اسم الجلالة. فمفهوم اسم الجلالة هو حقيقة واجب الوجود الموصوف بكل الكمالات المنزه عن كل النقائص. والعلم عندما يضاف إليه فإنما يراد به إحدى تلك الكمالات"⁽²⁾. فالخليلي بيّن أن القول بأن علم الله عين ذاته لا يعني أن علم الله هو الله، أو هو ذاته، وإنما يعني أن علمه إحدى صفاته تعالى التي تعني نفى الجهل عنه، كما علل موقف مذهبه بأن "لكل صفة من هذه الصفات مفهومها الخاص؛ الذي يتبادر إلى الذهن، وهو غير مفهوم سائرهما، وغير مفهوم حقيقة الذات"⁽³⁾. ومع هذا التوضيح والرد الذي قدمه الخليلي لموقف ابن حزم ختم رده واستدراكه عليه بالقول: "وإن كان هذا التغاير بين الصفات والذات، وبين الصفات نفسها اعتباريا، وإن كانت جميعها ترجع إلى الذات، وتعددتها إنما يرجع إلى اختلاف المتجليات وانفعالاتها [آثار الصفات] بحسب مشيئة الذات. وعليه؛ فإن صفات ذاته تعالى هي جميعا عين الذات لا زائدة عليها، وإن اختلف التعبير عنها مراعاة لما يراد به من الإفهام عنها"⁽⁴⁾.

ونحن نضيف بعد تعقيب الخليلي السليم أن اختلاف التعبير في الأمور الغيبية لا يسمح أن يصل المرء إلى القول الفصل، وبلغى القول الآخر، لأن كلا التعبيرين لا يعدو أن يكون اجتهدا في غياب النص.

وكختام للحديث في موضوع الصفات بالاستطراد المقصود في عرضنا، فإننا نصرح بأنه لا بأس على كل الاختلافات السابقة في الموضوع، لأنها لا تعدو أن تكون اجتهدا إنسانيا لتفسير حقيقة غيبية غفل عنها أغلب المسلمين الثقات المتحدثين في الموضوع، وهو ما يجعلنا نوافق ما انتهى إليه أحمد الخليلي حين قال: "وليت المسلمين اليوم يجتمعون على كلمة سواء في هذه القضية، وهو الاقتصار على كان عليه رسول الله ﷺ، والرعيل الأول من الصحابة والتابعين، وعدم التعرض لما زاد عليه. فلو فعلوا ذلك لأراحونا ولأراحوا

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 2/ 106.

(2) الخليلي: برهان الحق، 2/ 48.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2/ 48.

(4) الخليلي: برهان الحق، 2/ 48، 49.

أنفسهم من المعاناة الناشئة عن الاختلاف في كثير من القضايا، التي لا داعي للاختلاف فيها"⁽¹⁾. فهذه التوصية يحتاجها كل علماء المسلمين بما فيهم صاحب المقولة، بعد أن يصيروا يعتقدون أن الاختلاف في الصفات هو اختلاف تنوع لا يضر في المعتقد، ولا يضر في علاقة الإنسان بربه، باعتبار أن المواقف متباينة بين الصحة وأقل صحة، وبين الراجح والمرجوح، وليس بين الحق والضلال.

ونتصور بمثل هذه الطروحات المستوعبة للموضوع جيداً، والدارسة للصفات من كل جوانبها، بما فيها الجانب المقاصدي، فإننا لن نقبل بعض المواقف التي لم تسر على المنحى الذي خلصت إليه الدراسة، مثل النموذجين اللذين سنعرضهما، كعينة للشدة على المخالف.

الأول: السيد السابق، حيث بدّع من توصل إلى القول عن الله، بأنه عالم بذاته، فقال عنه: "ونحن نرى رأي من رأى من العلماء وأئمة الدين أن هذا من الدخيل على الإسلام، ومن البدع الطارئة على العقيدة، ومن المنكرات التي يجب على المسلمين أن يتنزهوا عنها"⁽²⁾.

الثاني: تعقيب الخليلي على ابن تيمية ثم على ابن القيم بخصوص قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، (سورة ق: 16)، إذ أن ابن تيمية أرجع الضمير "نحن" إلى الله، وإلى جنوده من الملائكة⁽³⁾، فبيّن الخليلي أن ذلك غير صحيح، وقال: "ما أبعد هذا الكلام من الصواب، وما أوغله في الضلال، وما أدله على انحراف المعتقد، فإن الله أخبر عن نفسه بضمير الجمع في كتابه في مقامات شتى"⁽⁴⁾، ثم عنف على تلميذه ابن القيم الذي لم يصحح كلام شيخه، فقال عنه: "كيف يتعمى ابن القيم عن هذا الضلال الذي صدر من شيخه جحدا للحق سبحانه لداعي الهوى"⁽⁵⁾.

الثالث: سئل محمد خليل هراس: "ما حكم الصلاة وراء من يؤول أحاديث الصفات وآيات الصفات ويحملها على خلاف الظاهر منها؟"، فأجاب: "وبناء على ذلك فكل من أوّل آيات الصفات وأحاديثها، وعطل ذات الرب سبحانه عن الاتصاف بها بغير دليل ولا حجة، إلا ما وقر في عقله المريض من إفضاء

(1) الخليلي: برهان الحق، 2/ 53.

(2) السيد سابق: العقائد الإسلامية، 72.

(3) يقول ابن تيمية: "المَرَادُ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ يَفْعَلُ ذَلِكَ بِجُنُودِهِ وَأَعْوَانِهِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ". انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 5/ 507.

(4) الخليلي: برهان الحق، 5/ 184.

(5) الخليلي: برهان الحق، 5/ 196. القضية واضحة كما تفضل بذلك الخليلي، لكن وقع أن اختلف حولها بعض العلماء، مثل الطبري الذي علق على آية سورة الواقعة ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾، بقوله: "ورسلنا الذين يقبضون روحه أقرب إليه منكم". انظر: الطبري: تفسير الطبري، 23/ 157.

إثباتها إلى التشبيه، فهو زائغ عن الحق، ومتبع لغير سبيل المؤمنين، وداع إلى بدعة شنيعة ذمها سلف هذه الأمة وحذروا منها.

فمثل هذا المبتدع لا تجوز الصلاة وراءه حتى ينزع عن بدعته ويعلن توبته⁽¹⁾.

فطريقة حكم النماذج السابقة هي الغالب في تصريحات العلماء في موضوع الصفات، لذلك ما أخرج الأمة الإسلامية إلى الوسطية في الطرح العقدي، وبالأخص في الصفات، وقبول مواقف المسلمين الذين عرضنا أقوالهم في الموضوع بقاعدة الراجح والمرجوح في المختلف حوله، وما أحرى بالمسلمين أن يتجنبوا الحكم على بعضهم بالتبديع، أو التفسير، أو التضليل، أو النفي، أو التعطيل، أو التحريف، أو التمثيل، أو التجسيم في موضوع الصفات، ويتخلوا عن كل إساءة لبعضهم في القضايا العقدية الاجتهادية بحسب ما أوضحناه بالتفصيل، والله أعلم.

(1) مُجَّد خليل هراس، فتيا مُجَّد خليل هراس وابن إبراهيم بعدم جواز الصلاة خلف الأشاعرة. موقع مدونة أبي جعفر عبد الله بن فهد الخليفة، <http://alkulify.blogspot.com/2014/04/>. نقل الموقع الفتيا من كتاب هراس: غربة الإسلام، لكنني لم أجد الفتيا في الجزء المنشور من الكتاب في المكتبة الشاملة.

الباب الثالث

الاستدلال العقدي بين القطعي والظني في قضيتي رؤية الله، وخلق القرآن

الفصل الأول: القضايا المتعلقة برؤية الله تعالى

المبحث الأول: المعاني اللغوية للألفاظ المتعلقة برؤية الله تعالى

تمهيد:

يتعلق موضوع رؤية الله بين إثباتها ونفيها بمصطلحات مختلف فيها لغوياً، وهي: الرؤية من فعل رأى، والنظر من فعل نظر، والإدراك من فعل درك. وسنحاول أن نتعرف على ما ذكره جهابذة اللغة حول هذه الألفاظ، ليسهل علينا معرفة منشأ تنوع الأقوال إزاء رؤية الله من عدمها، وهذا بيان الأمر.

المطلب الأول: لفظ الرؤية

فسر الخليل بن أحمد (ت: 170هـ) فعل رأى، فقال: "رأي: الرأي: رأي القلب، ويُجمع على الآراء"⁽¹⁾، ثم قال: "ورأيت بعيني رؤيةً. ورأيتُ رأي العين، أي: حيث يقع البصر عليه"⁽²⁾. ويبيّن الجوهري (ت: 393هـ) أوجه تعدّي فعل رأى، فقال: "الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين"⁽³⁾. وتبعه ابن منظور (ت: 711هـ) في ذلك، ونسب القول إلى ابن سيدة الذي نقل عنه قوله: "الرؤية النَّظَرُ بالعين والقلب"⁽⁴⁾.

وزهد ابن فارس (ت: 395هـ) أيضاً إلى أن: "(رَأَى) الرَّأْيُ وَالْهَمَزُ وَالْيَاءُ، أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى: نَظَرٍ وَإِبْصَارٍ بِعَيْنٍ، أَوْ بَصِيرَةٍ"⁽⁵⁾.

نتوصل مما سبق حول الرؤية إلى أن الرؤية قد تتعدى لمفعول واحد وتعني الرؤية البصرية بالعين، وقد

(1) الخليل بن أحمد: العين، 8 / 306.

(2) الخليل بن أحمد: العين، 8 / 307.

(3) الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، 6 / 2347.

(4) ابن منظور: لسان العرب، 14 / 291.

(5) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 2 / 472.

تتعدى إلى مفعولين (أو ما يسد مسدهما بأن ومعموليهما) فتعني الرؤية بالعلم.

وهناك من دقق في الأمر، فتوصل إلى أنه حتى الرؤية حينما تتعدى إلى مفعول واحد قد تكون تجوزا بمعنى رؤية بالعلم، واستدل لهذا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾، (سورة آل عمران: 143)، وعلل ذلك بقوله: "حقيقة الموت لا يقع عليه البصر، وإنما ترى نتائجه وآثاره"⁽¹⁾.

فنحصل مما سبق أننا أمام لفظ "رؤية" الوارد في الأدلة، وقد تنوعت الأقوال حول معناه اللغوي، سواء تعدى إلى مفعولين أو إلى مفعول واحد؛ فإن تعدى إلى مفعول واحد فهو يشير إلى الرؤية البصرية، وإذا تعدى إلى مفعولين فيشير إلى الرؤية بالعلم، وقد يشير أيضا إلى الرؤية بالعلم على أساس التجوز، حين يتعدى إلى مفعول واحد.

والسؤال الوارد: هل الاجتهاد في ترجيح معنى للرؤية دون آخر، وبخاصة حين التعدى إلى مفعول واحد، يفضي إلى الجزم بصحة قول دون آخر، وبطلان غيره؟

والجواب المتوازن يفترض أن يفتح باب المسامحة في اختيار معنى لفعل رأى، مع مراعاة القرينة، لكن دون الجزم ببطلان القول الآخر، فهذا المستساغ نظريا، علما بوجود من رفض باب المسامحة أصلا، فذهب إلى حصر لفظ "الرؤية" في الرؤية البصرية بحاسة العين دون غيرها، فقال: "يجب أن يكون كل من النفي والإثبات على هذا المعنى"⁽²⁾، فعند هؤلاء فإن الرؤية بالقلب والعلم تعد خروجاً عن البحث، وهروبا من اللفظ المحتج به إلى معنى آخر غير واد في معنى الرؤية. وإن كنا نقر بغير ذلك، لأن باب الاحتمال وارد، والتقريب بين الوجهات أولى من التضييق.

المطلب الثاني: لفظ النظر

رصد علماء اللغة معنيين للفظ "النظر" المستعمل في أدلة رؤية الله، وهذان المعنيان يتلخصان فيما يأتي:

ذكر الخليل بن أحمد معنيين للنظر، فقال: "تقول: نَظَرْتُ إلى كذا وكذا، مِنْ نَظَرِ العين، وَنَظَرَ

(1) انظر: الخليلي: برهان الحق، 4 / 10.

(2) السالمي: المشارق: 246.

القلب"⁽¹⁾. وسار على منواله الأزهري (ت: 370هـ) فذكر عن الليث "قَالَ: وَتَقُول: نَظَرْتُ إِلَى كَذَا وَكَذَا، مِنْ نَظَرِ الْعَيْنِ، وَنَظَرِ الْقَلْبِ.

وَيَقُولُ الْقَائِلُ لِلْمُؤَمِّلِ يَرْجُوهُ: إِنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ، أَي: إِنَّمَا أَتَوَقَّعُ فَضْلَ اللَّهِ ثُمَّ فَضْلَكَ"⁽²⁾.

فالخليل بن أحمد والأزهري أثبتا معنيين للنظر، مثلما توصل العلماء سابقا لمعنى "الرؤية"، وهو نظر بحاسة العين، أو نظر البصيرة ويكون بالقلب. كما أورد الأزهري معنيين أيضا بنفس السياق السابق، حينما نقل كلاما على لسان ثعلب عن ابن الأعرابي قال فيه: "النَّظَرُ الرَّحْمَةُ. والنظرة اللَّمَحَةُ بِالْعَجَلَةِ"⁽³⁾. فالثاني يقصد به نظر العين، وهو اللمحة بالعجلة. والأول يعني نظر الرحمة، أو شبيهه وهو الانتظار، وقد طبق المعنى الأخير على النظر إلى الله، مستشهدا بقولهم: "إِنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ، ثُمَّ إِلَيْكَ"، ويقصد به أتوقع رحمة الله. وجاء الجوهرى بعده فذكر أن النظر بمعنى: "تأمل الشيء بالعين، وكذلك النَّظَرُ بالتحريك. وقد نَظَرْتُ إلى الشيء. والنظر: الانتظار"⁽⁴⁾. فالجوهرى خلص أيضا إلى معنيين للنظر؛ الرؤية البصرية بالعين، والمعنى الثاني الانتظار.

وسار ابن فارس على منحى من سبقه في وجود معنيين للنظر، فذكر، أن نَظَرَ: "أَصْلٌ صَحِيحٌ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ: وَهُوَ تَأَمُّلُ الشَّيْءِ وَمُعَايِنَتُهُ. ثُمَّ يُسْتَعَارُ وَيُتَّسَعُ فِيهِ. فَيَقَالُ: نَظَرْتُ إِلَى الشَّيْءِ أَنْظُرُ إِلَيْهِ، إِذَا عَايَنْتَهُ... وَيَقُولُونَ: نَظَرْتُهُ، أَيِ انْتَبَهَرْتُهُ"⁽⁵⁾. وهو بهذا يشير إلى وجود معنيين: معنى حقيقي وهو "المعاينة والرؤية"، ومعنى مجازي هو "الانتظار"، يلجأ إليه بقرائن، وبحسب السياق والحاجة.

ولما جاء ابن منظور نقل ما أورده غيره في الموضوع، دون أن يعلق على موقف، ولا أن يرجح رأيا على آخر، هل النظر يعني رؤية العين أو أنه يعني رؤية القلب أو الانتظار؟ ومجمل ما ذكره ابن منظور في قضية النظر، قوله⁽⁶⁾:

"تَقُولُ: نَظَرْتُ إِلَى كَذَا وَكَذَا مِنْ نَظَرِ الْعَيْنِ وَنَظَرِ الْقَلْبِ.

وَيَقُولُ الْقَائِلُ لِلْمُؤَمِّلِ يَرْجُوهُ: إِنَّمَا نَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ، أَيِ إِنَّمَا أَتَوَقَّعُ فَضْلَ اللَّهِ ثُمَّ فَضْلَكَ.

(1) الخليل بن أحمد: العين، 8/ 154.

(2) الأزهري: تهذيب اللغة، 14/ 264.

(3) الأزهري: تهذيب اللغة، 14/ 264.

(4) الجوهرى: تاج اللغة وصحاح العربية، 2/ 830.

(5) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 5/ 444.

(6) انظر: ابن منظور: لسان العرب، 5/ 215.

وبعد شروح قال: "وَالنَّظَرُ: الْإِنْتِظَارُ. يُقَالُ: نَظَرْتُ فُلَانًا وَانْتَهَرْتُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ".

ثم أظهر أن النظرة تحمل على معنى: "الرحمة. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، (سورة آل عمران: 77)؛ أي لَا يَرْحَمُهُمْ".

ونخلص من الأقوال السابقة حول لفظ "نظر" إلى وجود اختلاف لغوي أساس؛ بين من يشرحه برؤية العين، وبين من يختار الرؤية القلبية، أو معنى الانتظار، ولا يخفى أن هذا سيولد موقفين إزاء رؤية الله تعالى؛ المثبتون سيختارون أن معنى النظر هو الرؤية البصرية. أما النافون سيختارون أن النظر يقصد به الانتظار، أو رؤية القلب.

والملاحظ على بعض علماء اللغة أنهم ذكروا في بداية شروحهم للفظ "النظر" أنه يوجد معنيان للنظر، لكن حينما راحوا يطبقون كلامهم على آية سورة القيامة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة القيامة: 23)، حكموا بخطأ من فسر النظر بإحدى تلك المعاني المستساغة لغويا، وهذه الملاحظة تنطبق على الأزهرى، وعلى ابن منظور الناقل من الأزهرى حرفيا، حيث يأتي تخطئتهما بعد ذكرهما للقول الثاني للفظ "نظر" الذي يعني الانتظار، فقد قالوا:

"وَيَقُولُ الْقَائِلُ لِلْمُؤَمِّلِ يَرْجُوهُ: إِنَّمَا أَنْظَرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ، أَي: إِنَّمَا أَتَوَقَّعُ فَضْلَ اللَّهِ ثُمَّ فَضْلَكَ"⁽¹⁾.

لكن بعد هذا الكلام أوردنا هذا التعليق: "النظر بمعنى الانتظار، فقال: قلت: وَمَنْ قَالَ: إِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، بِمَعْنَى مُنْتَظِرَةٍ، فَقَدْ أَخْطَأَ، لِأَنَّ الْعَرَبَ لَا تَقُولُ: نَظَرْتُ إِلَى الشَّيْءِ بِمَعْنَى انْتِظَرْتُهُ، إِنَّمَا تَقُولُ: نَظَرْتُ فُلَانًا أَيْ انْتِظَرْتُهُ. مِنْهُ قَوْلُ الْحَظِيئَةِ:

وَقَدْ نَظَرْتُكُمْ أَبْنَاءَ صَادِرَةٍ لِلْوَرْدِ طَالُ بِهَا حَوَازِي وَتَنَسَّاسِي

فَإِذَا قُلْتُ: نَظَرْتُ إِلَيْهِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا بِالْعَيْنِ، وَإِذَا قُلْتُ: نَظَرْتُ فِي الْأَمْرِ احْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ تَفَكُّرًا، وَتَدَبُّرًا بِالْقَلْبِ"⁽²⁾.

فيبدو أن هناك إشكالا من العالمين إزاء مصطلح "النظر"، لأنه بعد أن أثبتنا أن له معنى "الانتظار"، رفضا تطبيقه أو احتمال تفسير آية القيامة به، دون أن يظهر مبرار كافيا من الجانب اللغوي بالخصوص، سوى أن النظر إن تعدى إلى فذهبا إلى أنه يفيد حصرا رأى، بخلاف إن لم يتعد إلى ففريد الانتظار، وهذا ما يجعلنا نحتمل أن الاختلاف بين المثبتين والنافين في الرؤية وليد قراءتهما للدليل بمنظار قناعتهما

(1) الأزهرى: تهذيب اللغة، 14/ 264؛ ابن منظور: لسان العرب، 5/ 215.

(2) الأزهرى: تهذيب اللغة، 14/ 266؛ ابن منظور: لسان العرب، 5/ 216، 217.

المسبقة للموضوع، وبناء على اختيارهما لأحد المعنيين المتعلقين بالنظر، ولعل هذا عين ما استنتجته اقيني حين قالت: "من خلال ما تقدم رأيت كل فريق، أراد أن يوظف اللغة، لبيان معناه الاصطلاحي"⁽¹⁾. وهو نفس ما ذكره الخليلي النافي للرؤية حين قال هو كذلك: "لا أمانع أن يفسر النظر بالرؤية عندما تكون مرادة به، فإنه من باب المشترك؛ الذي تتعدد معانيه وإن اتحد لفظه، وقرائن كل مقام هي التي تشخص المراد به فيه"⁽²⁾.

فنستنتج مما سبق أنه لا يوجد مرجح لغوي -من كتب فقه اللغة- لشرح اللفظ "نظر" بين الرؤية والانتظار، سوى أن العملية تدرج ضمن اجتهاد الدارس للدليل. ويبقى السؤال المطروح، هل هذا الاجتهاد في الاختيار يعد عملاً جازماً، وقولاً فصلاً؟ أم يندرج فيما يصح حوله الاختلاف؟

المطلب الثالث: لفظ الإدراك

ساق الأزهري عدة معانٍ للإدراك، كلها تدور حول معنى: اللحاق، وفي هذا يقول: "والدَّرْكُ: اللَّحَقُ مِنَ التَّبَعَةِ"⁽³⁾، ثم قال: "والدَّرْكُ اسْمٌ مِنَ الْإِدْرَاكِ مِثْلُ اللَّحَقِ"⁽⁴⁾. لكن الأزهري يلاحظ عنه أنه حين استشهد ببيت للأخطل، وآية من القرآن الكريم جنح إلى إيراد معنى آخر غير اللحق الذي فسر به لفظة الإدراك، إذ اختار أن يفسر الإدراك بالإحاطة. فقال عن بيت الأخطل:

وَأَدْرِكْ عِلْمِي فِي سُوءَةٍ أَنَّهَا تُقِيمُ عَلَى الْأُوتَارِ وَالْمَشْرَبِ الْكَدْرِ
"أَيُّ أَحَاطَ عِلْمِي أَنَّهَا كَذَلِكَ"⁽⁵⁾.

وحين فسر قول الله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، (سورة الأنعام: 103)، نقل قولاً لأبي إسحاق ورد فيه: "أَعْلَمَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ أَنَّهُ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، وَفِي هَذَا الْإِعْلَامِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ خَلْقَهُ لَا يُدْرِكُونَ الْأَبْصَارَ، أَيُّ: لَا يَعْرِفُونَ حَقِيقَةَ الْبَصَرِ، وَمَا الشَّيْءُ الَّذِي بِهِ صَارَ الْإِنْسَانُ يُبْصِرُ مِنْ عَيْنِهِ دُونَ أَنْ

(1) تهاني اقيني: رؤية الله بين المثبتين والنافين، 10.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 313.

(3) الأزهري: تهذيب اللغة، 10 / 65.

(4) الأزهري: تهذيب اللغة، 10 / 66.

(5) الأزهري: تهذيب اللغة، 10 / 67.

يُصِيرُ مِنْ غَيْرِهِمَا مِنْ سَائِرِ أَعْضَائِهِ.

فَاعْلَمْ أَنَّ خَلْقًا مِنْ خَلْقِهِ لَا يُدْرِكُ الْمَخْلُوقُونَ كُنْهَهُ، وَلَا يُحِيطُونَ بِعِلْمِهِ، فَكَيْفَ بِهِ جَلٌّ وَعِزٌّ، فَلَا بَصَارَ لَا تُحِيطُ بِهِ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

فَأَمَّا مَا جَاءَ مِنَ الْأَخْبَارِ فِي الرُّؤْيَةِ وَصَحَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَغَيْرُ مَدْفُوعٍ، وَلَيْسَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى دَفْعِهَا، لِأَنَّ مَعْنَى هَذِهِ الْآيَةِ مَعْنَى إدْرَاكِ الشَّيْءِ، وَالْإِحَاطَةُ بِحَقِيقَتِهِ، وَهَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ⁽¹⁾. فَيَلَاحِظُ أَنَّ الْأَزْهَرِيَّ لَمْ يَقْدَمْ شَرْحًا لِعُيُوبٍ مَقْنَعًا لِاخْتِيَارِهِ أَنَّ إدْرَاكَهُ هُوَ الْإِحَاطَةُ، وَإِنَّمَا اعْتَمَدَ عَلَى وَجْهَةِ نَظَرِهِ الْمَذْهَبِيَّةِ فِي شَرْحِ لَفْظِ إدْرَاكَ الْوَاقِعِ فِي الْآيَةِ.

وَأَمَّا الْجَوْهَرِيُّ فَبَعْدَ أَنْ أَظْهَرَ أَنَّ مَعْنَى إدْرَاكَ الْحَقِّقِ، أوردَ عِدَّةَ وَظَائِفَ لاسْتِعْمَالَاتِهِ، فَقَالَ: "إِدْرَاكَ: الْحَقُّقُ. يُقَالُ: مَشَيْتَ حَتَّى أَدْرَكْتُهُ، وَعِشْتُ حَتَّى أَدْرَكْتُ زَمَانَهُ. وَأَدْرَكْتُهُ بِبَصَرِي، أَيِ رَأَيْتُهُ. وَأَدْرَكْتُ الْغَلَامَ وَأَدْرَكْتُ الثَّمَرَ، أَيِ بَلَغْتُ"⁽²⁾. فَإِدْرَاكَهُ عِنْدَهُ لَهُ مَعْنَى مُحَدَّدَةٌ، هِيَ الْحَقُّقُ. وَقَدْ يَوْسَعُ فِي اسْتِعْمَالِهِ لِمَعْنَى الرُّؤْيَةِ عِنْدَ الْحَدِيثِ عَنِ إدْرَاكَ الْبَصَرِيِّ. لَكِنَّهُ لَمْ يَشْتَرِطْ أَنْ يَكُونَ إدْرَاكَهُ بِمَعْنَى الْإِحَاطَةِ.

لَخَصَ ابْنُ فَارِسٍ مَا حَامَ حَوْلَ الدَّرَكِ، فَقَالَ: "دَرَكٌ، الدَّالُّ وَالرَّاءُ وَالْكَافُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ لُحُوقُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ وَوُصُولُهُ إِلَيْهِ. يُقَالُ: أَدْرَكْتُ الشَّيْءَ أَدْرَكُهُ إِدْرَاكًا. وَيُقَالُ: فَرَسٌ دَرَكُ الطَّرِيدَةِ، إِذَا كَانَتْ لَا تَقُوتُهُ طَرِيدَةً. وَيُقَالُ: أَدْرَكْتُ الْغَلَامَ وَالْجَارِيَّةَ، إِذَا بَلَغَا. وَتَدَارَكَ الْقَوْمُ: لَحِقَ آخِرُهُمْ أَوَّلُهُمْ. وَتَدَارَكَ الثَّرْيَانِ، إِذَا أَدْرَكَ الثَّرَى الثَّانِي الْمَطَرَ الْأَوَّلَ. فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بَلْ أَدَارِكْ عَلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾، (سورة النمل: 66)، فَهُوَ مِنْ هَذَا؛ لِأَنَّ عَلْمَهُمْ أَدْرَكَهُمْ فِي الْآخِرَةِ حِينَ لَمْ يَنْفَعَهُمْ"⁽³⁾، فَابْنُ فَارِسٍ كَانَهُ يَكُونُ عَلَى مَعْنَى الْحَقِّقِ، وَلَمْ يَشِرْ فِي تَوْضِيحِهِ لِلإِدْرَاكِ إِلَى مَوْضُوعِ الرُّؤْيَةِ، وَلَا إِلَى شَرْطِ الْإِحَاطَةِ فِي مَفْهُومِ إدْرَاكَهُ.

وَإِذَا ذَهَبْنَا إِلَى الرَّازِيِّ (ت: 606هـ) فَسَنَجِدُ أَنَّ شَرْحَهُ كَأَنَّهُ إِدْمَاجٌ لِمَا أوردَهُ الْجَوْهَرِيُّ وَابْنُ فَارِسٍ فِي الْمَوْضُوعِ، حَيْثُ ذَكَرَ الْمَعْنَى الصَّحِيحَ لِلإِدْرَاكِ أَنَّهُ الْحَقَّاقُ، وَأَظْهَرَ مَعْنَى إدْرَاكَ الْبَصَرِيِّ، وَهَذَا بَعْضُ مِنْ كَلَامِهِ:

"إِدْرَاكَ: الْحَقُّقُ. قُلْتُ: صَوَابُهُ لِلْحَقِّقِ.

يُقَالُ: مَشَى حَتَّى أَدْرَكْتُهُ وَعَاشَ حَتَّى أَدْرَكْتُ زَمَانَهُ.

وَأَدْرَكْتُهُ بِبَصَرِهِ أَيِ رَأَاهُ.

(1) الْأَزْهَرِيُّ: تَهْذِيبُ اللُّغَةِ، 12/ 125.

(2) الْجَوْهَرِيُّ: تَاغِ اللُّغَةِ وَصَحَاحُ الْعَرَبِيَّةِ، 4/ 1582.

(3) ابْنُ فَارِسٍ: مَعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ، 2/ 269.

وَ(أَدْرَكَ) الْعُلَامُ وَالشَّمْرُ أَي بَلَغَ.

وَ(اسْتَدْرَكَ) مَا فَاتَ وَ (تَدَارَكَهُ) بِمَعْنَى.

وَ(تَدَارَكَ) الْقَوْمُ تَلَاَحَقُوا أَي لَحِقَ آخِرُهُمْ أَوَّلُهُمْ⁽¹⁾.

أما ابن منظور، فقد تحدث عن الموضوع بهذا الشكل: "الدَّرَكُ: اللحاق، وَقَدْ أَدْرَكَه. وَرَجُلٌ دَرَاكَ: مُدْرِكٌ كَثِيرُ الْإِدْرَاكِ. وَتَدَارَكَ الْقَوْمُ: تَلَاَحَقُوا أَي لَحِقَ آخِرُهُمْ أَوَّلُهُمْ. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿حَتَّى إِذَا أَذَارَكُوا فِيهَا جَمِيعاً﴾.

الدَّرَكُ: اللَّحَاقُ وَالْوُصُولُ إِلَى الشَّيْءِ، أَدْرَكَته إِدْرَاكاً وَدَرَكَا.

وَالْإِدْرَاكُ: اللَّحُوقُ. يُقَالُ: مَشَيْتُ حَتَّى أَدْرَكَته وَعِشْتُ حَتَّى أَدْرَكْتُ زَمَانَهُ.

وَأَدْرَكْتُهُ بِبَصَرِي أَي رَأَيْتُهُ⁽²⁾.

لكنه بعد أن أورد بيت الأخطل وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، (سورة الأنعام:

103) نجده يكرر ما ذكره الأزهري على أن الآية ليست في نفي الرؤية عن الله، وإنما في نفي الإحاطة بالله عز وجل⁽³⁾.

أما الزبيدي (ت: 1205هـ) فقد عرض الأقوال الواردة في شرح الإدراك، وهي: "الدَّرَكُ: اللَّحَاقُ، وَقَدْ أَدْرَكَه: إِذَا لَحِقَهُ وَهُوَ اسْمٌ مِنَ الْإِدْرَاكِ". ثم نبه إلى أن الإدراك قد يحمل على البصر، أو على البصيرة، ويقصد بذلك أن يظهر أن الآية السابقة تنفي الرؤية البصرية، وتنفي الرؤية البصيرية (القلبية)، فقال: عن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾: "مِنْهُمْ مَنْ حَمَلَ ذَلِكَ عَلَى الْبَصَرِ الَّذِي هُوَ الْجَارِحَةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الْبَصِيرَةِ، أَي لَا تُحِيطُ بِحَقِيقَةِ الذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ"⁽⁴⁾.

وإذا حللنا مجمل أقوال جهابذة أهل اللغة سنجد أنهم متفقون على أن الإدراك بمعنى اللحاق، أو اللحق، لكن تنوعت شروحهم، وتفاوتت في الاستدلال، حين أسقطوا هذا المعنى على آية القيامة، وكانت وجهاتهم العقديّة هي الموجهة للمعنى، حيث نجد أن الأزهري اختار أن الإدراك هو الإحاطة، دون تبرير، ولم يسايره الجوهري في هذا الاختيار. وبقي ابن فارس دون ترجيح مفهوم للإدراك يفضي إلى نفي الرؤية أو إثباتها من خلال الآية. وركز الرازي على تحقق الإدراك البصري بالعين، وحين جاء ابن منظور رجح قول

(1) الرازي: مختار الصحاح، 104.

(2) ابن منظور: لسان العرب، 10 / 419.

(3) ابن منظور: لسان العرب، 10 / 420، 421.

(4) الزبيدي: تاج العروس، 27 / 145.

المثبتين للرؤية من خلال تصريحه أن الآية ليست في نفي الرؤية عن الله، وإنما في نفي الإحاطة بالله عز وجل، وبذلك فتح الباب للنقاش المحتدم بين النفاة والمثبتين للرؤية، من خلال الآية، ومن خلال مصطلح الإدراك، ليأتي الزبيدي فيقرر أن الإدراك يُحمل على البصر، وعلى البصيرة، مع إقراره باستحالة الإحاطة بالذات المقدسة، وهو موقف يتأرجح بين الطرفين؛ من جهة أكد على معنى الإحاطة الذي يركز عليه المثبتون وتنفيه الآية بحسبهم، لأن المنفي في الآية هو إدراك البصر بقيد الإحاطة، فإذا انتفى معنى إحاطة البصر بالله، ثبت رؤية الله بصريا من دون شرط الإحاطة. وأكد احتمالية الرؤية القلبية التي يركز عليها بعض النفاة، بحيث يصبح المنفي في الآية هو لحوق البصر أن يرى ذات الله، وبحسب هذا القول فإن الرؤية غير ممكنة، أو ممكنة بالقلب.

واتفاق أهل اللغة على معنى الإدراك بأنه اللحوق، ثم اختلافهم في إسقاط هذا المعنى على آية سورة القيامة مؤثر على تأثرهم بمواقفهم المذهبية في العقيدة أكثر من كونهم ينطلقون من شرح لغوي صرف، وكدليل على تأثر أقوالهم بالآية، فإن هناك من النفاة من فسر الإدراك بمعنى اللحوق والرؤية دون الإحاطة، فقال: "إدراك البصر إنما الرؤية"⁽¹⁾، ثم نفي أن يكون الإدراك يفيد الإحاطة، فقال: "ولا ريب أن اللحاق ليس هو بمعنى الإحاطة، فمن لحق شيئا بيده أو بأي جزء منه لا يلزم أن يكون محيطا به"⁽²⁾، وشرح ذلك بقوله: "أدركه بصري، لا يحمل إلا على رؤيتك إياه، ولا تلزم الإحاطة في شيء من ذلك"⁽³⁾، وبهذه المعاني أثبت أن الإدراك في الآية إنما يقصد به نفي الرؤية"⁽⁴⁾، وليس نفي الإحاطة كما ذهب إلى ذلك المثبتون.

من العرض يثبت أن الاختلاف الحاصل في الموضوع من مطلقاته الاختلاف حول إسقاط المعنى اللغوي على آية القيامة؛ بين من يجنح إلى أن الآية تقصد إثبات الرؤية، على أساس أن الإدراك يعني اللحوق، بشرط عدم الإحاطة به، (أي: نفت الآية الإحاطة، وليست الرؤية)، وبين من يجنح إلى أن الآية تقصد نفي الرؤية، على أساس أن الإدراك بمعنى اللحوق، والذي يعني الرؤية المباشرة، وليس القصد نفي الإحاطة. وثبت أيضا أن الاختلاف الأول حول موضوع رؤية الله يكمن في توظيف كل طرف للمعنى الذي يجده في مذهبه العقدي، وسعيه أن يسقطه على الآية الكريمة، ولهذا كانت دراسة هذا الموضوع صعبة. لكن السؤال الأكثر صعوبة، كيف عالج علماء العقيدة هذه الألفاظ ضمن الأدلة الشرعية؟ وكيف استساغوا الجزم بالنتائج التي توصلوا إليها؟ وبماذا حكموا على من اختلف معهم؟ هذا ما سنتطرق إليه فيما يأتي:

(1) الخليلي: برهان الحق، 4 / 380، 386.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 380.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4 / 401.

(4) الخليلي: برهان الحق، 4 / 386.

المبحث الثاني: إثبات رؤية الله عند أهل السنة

المطلب الأول: الإجماع والعقل المعتمدان في إثبات الرؤية

يستند السلفية، والأشعرية، والماتريدية في إثبات الرؤية إلى آيات القرآن الكريم، ويفسرونها وفق اختيار معنى لغوي يتناسب مع القول بإثباتها، كما يعتمدون على أحاديث كثيرة في الموضوع، وهذا بعض من أدلتهم وأقوالهم:

1- حكاية الإجماع على إثبات الرؤية:

نورد نصوصا صرحت بالإجماع، ثم نأتي بأقوال العلماء المساندة لإثبات الرؤية بجزم، ونبدأ بتصريح الإجماع:

- تحدث الغزالي عن أدلة الرؤية فقال: "ولكثرتها يمكن دعوى الإجماع على الأولين في ابتهاهم إلى الله سبحانه في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم"⁽¹⁾.

- حكى عبد الغني المقدسي (ت: 600هـ) اتفاق أهل السنة والجماعة على إثبات رؤية الله في الآخرة، فقال: "وأجمع أهل الحق، واتفق أهل التوحيد والصدق، أن الله تعالى يرى في الآخرة كما جاء في كتابه وصح عن رسوله ﷺ"⁽²⁾.

- وقال النووي: "اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى مُمكنة غير مُستحيلة عقلاً وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة"⁽³⁾.

وحول ترغيب جل علماء أهل السنة؛ السلفية والأشاعرة على ضرورة الاهتمام بموضوع الرؤية، والاعتقاد بحدوثها يوم القيامة بالخصوص، فإننا نستعرض أقوال بعض العلماء:

- قَالَ أَحْمَدُ فِي رِسَالَةِ عَبْدُوسِ بْنِ مَالِكٍ الْعَطَّارِ: يَجِبُ الْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ، وَبِالْأَحَادِيثِ فِيهِ، وَمِثْلِ أَحَادِيثِ الرُّؤْيَةِ كُلِّهَا، وَإِنْ ثَبَتَ عَنِ الْأَسْمَاعِ وَاسْتَوْحَشَ مِنْهَا الْمُسْتَمِعُ"⁽⁴⁾.

- وفيما يقرب الإجماع من حيث تأكيد رؤية الله في الآخرة، فإنه ورد عن الإمام الشافعي أنه يعتقد أنه لو علم أن الله لا يرى في الآخرة، لامتنع عن عبادته في الدنيا. ويلاحظ أن هذا رفع من القضية حسبما

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، 1/ 655..

(2) عبد الغني المقدسي: عقيدة المقدسي، 58.

(3) النووي: شرح صحيح مسلم، 3/ 15.

(4) ابن الفراء، القاضي أبو يعلى: إبطال التأويلات، 44.

نسب إلى الإمام الشافعي إلى أعلى مقصد من مقاصد العبودية لله، فمما حكي عنه: "لو علم مُحَمَّد بن إدريس أنه لا يرى ربه في الآخرة، لما عبده في الدنيا"⁽¹⁾. ونقل آخر كلاما لا يقل غرابة عن الأول نسب إلى الحسن البصري، وفيه أن العبودية لا تكتمل إلا برؤية الله في الآخرة، وفيه لو أن الحسن البصري احتمل عدم تحققها في الآخرة لتحسر العابدون في الدنيا، ولذابوا شوقا إلى هذا الحدث في الآخرة، فذكر عنه قوله: "قال الحسن البصري شيخ الإسلام في زمن التابعين لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت نفوسهم في الدنيا شوقا إليه"⁽²⁾.

ولا يخفى أن القولين الأخيرين يندرجان في خانة الغلو في إثبات قضية خلافية، وروايتها على السنة المشهورين بالعلم والنزاهة، لكن هذا لا يزيد في إثبات القضية شيئا، بل بالعكس يلحق بها الريبة، لأن كل مبالغة تفضي إلى أن المبالغ في كلامه إنما بالغ لما نُقصت حجته، أو بالغ ليخيف به مخالفه، وكلا الأمرين لا يليقان في المجال العلمي، إذ كيف يعقل أن يشترط العابد في طريق العبودية شرط رؤية ربه، في حين أن عقيدة الخضوع لله تقتضي أن يقر الإنسان بكل ما قضاه الله للناس في حياتهم، وتقتضي أن يوقنوا بالله ولا يعترضوا فيما ثبت فيه قضاؤه.

2- تفسير الرؤية جهرة، والتفسير العقلي في إثباتها.

1- يؤكد السلفية على أن الله يرى جهرة، ولا يقبلون العدول عن أي تفسير آخر للرؤية، أو النظر في معنى الرؤية غير رؤيته جهرة بالأبصار، كما أنهم ينفون الخوض في أي تحليل أو تفسير لهذه الرؤية، تجنبا لإلحاق الجسمية بالله تعالى، وابتعادا عن كل ما يتنافى مع نصاعة الإسلام، وعن كل ما يمكن أن يُستجلب روحه من الفلسفة الإلهية المنبوذة -بحسب نظرهم-، فيشير ابن القيم مثلا إلى أن الناس على دراية بموضوع أن الله يرى يوم القيامة جهرة، أكثر من علمهم بالتشريع الفقهي⁽³⁾، وفي هذا الشأن يقول أيضا: "وإثبات صفاته، ورؤية المؤمنين له في الجنة من فوقهم عيانا، جهرة، بأبصارهم، يعلمون أن نبيهم جاء بذلك ضرورة"⁽⁴⁾.

2- وفيما يخص التفسير العقلي للرؤية فإن الأشاعرة لهم قصب السبق في تحليل قضية إثبات الرؤية

(1) ابن القيم: الصواعق المرسلة، 4/ 1454.

(2) القيم: الصواعق المرسلة، 4/ 1454.

(3) ابن القيم: الصواعق المرسلة، 2/ 655.

(4) ابن القيم: الصواعق المرسلة، 3/ 1165.

وإدراكها بأدلة عقلية لمحاولة تقريب مفهومها في الذهن، وإقناع مخالفينهم بإمكانية الرؤية، وهذه أقوالهم.

- عدد الأشعري أقوالاً مختلفة حول وضعية رؤية الله تعالى؛ فهناك من يرى أن الله يُرى جهرة ومعاينة، ويوجد من يرى أنه يُرى بدوئهما، وبين قائل بالتحديق إليه، وبين ناكِر لذلك⁽¹⁾. ثم يصرح الأشعري في كتابه الإبانة المحسوب عليه وعلى النهج السلفي، بقوله: "وندين بأن الله تعالى يُرى في الآخرة بالآبصار، كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ"⁽²⁾. بينما لا نجد يصرح بهذا الإبصار الواضح في كتابه اللمع⁽³⁾.

- اتفق الأشاعرة على أن الحديث عن كيفية مشاهدته غير واردة في قاموسهم، واعتبروا أنهم المتخصصون في القول بالرؤية المنزهة عن الكيفية والجهة، فذكر الرازي أن: "الرؤية المنزهة عن الكيفية، مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا"⁽⁴⁾.

- حاول الغزالي إثبات عملية رؤية الباري من خلال الفصل بين الرؤية البصرية للمرئيات، وبين رؤيته تعالى التي هي إدراك ومزيد كشف، وأوضح أنه يستحيل أن تكون معنى رؤية الله "تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان"⁽⁵⁾، ثم لخص عملية الرؤية في قوله: "لا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك، هو كمال، ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل"⁽⁶⁾.

- أراد الرازي أن يقرب تفسير رؤية الله تعالى إلى الذهن وذكر لها تفسيراً يختلف عن المعهود في المرئيات، فأظهر بأنه يحصل للبشر نوع إدراك شبيه بالكشف والجلاء الواقع على ذات الله تعالى، فقال: "أن يحصل للبشر نوع إدراك، نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قُوَّة الظُّهور والجلاء"⁽⁷⁾. والجلاء"⁽⁷⁾. وهو بهذا يفسر الرؤية بنوع إدراك شبيه بالإدراك الحاصل في العلم واليقين بالله.

- فسر الآمدي الرؤية بالمعرفة، والإدراك بأنه نوع من الإدراك العلمي يختص به القلب، فقال عنه:

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، 1/ 172.

(2) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 25.

(3) الأشعري: اللمع، 61، ورد فيه أنه قال: "إن قال قائل: لم قلت إن رؤية الله بالآبصار جائزة من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى ويستحيل عليه، فإنما لا يجوز، لأن في تجويزه إثبات حدثه".

(4) الرازي: محصل أفكار المتقدمين، 189.

(5) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، 44.

(6) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، 45.

(7) الرازي: معالم أصول الدين، 74.

"عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف"⁽¹⁾، ثم بيّن أن هذا الإدراك "معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة"⁽²⁾، فتدرك ما يدركه القلب.

- اعتمد الأشاعرة في إمكانية رؤية الله على أن "كل موجود ذات واجب أن يكون مرئياً، كما أنه واجب أن يكون معلوماً، لأن الرؤية نوع علم، لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة، ولا يدل على حدوث"⁽³⁾.

- ذكر شارح الجوهر أن "مذهب أهل الحق، أن الرؤية قوة يجعلها الله في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئي، لكن العادة جرت في رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك على وجه الاتفاق، لا على سبيل الاشتراط"⁽⁴⁾. فالشارح أثبت الرؤية لله مع انتفاء كل التقييدات التي يعتمد عليها النفاة في عدم تقرير الرؤية، وهذا ما نادى به الشعراوي حين قال: "وإذا كانت الرؤية تحدد فله تعالى رؤية لا تحدد"⁽⁵⁾.

3- تعليق النافين على موقف المثبتين:

يتضمن هذا التعليق ما يذكره النافون للرؤية على موقف السلفية المثبتين للرؤية دون تحليل لأمرها، وعلى موقف الأشاعرة المقربين أن الرؤية مزيد كشف وعلم، فمن التعليقات نذكر:

- يرى النافون بأن الصور المتعددة للإقرار بالإثبات دون الكيفية -موقف السلفية- لا تعني في نظرهم إلا الإثبات بالكيفية، ويحتجون بأن الحديث عن البلکفة لم يرد في نص، فيقول الخليلي عن موقفهم: "أوليس هذا كله دليلاً على إثبات الكيفية... وبالجملّة فإن عبارة: بلا كيف، لم ينص عليها في الكتاب والسنة"⁽⁶⁾.

- يحكم النافون على موقف المثبتين للرؤية بدون اشتراط اتصال الأشعة، وبدون مقابلة الرائي، بأنه إثبات الشيء مع التأكيد على عدمه، وبهذا يعلق جعفر السبّحاني الشيعي بقوله: "إن تمّني الرؤية والإبصار بغير المقابلة والجهة مع تحقّقها بالعيون والأبصار، أشبه بتمني وجود الشيء مع التأكيد على عدمه"⁽⁷⁾.

(1) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، 166.

(2) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، 166.

(3) عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهر التوحيد، 240.

(4) عبد الكريم تتان، ومُجد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهر التوحيد، 653.

(5) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 17 / 10405.

(6) الخليلي: برهان الحق، 4 / 375.

(7) السبّحاني: الإلهيات، 474.

- يرفض النافون ما أقره الأشاعرة من تفسير رؤية الباري بكونها نوع إدراك، أو زيادة علم بالله، لأن الرؤية تعني الإبصار، ولا يطلقونها على العلم إلا تجوزاً لنكتة مع قرينة، ويذهب السلمي الإباضي النافي للرؤية إلى أن تأويل الرؤية بالعلم، عدول بها عن حقيقتها بلا دليل⁽¹⁾.

- محاولة تقريب الرازي لمواقف الطرفين؛ المثبتين والنافين لرؤية الله تعالى في الآخرة أوقعه حسب النافين في الإقرار برؤية ذات الله تعالى، حين قوله: "أن يحصل للبشر نوع إدراك، نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قُوَّة الظُّهور والجلاء"⁽²⁾. فكلام الرازي يحمل إشكالا مع النافين لرؤية من جانبيين؛ جانب الإثبات لما ينفونه، وجانب نسبة الإدراك إلى ذات الله تعالى، مع أن الحديث عن ذات الله تعالى يشكل عندهم خرقاً لعظمته، وبخاصة عند الإباضية⁽³⁾.

فنخلص من النقاش بين الطرفين أن المثبتين حالوا أن يثبتوا الرؤية لله تعالى يوم القيامة استناداً إلى أن هذه الرؤية لا تستدعي الكيفية لله وهذا موقف الأشاعرة، أما السلفية فيقرن بالرؤية من غير محاولة البحث في تفاصيل القضية، ومعتمدتهم هو نصوص الوحي. ومع القولين السابقين فإن القضية تبقى بدون حل جازم بين الطرفين، وبخاصة لمن حاول الجمع بين الموقفين، أو سعى إلى تفكيك المختلف حوله بينهما، وهو ما سنراه في العناصر القادمة إن شاء الله.

(1) السلمي: المشارق، 246.

(2) الرازي: معالم أصول الدين، 74.

(3) الخليلي: برهان الحق، 2/ 84.

المطلب الثاني: أدلة القرآن المعتمدة في إثبات الرؤية

استند المثبتون للرؤية من السلفية على ثلاث آيات، هي:

1- دليل سورة القيامة: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾

(أ) تفسير الآية:

إن تفسير الآية بحسب ابن أبي زمنين (ت: 399هـ)، بمعنى ووجوه "تنظر إلى الله"⁽¹⁾، وهو ما جنح إليه الطبري (ت: 310هـ)، فقال: "هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمتهم، وبصره يحيط بهم"⁽²⁾. ويقول النسفي: "النظر إلى المضاف إلى الوجه، المقيد بكلمة (إلى) لا يكون إلا نظر العين"⁽³⁾. ومما يدعم هذه الوجهة عند أهل هذا الموقف قرينتان تحققتا في الآية⁽⁴⁾:

الأولى: إضافة النظر إلى الوجه والاقتران به، وبهذا صار معنى النظر صريحا في نظر العين.

الثانية: تعدي النظر في الآية بأداة «إلى». وهذا نظير قوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾، (سورة الأنعام: 99)، وإذا أضيف النظر إلى الوجه تأكد أنه بمعنى المعاينة والإبصار وليس بمعنى الانتظار، يقول شارح الجوهرة ملخصا الكلام في القرينتين: "قد عدي بإلى من جهة، وأضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر من جهة ثانية. ومعلوم أن الانتظار محله القلب لا الوجه، فتعين حمل النظر في الآية على الرؤية، لا على الانتظار"⁽⁵⁾.

فثبت القول بالنظر البصري لله تعالى عند المثبتين، من خلال القرينتين السابقتين، ومن خلال الاحتكام إلى المرويات الواردة حول الآية، وهي⁽⁶⁾:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَكْثَرُ النَّاسِ تَنْظُرُ إِلَىٰ رَبِّهَا عَيْنًا بِلَا حِجَابٍ.
قَالَ الْحَسَنُ: تَنْظُرُ إِلَىٰ الْخَالِقِ وَحَقٌّ لَهَا أَنْ تَنْضُرَ، وَهِيَ تَنْظُرُ إِلَىٰ الْخَالِقِ.
وقال عكرمة: "تنظر إلى ربها نظرا".

(1) ابن أبي زمنين: تفسير ابن أبي زمنين، 5/ 65.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 12/ 14.

(3) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، 2/ 112.

(4) اقنبي: رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين، 129.

(5) عبد الكريم تنان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 659.

(6) البغوي (ت: 510هـ): تفسير البغوي، 5/ 185؛ انظر: الثعلبي (ت: 427هـ): تفسير الثعلبي، 28/ 145؛ ونسب الطبري هذا

القول إلى عكرمة والحسن وغيرهما، الطبري: تفسير الطبري، 24/ 72.

وقال عطية العوفي: "هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمتهم، وبصره محيط بهم"⁽¹⁾. ويمكن أن نستخلص أن هذه الآية هي "أقوى ما يتمسكون به في إثباتها"⁽²⁾.

(ب) تعليق النافين على موقف المثبتين:

اعتمد النافون على الآية السابقة وأثبتوا من خلالها نفي الرؤية، وهذا الخليلي ذكر أن "النظر أعم من الرؤية"، استنادا إلى قول العربي: "نظرت إلى الهلال، فلم أراه"⁽³⁾. وقال أيضا بأن: "الاستبشار ليس بينه وبين

(1) الطبري: تفسير الطبري، 72/24.

ورد كلام منظم ومرتب حول تفسير (النظر)، منسوب إلى الأشعري (ت: 324هـ) من كتاب الإبانة الذي نشك في صحة نسبته إليه، ومما جاء أربعة أقوال للنظر، هي:

- "إما أن يكون الله سبحانه عنى نظر الاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾، (سورة الغاشية: 17).
- أو يكون عنى نظر الانتظار، كقوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾، (سورة ياسين: 49).
- أو يكون عنى نظر التعطف، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، (سورة آل عمران: 77).
- أو يكون عنى نظر الرؤية.

[ثم أخذ في الرد عليها، فقال:] فلا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكير والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا: "انظر في هذا الأمر بقلبك"، لم يكن معناه نظر العينين، وكذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار؛ الذي يكون للقلب. وأيضا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة؛ لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة في ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم.

وإذا كان هذا هكذا لم يجوز أن يكونوا منتظرين؛ لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم. إذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر، وهو أن معنى قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى ربها عز وجل. ومما يبطل قول المعتزلة: أن الله عز وجل أراد بقوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ نظر الانتظار، أنه قال: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله: (إلى)؛ لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار (إلى)، ألا ترى أن الله تعالى لما قال: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ لم يقل (إلى)". انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 35-37.

تعمدنا النقل المطول، لنظهر إحدى مؤشرات الشك في صحة نسبة الكتاب إلى صاحبه، إذ كيف يكون هذا التحليل من القرن الرابع الهجري، والقضية في ذلك العهد كانت في بواكير نقاش تفاصيلها، فكيف يعقل أن تستجمع كل تلك الأدلة والنقاشات آنذاك؟!

(2) الخليلي: برهان الحق، 4/152.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4/152. ويظهر لنا أن أول مصدر وظف هذه العبارة، هو كتاب شرح الأصول الخمسة، والمنسوب خطأ - حسب تحليلنا السابق - إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي، والله أعلم. انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 242.

الانتظار فرق⁽¹⁾. وعزز كلامه بأن الأخذ بمفهوم النظر على أنه الانتظار في الآية يحقق مقصدين:

الأول: الانسجام مع التفسير اللغوي القائل: إن النظر يعني مد البصر إلى شيء، سواء تحققت الرؤية، أو لم تتحقق.

الثاني: الانسجام بين آية سورة القيامة، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ. وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ، تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾، (سورة القيامة: 22-24)، وآية سورة عبس ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ، ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ. وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ، تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ. أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجِرَةُ﴾، (سورة عبس: 38-42)⁽²⁾.

ومما ركز عليه النافون في أن النظر يقصد به الانتظار والإشراق، أن كثيرا ما تسند أعمالا إلى الوجه ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾، (سورة الغاشية: 08) على طريق التجوز⁽³⁾، فلذلك جاز أن يسند النظر إلى الانتظار، مع تعلقه بالوجه، ومع تعديه بإلى، وهذا هو اختيار القاضي عبد الجبار المعتزلي، وقدم على ذلك شواهد لغوية⁽⁴⁾.

ثم بيّن النافون أن النظر لا يحمل في آية سورة القيامة على نظر البصر، واحتجوا في ذلك برد الأخفش على المثبتين حين قال: "ولو كان نظر البصر كما يقول بعض الناس، كان في الآية التي بعدها بيان ذلك، ألا ترى أنه قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ، تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾، (القيامة: 24) ولم يقل: وَوُجُوهٌ لَا تَنْظُرُ وَلَا تَرَىٰ"⁽⁵⁾. ولتأكيد الترجيح عندهم في أن النظر في الآية السابقة لا يعني نظر العين فقط دون معنى آخر، فقد ناقش الخليلي ما نقله ابن منظور عن ابن سيده في قوله: "الرُّؤْيَةُ النَّظَرُ بِالْعَيْنِ وَالْقَلْبِ"⁽⁶⁾. وذكر أن كلامه يحتمل أن تكون الرؤية حقيقة للعين والقلب، أو لأحدهما، مع أن الأولى للعين. ثم تحفظ الخليلي من كلام ابن سيده وابن منظور اللذين وظفا لفظ الرؤية الخاص لتفسير المعنى الأعم للنظر (نظر العين والقلب) دون ذكر مرجح لاختيارهما معنى على آخر، فقال الخليلي معلقا على ابن سيده: "إنما يُستدرك عليه أنه فسر

(1) الخليلي: برهان الحق، 4/ 156.

(2) الألفاظ الواردة في سورة القيامة توافق ما جاء في سورة عبس، ويمكن تلخيصها بهذا الشكل: ناضرة يوافقه مسفرة. وناظرة يوافقه ضاحكة مستبشرة، وباقي الآيتين يتوافقان أيضا. وبما أن ناظرة يتوافق مع الوجوه المستبشرة، فثبت أن معنى ناظرة هو انتظار ثواب ربها. انظر: الخليلي: برهان الحق، 4/ 153 وما بعده.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4/ 164.

(4) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 244، 245. اعتمادنا عليه لا يدل على صحة النسبة.

(5) الأخفش: معاني القرآن، 1/ 330.

(6) ابن منظور: لسان العرب، 14/ 291.

الأخص بالأعم، فإن العين قد تنظر من غير أن ترى"⁽¹⁾.

ج) رد المثبتين على موقف النافين:

احتج المثبتون على النافين للرؤية في أنه إذا كان النظر في الآية بمعنى الانتظار فالأصل ألا يعدى بـ "إلى"⁽²⁾، فلما تعدى بإلى، صار المعنى هو الرؤية جزماً. يقول الخازن (ت: 471هـ): والوجه إذا وصف بالنظر، وعدي بإلى لم يحتمل غير الرؤية... فإذا أسند النظر إلى الوجه لم يحتمل نظر القلب، ولا الانتظار"⁽³⁾.

واعتمدوا حسبما ذكرنا سابقاً على ما ذكره الأزهري، وتبعه فيه ابن منظور، اللذين يذهبان إلى وجود معنيين للنظر، ولكن حين طبقوا كلامهما على آية سورة القيامة، «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»، (سورة القيامة: 23)، حكموا بخطأ من فسر النظر بإحدى تلك المعاني المستساغة لغوياً، مدللين قولهما بـ: "إن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيء بمعنى انتظرته، إنما تقول: نظرتُ فلاناً أي انتظرته"⁽⁴⁾، ويقصدان أن النظر إذا تعدى بـ (إلى) فيعني حصراً للرؤية، وليس الانتظار.

د) الجمع بين قول المثبتين والنافين:

بعد استعراض أقوال الطرفين، ظهر لنا جلياً أن النقاش ليس له أي مخرج، فمن قائل، أن النظر إن تعدى بإلى وأسند إلى الوجه، فلا يفيد الانتظار، وهذا قول المثبتين للرؤية، معتمدين على استشهاد لغوي ذكره الأزهري، وابن منظور "إن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيء بمعنى انتظرته". وبين من يرى أنه إن أسند النظر إلى الوجه وتعدى بإلى فيفيد الانتظار، واستند هذا الفريق على استشهاد القاضي عبد الجبار الذي ذكر أن العرب تقول: "نظرت إلى الهلال، فلم أره"⁽⁵⁾، ويقصد أن النظر أعم من الرؤية، وبالتالي قد يفيد الانتظار.

ونلاحظ بعد العرضين أن الإشكال لا يزال قائماً، لأن الطرفين لم يقدموا لنا دليلاً شافياً كافياً للفصل

(1) الخليلي: برهان الحق، 4/ 10. يقصد الخليلي أن يعدل كلام ابن سيده فيصير هكذا: "النَّظَرُ الرَّؤْيُ بِالْعَيْنِ وَالْقَلْبِ"، والله أعلم.

(2) تاج القراء، أبو القاسم الكرماني (ت: 505هـ): غرائب التفسير وعجائب التأويل، 2/ 1281.

(3) الخازن: تفسير الخازن، 4/ 373.

(4) الأزهري: تهذيب اللغة، 14/ 266؛ ابن منظور: لسان العرب، 5/ 216، 217.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 242؛ الخليلي: برهان الحق، 4/ 152.

اللغوي في القضية، ومن ثم فإن الاستدلال بالآية لا نراه يحسم الخلاف في الرؤية بين المثبتين والنافين، وإن كنا لا نخفي أن الاستشهاد من الآية على النفي أقوى منه على الإثبات، ولنا في كلام مُجَّد رشيد رضا ما يؤيد وجهة نظرنا، حين يقول: "فَرُبَّمَا قِيلَ بِإِدْيِ الرَّأْيِ إِنَّ آيَاتِ النَّفْيِ فِيهَا أَصْرَحُ مِنْ آيَاتِ الْإِثْبَاتِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، (سورة الأعراف: 143)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، (سورة الأنعام: 103)، فَهَمَّا أَصْرَحُ دَلَالَةً عَلَى النَّفْيِ مِنْ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، (سورة القيامة: 22، 23)، عَلَى الْإِثْبَاتِ، فَإِنَّ اسْتِعْمَالَ النَّظَرِ بِمَعْنَى الْإِنْتِظَارِ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ وَكَلَامِ الْعَرَبِ، كَقَوْلِهِ: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾، (سورة ياسين: 49)... وَثَبَّتَ أَنَّهُ اسْتُعْمِلَ بِهَذَا الْمَعْنَى مُتَعَدِّيًا بِ (إِلَى) وَلِذَلِكَ جَعَلَ بَعْضُهُمْ وَجْهَ الدَّلَالَةِ فِيهِ عَلَى الْمَعْنَى الْآخَرِ - وَهُوَ تَوَجُّهُهُ الْبَاصِرَةُ إِلَى مَا تُرَادُّ رُؤْيَتُهُ - أَنَّهُ أَسْنَدَ إِلَى الْوُجُوهِ، وَلَيْسَ فِيهَا مَا يُصَحِّحُ إِسْنَادَ النَّظَرِ إِلَيْهَا إِلَّا الْعُيُونُ الْبَصَّارَةُ، وَهُوَ فِي الدِّقَّةِ كَمَا تَرَى، وَلِذَلِكَ اخْتَلَفَ فِي فَهْمِهَا الْعُلَمَاءُ قَبْلَ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ"⁽¹⁾. لكن مع هذا الترجيح للنفي من الآية، فإنه لا يصح لأحد أن يجزم بنفي قول على آخر، بل ينبغي أن يسقط كل جزم من أي طرف كان، لأنه لا أحد له القول الفصل في القضية، ولذلك فإننا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى أن الكلام الواجب إسقاطه في الموضوع، هو:

أمثال قول المثبتين: "الآية تنادي نداء صريحا أنه سبحانه يرى عيانا بالأبصار يوم القيامة، إلا أن المنحرفين صرفوها عن وجهها، لتتلاءم مع ما اعتقدوه مسبقا"⁽²⁾.

وأمثال قول النافين: "وأما من فرق بين إسناده إلى الوجوه وإلى غيرها، زاعما أنه إن أسند إلى الوجوه مع تعديه ب (إلى) لا يكون إلا بمعنى الرؤية، فهو من الجدل العقيم"⁽³⁾. وبإسقاط جزم كل طرف على آخر، يصبح الموضوع عند الاستدلال بآية القيامة مفتوحا للطرفين؛ النفاة والمثبتين، وكل له دليله، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب، وهو أعلم بحقيقته من كل خلقه، ولا يحاسب خلقه على آية من المتشابه، والله أعلم.

2- دليل سورة يونس: ﴿الْحُسْنَى وَزِيَادَةُ﴾

أ- تفسير الآية: فسر المثبتون للرؤية "الحُسْنَى" من قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، (سورة يونس: 26)، بأنها الجنة، وفسروا "الرِّيَادَةُ" بأنها النظر إلى وجه الله الكريم. ونسب الطبري (ت: 310هـ) والبغوي

(1) مُجَّد رشيد رضا: تفسير المنار، 9/ 117.

(2) عبد الكريم تتان، ومُجَّد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 657.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4/ 164.

(ت: 510هـ) هذا القول إلى جماعة من الصَّحَابَةِ، مِنْهُمْ: أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، وَخُذَيْفَةُ، وَأَبُو مُوسَى، وَعُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ، وَالْحَسَنُ، وَعِكْرَمَةُ، وَعَطَاءٌ، وَمُقَاتِلٌ، وَالضَّحَّاكُ، وَالسُّدِّيُّ⁽¹⁾. ثم لخص الطبري وجهة نظره في قوله: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تبارك وتعالى وَعَدَ المحسنين من عباده على إحسانهم الحسن، أن يجزيهم على طاعتهم إياه الجنة، وأن تبيض وجوههم، ووعدهم مع الحسنى الزيادة عليها. ومن الزيادة على إدخالهم الجنة أن يكرمهم بالنظر إليه، وأن يعطيهم عُرفاً من لآلى، وأن يزيدهم غفراناً ورضواناً، كل ذلك من زيادات عطاء الله إياهم على الحسنى التي جعلها الله لأهل جناته.

وعَمَّ ربنا جل ثناؤه بقوله: (وزيادة) ، الزيادات على "الحسنى" ، فلم يخص منها شيئاً دون شيء، وغير مستنكر من فضل الله أن يجمع ذلك لهم، بل ذلك كله مجموع لهم إن شاء الله. فأولى الأقوال في ذلك بالصواب، أن يُعَمَّ، كما عمَّ عز ذكره⁽²⁾.

وساند ابن تيمية فكرة أن الزيادة هي النظر إلى الله، فقال: "وَأَقْتَضَى أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ فَإِنَّهُ مَوْعُودٌ بِالزِّيَادَةِ عَلَى الْحُسْنَى "الَّتِي هِيَ النَّظَرُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ"⁽³⁾.

استند هذا الفريق في قوله إلى أحاديث كثيرة، أهمها حديث مسلم، حيث وردت فيه الرؤية وطلب الزيادة بعد دخول الجنة، دون أن يظهر الحديث أن لفظ الزيادة في الحديث هي نفس الزيادة المقصودة في الآية القرآنية، ونص الحديث ورد هكذا:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ صُهَيْبٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ.

قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وَجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟

قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ.

فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ⁽⁴⁾.

لقد علق ابن القيم على الحديث بقوله: "وهذا حديث رواه الأئمة عن حماد وتلقوه عن نبيهم بالقبول

(1) الطبري: تفسير الطبري، 12/ 155، 15/ 63؛ البغوي: تفسير البغوي، 2/ 417.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 15/ 71.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 436.

(4) مسلم: باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، حديث 297 - (181).

والتصديق"⁽¹⁾، وهو يعد أصح حديث عند المثبتين في تفسير الآية، وإثبات أن الزيادة في الآية المقصود بها النظر إلى الله في الآخرة.

لكن عند التمعن في الحديث الصحيح سنجد أن الصحيح ينتهي عند الإخبار بدخول أهل الجنة إلى الجنة، وما جاء بعد هذه العبارة ليس بالضرورة يلحقه السند، سواء ما ورد من حوار الله مع عباده من أهل الجنة، في طلب الزيادة، وجوابهم، بأنهم يتعففون من أي زيادة، لأنهم أدخلوا الجنة وابتضت وجوههم، أو ما ورد بعد العبارة "قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ..." التي لا يتردد أي قارئ للنص أن يحكم بأنها لا تتبع السند الوارد في الحديث، ويؤيد استنتاجنا هذا أن العبارة فيها إعلام بكشف الحجاب، ثم عبارة لا ترتبط بما قبلها، وهي قوله: "فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ"، فعنصر الإقحام جلي وواضح، والله أعلم.

ومن الأمور المساندة لكلامنا، أنه يوجد من المثبتين للرؤية من وجه الزيادة في الآية السابقة بغير معنى النظر إلى وجه الله تعالى، فهذا الطبري قد ذكر نقولا تثبت أن الحسنى هي الحسنة، والزيادة هي تضعيف الحسنات أو المغفرة من الله ورضوان، أو غرفة من لؤلؤة، ونسبها إلى الإمام علي، وابن عباس، والحسن، ومجاهد⁽²⁾. كما أن ابن عطية رجح في تفسيره "الزيادة" بأنها تضعيف الحسنات وعلق عليه بقوله: "وهذا قول يعضده النظر، ولولا عظم القائلين بالقول الأول لترجح هذا القول، وطريق ترجيحه أن الآية تتضمن اقترانا بين ذكر عمال الحسنات وعمال السيئات، فوصف المحسنين بأن لهم حسنى وزيادة من جنسها، ووصف المسيئين بأن لهم بالسيئة مثلها فتعادل الكلامان"⁽³⁾.

إلى هذا الاستنتاج المنسجم مع فحوى الآية، ذكر أبو السعود أن الحسنة هي المثوبة، وفسر الزيادة بقوله: "أي: ما يزيد على تلك المثوبة تفضلاً لقوله عز اسمه: ﴿وَيَزِيدُهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ﴾. وقيل الحسنى مثل حسناهم، والزيادة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف وأكثر. وقيل الزيادة مغفرة من الله ورضوان. وقيل الحسنى الجنة، والزيادة اللقاء"⁽⁴⁾.

فيظهر أن الركون إلى تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله تعالى، ورد نسبتها إلى أعلام أفذاذ من الأولين، قضية اعتمد فيها على آية غير صريحة في إثبات الرؤية، والله أعلم.

(1) ابن القيم: حادي الأرواح، 305.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 15 / 71.

(3) ابن عطية: المحرر الوجيز، 3 / 115.

(4) أبو السعود: تفسير أبي السعود، 4 / 138.

(ب) تعليق النافين على موقف المثبتين:

إضافة إلى ما ذكرنا من اعتراضات حول تفسير لفظة الزيادة الواردة في الآية بالنظر إلى الله، فقد قدم النافون للرؤية عدة اعتراضات أخرى على حديث مسلم، وبخاصة في شخصية حماد بن مسلم، وهذا بعض من كلامهم في الحديث وسنده:

- إن الزيادة في الآية مبهمة، وهي لا تعني الرؤية لا من قريب ولا من بعيد⁽¹⁾، وإنما تعني مضاعفة الأجر ومضاعفة الأجور، على حسب ما ذكر الطبري في إحدى أقواله: "التضعيف إلى تمام العشر"⁽²⁾.
- يذكر الترمذي أن الحديث ورد مرفوعاً، كما ورد موقوفاً على ابن أبي ليلى، وليس فيه ذكر صهيب ولا الرسول ﷺ. فقال: "حَدِيثُ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ هَكَذَا رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ مَرْفُوعًا. وَرَوَى سُلَيْمَانُ بْنُ الْمُغِيرَةِ، هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، قَوْلُهُ: وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ صُحَيْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁽³⁾.

- تحدث العلماء كثيراً في أحد رواة السند، وهو حماد بن سلمة، ومما قلوا عنه:

قال فيه ابن حجر: "حماد بن سلمة، ذكر فيمن تغير حفظه"⁽⁴⁾.

وقال فيه الإمام أحمد بن حنبل: "كان حماد بن سلمة يخطيء وأومى أحمد بيده خطأ كبيراً، ولم ير بالرواية عنه بأساً"⁽⁵⁾.

وأما السيوطي المتأخر فقد قلل من حفظه فقال عنه: "فإن حماداً تُكَلِّمُ فِي حِفْظِهِ وَوَقَعَ فِي أَحَادِيثِهِ مَنَاقِيرٌ، ذَكَرُوا أَنَّ رَبِيبَهُ دَسَّهَا فِي كُتُبِهِ، وَكَانَ حَمَادٌ لَا يَحْفَظُ، فَحَدَّثَ بِهَا فَوَهَمَ فِيهَا.

وَمِنْ ثَمَّ لَمْ يُخْرِجْ لَهُ الْبُخَارِيُّ شَيْئًا، وَلَا خَرَجَ لَهُ مُسْلِمٌ فِي الْأُصُولِ إِلَّا مِنْ رِوَايَتِهِ عَنْ ثَابِتٍ"⁽⁶⁾.

شع الكوثري من المتأخرين - على حماد بن سلمة في تقديمه لكتاب البيهقي، فقال: "فدونك مرويات

حماد بن سلمة في الصفات تجدها تحوي على كثير من الأخبار التالفة، يتناقلها الرواة طبقة عن طبقة...

(1) الخليلي: برهان الحق، 4 / 181.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 15 / 70.

(3) سنن الترمذي: باب: وَمِنْ سُورَةِ يُوسُفَ، حديث 3105، ص 5 / 286.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 1 / 461.

(5) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 7 / 345، ترجمة 571، علي بن عاصم.

(6) السيوطي: الحاوي للفتاوى، 2 / 273.

ويجد المطالع الكريم نماذج شتى من أخباره الواهية في باب التوحيد من كتب الموضوعات المبسطة، وفي كتب الرجال⁽¹⁾.

وتبع السقاف على منوال الكوثري فأكثر في بيان ضعف حماد، وساق أغلب ما قيل في تجريجه، ثم قال: "وأما في الحديث ففي سنده حماد بن سلمة، وقد قررنا أنه لا يعول عليه في أحاديث الصفات، وما يتعلق بالله تعالى"⁽²⁾، ثم قال بعد كلام: "وبعد هذا كله، نقول بأن الحديث مردود، باطل، معلل"⁽³⁾.
- ذكر نفاة الرؤية أحاديث موقوفة ومرفوعة تذكر معنى الزيادة في الآية بغير ما تمسك به المبتنون، ومن ذلك:

"قَالَ جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ: سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، قَالَ: غُرْفَةٌ مِنْ لُؤْلُؤَةٍ، وَاحِدَةٌ لَهَا أَرْبَعَةُ أَبْوَابٍ". ففي هذا القول للتابعي لا نجد إشارة إلى الرؤية⁽⁴⁾.

قَالَ الرَّبِيعُ: رَوَى أَبُو عُبَيْدَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا يَزَالُونَ مُتَعَجِّبِينَ مِمَّا هُمْ فِيهِ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ لَهُمُ الْمَزِيدَ، فَإِذَا فُتِحَ لَهُمْ كَانُوا لَا يَأْتِيهِمْ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ أَفْضَلُ مِمَّا فِي جَنَّتِهِمْ". قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾⁽⁵⁾.

ثم ساق الربيع عدة أقوال للصحابة وغيرهم، هي:

قَالَ جَابِرٌ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَالْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: الْحُسْنَى بِالْحُسْنَةِ، وَالزِّيَادَةُ بِالتَّسْعِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحُسْنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾، ... وَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا.

وَقَالَ مُجَاهِدٌ مِثْلَهَا: الْحُسْنَى وَالزِّيَادَةُ قَالَ: مَغْفِرَةٌ وَرِضْوَانٌ.

وَقَالَ الشَّعْبِيُّ: الزِّيَادَةُ دُخُولُ الْجَنَّةِ.

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ: الزِّيَادَةُ الَّتِي يَزِيدُهُمُ اللَّهُ مِنَ الْكَرَامَةِ وَالْثَوَابِ.

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى: ﴿أَحْسِنُوا...﴾ أَيْ وَحَدُّوا اللَّهَ، وَ﴿الْحُسْنَى﴾ هِيَ الْجَنَّةُ، وَالزِّيَادَةُ: مَا

يَزِيدُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ.

وَقَالَ أَبُو حَازِمٍ الْمَدِينِيُّ: الزِّيَادَةُ: نِعَمُ اللَّهِ الَّتِي أَنْعَمَ بِهَا عَلَيْهِمْ، أَعْطَاهُمْ إِيَّاهَا، لَمْ يُحَاسِبْنَاهُمْ بِهَا، وَلَمْ يَصْنَعْ

(1) البيهقي: الأسماء والصفات، قدم له وعلق عليه: محمد بن الحسن الكوثري، 17، 21.

(2) السقاف: مسألة الرؤية، 18.

(3) السقاف: مسألة الرؤية، 21.

(4) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 860.

(5) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 862.

بِهِمْ مِثْلَ مَا صَنَعَ بِالْآخَرِينَ، أَعْمَرَهُمْ بِالنَّعَمِ" (1).

ولا يخفى أن هذه الأقوال ليس لها سند ولا اتصال، فلذلك لا تقوم حجة في القضية، والله أعلم.

(ج) رد المبتين على موقف النافين:

إلى جانب من جرح حماد بن سلمة من المحدثين، فإنه يوجد أيضا من رجح تعديله وتركيبته، وهذا بعض ما قالوا في حقه (2):

قال الإمام أحمد بن حنبل أثبتهم في ثابت، حماد بن سلمة.

وقال ابن المديني لم يكن في أصحاب ثابت، أثبت من حماد بن سلمة. ثم واصل في مدحه حتى قال عنه: من تكلم في حماد بن سلمة فاتهموه في الدين.

أما إسحاق بن منصور نقلا عن ابن معين فقد قال عنه: ثقة. وقال الساجي كان حافظا ثقة مأمونا. وزكاه ابن عدي في كتابه فقال: "ولحماد بن سلمة هذه الأحاديث الحسان والأحاديث الصحاح التي يروونها عن مشايخه، وله أصناف كثيرة؛ كتاب، ومشايخ كثيرة، وهو من أئمة المسلمين" (3).

(د) النتيجة:

نخلص من العرض إلى أن الفريق الذي ذهب إلى إثبات الرؤية عوّل على آية من القرآن الكريم، الأصل فيها أنها لا علاقة لها مباشرة بالرؤية، واعتمدوا على حديث لتفسير الزيادة بالرؤية، لكن ثبت أنه حين نتمعن في نص الحديث، وحين نستصحب أقوال العلماء الذين اختاروا أن الزيادة هي تضعيف الحسنات وانتظار المزيد من هبات الله تعالى سيرا مع سياق الآية، ثم نضيف إلى ما ذكر أن بعض رواة سند الحديث قد تكلم فيه كبار المحدثين، فإنه يترجح للدارس للموضوع عدم إثبات رؤية الله من خلال الآية والحديث السابقين، لكن مع كل ذلك فإننا لا نستطيع أن نلغي أقوال الطرف المثبت للرؤية كلية، لأننا وجدناهم قد عولوا على آية في الإثبات -ولو كانت غير صريحة في الموضوع- واعتمدوا على حديث حاولوا أن يثبتوا صحته -ولو وجد من حكم بوقوفه على الصحابي- مما يجعل اجتهادهم غير مؤسس كلية، لكن مع ذلك غير مرفوض تماما بحسب سياقات الاستدلال، والله أعلم.

(1) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 862.

(2) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 3/ 11-15.

(3) ابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال، 3/ 64.

3- دليل سورة المطففين: ﴿لَمَخْجُوبُونَ﴾

أ) تفسير الآية:

دلت الآية على أن الكافرين محجوبون عن الله تعالى، وهذا الحجب يفسر بمعنيين حسب الطبري: إما الحجب عن رؤية الله، أو الحجب عن رؤية كرامة الله تعالى، يقول الطبري: "فلا يرونه، ولا يرون شيئاً من كرامته يصل إليهم"⁽¹⁾.

واختار أهل السنة استنباط الحكم برؤيته عن رؤية كرامته، وعللوا ذلك بأنه مادام الكافرون محجوبون عن رؤيته -بحسب أحد المعاني- فإنه لا مناص أن المؤمنين يجازون برؤيته، وإلا لما كان معنى لعقاب الكافرين بالحجب، هذا ما توصل إليه الإمام مالك وتلميذه الشافعي، ثم سلكه بقية أهل السنة بعدهما، وبيان الأقوال كما يأتي:

- قال الإمام مالك: "لَوْ لَمْ يَرِ الْمُؤْمِنُونَ رَبَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ يُعَيِّرِ اللَّهُ الْكُفَّارَ بِالْحِجَابِ"⁽²⁾.

- وقال الإمام الشافعي عن الآية هي: "دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ يَرُونَ اللَّهَ عَيَانًا، ثُمَّ أَخْبَرَ أَنَّ الْكُفَّارَ مَعَ كَوْنِهِمْ مُحْجُوبِينَ عَنِ اللَّهِ يَدْخُلُونَ النَّارَ"⁽³⁾. كما نقل ابن القيم كلام الشافعي وهو يعلق على الآية، فقال: "فيها دليل على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة"⁽⁴⁾.

- أما الزجاج فقد علق بقوله: "فِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَرَى فِي الْقِيَامَةِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا كَانَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَائِدَةٌ، وَلَا حَسَتْ مَنَزِلَةُ الْكُفَّارِ بِأَنَّهُمْ يُحْجَبُونَ"⁽⁵⁾.

- ونذكر من المتأخرين الشعراوي الذي علل سبب نسبة الرؤية للمؤمن، بقوله: "فمادام الكافر محجوباً فالمؤمن غير محجوب ويرى ربه"⁽⁶⁾.

فيلاحظ أن الأقوال كلها بنيت على استنتاج ليس فيه التصريح المباشر بالرؤية من خلال الآية، وهذا ما حمل الرازي أن يوضح الأمر جيداً، فيقول: "فَقَدْ احْتَجَّ الْأَصْحَابُ عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرُونَهُ سُبْحَانَهُ قَالُوا:

(1) الطبري: تفسير الطبري، 24 / 289.

(2) البغوي: تفسير البغوي، 2 / 148.

(3) البغوي: تفسير البغوي، 5 / 225.

(4) ابن القيم: حادي الأوراح، 292.

(5) القرطبي: تفسير القرطبي، 19 / 261.

(6) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 7 / 4343.

وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لِلتَّخْصِصِ فَايِدَةً.

وَفِيهِ تَقْرِيرٌ آخَرٌ، وَهُوَ أَنَّ تَعَالَى ذَكَرَ هَذَا الْحِجَابَ فِي مَعْرِضِ الْوَعِيدِ وَالتَّهْدِيدِ لِلْكَفَّارِ، وَمَا يَكُونُ وَعِيدًا وَتَهْدِيدًا لِلْكَفَّارِ لَا يَجُوزُ حُصُولُهُ فِي حَقِّ الْمُؤْمِنِ، فَوَجَبَ أَنْ لَا يَحْصُلَ هَذَا الْحِجَابُ فِي حَقِّ الْمُؤْمِنِ⁽¹⁾.

(ب) تعليق النافين على موقف المثبتين:

لم يعر النافون للرؤية اهتماما يذكر بالآية، لأنها عندهم لا علاقة لها بالرؤية، ولذلك سنضطر أن نسوق أقوالا قيلت في تفسير الآية، تخالف ما ذكره المثبتون سابقا، ليتضح قول النافين في الموضوع من خلال الآية.

ورد حديث موقوف على ابن عباس والإمام علي رواه الربيع بن حبيب الإباضي، جاء فيه: "عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ... فَلَمْ يَزَلْ يَحْجُبُهُمْ عَنْ رَحْمَتِهِ وَنَوَالِهِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ بِرَحْمَتِهِ"⁽²⁾. وروى نفس الكلام "عَنْ عُمَيْرٍ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ لَيْثٍ عَنْ مُجَاهِدٍ مِثْلُهُ"⁽³⁾.

وبهذا يظهر ضعف الاستدلال بالآية على ثبوت رؤية الله، كما ننوه أيضا بعدم الجزم المطلق بسقوط استدلال المثبتين، لأنهم اعتمدوا أقوالا للعلماء في تفسير الآية، وإن كنا نرى كلامهم يحتاج إلى توثيق وتأكيد نسبته إليهم. والله أعلم.

ويمكن أن نستنتج أن توجيه الآية اعتمد فيه على الاستنتاج العقلي، المستند إلى أنه مادام الكفار محجوبون، فإن المؤمنين سيكونون لا محالة غير محجوبين، وإذا كانوا كذلك، فيعني أنهم سيرون ربهم. وهذا التعليل المركب، لا نرى أن يكون مستندا لقضية عقدية غيبية البتة، وإن ذهب إلى تقريره بعض الأعلام من أهل السنة، ولذلك لا نرى وجها لمن يعاتب من يتحفظ من هذا التعليل، ولا نساير من يفرض هذا التعليل كقضية يقينية ينبغي القبول بها، في حين أن أمارات الظن وعدم الجزم في استنباط الحكم السابق واضحة عيانا.

(1) الرازي: تفسير الرازي، 31/ 89.

(2) مسند الربيع، بَابُ فِي النَّظَرِ فِي اللَّعَةِ، حديث: 859.

(3) مسند الربيع، بَابُ فِي النَّظَرِ فِي اللَّعَةِ، حديث: 859.

4- دليل سورة الأعراف: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾

(أ) تفسير الآية:

يذكر الزجاج في الآية اختصاراً، تقديره: "أَرِنِي نَفْسَكَ أَنظُرْ إِلَيْكَ"⁽¹⁾. وإليها يستند المثبتون من أهل

السنة في تقرير إثبات الرؤية، ولهم تفسيرات متنوعة، هذه بعضها:

- اتفقوا على أن طلب الرؤية ممكن، لأنه لو كان مستحيلاً لما تجرأ أحد على طلبها، فضلاً عن أن يكون نبياً في قدر سيدنا موسى عليه السلام. قال الرازي إن: "الآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ الرُّؤْيَا، وَلَا شَكَّ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكُونُ عَارِفاً بِمَا يَجِبُ، وَيَجُوزُ، وَيَمْتَنِعُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَلَوْ كَانَتْ الرُّؤْيَا مُمْتَنِعَةً عَلَى اللَّهِ تَعَالَى لَمَا سَأَلَهَا، وَحَيْثُ سَأَلَهَا، عَلِمْنَا أَنَّ الرُّؤْيَا جَائِزَةٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى"⁽²⁾. ويذكر بعض الأشاعرة أن رؤية موسى عليه السلام ربه معلقة باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن، فدل على ثبوت الرؤية⁽³⁾.

- جاء طلب الرؤية بعد أن كلم الله موسى تكليماً، فتاقت نفسه للنظر إليه، يقول الطبري: "عن أبي بكر الهذلي قال: لما تخلف موسى عليه السلام بعد الثلاثين، حتى سمع كلام الله، اشتاق إلى النظر إليه"⁽⁴⁾. ويوضح صاحب المنار الفكرة أكثر، فيقول: "لَمَّا نَالَ فَضِيلَةَ تَكْلِيمِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُ بِدُونِ وَاسِطَةٍ، فَسَمِعَ مَا لَمْ يَكُنْ يَسْمَعُ قَبْلَ ذَلِكَ، وَهُوَ مِنَ الْعَيْبِ الَّذِي لَا شِبَهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ فِي هَذَا الْعَالَمِ، طَلَبَ مِنَ الرَّبِّ تَعَالَى أَنْ يَمْنَحَهُ شَرَفَ رُؤْيَاهُ، وَهُوَ يَعْلَمُ حَتْمًا أَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فِي ذَاتِهِ، وَلَا فِي صِفَاتِهِ الَّتِي مِنْهَا كَلَامُهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَكَمَا أَنَّهُ سَمِعَ كَلَامًا لَيْسَ كَمِثْلِهِ كَلَامٌ بِتَحْصِيصِ رَبَّانِيٍّ، اسْتَشْرَفَ لِرُؤْيَا ذَاتٍ لَيْسَ كَمِثْلِهَا شَيْءٌ مِنَ الدُّوَاتِ"⁽⁵⁾.

- جاء طلب موسى عليه السلام في الرؤية لنفسه، باعتبار أنها ممكنة، وليس لقومه، وعبر الرازي عن هذا في معرض نقض كلام من ذهب إلى أن طلبه الرؤية كان لقومه، فقال: "إِنَّمَا سَأَلَ الرُّؤْيَا لِقَوْمِهِ لَا لِنَفْسِهِ فَهُوَ أَيْضًا فَاسِدٌ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَقَالَ مُوسَى: أَرِهْمُ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ وَلَقَالَ

(1) البغوي: تفسير البغوي، 2/ 228.

(2) الرازي: تفسير الرازي، 14/ 354.

(3) الرازي: محصل أفكار المتقدمين، 191.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 13/ 91.

(5) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 9/ 111.

اللَّهُ تَعَالَى: لَنْ يَرَوْنِي فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَطَلَ هَذَا التَّأْوِيلُ⁽¹⁾.

- لم تتم رؤية موسى عليه السلام ربه في الدنيا، لأن العباد لا يطيقون ذلك، وقد نقل الطبري كلام رب العزة لموسى عليه السلام، حيث قال: "وليس لبشر أن يطيق أن ينظر إليّ في الدنيا، ومن نظر إلي مات"⁽²⁾. أما في الآخرة فهي ممكنة عند المبتئين، يقول الشعراوي: "أما في الآخرة، فإن الخالق سبحانه سيُعِدُّنا إعداداً آخر، وسيخلقنا خلقاً تناسب تجلّيه سبحانه على المؤمنين في الآخرة"⁽³⁾.

- أبلغ الله موسى عليه السلام استحالة رؤيته في الدنيا عن طريق بيان أن الجبل لن يتحمل تجلي الله عليه، فكيف برؤيته، ولذلك أراه الله ذك الجبل، يقول الطاهر بن عاشور: "فَلَمَّا اتَّصَلَتْ قُوَّةُ رَبَّانِيَّةِ الْجَبَلِ، تُمَثِّلُ اتِّصَالَ الرُّؤْيَةِ، أُنْذَكَ الْجَبَلُ"⁽⁴⁾. وفصل الشعراوي بصورة توضيحية ما تم في طلب الرؤية فقال كأن الله قال له: "حتى أطمئنك أنك مخلوق بصورة لا تمكنك من رؤيتي، انظر إلى الجبل، والجبل مفروض فيه الصلابة، والقوة، والثبات، والتماسك؛ فإن استقر مكانه، يمكنك أن ترائي"⁽⁵⁾.

- يبرر المبتئون سبب توبة موسى عليه السلام في الآية لأجل أنه سأل الرؤية بغير إذن ربه، يقول محمد رشيد رضا: "وَأَكْثَرُ مُفَسِّرِي أَهْلِ السُّنَّةِ يَجْعَلُونَ وَجْهَ التَّنْزِيهِ وَالتَّوْبَةِ، أَنَّهُ سَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى"⁽⁶⁾. ويؤكدون على إثبات رؤيته تعالى، من باب أن بني إسرائيل أصيبوا بالرجفة لأجل عبادتهم العجل، العجل، ولم يثبت أن وقع ذات الأمر مع طلب الرؤية، فدل أن الرؤية ممكنة، يقول الرازي: "إِنَّمَا حَصَلَتْ بِسَبَبِ إِقْدَامِهِمْ عَلَى عِبَادَةِ الْعِجْلِ لَا بِسَبَبِ إِقْدَامِهِمْ عَلَى طَلَبِ الرُّؤْيَةِ"⁽⁷⁾.

- قيد المبتئون الطلب بأنه كان لرؤية ذات الله المقدسة، وهي رؤية تليق بذات الله تعالى، وفي هذا يذكر صاحب المنار على لسان موسى عليه السلام: "رَبِّ أَرِنِي ذَاتَكَ الْمُقَدَّسَةَ بِأَنْ جَعَلَ لِي مِنَ الْقُوَّةِ عَلَى حَمَلِ تَجَلِّيكَ مَا أَقْدَرُ بِهِ عَلَى النَّظَرِ إِلَيْكَ وَرُؤْيَيْكَ"⁽⁸⁾. ثم أوضح في موضع آخر نوعية الرؤية فقال: "وَلَا

(1) الرازي: تفسير الرازي، 14 / 354.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 13 / 91. لا أعرف من خرجه غير الطبري، والله أعلم.

(3) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 15 / 8995؛ انظر: 7 / 4342.

(4) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 9 / 93.

(5) الشعراوي: تفسير الشعراوي، 7 / 4343.

(6) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 9 / 110.

(7) الرازي: تفسير الرازي، 15 / 376.

(8) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 9 / 108.

نَشْكُ فِي أَنَّهُ سَأَلَ رُؤْيَةً تَلِيْقُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى" (1).

ب) تعليق النافين على موقف المثبتين:

- علل النافون بأن طلب موسى للرؤية كان لأجل "تبكيت قومه" (2)، يقول تعالى: ﴿فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾، (سورة النساء: 153)، وقالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾، (سورة البقرة: 55)، كما عللوا نفي الرؤية بتعنيف الله بني إسرائيل الذين طلبوا رؤية الله جهرة، فلم يترك لهم مجالا لرؤيته، وعلق الخليلي حول سؤالهم بقوله: "في هذا السؤال، تبدل الكفر بالإيمان، وهو دليل واضح على أن السؤال الرؤية زحزح بني إسرائيل عن حظيرة الإيمان... سؤال الرؤية هو أعظم تحد من أهل الكفر وأقبحه" (3). بينما المثبتون يرون أن أن الرؤية كانت لنفسه، باعتبارها ممكنة، وأن نفسه كانت تواقفة إلى رؤية الله بعد أن كلمه الله تعالى، ونسب الطبري قولاً إلى السدي قال فيه: "لما كلمه ربه، أحب أن ينظر إليه" (4). كما أورد قولاً مناقضاً لابن عباس جاء فيه: "أنا أول من يؤمن أنه لا يراك شيء من خلقك" (5).

فالاختلاف كائن بين الطرفين؛ فيمن تعيّن لأجله الطلب: هل هو سيدنا موسى الذي يراها ممكنة فطلبها لنفسه، وهذه وجهة المثبتين، أم كان الطلب لأجل مساقرة المتعنتين من قومه، الذين قوبل طلبهم سابقاً بالرفض، وهذه وجهة النافين؟

والسؤال الذي يتبادر للذهن، ما هو المستند الصريح والشافي لكل طرف؟ أم أن كل واحد قد اجتهد حسب وجهته في نصرة النفي أو الإثبات؟

- يقر النافون أن الطلب "كان لما هو في ذاته مستحيل"، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، بمعنى: أي أول المؤمنين "بأنك لا تُرى" (6)، كما يبررون سبب إضافة موسى عليه السلام السؤال إلى نفسه "ليكون الجواب بالمنع أبلغ في إقناعهم بأنها مستحيلة" (7). بينما المثبتون يجعلون من توجيه السؤال إلى نفسه

1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 9/ 91.

2) الخليلي: برهان الحق، 4/ 110.

3) الخليلي: برهان الحق، 4/ 467.

4) الطبري: تفسير الطبري، 13/ 90.

5) الطبري: تفسير الطبري، 13/ 103.

6) الخليلي: برهان الحق، 4/ 118.

7) الخليلي: برهان الحق، 4/ 112.

دليلا على جواز رؤيته، باعتباره نبيا يميز بين الجائز والمستحيل.

- عمم النافون تعليق استحالة الرؤية في الدنيا ثم الآخرة كذلك، بينما قصرها النافون على الدنيا دون

الآخرة، وهنا يُتساءل عن مستند التعميم والتخصيص عند كل طرف؟

- لم يسلم النافون أن طلب الرؤية جاء اشتياقا إلى الله - كما يقر المثبتون-، لأنه لو كان كذلك لما

نزل الصعق لموسى عليه السلام، و"هل من شأن المحبوب أن ينزل بمحبه مثل هذا العقاب الصارم الأليم؟"⁽¹⁾.

- ركز النافون على أن توبة موسى عليه السلام كانت لأجل طلب مستحيل، فقبول بالهول والخر

صاعقا، ثم الاعتذار بعد الرجفة⁽²⁾، ومن هنا بادر "إلى إعلان توبته"⁽³⁾. بينما المثبتون علقوا التوبة لأجل طلب أمر من غير إذن من الله.

(1) الخليلي: برهان الحق، 4 / 117.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 112.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4 / 443.

المطلب الثالث: أدلة السنة المعتمدة في إثبات الرؤية

يذكر السلفية وأهل السنة جميعاً أن الأحاديث المثبتة لرؤية الله سبحانه يوم القيامة كثيرة جداً، ويقرون بأنها بلغت حدّ التواتر، وجزم بهذا جَمْعُ من الأئمة؛ منها ما ورد تفسيراً لبعض الآيات في موضوع الرؤية، كما في سورة يونس، وسورة ق، ومنها ما ورد مستقلاً في موضوع الرؤية، وهذه الأحاديث قد أفرد لها بعض العلماء مصنّفات خاصة كالدار قطني (ت: 385هـ) في كتابه "رؤية الله" ⁽¹⁾ الذي جمع فيه مائتين وسبعة وثمانين حديثاً (287)، والآجري (ت: 360هـ) صاحب كتاب "التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة" ⁽²⁾، وقد جمع فيه أربعة وستين حديثاً (64)، أما أبو نعيم الأصفهاني فقليل له كتاب مستقل في الرؤية ⁽³⁾، وقيل نفس الشيء مع البيهقي ⁽⁴⁾، لكن الكتابين لا يزالان في عداد المفقود، والله أعلم.

1- عرض أحاديث إثبات الرؤية:

- الحديث الأول: روى جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: "كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً -يَعْنِي الْبَدْرَ-.

قَالَ: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ [ضيم، أي: تعب] فِي رُؤْيَيْهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلِبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَافْعَلُوا".
ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾، (سورة ق: 39)، قَالَ إِسْمَاعِيلُ: "افْعَلُوا لَا تَقْوَتُكُمْ" ⁽⁵⁾.

(1) الدار قطني: رؤية الله، 91-361، تحقيق: إبراهيم محمد العلي، أحمد فخري الرفاعي. لم نقم بإجراء دراسة حول صحة نسبة الكتاب لصاحبه، لأنه قد كفانا المؤونة الأستاذ: حسن السقاف، الذي قدم أدلة عن عدم صحة نسبة الكتاب إلى الدار قطني في رسالة خاصة ضمن كتاب ابن الجوزي، ونرى أن التمهيص في صحة نسبة كتب التراث إلى أصحابها من أولى الأولويات لأجل الاستفادة المثلى من التراث، ومحاولة إيجاد فرجة للتقريب بين المواقف، حين ندرك أن أغلب ما يثبت من اختلافات وتشديدات الناس لبعضهم، ليست مؤصلة من المتقدمين، وإنما وليدة صراعات المتأخرين. انظر: السقاف: البيان الكافي بغلط نسبة كتاب الرؤية للدار قطني، (ضمن كتاب ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه بألف التنزيه)، 291-304.

(2) الآجري: التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، 37-113؛ (ضمن كتاب الشريعة: الآجري).

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/401، قال عنه: "وَمَا عَلِمْنَا أَحَدًا جَمَعَ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرَ مِنْ كِتَابِ أَبِي بَكْرٍ الْآجَرِيِّ، وَأَبِي نُعَيْمٍ الْحَافِظِ الْأَصْبَهَانِيِّ".

(4) الذهبي: تذكرة الحفاظ، 3/219، عند ذكر الذهبي لمؤلفات البيهقي قال إن له: "جزء في الرؤية".

(5) البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب فَضْلِ صَلَاةِ الْعَصْرِ، حديث 554.

- الحديث الثاني: ورد عن نفس الراوي، أن الرسول ﷺ قال: "إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيْنًا"⁽¹⁾.

- الحديث الثالث: روى أبو هريرة رواية قريبة مما سبق، ذكر أَنَّ النَّاسَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟»، قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ، لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟»، قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ».

يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ، فَيَتَّبِعْ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ، وَيَتَّبِعْ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ، وَيَتَّبِعْ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاعِيتِ الطَّوَاعِيتِ، وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا شَافِعُوهَا أَوْ مُنَافِقُوهَا - شَكَّ إِبْرَاهِيمُ -، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَنَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتَّبِعُونَهُ.

وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْنِ جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُخْرِجُهَا، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ، وَدَعَا الرُّسُلُ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ.

وَفِي جَهَنَّمَ كَلَابِيبٌ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، [كَأَنَّهُ فِيهِ سَقَطٌ، يَسْأَلُ سَائِلٌ: هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ؟]، قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللَّهُ، تَخْطِفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ بَقِيَّ بِعَمَلِهِ - أَوِ الْمُؤَثَّقُ بِعَمَلِهِ -، وَمِنْهُمْ الْمُخْرَدَلُ، أَوِ الْمُجَارَى، أَوْ نَحْوُهُ، ثُمَّ يَتَجَلَّى، حَتَّى إِذَا فَرَّغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ بِرَحْمَتِهِ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ، مَنْ كَانَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، مِمَّنْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَرْحَمَهُ، مِمَّنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَيَعْرِفُونَهُمْ فِي النَّارِ بِأَثَرِ السُّجُودِ، تَأْكُلُ النَّارُ ابْنَ آدَمَ إِلَّا أَثَرَ السُّجُودِ، حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ أَثَرَ السُّجُودِ، فَيَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ، قَدْ امْتَحَشُوا، فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءُ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ تَحْتَهُ كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ، ثُمَّ يَفْرُغُ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَيَبْقَى رَجُلٌ مِنْهُمْ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ، هُوَ آخِرُ أَهْلِ النَّارِ دُخُولًا الْجَنَّةَ.

فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ، فَإِنَّهُ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا، وَأَحْرَقَنِي دُكَاؤُهَا، فَيَدْعُو اللَّهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَدْعُوهُ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ: هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطَيْتُكَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ؟ فَيَقُولُ: لَا، وَعَزَّيْكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ، وَيُعْطِي رَبُّهُ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاقِيقَ مَا شَاءَ، فَيَصْرِفُ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ، فَإِذَا أَقْبَلَ عَلَى الْجَنَّةِ وَرَأَاهَا

(1) البخاري: كتاب التوحيد، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، (سورة القيامة: 23)، حديث 7435.

سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ.

ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، قَدَّمَنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: أَلَسْتَ قَدْ أُعْطِيتَ عَهْدَكَ وَمَوَاقِفَكَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَ الَّذِي أُعْطِيتَ أَبَدًا؟ وَيَلِكُ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَعْدَرَكُ.

فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، وَيَدْعُو اللَّهَ، حَتَّى يَقُولَ: هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطِيتَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَ غَيْرَهُ؟ فَيَقُولُ: لَا وَعَزَّتْكَ، لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ، وَيُعْطِي مَا شَاءَ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاقِفٍ، فَيَقْدِمُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَإِذَا قَامَ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، انْفَهَمَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، فَرَأَى مَا فِيهَا مِنَ الْحَبَرَةِ وَالشُّرُورِ، فَيَسْكُتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ.

ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، أَدْخَلَنِي الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ اللَّهُ: أَلَسْتَ قَدْ أُعْطِيتَ عَهْدَكَ وَمَوَاقِفَكَ أَنْ لَا تَسْأَلَ غَيْرَ مَا أُعْطِيتَ؟ فَيَقُولُ: وَيَلِكُ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَعْدَرَكُ.

فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، لَا أَكُونَنَّ أَشَقَى خَلْقِكَ فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ اللَّهُ مِنْهُ، فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ، قَالَ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ، فَإِذَا دَخَلَهَا قَالَ اللَّهُ لَهُ: تَمَنَّهُ، فَسَأَلَ رَبَّهُ وَتَمَنَّى، حَتَّى إِنَّ اللَّهَ لَيَذْكُرُهُ، يَقُولُ كَذَا وَكَذَا، حَتَّى انْقَطَعَتْ بِهِ الْأَمَانِيُّ، قَالَ اللَّهُ: ذَلِكَ لَكَ، وَمِثْلُهُ مَعَهُ ⁽¹⁾.

- الحديث الرابع: قال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: "جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آتِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آتِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِذَاءَ الْكِبَرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةٍ عَدَنٍ" ⁽²⁾.

فهذه أهم الأحاديث في الموضوع، علق ابن تيمية على الحديث الأول بقوله: "وَهَذَا الْحَدِيثُ مِنْ أَصَحِّ الْأَحَادِيثِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ الْمُتَلَقَّاةِ بِالْقُبُولِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهَا عِنْدَ الْعُلَمَاءِ بِالْحَدِيثِ وَسَائِرِ أَهْلِ السُّنَّةِ" ⁽³⁾. كما علق على الحديث الثالث بقوله: "مِنْ أَقْوَى مَا يَتَمَسَّكُ بِهِ الْمُتَّبِعُونَ" ⁽⁴⁾.

(1) البخاري: كتاب التوحيد، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، (سورة القيامة: 23)، حديث 7437؛ مسلم: كتاب الإيمان، باب مَعْرِفَةِ طَرِيقِ الرُّؤْيَةِ، حديث 299 - (182).

وورد أيضا برواية قريبة من السابقة. عن أبي سعيد الخدري، أَنَّ أَنَسًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «نَعَمْ، هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ»، ... قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "مَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا، إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ تَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ... فَيَدْعَى الْيَهُودُ فَيَقَالُ لَهُمْ: مَنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟...". البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، (سورة النساء: 40)، حديث 4581؛ مسلم: كتاب الإيمان، باب مَعْرِفَةِ طَرِيقِ الرُّؤْيَةِ، حديث 302 - (183).

(2) البخاري: كتاب التوحيد، باب بَابُ قَوْلِهِ: ﴿وَمَنْ ذُوهِمَا جَنَّتَانِ﴾، (سورة الرحمن: 62)، حديث 4878.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 421.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 489.

إن أهل الإثبات يركزون على القول بالرؤية لأجل ووردها في النص، لكنهم مع ذلك يسعون أن يعقلوا القضية، ويظهروا إمكانيتها، وعدم منافاتها، فذكروا أوجهها من التفسيرات العقلية لمعرفة الله يوم القيامة حينما يشاهدونه، مثل قول الرسول ﷺ: "فَإِذَا جَاءَنَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ"، فذكر من ذكر أن الله له صورة، وأنها تؤول بالصفة، وتفصيل الكلامين فيما يأتي:

- القول أن له صورة:

يذكر ابن حجر أن ابن قتيبة استدل "بِذِكْرِ الصُّورَةِ عَلَى أَنَّ لِلَّهِ صُورَةً لَا كَالصُّورِ كَمَا ثَبَتَ أَنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ"⁽¹⁾: أي مادام الله شيء، لكن ليس كمثله شيء، فكذلك، هو صورة، ولكن ليست كغيرها من الصور.

- تأويل الصورة بالصفة:

ذهب الخطابي إلى أن لفظ الصورة الوارد في الأحاديث ينبغي أن تحمل على الصفة، من باب قول القائل: "صورة الأمر كذا"⁽²⁾.

وبناء على مصدرية هذه الأحاديث الصريحة في إثبات الرؤية، فإن المثبتين قد أصدروا أحكاماً قاسية على النافين للرؤية الذين يعارضون الأخذ بمقتضى هذه الأحاديث، حيث ألصقوا بهم تهما تصل إلى حد التكفير.

2- قراءة في أحاديث إثبات الرؤية:

نقدم جملة ملاحظات حول ما ورد في نصوص الأحاديث الأربعة السابقة، وهي:

- يلاحظ أن البخاري لم يبوب أبواب هذه الأحاديث تحت عنوان صريح "رؤية الله"، بل اقتصر على قوله: باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَحْمَةٍ نَّازِطَةٍ﴾، وباب قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾، بخلاف غيره من أصحاب السنن، كما أن النووي بوب أحاديث مسلم تحت عنوان (باب في الرؤية، أو باب معرفة طريق الرؤية)، وهذا يعطينا قيمة عن دلالة الأحاديث حول موضوع الرؤية، فالبخاري الذي تعد تراجمه بمثابة فقه وأحكام، نجده لم يعنون تراجمه بموضوع الرؤية، ولعل ذلك يدل على إشكال في الأخذ بهذه الأحاديث، أو إشكال في الجزم بقضية الرؤية، وربما تتبعنا لهذه

(1) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 427.

(2) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه بألف التنزيه، 159.

الأحاديث في نصها، سيكشف لنا جانباً مما طرحناه، ويوصلنا إلى أن هذه الأحاديث ليست لها دلالة إلزامية حول موضوع الرؤية، للأسباب التالية:

- الحديث الأول: (فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ ... قَالَ: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ...).

يتعلق الحديث بنظر الرسول ﷺ إلى القمر ليلة البدر، ويتعلق بحالة قراءة آية من القرآن الكريم، وما جاء بعد هذين الحديثين، بداية من قوله (قال: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ...)، فنراه مما لا يلحقه السند، ويعد من المدرج، حسب قاعدة "حد النص التابع للسند". والله أعلم.

- الحديث الثاني: (إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيَانًا).

هذا الحديث فرد، حيث ذكر ابن حجر أن الطبري قال: "تفرد أبو شهاب [عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ نَافِعِ الْحَنَاطُ]، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ⁽¹⁾، ومثله مختصر ليس كغيره من الأحاديث. ولا يخفى أن الانفراد يعد إشكالاً؛ سواء للراوي الثقة أم لغيره، ويعظم الانفراد حين نكون أمام نص غيبي يتعلق بالله، ودون أن يكون له مستند نصي مباشر من القرآن الكريم.

- الحديث الثالث: (هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ ... فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ...).

فيه جهل بالناس الذين يسألون (ولو كانوا صحابة)، وجهل بمكان حدوثه وزمانه، فضلاً عن أن الحديث يتضمن مواضيع عقدية غريبة منتقدة في متنها (مجيء الله في صورة غير التي يعرف بها، وضحك الله من عبد محاجج لجوج...)، فكان يفترض لحديث مثل هذا أن يعاضده بيان نصي مباشر من القرآن الكريم. ولذلك لا نجانب الصواب -إن شاء الله- إن اعتبرنا أن تفاصيل الحديث لا يلحقها السند، وإنما قصارى ما يثبت من الحديث أن الصحابة سألوا عن الرؤية، أما الإجابة عن سؤالهم فلا يعد مما يلحقه السند، وبخاصة وأن الإجابة -حسبما ذكرت- كانت في بدايتها خارج إطار السؤال، وكانت حول التأمل في ملكوت الله، والنظر إلى آلائه، والله أعلم.

ومما يؤكد أن تفاصيل الحديث غير مستساغة، أن النافين للرؤية لديهم اعتراضات قوية على صياغته، من ذلك ما استشكله الخليلي الإباضي على عبارة الصورة: "فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ"، فذكر أن هذا يفضي إلى مجموعة قضايا عقدية منكرة بحسب النافين، وهي:

الصورة دليل على أنه مخلوق: فقال: "الصورة من دلائل الخلق، لأنها مأخوذة من التصوير".⁽²⁾ كما

(1) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 427.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 257.

ذكر أن ارتسام صورة الله في الذهن دليل التشبيه: وعلق قائلاً: "فلو كانت له تعالى صورة تعاينها العين، وترتسم في الذهن لكان الله تعالى مشابهاً لغيره"⁽¹⁾.

تحول الله من صورة إلى صورة: وقال: "ينتقل من صورة إلى صورة، فيراه عباده بهذه الصورة تارة، وبتلك تارة أخرى، حتى يلتبس عليهم عندما يرونه بغير الصورة التي رأوها بها أول مرة، فينكرونه"⁽²⁾.

- تشبيه رؤية الله برؤية القمر مدعاة للتكليف: رغم أن المثبتين يقرون أن رؤيته تعالى غير مكيفة، لكن الحديث شبه رؤيته برؤية القمر، وهذا فيه جانب كبير من التكليف، فقال: "فإن رؤية القمر رؤية مكيفة"⁽³⁾.

- تقدم رؤيته قبل يوم القيامة: أظهر الخليلي أن الحديث بنى معرفة نظرة المؤمنين إلى ربه يوم القيامة، بما سبق لهم من نظرة، ثم احتمل أوجها لحصول هذه الرؤية؛ إما في الدنيا أو في البرزخ، وعلى إقرار برؤيتهم لهم في أحد الموقفين، فإن هذا يستلزم بحسبه أن صورته: "أبقت في خيالهم صورته مرتسمة في ألواح أذهانهم"⁽⁴⁾. حتى إذا شاهدوه بغير تلك الصورة أنكروه، قائلين: "فَيَقُولُونَ: هَذَا مَكَائِنَا حَتَّى يَأْتِينَا رَبُّنَا". ولا يخفى بطلان الأمرين عند من يعتقد نفى الرؤية.

بعد أن تتبع الخليلي الاحتمالات الممكنة اعتبارها للصورة، وتتبع تفسيرات معرفة الرائي لرّبه عند مشاهدتهم إياه في المحشر، قال: "هذه التأويلات كلها ليست بشيء، لأن إدراكهم للصورة السابقة واللاحقة وتمييزهم بينها، ما كان إلا بسبب الرؤية الحاصلة كما يزعمون، على أن الصورة نفسها تستلزم لأن تكون للمرئي صورة تميزها بالبصرة.

فمهما حاولوا الفرار من التشبيه فإن إقرارهم للرؤية يؤدي إليه لا محالة.

على أن تأويل الصورة بالصفة كما ذكر الخطابي لا يستساغ، لأن التمييز بين الصفات إنما هو ثمرة العلم، ولا يلزم أن يكون ثمرة الرؤية إلا أن تكون هذه الصفات نفسها حسية"⁽⁵⁾.

وهناك اعتراضات أخرى للحديث متعلقة بإشراك البار والفاجر، والمؤمن والمنافق في الرؤية، وهذا يتنافى مع كون الرؤية ثواباً لأهل الإيمان، وكون الكفار محجوبين، كما أن الأمر فيه تعارض مع حديث صُهَيْبٍ،

(1) الخليلي: برهان الحق، 4 / 256.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 257.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4 / 267.

(4) الخليلي: برهان الحق، 4 / 257.

(5) الخليلي: برهان الحق، 4 / 260.

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ... أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ..."⁽¹⁾، فهذا الحديث يثبت أن النظر بعد دخول الجنة، ومن المعلوم أن الجنة لا يدخلها المنافقون والكافرون، فدل على اضطراب في قضية الرؤية، وعدم انضباطها، مما يقلل من قبولها واستساغتها، وفي هذا السياق نجد معلقين مساندين لهذه الاعتراضات المتعلقة بالحديث، مثل تعليق مُجَدِّ الغزالي الذي علق على حديث أبي سعيد الخدري في مسلم بقوله: "وهذا سياق غامض مضطرب مبهم، وجمهور العلماء يرفضه... ثم لماذا يقوم أحد الملائكة بهذه التمثيلية المزعجة؟ وبإذن من؟ وما جدواها؟... فإن الله لا يجيء في صورة تنقض عظمته وجلاله، ثم يبدو في صورة حقيقية بعد ذلك، مهما قلنا إن المقصود بالصورة هو الصفة!! الحديث كله معلول"⁽²⁾. ومثلما قاله السقاف عن حديث البخاري: "وهو حديث باطل مردود، وهو من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار بلا ريب"⁽³⁾.

- وآخر اعتراض من النافين على المثبتين حول الحديث هو تبرير المثبتين لكثرة الروايات في الإثبات، مع أن أحاديث الرؤية لم تكن مشتهرة عند الناس، ولكن حين ظهر من ينكر الرؤية، تولى حماد بن سلمة (ت: 167هـ) جمع هذه الأحاديث، وهذا ما ينص عليه الاعتراض:

"ذَكَرَ إِبرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْجُنَيْدِ الْخُثْلِيُّ فِي كِتَابِ الْعِظَمَةِ بِإِسْنَادِهِ، عَنْ أَبِي عُمَرَ، وَالْبَصْرِيِّ، وَاسْمُهُ سَهْلُ بْنُ هَارُونَ، قَالَ:

كَانَ أَوَّلُ مَنْ خَرَجَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ، أَحَادِيثُ الرُّؤْيَةِ، وَجَمَعَهَا مِنَ الْبَصَرِيِّينَ؛ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ إِخْوَانِهِ: يَا أَبَا سَلَمَةَ، لَقَدْ سَبَقَتْ إِخْوَانُكَ بِجَمْعِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ فِي الْوَصْفِ. قَالَ: سَمِعْتُ حَمَّادَ بْنَ سَلَمَةَ، يَقُولُ [حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ]:

إِنَّهُ وَاللَّهِ مَا دَعَنْتَنِي نَفْسِي إِلَى إِخْرَاجِ ذَلِكَ، إِلَّا أَنِّي رَأَيْتُ الْعِلْمَ يَخْرُجُ، رَأَيْتُ الْعِلْمَ يَخْرُجُ، رَأَيْتُ الْعِلْمَ يَخْرُجُ، يَقُولُهَا ثَلَاثًا وَهُوَ يَنْفُضُ كَفَّهُ، فَأَحْبَبْتُ إِحْيَاءَهُ وَبَثُّهُ فِي الْعَامَّةِ لِئَلَّا يَطْمَعَ فِي خُرُوجِهِ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ"⁽⁴⁾.

بعده مباشرة، جاء هذا:

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ وَكِيعِ بْنِ الْجُرَّاحِ، قَالَ: وَذَكَرَ الْأَحَادِيثَ الَّتِي فِيهَا الْإِثْبَاتُ فِي الصِّفَةِ وَالرُّؤْيَةِ، ثُمَّ قَالَ لَنَا: بِحُرَاسَانَ جَهْمِيَّةً، إِذَا أَنْكَرُوا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ عَلَيْكُمْ فَقُولُوا: هَكَذَا سَمِعْنَا مَشِيحَتَنَا يَقُولُونَ.

فثبت جلياً أن أحاديث الإثبات لم تكن متداولة في أول الأمر وفي أول العهود الأولى للإسلام؛ لا

(1) مسلم: بَابُ إِثْبَاتِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْآخِرَةِ رَبَّهُمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، حديث 297 - (181).

(2) الغزالي مُجَدِّ: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، 153.

(3) السقاف، مسألة الرؤية، 12.

(4) ابن الفراء، القاضي أبو يعلى: إبطال التأويلات، 50.

إثباتا ولا نفيا، لكن لما بدأ الناس يناقشون القضية، ظهرت شخصية حماد بن سلمة الذي أخذ يجمع أحاديث في الإثبات، وأشعل هيب الصراع بين المثبتين والنافين، مع أن أهم إشكال في القضية أن حماد بن سلمة لم يكن صاحب قبول عند علماء الجرح والتعديل، بحسب ما تتبعنا حاله سابقا⁽¹⁾.

- الحديث الرابع: (جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ... وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِذَاءَ الْكِبَرِ عَلَى وَجْهِهِ...).

هذا الحديث يشير أصلا إلى أن كبرياء الله حائل بينه وبين رؤية الخلق له، فهذا الخليلي يقول معلقا: "وهو صريح في أن رداء الكبرياء هو الحائل بينهم، وبين أن ينظروا إلى ربهم"⁽²⁾. واعتمد ابن حجر هذا التفسير، لكنه حاول أن يجد مخرجا للرؤية، فاحتمل تأويلا للكلام فقال: "وَحَاصِلُهُ أَنَّ رِذَاءَ الْكِبَرِيَاءِ مَانِعٌ عَنِ الرَّؤْيَةِ فَكَأَنَّ فِي الْكَلَامِ حَذْفًا تَقْدِيرُهُ بَعْدَ قَوْلِهِ: (إِلَّا رِذَاءَ الْكِبَرِيَاءِ) فَإِنَّهُ يَمُنُّ عَلَيْهِمْ بِرَفْعِهِ، فَيَحْصُلُ لَهُمُ الْفَوْزُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ"⁽³⁾. إلا أن المتتبع للحديث سيجده صريحا في أن الكبرياء مانع من الرؤية، ولذلك لا مجال مطلقا لتأويل ابن حجر السابق، وأشده ما ذكر بعد النص السابق، حين قال: "وَمَعْنَى حَدِيثِ الْبَابِ أَنَّ مُفْتَضَى عِزَّةِ اللَّهِ وَاسْتِغْنَائِهِ أَنَّ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ لَكِنَّ رَحْمَتَهُ لِلْمُؤْمِنِينَ اقْتَضَتْ أَنْ يُرِيَهُمْ وَجْهَهُ كَمَا لَا لِلنِّعْمَةِ فَإِذَا زَالَ الْمَانِعُ فَعَلَّ مَعَهُمْ خِلَافَ مُفْتَضَى الْكِبَرِيَاءِ فَكَأَنَّهُ رَفَعَ عَنْهُمْ حِجَابًا كَانَ يَمْنَعُهُمْ"⁽⁴⁾. ولا نساند ابن حجر مطلقا في مثل هذا التأويل المخالف لظاهر النص بغير مسوغ، سوى الانسجام مع باقي النصوص الأخرى. وكان يفترض أن يقال هذا حديث صريح في نفي الرؤية، مع وجود أحاديث فيه دلالة على الرؤية، لكان ذلك أسلم، وأضبط، ولا يعد هذا تناقضا، ولكن العلماء لم يسلكوا هذا المنحى الصريح مع كل دليل، لأن كل واحد ينافح عن مذهبه وتوجهه، ويرى أن النصوص كلها يفترض أن تكون لصالح وجهته، في حين أن القضايا العقدية المختلف فيها، لم ينشأ الاختلاف فيها بين ثقات المسلمين إلا لأن النصوص الأصلية لم تحسم الأمر، فلذلك وقع التنوع في الآراء؛ بين راجح ومرجوح، وليس كما يعتقد العقديون، أن كل قضايا العقيدة تتأرجح بين الحق والباطل، والله أعلم.

- باقي الأحاديث في الموضوع:

أورد صاحب كتاب حادي الأرواح مجموعة أحاديث عن رسول الله ﷺ، ولما درسها النافي للرؤية

(1) انظر: ما مر سابقا تحت العنوان الجاني: قال الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، (سورة يونس: 26).

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 311.

(3) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 432.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 432.

الخليلي توصل إلى أنها ضعيفة⁽¹⁾، كما توصل إلى أن ما ذكره الدار قطني من أحاديث في كتابه رؤية الله الأصل ألا يعتد بها، إذ قال: "وعندما تفتش في أسانيدها، وتعرضها على المحك الذي وضعه أهل الحديث أنفسهم، تجدها تتساقط بين يديك"⁽²⁾. وقال عنها السقاف: "فيه حسب ترقيم المحققين (287) حديثاً، منها حسبما حكمنا عليها؛ (157) حديثاً ما بين ضعيف، وضعيف جداً، وتالف، ومنكر، وموضوع"⁽³⁾. وتبقى رواية الإمام أحمد بأن أحاديث الرؤية لم تكن تنكر، فهذه شهادة بنكرانها، لأنه يتصور لو كان هناك نكران حقاً للأحاديث، لكان منه التعنيف على النافين بأنهم تاركين لدين الله، فالتارك للحديث الصحيح، كالتارك للآية من القرآن، ولما كان الصيغة عبارة عن تقرير لنفي نكرانها، دل على أن هذا ليس من كلامه، وإنما نسب إليه، وهو منه بريء، وكلامه كما نسب إليه، جاء فيه: "وَعَنْ حَنْبَلِ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَغْنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ - يَقُولُ: أَذَرَكْتُ النَّاسَ وَمَا يُنْكِرُونَ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ شَيْئًا - أَحَادِيثَ الرُّؤْيَةِ - وَكَأَنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ بِهَا عَلَى الْجُمْلَةِ يُمَرُّونَهَا عَلَى حَالِهَا غَيْرَ مُنْكَرِينَ لِذَلِكَ وَلَا مُرْتَابِينَ"⁽⁴⁾. وتوصل في الأخير إلى أنه لا يعول على إثبات الرؤية بأحاديث الرسول ﷺ، ومن شاء أن يناقش الموضوع فعليه بآيات القرآن الكريم، ففيها التي دلالتها صريحة في النفي، وفيها التي يمكن أن يترجح فيها الإثبات، والله أعلم.

(1) الخليلي: برهان الحق، 4/ 293-310؛ 317-352. وليس لدينا ما يترجح صحة نسبة كتاب حادي الأوراح إلى ابن القيم، بعد أن راجعنا النسختين المحققتين للكتاب؛ سواء بتحقيق علي الشرجي، وقاسم النوري، أو بتحقيق: زائد بن أحمد النشيري، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، حيث وجدنا أن لا أحد من المحققين درس صحة نسبة الكتاب إلى صاحبه، ولا قدم لنا رؤية في ذلك، وكون الكتاب مليئاً بالروايات والأخبار التي تحتاج إلى تصحيح، دل على الأقل من هذه النظرة أنه عمل يحتاج إلى مراجعة النسبة إلى صاحبه، والله أعلم.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4/ 352.

(3) السقاف: البيان الكافي بغلط نسبة كتاب الرؤية للدار قطني، 300. (ضمن كتاب ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه بألف التنزيه).

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 499.

المطلب الرابع: حكم مثبت الرؤية على منكريها

بعد استعراضنا أدلة القرآن الكريم والأحاديث الشريفة التي يعتمدونها المثبتون في قضية رؤية الله تعالى، وبياننا أن الاستدلال بتلك النصوص لا يفضي إلى الجزم اليقيني بإثبات الرؤية، فإننا نجد أن أهل الإثبات يتعاملون مع الموضوع بشيء من الجدية المطلقة، واليقينية الجازمة التي لا تقبل النقاش، فلذلك جاءت أحكامهم على مخالفاتهم قاسية وشديدة، وهذه بعض أقوالهم:

- ذكر أبو داود السجستاني، قال: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ: وَذَكَرَ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنَ الرُّؤْيَةِ فَعَضِبَ وَقَالَ: " مَنْ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُرَى، فَهُوَ كَافِرٌ "(1).

- يقول ابن تيمية: "إِنَّمَا يُكَذِّبُ بِهَا [الرؤية] أَوْ يُحَرِّفُهَا "الْجَهْمِيَّةُ" وَمَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّافِضَةِ وَخَوَّهِمْ: الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِصِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِرُؤْيِيهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَهُمْ الْمُعْطِلَةُ شِرَارُ الْخَلْقِ وَالْحَلِيقَةِ "(2).

- يقول ابن تيمية أيضا: " وَالَّذِي عَلَيْهِ جُمُوهُورُ " السَّلَفِ " أَنَّ مَنْ جَحَدَ رُؤْيَةَ اللَّهِ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ فَهُوَ كَافِرٌ؛ فَإِنْ كَانَ يَمُنُّ لَمْ يَبْلُغْهُ الْعِلْمُ فِي ذَلِكَ عُرِفَ ذَلِكَ كَمَا يَعْرِفُ مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ شَرَائِعُ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَصَرَ عَلَى الْجُحُودِ بَعْدَ بُلُوغِ الْعِلْمِ لَهُ فَهُوَ كَافِرٌ "(3).

- يقول ابن القيم: "وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ومثلها فليعمل العاملون، إذا ناله أهل الجنة نسوا ما هم فيه من النعيم.

وحرمانه والحجاب عنه لأهل الجحيم أشدَّ عليهم من عذاب الجحيم، اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون، وأنكرها أهل البدع المارقون... وكل هؤلاء عن ربهم محجوبون وعن بابه مطرودون أولئك أحزاب الضلال، وشيعة اللعين، وأعداء الرسول وحزبه "(4).

وفي موضع آخر من كتابه حادي الأرواح نقل كلاما قلل من هيبة من يدعي عدم رؤية الله، جاء فيه: "قال أبو حاتم الرازي: قال أبو صالح، كاتب الليث أُملى على ابن عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون، وسألته عما جحدت الجهمية، فقال: لم يزل يملئ الشيطان حتى جحدوا قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، فقالوا لا يراه أحد يوم القيامة، فجحدوا، والله أفضل، كرامة الله التي أكرم بها أوليائه يوم القيامة من النظر إلى وجهه ونضرته إياهم في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فوبر السماء والأرض ليجعلن

(1) الآجري: الشريعة، 2/ 987؛ الآجري: التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، حديث 10، ص 46.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 391.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 486.

(4) ابن القيم: حادي الأرواح، 285.

رؤيته يوم القيامة للمخلصين له ثوابا لينضر بها وجههم دون المجرمين، وتفلاح بها حجتهم على الجاحدين وهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون، لا يرونه، كما زعموا أنه لا يرى، ولا يكلمهم، ولا ينظر إليهم، ولهم عذاب اليم⁽¹⁾.

- وقال ابن باز: رؤية الله في الآخرة ثابتة عند أهل السنة والجماعة من أنكرها كفر، يراه المؤمنون يوم القيامة، ويرونه في الجنة كما يشاء بإجماع أهل السنة⁽²⁾.

- يقول فركوس: "هذا، وإجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، وكثرة ما ورد في إثباتها من الأدلة من نصوص الكتاب والسنة، وهي مما استفاضت وتواترت، ولا يجحدُها أو يردّ أخبارها إلا مارق عن الدين خارج عن ملتته⁽³⁾، واستند فركوس في أحكامه على قول الآجري الذي ذكر: "أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَشْكُونَ فِي ذَلِكَ ، ثُمَّ قَالُوا: مَنْ رَدَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ فَقَدْ كَفَرَ"⁽⁴⁾.

فيلاحظ أنهم أصدروا أحكاما وصلت إلى الكفر، في موضوع لا يرقى إلى التخطئة، فما بالك بالتكفير، والأدلة لا تسعف أي طرف على التخطئة، فضلا عن التكفير، مما ينبئ أن المسلمين لما ضعفت حجتهم في الدفاع عن قضية الرؤية -غير اليقينية- لجأوا إلى سلاح التهيب والتخويف، وإصدار أحكام غير موضوعية وغير مقبولة، الأمر الذي يستدعي مراجعة جذرية لمناقشة النقاش العقدي بين المسلمين؛ بين القول بالراجع والمرجوح، والله أعلم.

(1) ابن القيم: حادي الأرواح، 335.

(2) ابن باز: مجموع فتاوى ابن باز، 28 / 410.

(3) فركوس: في رؤية المؤمنين الله تعالى يوم القيامة، فتوى رقم: 768، الموقع الرسمي لفوضية الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فركوس. <https://ferkous.com>

(4) الآجري: الشريعة، 2 / 976.

المبحث الثالث: نفي رؤية الله عند الإباضية

تمهيد:

تبني نفي رؤية الله في الدنيا والآخرة جمهرة من المسلمين، وعلى رأس هؤلاء: الإباضية، والمعتزلة، والشيعة الإمامية⁽¹⁾ والزيدية. وجههم بن صفوان وأتباعه، وسنركز استدلالنا على الإباضية لتوفر مصادرهم وحججهم في إثبات الرؤية من خلال آيات القرآن الكريم، التي يفسرونها وفق اختيار معنى لغوي يتناسب مع القول بنفي الرؤية، كما يعتمدون على أحاديث مرفوعة وموقوفة في الموضوع.

المطلب الأول: نفي رؤية الله بالعقل

يكاد أن تقتصر في استعراض أقوال علماء الإباضية في الأدلة العقلية على ما ذكره الخليلي في كتابه برهان الحق، نظراً لأنه توسع في جمع الأدلة وترتيبها، بما يغنينا عن الرجوع إلى المصادر.

(1) استحالة رؤية ذات الله تعالى:

المعتمد الأساس في الأدلة العقلية عند الإباضية في نفي الرؤية هو استحالة رؤية ذات الله، لأن الإثبات يترتب عنه أمور لا تليق بذات الله تعالى، ويترتب عنه القول بمعرفة ماهية الله، مع أن الناس أعجز من أن يبلغوا معرفة كنه ذاته، فيقول المحقق سعيد بن خلفان الخليلي: "معرفة ذاته الكريمة على ما هي عليه، فأمر خارج عن حد القدرة البشرية"⁽²⁾، ويقول الخليلي: "إن القول بأن البشر قادرون على إبصار ذاته، إن كان هو مبصراً لها، يترتب عليه القول: بأنهم قادرون على معرفة ماهية الذات... ولا يخفى بطلان ذلك،

(1) لم نركز على أقوال الشيعة، تجنباً للاستطراد، ولتشابه نقاشات النافين مع بعضها، فنكتفي بهذه الومضات الأساسية في كتبهم: - لعل أول قول نسبته الشيعة إلى أئمتهم، ما ورد على لسان الإمام علي في خطبة الأشباح: "الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَالْآخِرُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ، وَالزَّادُ أَنْاسِيَّ الْأَبْصَارِ عَنْ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ". انظر: الإمام علي، نهج البلاغة، 180.

- صنف الكليني في كتابه أصول الكافي باباً سماه: "في إبطال الرؤية"، أورد فيه ثمانية أحاديث، ثم أتبعه بتعليق حول قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، جمع فيه أربعة أحاديث. وكلها في امتناع الرؤية. انظر: الكليني: أصول الكافي، 149-153.

- أشار الشيخ الصدوق في كتابه التوحيد إلى وجود عدة مرويات حول تفسير موقف سيدنا موسى من طلب الرؤية لقومه، وقال: "الأخبار التي رويت في هذا المعنى... عندي صحيحة". كما علق في موضع آخر بعد ذكره أن "معنى الرؤية الواردة في الأخبار: العلم"، فقال: "ولو أوردت الأخبار التي رويت في معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها". انظر: الصدوق: كتاب التوحيد، 120، 122.

(2) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 350، 351.

فإن حقيقة الذات لا مطمع لأحد من خلق الله في أن يعرف حقيقتها الخفية"⁽¹⁾. ويعلل أيضا سبب عدم الرؤية لاتصافه تعالى بالكبرياء المنافية لمشاهدتها، فيقول عن امتناعها: "لأمر خاص بذاته عزو وجل، وهو اتصافه بالكبرياء، المنافية لرؤية خلقه لذاته"⁽²⁾.

كما عللوا نفي الرؤية بأن "اعتقاد رؤيته بالأبصار يفتح بابا لتخيل الجناح الأقدس تخيلا يتنافى مع قدسيته وجلاله"⁽³⁾، ولذلك استبعد النافون: "جميع هذه الخيالات، ورسخ في وجدانهم أنه تعالى، ليس كمثله شيء"⁽⁴⁾.

نستنتج أن رفض الرؤية عند الإباضية -بحسب الخليلي- يأتي من مبدأ أن ذات الله يستحيل رؤيتها كما يستحيل إدراك حقيقتها وتصور ماهيتها، لأن علم البشر يقتصر على إدراك وجود ذات الله تعالى فقط دون معرفة كنهها، ويعبر الخليلي عن هذا بقوله: "حقيقة الذات الإلهية تعجز مدارك الخلق عن تصور ماهيتها، ومنتهى ما يصل إليه العلم صفاتها العلية"⁽⁵⁾. ويقول أيضا: "والناس ليس بإمكانهم في معرفة تعالى إلا العوم في بحر الصفات. أما حقيقة الذات فهم أعجز من أن يصلوا إلى كنهها، وغاية المعرفة بما الاعتراف بوجودها"⁽⁶⁾.

2- استحالة الجهة لله تعالى:

من الأسباب الداعية إلى التأكيد على نفي الرؤية عند الإباضية الاعتقاد أن الرؤية تفضي إلى تحديد الجهة لله تعالى، والتأكيد على نفي الرؤية ينسجم مع تنزيه الله عن الجسمية، يقول الخليلي عن هذه الرؤية: "فهو تعالى لا تحيط به الجهات، ولا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان"⁽⁷⁾.

ويؤكد نفاة الرؤية أن منطلقهم في النفي، هو السير على ما عليه الإنسان في الدنيا، من أن له جارية العين التي بها يبصر وفق شروط تحديد المرئي، أما لو حدث أي خلق آخر للعين البشرية غير الاستعمال

(1) الخليلي: برهان الحق، 4 / 95.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 497.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4 / 315.

(4) الخليلي: برهان الحق، 4 / 502.

(5) الخليلي: برهان الحق، 4 / 109.

(6) الخليلي: برهان الحق، 4 / 354.

(7) الخليلي: برهان الحق، 4 / 354.

المتعارف عليه في الدنيا، فإن ذلك لا يعد من باب الرؤية، يقول الخليلي: "الرؤية المعهودة التي تعارف الناس على تسميتها رؤية بصرية، هي المقترنة بهذه الشرائط، وما عداها لا يعد رؤية"⁽¹⁾. ويقول أيضا: "والرؤية التي نعقلها إنما هي بالشعاع وسائر لوازمها المعهودة، وأما ما لا يعقل فيكفيه نفيا أنه لا يعقل. على أن الرؤية بغير الشعاع، كالرؤية بغير الحاسة في كونهما لا يسميان رؤية لغة"⁽²⁾.

3- المناقشة:

أ) تعليق المثبتين على موقف النافين:

ركز المثبتون في الرد على النافين للرؤية من خلال بيان أن الرؤية لا تستلزم التحيز لله تعالى، وأن عدم القول بها يؤدي إلى ترك الأخذ بأحاديث رسول الله ﷺ، وهذه بعض مواقفهم:

- ورد عن الأشعري في كتابه اللمع، أنه قال: "ليس في جواز الرؤية إثبات حدث"⁽³⁾، وقال أيضا: "ليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيهه بالباري سبحانه وتعالى، ولا تجنيسه، ولا قلبه عن حقيقته"⁽⁴⁾. فهو بهذا يثبت الرؤية، وينفي استلزامات مخالفته، من إثبات الجهة والتحيز لمن يدعي الرؤية.

- اعترض ابن أبي العز الحنفي على الذين نفوا الرؤية استنادا إلى التحيز، ورأى أن الرؤية لا مانع أن تستدعي المقابلة والجهة، قال: "وَلَيْسَ تَشْبِيهُ رُؤْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِرُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ تَشْبِيهَا لِلَّهِ، بَلْ هُوَ تَشْبِيهُ الرُّؤْيَةِ بِالرُّؤْيَةِ، لَا تَشْبِيهُ الْمَرْتِي بِالْمَرْتِي، وَلَكِنْ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى عُلُوِّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، وَإِلَّا فَهَلْ تُعْقَلُ رُؤْيَةُ بَلَا مُقَابَلَةٍ؟

وَمَنْ قَالَ: يُرَى لَا فِي جِهَةٍ، فَلْيُرَاجِعْ عَقْلَهُ!! فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُكَابِرًا لِعَقْلِهِ وَفِي عَقْلِهِ شَيْءٌ، وَإِلَّا فَإِذَا قَالَ يُرَى لَا أَمَامَ الرَّائِي وَلَا خَلْفَهُ وَلَا عَنْ يَمِينِهِ وَلَا عَنْ يَسَارِهِ وَلَا فَوْقَهُ وَلَا تَحْتَهُ، رَدَّ عَلَيْهِ كُلُّ مَنْ سَمِعَهُ بِفِطْرَتِهِ السَّلِيمَةِ"⁽⁵⁾.

- يعلق فركوس على اعتراض النافين للرؤية بكونها تستلزم أن يكون المرئي أو الله في جهة معينة، فذهب إلى أنه إذا لم يكن في جهة ولا في داخل العالم وخارجه فسيكون عدما، فثبت لذلك أنه ليس عدما

(1) الخليلي: برهان الحق، 4/ 357.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4/ 354.

(3) الأشعري: اللمع، 61.

(4) الأشعري: اللمع، 62.

(5) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 195.

وأنه يُرى، فقال: "ومن شُبَّهِم العقليّة في إنكار الرؤية أنه يلزم من إثبات الرؤية أن يكون الله تعالى في جهة، والله تعالى في مُعتقدهم ليس في جهة. وهو عندهم لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا يَمَنَةً ولا يسرةً، لذلك نَقَوْا الرؤية؛ لأنّ الله تعالى ليس في جهة.

وهذا من أبطل الباطل؛ لأنّ هذه الأوصاف تقتضي أن يكون عدَمًا لا وجود له سبحانه، ولهذا قال بعض العلماء المُمثل أعشى، والمُعطل أعمى، فالمُعطل يعبد عدَمًا، والممثل يعبد صنمًا، والموحّد يعبد واحدًا صمدًا"⁽¹⁾.

فالأشاعرة والسلفية بالخصوص في ردودهم على النافين، حاولوا أن يبرهنوا بأن الجهة والتحيز غير ملزمين في النظر إلى الله، ويقصدون بذلك أن موقفهم ينفي تهمّة إثبات الجهة لله عند القول بالرؤية. ويبقى أن يستساءل السائل: هل الرؤية تستلزم الجهة على الله من باب الحتمية، أم تستلزمها احتمالاً؟ وهل يمكن أن يرى الله دون قيد الجهة، مادام الله على كل شيء قدير، وفوق كل التصورات البشرية؟

ب) رد النافين على موقف المثبتين:

- عنف النفاة المثبتين للرؤية واعتبروهم من جملة الذين يشبهون الله بخلقه، يقول الخليلي: "أثبتوا لله سبحانه الجهة، كما أثبتوا له الجوارح، وشبهوه بخلقه حسًا ومعنى"⁽²⁾. ونفوا أي إمكانية للقول بالتنزيه مع إثبات الرؤية، على أساس أن الرؤية تفرض إلزاما التحيز، يقول الخليلي: "إثباتها مع إثبات التنزيه، محاولة للجمع بين الأضداد"⁽³⁾. لأن إثباتها يستلزم القول بالإحاطة وهذا محال، فيقول: "إن وقعت الرؤية عليه جميعا، كان محاطا به، وإن وقعت على بعضه كان مبعضا، وكل من ذلك مستحيل في حق الله"⁽⁴⁾.

- وذهب النفاة أيضا إلى أن القول بالرؤية يفضي إلى التطاول على ذات الله تعالى، والقول بأمور لا تليق بذاته، مثل ضرورة القول بتكليف ذات الله تعالى، يقول الخليلي: "الرؤية إما أن تكون ثابتة ومعها التكليف للمرئي، وإما أن تكون منتفية فينتفي التكليف"⁽⁵⁾.

1) فركوس: في رؤية المؤمنين الله تعالى يوم القيامة، فتوى رقم: 768، الموقع الرسمي لفضية الشيخ أبي عبد المعز مُحمَّد علي فركوس. <https://ferkous.com>

2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 315.

3) الخليلي: برهان الحق، 4 / 355.

4) الخليلي: برهان الحق، 4 / 356.

5) الخليلي: برهان الحق، 4 / 373.

يظهر جليا أن النفاة لهم رفض قاطع لادعاء رؤية الله لأن ذلك يفضي عندهم عقلا إلى التشبيه والتجسيم، وهما محالان على الله.

ج) الجمع بين موقف النافين والمثبتين:

والمتتبع لقضية استحالة رؤية ذات الله تعالى عند النفاة، ومعرفة صفاته فقط، يجدها منبئية على تعريف الله تعالى بمصطلحات بشرية حادثة؛ الذات والصفات، وقد فصلنا القول فيهما سابقا، مما يجعل اعتراض النافين عقلا مؤسسا على قياس الغائب على الشاهد.

وقول بعض المثبتين بأن الله إذا لم يكن في جهة فهو عدم، هذا كلام مرفوض، وغير مقبول البتة. لأن من حق المثبت للرؤية أن يسير مع الاستدلالات التي يستأنس بها، فهذا مشروع، لكن ليس له أن يقر أشياء يمتنع وصف الله بها، مثل الحديث عن الجهة، لذلك لا ضرورة لتعقيل المواقف أو تفسيرها بما يوقع المدافع في أخطاء عقدية.

وبهذا يظهر أن كل طرف له جانب من المعقولية ومن ضدها في موقفه، كما أن له جانب من الصواب وجانب من مجانبة الصواب في موقفه، والله أعلم.

المطلب الثاني: أدلة القرآن المعتمدة في نفي الرؤية

استند النافون لرؤية الله تعالى من الإباضية على ثلاث آيات، هي:

1- دليل سورة القيامة: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾

يرى الإباضية أن المعنى اللغوي للنظر في الآية لا يعني الرؤية البصرية، وإنما يقصد به الانتظار، ومن بين ما يعتمدون عليه في تفسيرهم قول الأخفش اللغوي (ت: 215هـ): "تنظر في رزقها وما يأتيها من الله"⁽¹⁾، وقوله في موضع آخر: "يعني -والله أعلم- بالنظر إلى الله إلى [انتظار] ما يأتيهم من نعمه ورزقه"⁽²⁾. ومعتمده في هذا التفسير على قول القائل: "وَاللَّهُ مَا أَنْظَرُ إِلَّا إِلَى اللَّهِ، وَإِلَيْكَ، أَي: أَنْظَرُ مَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا عِنْدَكَ"⁽³⁾. أو قولهم: "مَا أَنْظَرُ إِلَّا إِلَيْكَ"⁽⁴⁾.

ويضيف الخليلي استشهاداً آخر من كلام العرب يظهر أن النظر لا يعني الرؤية فقط، وإنما هو عاما للرؤية وللانتظار، فذكر قول القائل من دون أن يسنده إلى صاحبه: "نظرت إلى الهلال، فلم أراه"⁽⁵⁾، وشرحه وشرحه بقوله: "والمراد منه: النظر إلى جهته التي هي مئنة وجوده، ومظنة رؤيته، ولكن لم تتحقق معه الرؤية مع تحقق النظر"⁽⁶⁾. فدل على أن النظر لا يعني الرؤية جزماً، ولذلك فإن ما ورد في الآية ينبغي أن يحمل على انتظار رحمته في المحشر يوم الحساب.

واستند الإباضية النفاة للرؤية على مجموعة من نصوص الوحي وردت في مسند الربيع بن حبيب، الجزء الثالث منه غير المتصل سنده، تثبت أن النظر بمعنى الانتظار، وهي:

- قَالَ صَاحِبُ الْمَسْنَدِ: "وَمِصْدَاقُ مَا رَوَيْنَا عَنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ بِإِحْسَانٍ مِنْ أَنَّ النَّظَرَ هُوَ الْإِنْتِظَارُ:

قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾، (سورة ياسين: 49)، يَعْنِي: مَا يَنْتَظِرُونَ، وَلَيْسَ بِمَعْنَى النَّظَرِ بِالْأَبْصَارِ.

(1) الأخفش: معاني القرآن، 1/ 330.

(2) الأخفش: معاني القرآن، 2/ 558.

(3) الأخفش: معاني القرآن، 2/ 558.

(4) الأخفش: معاني القرآن، 1/ 330.

(5) الخليلي: برهان الحق، 4/ 152. وأورده في موضع آخر: "نظرت الهلال، فلم أراه". انظر: الخليلي: المصدر نفسه: 4/ 10؛ القاضي

عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 242.

(6) الخليلي: برهان الحق، 4/ 10.

وَقَالَ: ﴿وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَّا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ﴾، (سورة ص: 15).
وَقَالَ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾، (سورة الأنعام، 158)⁽¹⁾.

- يذهب الربيع بن حبيب إلى أن الرؤية ليست بالضرورة تعني الإبصار، فقد تعني العلم واليقين، ولذلك لا يصح تفسير الرؤية في أدلة الوحي بالرؤية البصرية إلا بدليل، ومما قاله: "وَأَمَّا الرُّؤْيَةُ فَقَدْ تَكُونُ بِغَيْرِ الْبَصَرِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾"، (سورة الفرقان، 45)، وبعد أن استشهد بمجموعة آيات قال: "وإنما يعني بهذا كله وأشباهه العلم واليقين، ولا يريد رؤيئة الأبصار"⁽²⁾.

- واستند الربيع بن حبيب على كلام العرب، وأشعار الشعراء ليؤكد أن الرؤية لا تقول إلى الإبصار، وإنما تقول إلى معنى العلم واليقين، فقال: "وَمُصَدِّقُ ذَلِكَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ: يَقُولُ الْقَائِلُ: لَقَدْ رَأَيْتُ لِفُلَانٍ عَمَلًا وَوَرَعًا وَفَهْمًا وَعِلْمًا، وَرَأَيْتُ لَهُ أَدَبًا وَمَعْرِفَةً، وَهَذِهِ الْأَشْيَاءُ لَا تُعَايَنُ بِالْأَبْصَارِ، وَلَكِنَّهَا تُعْرَفُ وَتُعْلَمُ بِمَا ظَهَرَ مِنْ أَعْلَامِهَا الدَّالَّةِ عَلَيْهَا.

وَإِذَا رَأَيْتَ رَجُلًا عَالِمًا فِيمَا يَأْتِي وَمَا يَذُرُّ، حَكِيمًا فِي أَمْرِهِ، مُصِيبًا فِي فِعْلِهِ، قُلْتَ: رَأَيْتُ لِفُلَانٍ عَقْلًا وَمَعْرِفَةً، وَإِحْكَامًا. وَإِنْ كَانَ كَافًّا عَنِ الْمَحَارِمِ قُلْتَ: رَأَيْتُ لَهُ وَرَعًا وَأَدَبًا صَالِحًا.

ومن الأشعار التي ساقها في الموضوع، قول الشاعر الكميت بن زيد:

رَأَيْتُ اللَّهَ إِذْ أَتَرَى نِزَارًا وَأَسْكَنَهُمْ بِمَكَّةَ قَاطِنِينَ

وَقَالَ أَيْضًا:

رَأَيْتُ اللَّهَ أَهْلَكَ قَوْمَ عَادٍ ثَمُودَ وَقَوْمَ نُوحٍ أَجْمَعِينَ"⁽³⁾

فهذه الاستشهادات التي قيل قد جمعها الربيع بن حبيب تبين أن الرؤية في الآية السابقة لا تحمل على الإبصار، وإنما هي بمعنى الانتظار. وهي استشهادات مؤسسة لغويا، لكن في نسبتها إلى المحدث الربيع بن حبيب محل نظر كبير، حيث ثبت لدينا في دراسة سابقة، أن ما ورد في الجزء الثالث من مسند الربيع ليس من جمعه، وإنما جامع الوارجلاني (ت: 570هـ)، مما يجعل الاستشهاد بها على أنها من الوحي محل شك⁽⁴⁾.

(1) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 859.

(2) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 859.

(3) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 859.

(4) ابن ادريسو مصطفي: الفكر العقدي عند الإباضية، 181-202.

وممن يوافق نظرة الإباضية في موضوع نفي الرؤية المعتزلة، حيث نجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يفسر آية القيامة، بقوله: "تأويلها أن تنتظر ثواب الله، وتنتظر نعمه، علة ما روي عن المفسرين، حتى يكون موافقا لدليل العقل والكتاب"⁽¹⁾.

2- دليل سورة الأنعام: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾

(أ) تفسير الآية:

اختار نفاة الرؤية موقف تفسير الإدراك الوارد في الآية على أنه بمعنى "اللاحق"، فيكون المعنى: لا تلحقه الأبصار لتراه، ولا تستطيع فعل ذلك، مما يستدعي نفي رؤيته في الآخرة، فضلا عن الدنيا. ومن الأقوال التي يمكن أن نستشهد بها ما يأتي:

- قال الزمخشري المعتزلي: "فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعا، كالأجسام والهيئات"⁽²⁾.

- حلل القاضي عبد الجبار الإدراك فذكر أنه الرؤية، وقال: "وإدراك الأبصار هو رؤية البصر، فيجب أن لا يُرى به. ولأن البصر لا يُرى به إلا ما كان في جهة دون جهة، وتعالى الله عن ذلك، لأن ذلك علامة الحدوث. فيجب أن لا يُرى بالأبصار، وإنما يُرى بالقلوب والمعرفة والعلم"⁽³⁾. وعند تفسيره لهذا الكلام في الكتاب المنسوب إليه "شرح الأصول الخمسة" بيّن أن الإدراك إذا قُرّن بالبصر تعين أنه بمعنى الرؤية، فقال: "وجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل الرؤية"⁽⁴⁾.

- من أقوال النفاة التي وردت على لسان الطبري: "وقال آخرون: معنى ذلك: لا تراه الأبصار، وهو يرى الأبصار"⁽⁵⁾. ونسبه إلى السدي.

- بيّن الخليلي أن الله "مدح نفسه بعدم إدراك الأبصار له، ومدائح الله المتعلقة بذاته إنما هي أزلية أبدية"⁽⁶⁾. ثم أظهر أن نفي ملاحقة الأبصار له تشمل جميع خلقه، وفي كل الأزمنة، وبأي جارية كانت،

(1) القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، 74.

(2) الزمخشري: الكشاف، 2/ 54.

(3) القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، 74.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 233.

(5) الطبري: تفسير الطبري، 12/ 16.

(6) الخليلي: برهان الحق، 4/ 378.

أي لا مجال لأي تخصيص للعموم، واستند في تعميمه على أن: "مدائح عز وجل تستحيل أن تنقلب إلى أضدادها، فلذلك لا يجوز تخصيص عموماتها"⁽¹⁾، وبهذا التعميم فإنه لا يقبل أن يقال بأن أحاديث رسول الله ﷺ مخصصة للعموم الآية، وبخاصة وأنها توصلنا إلى أن هذه الأحاديث ليست حجة في هذا الشأن.

ب) تعليق المثبتين على موقف النافين:

استند المثبتون للرؤية على أن المعنى اللغوي للإدراك يعني: الإحاطة، فذهبوا إلى أن الآية نفت الإحاطة بالله تعالى ونفت أن يصل الناس إلى معرفته معرفة شاملة محيطية به، وأكدوا أن الآية لم تنف لحوقه ورؤيته كما يذكر ذلك النافون لرؤيته، ومن أقوالهم:

- ذكر الطبري (ت: 310هـ) عدة أوجه لتفسير الإدراك في الآية، وبدأ بما يختاره المثبتون، "قال بعضهم: معناه لا تحيط به الأبصار، وهو يحيط بها"⁽²⁾. أي المنفي في الآية هو إحاطة الإبصار بالله تعالى الذي هو قدر زائد على الرؤية، ولذلك فليس النفي لرؤية الله تعالى.

- حصر ابن أبي زمنين (ت: 399هـ) نفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة، فقال: "﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾ يَعْنِي: فِي الدُّنْيَا"⁽³⁾. لكن لم يقدم دليلاً على هذا التخصيص بالدنيا دون الآخرة.

- ذهب البغوي في تفسيره إلى أن الإدراك لا يقصد به الرؤية، كما ذهب إليه النفاة، وإنما المنفي هو الإحاطة بالله تعالى، فقال: "فاعلم أَنَّ الْإِدْرَاكَ [غَيْرُ الرُّؤْيَةِ]، لِأَنَّ الْإِدْرَاكَ هُوَ الْوُقُوفُ عَلَى كُنْهِ الشَّيْءِ، وَالْإِحَاطَةُ بِهِ. وَالرُّؤْيَةُ الْمُعَايَنَةُ"⁽⁴⁾. ثم قصد إظهار التفرقة بين الرؤية والإدراك، فقال: "وَقَدْ تَكُونُ الرُّؤْيَةُ بِلَا إِدْرَاكِ"⁽⁵⁾، وعليه فالآية نفت الأعم، الذي هو الإحاطة، ولم تنف الرؤية الجزئية التي هي بدون إحاطة، والمسماة (للحق). ولذلك صارت رؤية الله جائزة عند المثبتين، يقول البغوي: "فَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَجُوزُ أَنْ يَرَى مِنْ غَيْرِ إِدْرَاكِ وَإِحَاطَةٍ. كَمَا يُعْرِفُ فِي الدُّنْيَا وَلَا يُحَاطُ بِهِ"⁽⁶⁾.

- ذهب الثعلبي (ت: 427هـ) إلى أن بعض العلماء اختاروا تفسير الآية بإجرائها على العموم، فقال:

(1) الخليلي: برهان الحق، 4/ 418.

(2) الطبري: تفسير الطبري، 12/ 13.

(3) ابن أبي زمنين: تفسير ابن أبي زمنين، 2/ 89.

(4) البغوي: تفسير البغوي، 2/ 148.

(5) البغوي: تفسير البغوي، 2/ 148.

(6) البغوي: تفسير البغوي، 2/ 148.

"أجراه بعضهم على العموم، فقال: معناه لا تحيط به الأبصار، بل تراه وهو يحيط بها"⁽¹⁾.

- علل الواحدى (ت: 468هـ) سبب أن المنفى من الآية هو الإحاطة العامة وليس الرؤية البصرية الجزئية، لأنه "يصح أن يقال: رآه وما أدركه"⁽²⁾، ثم بين أن نظير جواز وصف الشيء بأنه يُرى ولا يدرك أو لا يحاط به، له شبيهه بالقول بأن القلب يعرف الشيء ولا يحيط به، فقال: "الأبصار ترى الباري عز وجل ولا تحيط به، كما أن القلوب تعرفه ولا تحيط به، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، (سورة طه: 110)"⁽³⁾.

- نسب ابن تيمية القول بأن الإدراك هو الإحاطة لجمهرة من العلماء، فقال: "إِنَّمَا نَقَى الْإِدْرَاكَ الَّذِي هُوَ الْإِحَاطَةُ كَمَا قَالَ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ، وَلَمْ يَنْفِ مُجَرَّدَ الرُّؤْيَى؛ لِأَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُرَى وَلَيْسَ فِي كَوْنِهِ لَا يُرَى مَدْحٌ؛ إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ الْمَعْدُومُ مَمْدُوحًا وَإِنَّمَا الْمَدْحُ فِي كَوْنِهِ لَا يُحَاطُ بِهِ وَإِنْ رُئِيَ"⁽⁴⁾.

- شرح الشعراوى موقف المثبتين من الآية بأسلوب معاصر مبسط، فقال: "لماذا لا تدركه الأبصار؟ لأن البصر آلة إدراك لها قانونها بأن ينعكس الشعاع من المرئي إلى الرائي ويحدده، فلو أن الأبصار تدركه لحدته، وأصبح من يراه قادراً عليه، ولصار مقدوراً لكم؛ لأنه دخل في إدراككم. فلو أنك أدركت الله لكان الله مقدوراً لبصرك، والقادر لا ينقلب مقدوراً أبداً، إذن فمن عظمت أنه لا يُدرك.

أنت قد ترى الشمس، ولكن أتدعي أنك أدركتها؟ لا، لأن الإدراك معناه الإحاطة، وحين يقال «أدركه» أي لم يفلت منه، ولذلك عندما سار قوم فرعون وراء موسى وقومه قال أصحاب موسى: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾، (سورة الشعراء: 61)، أي: لا فائدة؛ لأن البحر أمامنا، إن تقدمنا نغرق، وإن تأخرنا أهلكونا وقتلونا. إذن «مُدْرِكٌ» يعني محاطاً به. فإذا أحاطت الأبصار بالله انقلب البصر قادراً، وصار الله مقدوراً عليه. والقادر بذاته - كما قلنا - لا ينقلب مقدوراً لخلقه أبداً"⁽⁵⁾.

- علل صاحب المنار سبب ترجيح إثبات الرؤية من الآية، استناداً إلى أدلة أخرى من خارج الآية، فقال: "وَمِنْ هُنَا فَسَّرَ الْجُمْهُورُ الْإِدْرَاكَ فِي الْآيَةِ بِرُؤْيَا الْإِحَاطَةِ الَّتِي يُعْرِفُ بِهَا كُنْهَهُ عَزَّ وَجَلَّ فَتَكُونُ بِمَعْنَى ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، (سورة طه: 110)، نَفْيُ إِحَاطَةِ الْعِلْمِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ

(1) الثعلبي: تفسير الثعلبي، 4/ 175.

(2) الواحدى: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 2/ 306.

(3) الواحدى: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 2/ 306.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 3/ 36؛ 11/ 481.

(5) الشعراوى: تفسير الشعراوى، 6/ 3841.

أَصْلُ الْعِلْمِ، وَكَذَلِكَ نَفْيُ إِدْرَاكِ الْبَصَرِ لِلشَّيْءِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ رُؤْيِيهِ إِيَّاهُ مُطْلَقًا، وَهَذَا أَقْوَى مَا جَمَعَ بِهِ أَهْلُ السُّنَّةِ بَيْنَ الْآيَةِ وَالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ النَّاطِقَةِ بِرُؤْيِيَةِ الْمُؤْمِنِينَ لِرَبِّهِمْ فِي الْآخِرَةِ مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ⁽¹⁾.

ج) الجمع بين قول النافين والمثبتين:

يلاحظ أن اختيار المثبتين أو النفاة لقول في الإدراك دون قول آخر، بناء على تحكيمات لغوية غير مسندة، أو غير فاصلة للقضية، بحيث صار كل طرف يصرف دلالة اللفظ إلى المعنى الذي يتبناه، ويحيل مخالفه إلى ضده، وكذا بناء على ربط الآية بآيات أخرى تعزز موقفه، وبناء على أحاديث لا نراها تفصل في الموضوع حسب تعاملنا معها وفق قاعدة "حد النص التابع للسند"، ولذلك تبقى تفسيرات الطرفين كلها واردة، ولا واحدة مسقطة للأخرى، وإنما إحداها راجحة، والأخرى مرجوحة عند أهلها.

ولأجل ألا نكون قد جانبنا الصواب فإنه لا مناص أن نذكر أن تحليلنا للآية أفضى إلى أنها أقرب إلى امتناع رؤيته من إثباتها، لأن الآية حتى وإن سلمنا بأنها تنفي الرؤية فهي تنفي الإحاطة، لكن لا دليل على إثبات شيء آخر، يسمى الرؤية، فهذا يحتاج إلى دليل صريح، ولا وجود له في نص الآية.

كما نشير إلى أن تحكيمات الطرفين إلى الإثبات أو النفي بناء على استنتاجات عقلية، أو محاولة التعليل بما يراه كل طرف ينسجم مع موقفه، فهذا مما لا يعد استدلالاً أصلاً، فعلى سبيل المثال إن احتجاج المثبتين بأن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية وليس بالنفي، ثم جواب النافين بأن هذا المدح لا يضير الكمال الإلهي، لأن انتفاء الرؤية كمال في حقه سبحانه، فهذا يعد من الكلام غير المؤسس للطرفين، لأن كلا يعتبر موقفه مدحاً؛ المثبت يرى الرؤية مدحاً لله، والنافي يعد نفي الرؤية عن الله مدحاً له، وإلا لما التزم كل بموقفه، وبالتالي صح ترك الاستطراد بإظهار الأقوال القائلة بالمدح في الرؤية أو عدمها.

3- دليل سورة الأعراف: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾

أ) تفسير الآية:

اعتمد النفاة كثيراً على الآية في دعم موقف نفي الرؤية، واستخرجوا عدة معان تفيد نفي الرؤية من الآية، ومن ذلك.

(1) مُجَدِّدُ رَشِيدُ رِضَا: تَفْسِيرُ الْمَنَارِ، 7 / 543.

- الإقرار بأن حرف (لن) الوارد في الآية يفيد النفي المستمر، أو التأييد، صرح بذلك الزمخشري⁽¹⁾ ثم تبعه أهل مذهبه الاعتزالي والإباضية كذلك، يقول الخليلي مثلاً عن حرف (لن): "تفيد تأكيد النفي، وتأنيده"⁽²⁾. ويقول أيضاً: "نفي مطلق، ليس مقيداً بزمان"⁽³⁾. ويوجد علماء مثبتون للرؤية ساندوا القول بتأييد حرف (لن) مثل ابن كثير حينما أشار إلى أنها للتأييد، ولكن استدرك بتحقيق الرؤية استناداً إلى الأحاديث، فقال: "أَشْكَلَ حَرْفُ لَنْ هَاهُنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِأَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِنَفْيِ التَّأْيِيدِ"⁽⁴⁾. وأقر كذلك الطاهر بن عاشور على أن النفي للتأييد في الدنيا وليس في الآخرة، فقال: "وَلَنْ يَسْتَعْمَلَ لِتَأْيِيدِ النَّفْيِ وَلِتَأْكِيدِ النَّفْيِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَهُمَا مُتَقَارِبَانِ، وَإِنَّمَا يَتَعَلَّقُ ذَلِكَ كُلُّهُ بِهَذِهِ الْحَيَاةِ الْمُعَبَّرِ عَنْهَا بِالْأَبَدِ"⁽⁵⁾.
 - تعليق الرؤية على الجبل، ثم جعله دكاً، يفيد دلالة صريحة على أن ما تعلق به غير ممكن ومستحيل، فيقول الخليلي: "تؤكد دلالة هذا النص على ذلك، بما تبعه من اندكاك الجبل؛ الذي علق إمكان الرؤية على استقراره اندكاً قطع شأفة الأطماع في حصولها"⁽⁶⁾.

ب) تعليق المثبتين على موقف النافين:

- من الذين رفضوا أن تكون معنى حرف (لن) في الآية للتأييد، الثعلبي الذي ذكر أنها: "لا توجب التأييد وإنما هي للتوقيت"⁽⁷⁾، وكذا محقق كتاب الرؤية للدار قطني الذي يذهب إلى أن (لن) تفيد النفي في المستقبل، وليس للدوام⁽⁸⁾، وحجة هؤلاء المثبتين أنه لو كانت للتأييد، لم يقيد منفيها باليوم، عند قوله تعالى:

(1) ذكر الزمخشري أن (لن) تعني: "تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، وذلك أن (لا) تنفي المستقبل"، انظر: الزمخشري: الكشف، 2/ 154؛ وذكر أيضاً في كتابه الأنموذج في النحو أن: "لن نظيرة لا في نفي المستقبل، ولكن على التأكيد". انظر: الزمخشري: الأنموذج في النحو 32. وأشار كوني أحمد موسى في مقال له أن في بعض نسخ كتاب الأنموذج في النحو، وردت عبارة التأييد عوض التأكيد، من قول الزمخشري: "لن نظيرة ... ولكن على التأييد"، انظر: كوني أحمد موسى: أداة (لن) في النحو العربي، الموقع: شبكة الألوكة، <https://www.alukah.net>.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4/ 445.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4/ 442.

(4) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 9/ 92.

(5) ابن كثير: تفسير ابن كثير، 3/ 421.

(6) الخليلي: برهان الحق، 4/ 443.

(7) الثعلبي: تفسير الثعلبي، 4/ 275.

(8) الدار قطني: كتاب الرؤية، 51، مقدمة محقيقي الكتاب: إبراهيم محمد العلي، أحمد فخري الرفاعي.

﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا﴾، (سورة مريم: 26).

ج) رد النافين على موقف المثبتين:

- تحدث النفاة كثيرا حول نفي تأييدية حرف (لن)، ولم يروا في كلام مخالفينهم ما يجعله مقبولا، فمما ذكره الخليلي في رده على من احتج بتقييد التأييد باليوم دلالة على عدم تأييده، فقال: "تأييد النفي فيه بحسب ما دل عليه القيد، ومعنى ذلك أنه مستغرق لجميع ذلك اليوم"⁽¹⁾، ثم استشهد بالنهي الذي ورد فيه تأييد مع ورود دليل يقيد بزمان أو بحالة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُؤُهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، (سورة البقرة: 222)، فهو نهي عام يفيد التأييد، ثم قيد النهي بحالة الطهر⁽²⁾.

د) الجمع بين قول النافين والمثبتين:

خلصنا عند تفصيل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا...﴾، (سورة الأعراف: 143)، في مبحث أدلة المثبتين، إلى أن الطرفين يتأرجح اجتهداهما بين الراجح والمرجوح، وأن الآية التي نحن بصددتها يتأرجح فيها النفي على الإثبات، وبعد تحليل لحرف (لن) الوارد في الآية في مبحث أدلة النفاة، ثبت لدينا أنه إن لم يكن حرف (لن) للتأييد، فإنه لا دليل في الآية على التصريح بالرؤية، والله أعلم.

نستنتج من خلال هذا المطلب، أن أدلة نفي الرؤية في القرآن الكريم، أصح وأوضح من أدلة المثبتين، والله أعلم.

(1) الخليلي: برهان الحق، 4/ 463.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4/ 463.

المطلب الثالث: الأدلة من السنة المعتمدة في نفي الرؤية

استند النافون لرؤية الله تعالى من الإباضية إلى أحاديث موقوفة على جمع من الصحابة في "أَنَّ اللَّهَ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ"⁽¹⁾. وكلها مروية في مسند الربيع بن حبيب، في الجزء الثالث من الكتاب.

1- قَالَ جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "يَقُولُ اللَّهُ: أَنَا رَبُّكُمْ، لَا تَعْبُدُوا غَيْرِي، وَلَا تُشْرِكُوا بِي شَيْئًا، وَلَا تَجْعَلُوا لِي شَيْبًا يَكُونُ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْنِي"⁽²⁾.

2- قَالَ الرَّبِيعُ: بَلَغَنِي عَنْ جُوَيْرٍ عَنِ الصَّحَّاحِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ خَرَجَ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا هُوَ بِرَجُلٍ يَدْعُو رَبَّهُ شَاخِصًا بَصَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ رَافِعًا يَدَهُ فَوْقَ رَأْسِهِ.

فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَدْعُ رَبَّكَ بِإِصْبِعِكَ الَّتِي وَسَّأَلَ بِكَفِّكَ الْيُسْرَى، وَاعْضُضْ بَصْرَكَ، وَكُفَّ يَدَكَ، فَإِنَّكَ لَنْ تَرَاهُ، وَلَنْ تَنَالَهُ.

فَقَالَ الرَّجُلُ: وَلَا فِي الْآخِرَةِ؟

قَالَ: وَلَا فِي الْآخِرَةِ.

فَقَالَ الرَّجُلُ: فَمَا وَجْهَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَلَسْتَ تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

ثُمَّ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ تَنْضَرُ وَجُوهُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَهُوَ الْإِشْرَاقُ، ثُمَّ يَنْظُرُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَتَىٰ يَأْذَنُ لَهُمْ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الْحِسَابِ.

ثُمَّ قَالَ [ابن عباس]: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ يَعْنِي: كَالْحِلَّةِ، ﴿تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾، قَالَ: يَتَوَقَّعُونَ الْعَذَابَ بَعْدَ الْعَذَابِ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: يَنْتَظِرُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الثَّوَابَ بَعْدَ الثَّوَابِ، وَالْكَرَامَةَ بَعْدَ الْكَرَامَةِ⁽³⁾.

3- قَالَ: حَدَّثَنَا أَفْلَحُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ السَّعْدِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فِي قَوْلِهِ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قَالَ: تَنْضَرُ وَجُوهُهُمْ، وَهُوَ الْإِشْرَاقُ.

[بعد هذا النص فإن الكلام من المدرج، وليس من كلام علي بن أبي طالب].

(1) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 855.

(2) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 843.

(3) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 853.

﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قَالَ: تَنْتَظِرُ مَتَى يَأْذَنُ لَهُمْ رَبُّهُمْ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ، وَلَا يَغْنِي الرُّؤْيَا بِالْأَبْصَارِ، لِأَنَّ الْأَبْصَارَ لَا تُدْرِكُهُ، كَمَا قَالَ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

ثم أتبت هذه الرواية برواية أخرى دون بيان اتصالها بما سبق، جاء فيها:

رَوَى مُكْتَفٍ الْمَدَنِيُّ قَالَ: بَلَغَنِي عَنْ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ جَالِسًا فَذَكَرُوا عِنْدَهُ أَنَّ الْعِبَادَ يَنْظُرُونَ إِلَى رَبِّهِمْ.

فَقَالَ مُحَمَّدٌ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا لَهُ عَقْلٌ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَرَاهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾. وَقَالَ مُكْتَفٍ أَيْضًا: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فَسَأَلَهُ سَائِلٌ: هَلْ يَرَى اللَّهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ؟ فَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾⁽¹⁾.

4- قَالَ: وَأَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ نَافِعِ بْنِ الْأَزْرَقِ أَنَّهُ سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ الَّذِي لَا كُفُوفَ لَهُ، أَيْ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ بِرَحْمَتِهِ، وَأَهْلُ الْجَنَّةِ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فِي ثَوَابِهِ وَكَرَامَتِهِ وَرَحْمَتِهِ، وَلَا يَرُونَهُ بِأَبْصَارِهِمْ، لِأَنَّهُ قَالَ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

قَالَ: وَقَالَ مُجَاهِدٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَمَكْحُولُ الزُّهْرِيُّ: يَنْظُرُونَ الثَّوَابَ، وَلَا يَرَى اللَّهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ.

قَالَ: وَقَالَ الْحَسَنُ: نَاظِرَةٌ إِلَى سُلْطَانِ رَبِّهَا وَقُدْرَتِهِ وَتَدْبِيرِهِ.

وَقَالَ: ﴿نَاضِرَةٌ﴾. نَضْرَةٌ فِي الْوُجُوهِ، وَسُرُورٌ فِي الْقُلُوبِ.

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: ﴿نَاضِرَةٌ﴾: بَهْجَةٌ، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا، وَلَا يَرَى اللَّهُ أَحَدًا. وَقَالَ عَطَاءُ بْنُ يَسَارٍ مِثْلَهُ.

وَقَالَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي رَاشِدٍ أَنَّ مَوْلَاةً لِعُتْبَةَ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَتْ: إِنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكَ، فَقَالَ لَهَا: لَا تَقُولِي كَذَلِكَ، إِنَّمَا قُولِي: إِنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ.

وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَعَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَمُجَاهِدٌ، وَإِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ، وَمَكْحُولُ الدِّمَشْقِيُّ، وَعَطَاءُ بْنُ يَسَارٍ، وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، وَالضَّحَّاكُ بْنُ مُرَاجِمٍ، وَأَبُو صَالِحٍ صَاحِبُ التَّفْسِيرِ وَعِكْرِمَةُ، وَمُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ، وَابْنُ شَهَابٍ الزُّهْرِيُّ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ⁽²⁾.

(1) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 854.

(2) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 855.

5- وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الشَّيْبَانِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: هَلْ تَرَى رَبَّكَ؟ فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ! وَأَيُّ أَرَاهُ؟!»⁽¹⁾.

6- قَالَ: وَرَوَى عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ عِيَّاضٍ وَخَلِيلِ بْنِ عَبْدِ الْمَجِيدِ الطَّائِي وَعَمَّارِ بْنِ أُحْتِ سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَمَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَكَيْعِ بْنِ الْجَرَّاحِ وَأَسْبَاطِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي زَكَرِيَاءَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ يُونُسَ وَعِيسَى بْنِ أَبِي يُونُسَ عَنِ اللَّيْثِ عَنْ مُجَاهِدٍ أَنَّ اللَّهَ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ⁽²⁾.

بعد استعراض الأقوال السابقة لخص الإمام الربيع بن حبيب -أو الجامع الوارجلاني وهو الراجح عندي- المسألة، فقال: "وَمِصْدَاقُ مَا قَالُوا جَمِيعًا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَعَةِ الْعَرَبِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ نَفْسِهِ أَنَّهُ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فَنفَى عَنْ نَفْسِهِ أَنْ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ لِأَنَّهُ لَوْ أَدْرَكَتْهُ لَكَانَ قَدْ سَاوَاهَا، لِأَنَّ كُلَّ مُدْرِكٍ مُحَاطٌ بِهِ مُحَدُودٌ مَوْصُوفٌ عَزَّ وَجَلَّ عَمَّا انْتَحَلَهُ الْمُبْطِلُونَ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فَأَخْبَرَ أَنَّهُ لَا تَنَالُهُ الْأَبْصَارُ⁽³⁾.

7- وردت رواية عن رواية مجاهد -خلاف ما نقله الربيع بن حبيب- بأن المعنى انتظار ثواب ربها، رواها الطبري، فقال: "عن منصور، عن مجاهد (إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) قال: تنتظر الثواب من ربها"⁽⁴⁾. وهي رواية تعزز وجهة نظر النافين، وإن اعترض عليها ابن تيمية، وعدها من الاجتهاد المغفور، فقال: "وَالْخَطَأُ الْمَغْفُورُ فِي الْاجْتِهَادِ هُوَ فِي نَوْعِي الْمَسَائِلِ الْخَبَرِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ كَمَا قَدْ بُسِطَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ كَمَنْ اعْتَقَدَ ثُبُوتَ شَيْءٍ لِدَلَالَةِ آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ وَكَانَ لِذَلِكَ مَا يُعَارِضُهُ وَيُبَيِّنُ الْمُرَادَ وَلَمْ يَعْرِفْهُ... كَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ التَّابِعِينَ أَنَّ اللَّهَ لَا يُرَى وَفَسَّرُوا قَوْلَهُ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ بِأَنَّهَا تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا، كَمَا نُقِلَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَأَبِي صَالِحٍ"⁽⁵⁾.

فالأصل أن مجاهد مغفور في اجتهاده، وكل الأطراف مغفورة في اجتهادها، فهذا الذي يجب أن يؤخذ به، وأن يعمم، ولا سبيل لتبرئة مجتهد على آخر، والشرعية ليست من حق عالم دون آخر يقبل من يشاء ويرفض من يشاء، فالقضايا المتعلقة بالله، الله وحده عالم بيقينيتها، وما أنزله في آيات متشابهات ليس لأحد

(1) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 856.

(2) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 857.

(3) الربيع بن حبيب: مسند الربيع، الجزء الثالث، حديث 857.

(4) الطبري: تفسير الطبري، 72/24.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 34/20.

ادعاء الحق المطلق فيها، فالعباد موكول لهم الاجتهاد وفق النصوص، وليس لهم حق التخطئة والتصويب بحسب درجة الشخص، وبحسب قربه للرسول أو بعده عنه، وبحسب انتمائه لشخص أو علان أو اتجاه أو مذهب، لذلك فنظرة مجاهد، تؤكد بما لا مجال للشك، أن قضية الرؤية قضية خلافية، يجوز فيها الاجتهاد المؤسس؛ وهناك طرف من المجتهدين وجهته راجحة، والآخر مرجوحة، وليس كما يعتقد المسلمون قديما وحديثا أنهم يعالجون الحق والباطل، فهذا من التلبيس الواجب رفعه عن أمة محمد ﷺ بكل حزم وصرامة. وإذا سعينا أن نجمع بين أقوال هذا المطلب، سنجد أن المثبتين اعتمدوا على مرويات كثيرة تظهر أن النظر يعني الرؤية، واعتمد النفاة على مروية تثبت أن النظر يفيد الانتظار، فدل أن على قضية الرؤية يترجح فيها الإثبات على النفي من حيث اعتماد المرويات الحديثية الموصولة والموقوفة.

المطلب الرابع: حكم نفاة الرؤية على المثبتين

أصدر بعض نفاة الرؤية أحكاما قاسية على المثبتين، من ذلك:

- يقول السقاف: "قضية الرؤية، أو عقيدة الرؤية أخلت بقاعدة التوحيد والتنزيه، وجعلته -أي ربنا سبحانه- كالبشر أو كسائر الخلق، له صورة وشكل"⁽¹⁾.

- يقول الخليلي: "فلا عجب من ابن القيم في إيراد حجة لما يريد إثباته من هذا الاعتقاد، ونحن لا نشك في كونه عالما بعدم صحته، وإنما يركن إلى مغالطة الحقائق تدليسا وتلبيسا.. وإذا استقرت ما في كتبه في العقيدة وجدت أن إرادته للموضوعات والبواطيل من الرويات للاستدلال لما يوافق هواه، منهج معهود منه"⁽²⁾.

- يحكم النفاة بحكم شديد على السلفية، وبمنظرة أخف قليلا على الأشاعرة في إثباتهم رؤية الله تعالى، فيقول الخليلي عن السلفية "أما الحشوية المجسمة فإنهم لإيغالهم في التشبيه لا يبالون أن يصفوا الله عزو جل بصفات خلقه، وأن تكون رؤيتهم له التي يزعمونها، كرؤيتهم لغيره مما تقع عليه الأبصار"⁽³⁾. ويقول عن الأشاعرة: "وقعوا في اضطراب في هذه القضية بسبب محاولتهم الجمع بين: نفيتهم الجسمية والجهة عن الله سبحانه، وبين إثباتهم رؤيته".

في الحقيقة يصعب فهم موقف المثبتين لرؤية الله، مع تصريحهم بإمكانية إثبات الجهة لله عند القول بالرؤية، مما يجعل إثباتهم للرؤية محل تهمة بالتشبيه، مع أنه كان يفترض منهم أن يذهبوا إلى القول برؤيته، ويصرحوا بإرجاء تفاصيل الرؤية إلى الله، ويرفعوا أيديهم عن التحليل أو الرد على مخالفاتهم عقليا، لأن ذلك يوقعهم في محذور إثبات الجهة له، التي هي من صفات المخلوقين، وليس من صفات الخالق. فعلى المثبتين أن يجدوا مخرجا أفضل مما أوردناه سابقا، ولا يتعنتوا في إثبات الجهة لله تعالى، لأن هذا من المستحيل، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11).

ويلاحظ أن النفاة لم يصرحوا بكفر المثبتين للرؤية، مثلما فعل المثبتون مع النفاة، علما أن الإباضية النافية للرؤية من المتهمين بتكفير المسلمين سيرا على منهج الخوارج، فإننا نجد الأمر على غير ما يروج له، فأغلب الإباضية لم يوظفوا مصطلح الكفر على مخالفاتهم في قضية خلافة مستساعة.

(1) السقاف: مسألة الرؤية، 250.

(2) الخليلي: برهان الحق، 4 / 325.

(3) الخليلي: برهان الحق، 4 / 363.

المبحث الرابع: منحى التوفيق بين مواقف المشبتهين والنافين

المطلب الأول: خلاصة مواقف الطرفين

جدول جامع لأدلة المشبتهين والنافين، مع بيان القول الراجح من المرجوح

الدليل، أو المصطلح	الإثبات	النفي	الجمع	النتيجة
رأى	رأى: تعدى إلى مفعول واحد فهو يشير إلى الرؤية البصرية	رأى: تعدى إلى مفعولين أو مفعول واحد (تجوزاً) فيشير إلى الرؤية بالعلم	لا دليل على الترجيح	لا يجزم في معنى رأى
نظر	نظر بدون إلى: "نظرْتُ فلاناً أي انتظرته"، أي: انتظر	نظر بـ إلى: "نظرت إلى الهلال، فلم أراه"، أي: انتظر	لا دليل على الترجيح	لا يجزم في معنى النظر
﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	النظر إلى الله نظر مضاف إلى الوجه، ومقيد بـ (إلى) هو نظر العين: الإبصار	النظر: الانتظار نظر: الرؤية البصرية بالعين (خاص)، والانتظار (عام)، ولا يوظف الخاص لتفسير العام دون قرينة "إن العين قد تنظر من غير أن ترى" "وَاللَّهُ مَا أُنْظَرُ إِلَّا إِلَى اللَّهِ، وَإِلَيْكَ، أي: أنتظر ما عند الله وما عندك"	لا دليل على الترجيح	لا يجزم في معنى النظر بـ إلى
أحاديث حول ﴿...إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	مرويات تفسر النظر: الرؤية	مرويات تفسر النظر: الانتظار	مرويات الإثبات أصح	الإثبات أرجح

درك	الإدراك: اللحق، بشرط عدم الإحاطة الإدراك: الإحاطة، وليس الرؤية البصرية الجزئية، لأنه يصح أن يقال: "رآه وما أدركه"	الإدراك: اللحق إدراك الأبصار: رؤية البصر	لا دليل على الترجيح لا يجزم في معنى الإدراك
﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾	نفي الإحاطة بالله، وليس نفي الرؤية	نفي الرؤية، لأن الإدراك اللحق لا تدركه: لا تلحقه الأبصار لتراه	النفي أرجح
﴿لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾	نفي الإدراك (الرؤية) في الدنيا دون الآخرة	النفي عام	النفي أرجح
﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾	الزيادة: النظر إلى وجه الله	الزيادة: مضاعفة الأجر	النفي أرجح
أحاديث حول ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾	أهمها حديث مسلم، عن طريق حماد بن سلمة	ورد موقوفا بتطبيق قاعدة: "حد النص التابع للسند": الزيادة خارج إطار السند	لا يجزم لموقف على آخر
حماد بن سلمة	مدحه علماء الجرح والتعديل	جرحه علماء الجرح والتعديل	لا يجزم لموقف على آخر
﴿كَأَنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾	حجب الكافرين عن الرؤية، دليل على رؤية المؤمنين لربهم	لا تصريح في الآية على الرؤية	النفي أرجح

	طلب الرؤية لنفسه، باعتبارها ممكنة تعليق الرؤية باستقرار الجبل، تعلق بالممكن	طلب الرؤية لتبكيته قومه تعليق الرؤية باستقرار الجبل، تعلق بالمستحيل	لا دليل على الترجيح	لا يجزم في معنى الآية
﴿قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَاني﴾	لم ينظر إليه في الدنيا، لعدم طاقة ذلك، بخلاف الآخرة (دون دليل)	تعميم عدم الرؤية في الدنيا والآخرة	لا دليل على النظر في الآخرة دون الدنيا	النفى أرجح
	بعد أن كلمه ربه، تافت نفسه للنظر إليه، وتاب موسى لأنه لم يستأذن في طلبه	طلب أمراً مستحيلاً، لذلك تاب موسى، ولذلك صعق قومه	لا دليل على الترجيح	لا يجزم في معنى الآية
	حرف (لن): للتوقيت"، والنفى في المستقبل، وليس للدوام	حرف (لن): النفى المستمر، أو التأييد	لا دليل على الترجيح	لا يجزم في معنى الحرف
الإجماع، وعدمه	إجماع أهل السنة على الإثبات	لا إجماع لوجود النفاة لا إجماع لوجود الأشاعرة يُرى بدون كيفية، أو أنه نوع إدراك شبيه بالكشف، أو تفسير بالمعرفة والإدراك العلمي	لا دليل على الترجيح	لا يحتج بالإجماع
الحجة العقلية	ينظر جهرة، وإذا لم يكن في جهة فهو عدم الرؤية لا تفرض التحيز، ولا اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئي	استحالة الجهة لله تعالى، واستحالة رؤية ذاته الرؤية بحاسة العين، تفرض التحيز، واتصال الأشعة، ومقابلة المرئي الرؤية بغير حاسة العين، لا تسمى رؤية الرؤية بغير اشتراط اتصال الأشعة، ومقابلة الرائي، هو إثبات للعدم	استنتاجات النفاة أصح	النفى أرجح

الأحكام بين المثبتين والنفاة	قيل: منكر الرؤية كافر صدر التكفير من المتقدمين والمتأخرين، بدعوى ترك الأحاديث (متنها المسند ينتهي قبل التصريح بالرؤية)	السلفية: مشبهة الأشاعرة: مضطربون بين نفي الجسمية، وإثبات الرؤية، لأن التنزيه مع التحيز جمع للأضداد	لا دليل على الأحكام لا يحتج بهذه الأحكام
الأحاديث حول الرؤية	أحاديث في الصحاح، وغيرهما الدار قطني: "رؤية الله" الآجري: "التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة"	أحاديث الربيع بن حبيب	مرويات الإثبات أصح الإثبات أرجح

الخلاصة:

نفي الرؤية: راجح من خلال آيات القرآن الكريم، والاستنتاجات العقلية، وإثباتها مرجوح بهذين الدليلين.

إثبات الرؤية: راجح من خلال الأحاديث، ونفيها مرجوح من خلال الأحاديث.

الاختلافات اللغوية في قضية رؤية الله لا تمكن من ترجيح قول على آخر، لكن عند استعراض باقي الأدلة الشرعية يترجح أن النفي أقوى من الإثبات، وإن كان الجزم بموقف دون آخر غير صحيح، لأن كل طرف استند إلى استدلال ثابتة، وانطلق من تحليل نصوص صحيحة، مما جعل القضية لا تتأرجح بين طرف على الحق والآخر على الباطل (سواء قيل عنه مجسما أو مشبها أو معطلا)، وإنما كلها تدور بين الراجح والمرجوح، والله أعلم.

المطلب الثاني: المواقف التوفيقية بين الطرفين

بعد أن قمنا بتلخيص أقوال الطرفين وأظهرنا عدم إمكانية الجزم في قضية رؤية الله بين المبتئين والنافين، فإننا نأمل أن نقدم مجموعة من المواقف التوفيقية بين الطرفين تعين في إظهار أن قضية الرؤية من القضايا الخلافية التي يجوز فيها الخلاف، وأنها ليست من المختلف الذي يدور بين الحق والباطل، أو يستدعي إطلاق التكفير أو الاتهام بالتجسيم أو التشبيه أو التعطيل، فهذه كلها مما ينبغي أن يرفع عن السنة المسلمين، إن شاء الله، ومن هذه المواقف والتصريحات المعينة على إثبات التآرجح بين الراجح والمرجوح، ما يأتي:

1- إذا تتبعنا ثلاث آيات في القرآن الكريم، وحاولنا أن نقدم قراءة حول سؤال طلب الرؤية ممن صدر؛ من سيدنا موسى عليه السلام أو من قومه، دون الانطلاق من وجهة إثبات الرؤية أو نفيها، فسنجد النتيجة بعد تحليل مقتضب للآيات هكذا:

- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ، ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ... وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنْظُرُونَ﴾، (سورة البقرة: 51-55).

تخبرنا الآيات أن الله واعد موسى عليه السلام مدة زمنية، وحينما كان في المواعدة عبد قومه العجل، فلما عاد إليهم عاتبهم، فتابوا. ثم جاءت آية بعدها تظهر أن هناك طلبا لرؤية الله جهرة من قومه، فأخذت الطالبين الصاعقة.

- قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ... وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، (سورة الأعراف: 142-143).

بعد الحديث عن المواعدة، تصرح الآية بطلب رؤية الله من قبل سيدنا موسى عليه السلام، وإعلان موسى عليه السلام التوبة.

- قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾، (سورة الأعراف: 155).

تقر الآية أن سيدنا موسى عليه السلام اختار مجموعة من التائبين من قومه، فأخذهم معه إلى

الميقات، ثم لم يلبثوا أن صعقوا.

فهذه الآيات الثلاثة استخلص منها المثبتون والنافون ما يأتي:

- ذهب المثبتون للرؤية أن الطلب جاء من موسى عليه السلام بانفراد منه، ولا يكون -بحسب سياق الآيات- إلا في المواعدة الأولى، وهو ما تحققه (آية الأعراف الأولى) صراحة، وفي المواعدة الثانية جاء الطلب بالرؤية الجهرية من قومه السبعين المختارين (آية البقرة)، وهؤلاء قد صعقوا لأجل عبادة العجل بحسب (آية الأعراف الثانية)، فكانت النتيجة عند المثبتين أن طلب الرؤية ممكنة وليست مستحيلة عند الجمع بين الآيات.

- ذهب النافون إلى أن الطلب جاء لأجل قومه في كل الحالات، وأخذت الرجفة السبعين رجلا لأجل طلب أمر الرؤية المستحيلة.

يلاحظ أن كل طرف اجتهد في التفسير، وفي الجمع بين آية وأخرى، وبحسب الجمع جاءت نتيجتهم، وهذه الاجتهادات تبدو في عمومها مقبولة استدلاليا، باستثناء قولين، هما:

- ما ذهب إليه المثبتون أن الصعق كان لأجل عبادة العجل، فهذه قضية فيها نظر، لأن المختارين ذهبوا إلى الميقات بعد أن تاب الله على بني إسرائيل، وهم من جملتهم، فبقي أن تكون الصعقة لأجل الطلب.

- ما ذهب إليه النافون أن طلب موسى كان تبكيئا لقومه في كل الحالات، فهي قضية فيها نظر أيضا، لأن المواعدة الأولى لم يكن فيها غير موسى عليه السلام لوحده.

مع ذلك، لا نستطيع الجزم بقول دون آخر، وإنما نميل أن نقول إن كل آية يستنبط منها قولاً راجحاً وقولاً مرجوحاً، وهذا بيان استنتاجي الخاص.

- آية البقرة يترجح منها أن الطلب من قومه.

- آية الأعراف الأولى يترجح منها أن الطلب منه.

- آية الأعراف الثانية يترجح منها أن الطلب من قومه.

2- سعيًا للبحث عن رأي توافقي بين الطرفين، فإنه يوجد موقف من النافين للرؤية، يتمثل في أقوال

بعض علماء الإباضية مثل الشماخي⁽¹⁾، والشميني⁽¹⁾، واطفيش⁽²⁾، وابن أبي نبهان⁽³⁾ الذين يذهبون إلى

(1) علق الشماخي على قول من يفسر الرؤية بالعلم قائلا: "واعلم أن هذا المعنى لا ينكره من يمنع الرؤية، إلا أنه لا يسميه رؤية، بل هو علم يقيني، والخلاف في اللفظ". انظر: الغدامسي، صولة والشماخي: الحوار الإباضي والمالكي (جواب الشماخي على الغدامسي)،

تفسير الرؤية بالعلم بصفاته في الآخرة، وهم في نفس الوقت يرفضون أن تكون هذه الرؤية بمعنى العلم بذاته تعالى. ويلاحظ أن موقفهم يقترب إلى بعض أقوال أهل السنة الذين يذهبون إلى أن رؤية المؤمن لربه نوع كشف وعلم، مثلما أشار إلى ذلك ابن حجر حين قال: "وَقَالَ بَعْضُهُمْ رُؤْيُ الْمُؤْمِنِ لِلَّهِ، نَوْعُ كَشْفٍ وَعِلْمٍ، إِلَّا أَنَّهُ أَتَمُّ وَأَوْضَحُ مِنَ الْعِلْمِ"⁽⁴⁾.

وهؤلاء ذوو النظرة الوسطية من النفاة للرؤية، وجد لها معارضون من ذات المذهب وخارجه، على أساس أن المعنى الصحيح والمعنى الثابت للرؤية يعني الإبصار، والمعاني الأخرى على رأسها "الرؤية بالعلم" لا يؤخذ بها، ومن أقوال الرافضين لهؤلاء، ما يأتي:

- يذكر السالمي أن العرب كانت تعرف الرؤية بمعنى "اتصال شعاع الباصرة بالمرئي... وهذه حقيقة الرؤية التي كانت العرب تعرفها من عربيتهم، ولا يطلقونها على العلم ونحوه إلا تجوزاً لنكتة مع قرينة"⁽⁵⁾. ثم اعترض على من حاول التوفيق بين المبتئين والنافين فقال: "إننا لا نقنع من الفخر والغزالي بما قالاه في تأويل الرؤية بالعلم، لأن حقيقة ذاته لا تعلم، وإنما تعلم صفاته فقط"⁽⁶⁾.

وساند السالمي في هذا الرفض للرؤية التوافقية بعض الشيعة، مثل: السبحاني الذي يرى أن تفسير الرؤية والإبصار بالعلم، وإدراكهما بالقلب، خروج عن البحث، فقال: "وبذلك يعلم أن تفسير الإبصار ورؤيته سبحانه، بالعلم به، أو بإدراكه في القلب، أو من طريق الشهود، خروج عن البحث"⁽⁷⁾. وإنما الرؤية تفسر بأنها: "انعكاس صورة المرئي على العين"⁽⁸⁾.

(1) احتمل الثميني من تفاسير حديث الرسول ﷺ "إنكم سترون ربكم" بأنه بمعنى: "إذا حمل الحديث على المعرفة استقام الكلام، وزال التكلف، وصح المعنى، وأنهم يعرفونه معرفة جلية لا لبس فيها، وهي في الجلاء والظهور كإبصارهم القمر إذا امتلأ واستوى". انظر: الثميني: معالم الدين، 2/ 36.

(2) انظر: وينتن: آراء الشيخ اطفيش العقدية، 152، 153. علماً أن اطفيش هذب موقف الغزالي المقر بالرؤية القلبية، إلى رؤية تنسب إلى القلب وتتعلق باليقين، ولا تتعلق بإدراك الله تعالى وذاته.

(3) ذكر ابن أبي نبهان أن الناس متفاوتون في رؤية الله تعالى بحسب تفاوتهم في معرفته بآياته... فإذا كان يوم القيامة رأوه —أي عرفوه— بقدر معرفتهم فيما كانوا عليه في هذه الدنيا... ومن المعلوم أن رؤية المؤمنين لربهم في الدنيا ليست هي إلا رؤيته بصفاته وأفعاله في المحدثات، ولا تعني رؤيته ذاته". ابن أبي نبهان: الحق اليقين (مخطوط)، نقلاً عن الخليلي: برهان الحق: 4/ 36؛ سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 1/ 274؛.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 426.

(5) السالمي: المشارق، 246.

(6) السالمي: المشارق، 246، 247.

(7) السبحاني: الإلهيات، 1/ 471.

(8) السبحاني: الإلهيات، 1/ 470.

- علق ابن تيمية على الأشاعرة الذين اختاروا الرؤية بالعلم واليقين، بقوله: "الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا: النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي"⁽¹⁾.

ويستنتج أن ابن تيمية رفض موقف الغزالي الذي فسر النظر إلى الله بحصول مزيد علم به، حين قال عنه: "وَقَدْ يُفَسِّرُهَا مَنْ يَتَأَوَّلُ الرُّؤْيَا بِمَزِيدِ الْعِلْمِ... فَإِنَّ مَا فِي كُتُبِهِ مِنَ (الْإِحْيَاءِ) وَغَيْرِهِ مِنْ لَذَّةِ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِهِ هُوَ بِهَذَا الْمَعْنَى"⁽²⁾.

ونحن نرى الأسلم لمعارضتي التوفيقيين أن يتهموا اجتهاداتهم بالتلفيق أو الباطل، لأننا لا نعد رفض العلماء لمواقف التوفيقيين رأياً سديداً، على أساس أن منهج الإسلام الوسطي يستدعي اللجوء إلى موقف توافقي بين مسلمين ثقافة منشقين إلى صفين، ومنافحين بأدلة نصية كثيرة، تظهر أن كل طرف له جانب من الصحة والقبول في موقفه عند التعليل والتحليل.

3- يعد اجتهاد تتان الشارح للجوهرة من بين أفضل أجوبة المثبتين للرؤية على قضية الجهة، حين ذهب أن إلى الله ليس بجسم، ولا في جهة من الجهات، وأنه يستحيل قلب الحدقة نحوه، فقال إن: "الرؤية نسبة خاصة بين طرفين: رائئ ومرئي. فإن فرض أن تلك النسبة تقتضي -عقلاً- كون أحدهما في جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك، لا شراكهما في التعلق. فإذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها، لزم عدمه في الطرف الآخر"⁽³⁾، فالشارح أقر بأن الجهة منتفية في المرئي (الله)، على أساس إقرار الرائي أو المرئي أنها منتفية عنه، وهو إقرار وإن كان لا يزيل كل الإشكال، لكن على الأقل لا يقع في محذور التصريح بأمر غير مستساغ في حق الله تعالى.

4- من التوفيق في الأقوال أن نجد أحد المثبتين للرؤية يساند النافين في إحدى المواقف المتعلقة بالرؤية، فهذا محمد رشيد رضا، يقول عن آية في القرآن الكريم: "فَرَمَّا قِيلَ بَادِيَ الرَّأْيِ إِنَّ آيَاتِ النَّفْيِ فِيهَا أَصْرَحُ مِنْ آيَاتِ الْإِثْبَاتِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، (سورة الأعراف: 143)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، (سورة الأنعام: 103)، فَهُمَا أَصْرَحُ دَلَالَةٍ عَلَى النَّفْيِ مِنْ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، (سورة القيامة: 22، 23)، عَلَى الْإِثْبَاتِ..."⁽⁴⁾، وكذا موقف الطاهر بن عاشور القائل: "فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل، 1/ 250.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة: 5/ 390.

(3) عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، 243.

(4) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 9/ 117.

يَرَوْنَ بِأَبْصَارِهِمْ رُؤْيَاً مُتَعَلِّقَةً بِذَاتِ اللَّهِ عَلَى الْإِجْمَالِ دَلَالَةً ظَنِيَّةً لِاحْتِمَالِهَا تَأْوِيلَاتٍ⁽¹⁾. ثم ذكر أن أمر الرؤية من المتشابه، مثله مثل بعض الصفات فقال: "وَيُلْحَقُ هَذَا بِمُتَشَابِهِ الصِّفَاتِ وَإِنْ كَانَ مُقْتَضَاهُ لَيْسَ بِثَبَاتِ صِفَةٍ، وَلَكِنَّهُ يُؤَوَّلُ إِلَى الصِّفَةِ وَيَسْتَلْزِمُهَا لِأَنَّهُ آيِلٌ إِلَى اقْتِضَاءِ جِهَةٍ لِلذَّاتِ، وَمَقْدَارٍ يُحَاطُ بِجَمِيعِهِ أَوْ بِنَعْضِهِ، إِذَا كَانَتِ الرُّؤْيَا بَصَرِيَّةً، فَلَا جَرَمَ أَنْ يُعَدَّ الْوَعْدُ بِرُؤْيَا أَهْلِ الْجَنَّةِ رَبَّهُمْ تَعَالَى مِنْ قَبِيلِ الْمُتَشَابِهِ"⁽²⁾.

5- يذهب بعض المثبتين للرؤية إلى استحالة التحيز لله رغم إقرارهم برؤيته، واستحالة الإحاطة بذاته، فيقول صاحب التحرير والتنوير: "فَإِنَّ الْفَرِيقَيْنِ مُتَّفِقَانِ عَلَى اسْتِحَالَةِ إِحَاطَةِ الْإِدْرَاكِ بِذَاتِ اللَّهِ وَاسْتِحَالَةِ التَّحْيِيزِ"⁽³⁾.

وفي الأخير بعد البسط في الكلام حول قضية الرؤية، نصل إلى أنها قضية غير محسومة جزماً لطرف دون آخر، وإنما الصحيح أن يقال بأن كلا اجتهد حسب المعطيات التفسيرية، وكلا يعد اجتهداه راجحاً واجتهاد غيره مرجوحاً، ولا أحد له الحق أن يبطل قول مخالفه، لأنه لا أحد يملك القول الفصل في أدلته اللغوية أو الحديثية أو القرآنية، ولذلك لا نجانب الصواب بإذن الله تعالى، إن اعتبرنا أن استلزامات كل مخالف للآخر، واتهامات النافين والمثبتين لبعضهما، لا أساس لها من الصحة.

وأملنا أن يوفق الله المسلمين للإقرار بالطريق الثالث في النقاش حول قضية رؤية الله تعالى، وألا يلزموا مخالفوهم بما أقروا به، مادامت النتيجة الأخرى محتملة، ولو كانت في نظرهم أقل صحة مما توصلوا إليه. والله أعلم.

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 29 / 353.

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 29 / 354.

(3) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 4 / 92.

الفصل الثاني: القضايا المتعلقة بكلام الله تعالى، وخلق القرآن

تمهيد:

ناقش علماء المسلمين بكل أطرافهم؛ سلفية، وأشاعرة، وشيعة، وإباضية صفة من صفات الله تعالى، وهي صفة الكلام، لتعلقها بالقرآن الكريم، ولإثارتهم قضية سميت بـ "خلق القرآن"، فوقع نقاش طويل حول الصيغة الصحيحة التي ينبغي إطلاقها، واحتدم النقاش كثيرا حسب بعض المرويات التاريخية، ثم أُعلن فيها أحكام شديدة بين المسلمين وصلت إلى حد التكفير. يحدث كل هذا والمسلمون جميعا متفقون على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وهو الوحي الذي أنزله الله على رسوله محمد ﷺ، وفي هذا يقول القاضي عياض: "وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْمَتْلُوَّ فِي جَمِيعِ أَقْطَارِ الْأَرْضِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمُصْحَفِ... إِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ وَوَحْيُهُ الْمُنَزَّلُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ"⁽¹⁾، كما أنهم متفقون أيضا على ما ذكره ابن تيمية: "إِنَّا نَقْرَأُ الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِنَا، وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ كُلُّهُ؛ لَفْظُهُ وَمَعْنَاهُ، سَمِعَهُ جِبْرِيلُ مِنَ اللَّهِ، وَبَلَّغَهُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَسَمِعَهُ مُحَمَّدٌ مِنْهُ، وَبَلَّغَهُ مُحَمَّدٌ إِلَى الْخَلْقِ، وَالْخَلْقُ يُبَلِّغُهُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ" وَيَسْمَعُهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ"⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق يبرز السؤال المتبادر في كل مرة، هل ما اختلف حوله المسلمون في قضية "خلق القرآن" يدور في قضية عقدية أساسية في الدين، أم أنه نقاش فضولي مصطنع، وفي أمر يجوز فيه الاختلاف⁽³⁾؟

(1) القاضي عياض (ت: 544هـ): الشفاء، 2 / 305.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 98.

(3) بعض المراجع اهتمت بترتيب الأسماء التي يقال بأنها أثارت القضية أولا بأول، من ذلك: الجعد بن درهم (ت: 124هـ)، وجعفر الصادق (ت: 148هـ)، والإمام أبو حنيفة (ت: 150هـ)، بشر المريسي (ت: 218هـ). انظر: فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، 28.

ونظرا لتشعب الأقوال في موضوع كلام الله تعالى والقرآن، فإني آثرت أن أتقيد بما ورد من عناوين عند كل مدرسة نظرا لحساسية الموضوع ودقته. كما اخترت أن أضع بعد أغلب العناوين الجزئية وحتى بعد عرض أقوال المخالفين، نتيجة تختصر الموضوع، وهذا؛ جمعا لما ورد، وتسهيلا على القارئ في استيعاب شتات الكلام، والمقصد الأساس هو توضيح مواقف أصحابها جيدا، قدر المستطاع.

المبحث الأول: قول السلفية بأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق

يعتقد السلفية بإثبات صفة الكلام لله عز وجل، ويقولون أن القرآن مُنزل من عند الله عز وجل، مثلما يتفق عليه جميع المسلمين دون استثناء، ولهم وجهات نظر خاصة، وهذه أقوالهم في القضية.

المطلب الأول: عرض أقوال السلفية على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق

يقر أهل السنة؛ السلفية بأن القرآن كلام غير مخلوق، مع تفصيل أقوالهم، وهذه أهمها:

1- يتكلم الله بحرف وصوت ومشية.

أ) عرض الأقوال:

- تميز السلفية بالقول إن "القرآن كلام الله غير مخلوق"، اتباعا لما صرح به سفيان الثوري (ت: 161هـ)⁽¹⁾، والإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)⁽²⁾. ويصف ابن حجر هذا القول بأنه أسلم الأقوال، فيقول: "وَمِنْ شِدَّةِ اللَّبْسِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، كَثُرَ نَهْيُ السَّلَفِ عَنِ الْخَوْضِ فِيهَا، وَانْتَفَعُوا بِاعْتِقَادِ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَلَمْ يَزِيدُوا عَلَى ذَلِكَ شَيْئًا، وَهُوَ أَسْلَمُ الْأَقْوَالِ، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ"⁽³⁾.

- ذكر ابن حجر أن الإمام أحمد بن حنبل كان يقول: "كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ يَتَكَلَّمُ إِذَا شَاءَ"⁽⁴⁾، ثم فسر كلام إمامه بوجهين⁽⁵⁾:

أ- كلامه لَزِمَ لِدَاتِهِ، وَالْخُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ مُقْتَرَنَةٌ لَا مُتَعَاقِبَةٌ، وَيَسْمَعُ كَلَامَهُ مَنْ شَاءَ.

ب- مُتَكَلِّمٌ بِمَا شَاءَ، مَتَى شَاءَ، وَأَنَّهُ نَادَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ كَلَّمَهُ وَلَمْ يَكُنْ نَادَاهُ مِنْ قَبْلُ.

ويقصد أنه ناداه بكلام حقيقي، وليس كلاما مجازيا.

- تبنى السلفية القول إن الله يتكلم بصوت مسموع، ويستندون في مقولتهم إلى ما نسب إلى الإمام أحمد بن حنبل حول كلام الله بصوت؛ "قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ: سَأَلْتُ أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ قَوْمٍ، يَقُولُونَ: لَمَّا كَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مُوسَى لَمْ يَتَكَلَّمْ بِصَوْتٍ فَقَالَ أَبِي: بَلَى إِنَّ رَبَّكَ عَزَّ وَجَلَّ تَكَلَّمَ بِصَوْتٍ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ تَرْوِيهَا كَمَا جَاءَتْ"⁽⁶⁾. وفي رواية أجاب ابنه حول الذين لا يقولون بأن الله يتكلم بصوت فقال:

(1) اللالكائي (ت: 418هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 1/ 170.

(2) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 2/ 290.

(3) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 493.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 492.

(5) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 492.

(6) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل: السنة، 280.

يَا بُنَيَّ هَؤُلَاءِ جَهْمِيَّةٌ إِنَّمَا يَدُورُونَ عَلَى التَّعْطِيلِ⁽¹⁾.

- كما تبنت السلفية أيضا أن الله يتكلم بحرف، كما أنه يتكلم بصوت، فهذا ابن تيمية يقول: "وَقَدْ نَصَّ أَئِمَّةُ الْإِسْلَامِ أَحْمَدُ وَمَنْ قَبْلَهُ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَلَى مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، مِنْ أَنَّ اللَّهَ يُنَادِي بِصَوْتٍ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُهُ تَكَلَّمَ بِهِ بِحَرْفٍ وَصَوْتٍ، لَيْسَ مِنْهُ شَيْءٌ كَلَامًا لِعَبْرِهِ"⁽²⁾. وفي موطن آخر قال: "إِنَّ الْقُرْآنَ حَرْفٌ وَصَوْتٌ"⁽³⁾.

- صرح ابن تيمية بوصف كلام الله ونوعه بالقدم، ووصف آحاد الكلام بالحدوث، فقال: "فَكَلَامُهُ قَدِيمٌ، مَعَ أَنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ"⁽⁴⁾. وقال أيضا: "وَأَمَّا السَّلَفُ وَالْأَئِمَّةُ فَقَالُوا: إِنَّ اللَّهَ يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ قَدِيمَ النَّوْعِ -بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا إِذَا شَاءَ-"⁽⁵⁾. وقال في موضع آخر: "وَإِنْ قُدِّرَ أَنَّهُ قَامَ بِهِ كَلَامٌ أَوْ فِعْلٌ مُتَعَلِّقٌ بِمَشِيئَتِهِ وَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ كَانَتْ الْحِكْمَةُ كَذَلِكَ، فَيَكُونُ النَّوْعُ قَدِيمًا وَإِنْ كَانَتْ آخَاذُهُ حَادِثَةً"⁽⁶⁾. فكلام الله قديم، ونوع⁽⁷⁾ كلام الله قديم، وآحاد كلام الله حادث.

- لما صرح ابن تيمية بأن كلام الله قديم، ذكر أن القرآن وحروفه وأصواته لا يوصفون بالقدم، فقال: "وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ" إِنَّ الْقُرْآنَ قَدِيمٌ، وَلَا قَالُوا: إِنَّ كَلَامَهُ مَعْنَى وَاحِدٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ، وَلَا قَالُوا: إِنَّ حُرُوفَ الْقُرْآنِ، أَوْ حُرُوفَهُ وَأَصْوَاتَهُ قَدِيمَةٌ أَرْلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ"⁽⁸⁾. فالقرآن، وحروف القرآن، وصوت القرآن كلها عند ابن تيمية غير قديمة.

- بعد أن أظهر السلفية أن حروف القرآن غير مخلوقة وغير قديمة، فإنه أجازوا اعتبار حروف المعجم بمعنى النوع، قديمة، يقول ابن تيمية: "وَإِذَا قِيلَ: إِنَّ حُرُوفَ الْمُعْجَمِ قَدِيمَةٌ بِمَعْنَى النَّوْعِ كَانَ ذَلِكَ مُمَكِّنًا، بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ إِنَّ عَيْنَ اللَّفْظِ الَّذِي نَطَقَ بِهِ زَيْدٌ وَعَمَرُو قَدِيمٌ"⁽⁹⁾.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 305.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 584.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 582.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 158. ويعلق ابن تيمية على تعلق المشيئة بالكلام، فيقول: "فَهَذَا هُوَ الَّذِي يُدُلُّ عَلَيْهِ صَحِيحُ الْمَنْفُورِ وَصَرِيحُ الْمَعْفُولِ وَهُوَ مَذْهَبُ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأُئِمَّتِهَا"، انظر: نفس المصدر، 5 / 536.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 372.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 8 / 153.

(7) يعرف النوع بأنه "اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص". انظر: الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، 248.

(8) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 567.

(9) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 158.

- يقر ابن تيمية أن الله تعالى تكلم بجنس⁽¹⁾ الحروف والأصوات، وهي غير مخلوقة، ويذهب إلى أن جنس وأصل حروف القرآن وأصواته كلها كلام الله، والكل قديم، فقال: "وَمَنْ قَالَ: إِنَّ جِنْسَ الْحُرُوفِ الَّتِي تَكَلَّمَ اللَّهُ بِهَا بِالْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ لَيْسَتْ مَخْلُوقَةً، وَإِنَّ الْكَلَامَ الْعَرَبِيَّ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ لَيْسَ مَخْلُوقًا، وَالْحُرُوفُ الْمُنتَزِمَةُ مِنْهُ جُزْءٌ مِنْهُ، وَلَا زِمَةٌ لَهُ وَقَدْ تَكَلَّمَ اللَّهُ بِهَا فَلَا تَكُونُ مَخْلُوقَةً، فَقَدْ أَصَابَ"⁽²⁾. فابن تيمية يصرح بتقديم أصول الحروف، وبقدم جنس الحرف المسجل في المصحف، كما أنه يقر بخلق الحرف والصوت في المصحف، ومما يؤكد ما ذكرناه نقله التالي أيضا، حيث قال فيه: "فَمَنْ قَالَ إِنَّ حُرُوفَ الْمُعْجَمِ [دون استثناء حروف المعجم بمعنى النوع] كُلُّهَا مَخْلُوقَةٌ، وَإِنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى مَخْلُوقٌ، فَقَدْ قَالَ قَوْلًا مُخَالِفًا لِلْمَعْقُولِ الصَّحِيحِ، وَالْمَنْقُولِ الصَّحِيحِ.

وَمَنْ قَالَ نَفْسُ أَصْوَاتِ الْعِبَادِ، أَوْ مِدَادُهُمْ، أَوْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، قَدِيمٌ فَقَدْ خَالَفَ أَيْضًا أَقْوَالَ السَّلَفِ، وَكَانَ فَسَادُ قَوْلِهِ ظَاهِرًا لِكُلِّ أَحَدٍ، وَكَانَ مُبْتَدِعًا قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ أَحَدٌ مِنْ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ"⁽³⁾.

- تأكيد لما مر ميز ابن تيمية بين الصوت المسموع من العبد والقارئ، وبين نوع وجنس الحروف والصوت الذي هو كلام الله، فقال: "إِنَّ السَّلَفَ مُتَّفِقُونَ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ صَوْتِ الرَّبِّ وَصَوْتِ الْعَبْدِ. وَتُتَّفَقُونَ أَنَّ اللَّهَ تَكَلَّمَ بِالْقُرْآنِ الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُرُوفَهُ وَمَعَانِيَهُ، وَأَنَّهُ يُنَادِي عِبَادَهُ بِصَوْتِهِ، وَتُتَّفَقُونَ عَلَى أَنَّ الْأَصْوَاتَ الْمَسْمُوعَةَ مِنَ الْقُرَّاءِ أَصْوَاتُ الْعِبَادِ"⁽⁴⁾.

- نستنتج أن السلفية، وبالأخص ابن تيمية يطلقون القدم (قديم) لكل من كلام الله، وحروف المعجم بمعنى النوع. ولا يجوزون إطلاق القدم (فهو غير قديم، أي مخلوق) على القرآن، وعلى حرف القرآن، وعلى صوت القرآن. ولا يجوزون أيضا إطلاق الخلق (فهو غير مخلوق، أي قديم) على جنس حرف القرآن، وعلى القرآن الذي هو كلام الله. كما أنهم يجعلون آحاد كلام الله حادثة.

- عند اتضاح قول ابن تيمية في التميز بين الحرف وأصله، نجد أن الإمام أحمد بن حنبل، لم يلتزم بهذا الفصل، حيث نجده ذهب إلى رفض كون حروف القرآن مخلوقة، من دون أن يصرح بقدمها، ومرد كلامه هذا إلى أنه يفترض أن القول بخلق الحرف سيفضي إلى أن جنس الحرف مخلوق، وإلى أن القرآن مخلوق، وهذا نجده فيما يروى عنه أنه: "أَنْكَرَ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّ الْحُرُوفَ مَخْلُوقَةٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ جِنْسُ الْحُرُوفِ مَخْلُوقًا

(1) يعرف الجنس بأنه "اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع". انظر: الجرجاني، التعريفات، 78.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 55/ 12.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 54/ 12.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 41/ 12.

لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ الْعَرَبِيُّ وَالتَّوْرَةُ الْعِبْرِيَّةُ وَعَبَّرَ ذَلِكَ مَخْلُوقًا وَهَذَا بَاطِلٌ مُخَالِفٌ لِقَوْلِ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ⁽¹⁾.
ويتضح الإشكال أكثر إذا أخذنا كلامه الآتي دون التمييز بين الحرف وأصله، حيث قال: "مَنْ زَعَمَ أَنَّ حَرْفًا مِنْ حُرُوفِ الْمُعْجَمِ مَخْلُوقٌ فَهَذَا جَهْمِي"⁽²⁾.

فوقوع الإمام في التناقض ظاهر والله أعلم، لأنه حكم على حرف القرآن بأنه غير مخلوق، (أي: قديم)، في حين ذهب ابن تيمية إلى أن الحرف غير قديم، (أي مخلوق) بخلاف أصل الحرف، وهو القول الأنسب. ولعل ما حدث به الإمام أحمد بن حنبل جره إليه الجدل في طرح فكرة عدم خلق حرف القرآن (قديم)، أو لعل مرد ذلك إلى تحريه من الوقوع في خلق القرآن، فأوقع نفسه في إشكال أشد، ولذلك لا نتوانى أن نصرح بأن ما روي عن الإمام أحمد بن حنبل في حاجة إلى تهذيب، مثل كثير من المصادر والنصوص التي نشير إلى أنها تعرضت إلى شرح المتأخرين، فبقيت تنسب إلى المتقدمين.

- يذهب السلفية إلى أن الله متكلم بكلام هو صفة فعل، بتعليق المشيئة بالكلام. ويقولون أيضا أنه متصف بالكلام الذي هو صفة ذات، يقول ابن تيمية: "وَأَمَّا السَّلَفُ فَقَالُوا: لَمْ يَزَلْ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا إِذَا شَاءَ، وَأَنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ كَمَالٍ"⁽³⁾.

- يصرح السلفية بأن القرآن كلام الله، منه بدأ وإليه يعود، وقد نسبت العبارة إلى عمرو بن دينار القائل: "أَدْرَكْتُ مَشَائِخَنَا وَالنَّاسَ مُنْذُ سَبْعِينَ سَنَةً يَقُولُونَ: الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ، مِنْهُ بَدَأَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ"⁽⁴⁾. ومقصد العبارة أن القرآن كلام الله، منه بدأ لأنه قائل الكلام ومنزله، وإليه يعود وصف الكلام، ويوضح العبارة ابن تيمية حين قال: "وَأَنَّ قَوْلَ السَّلَفِ مِنْهُ بَدَأَ، لَمْ يُرِيدُوا بِهِ أَنَّهُ فَارَقَ ذَاتَهُ وَحَلَّ فِي غَيْرِهِ؛ فَإِنَّ كَلَامَ الْمَخْلُوقِ بَلْ

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 41 / 12.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 160 / 12. لا يخفى على القارئ أننا نتحفظ من مؤلف ابن تيمية "مجموع الفتاوى"، لأنه يتأكد لدينا من وقت لآخر بأنه من تأليف المتأخرين وشروحهم لأقوال ابن تيمية، لكنه بقي يضاف إلى صاحب النص الأصلي قبل الشرح. ولعل من بين المؤشرات، ما يتضمنه الكتاب من التناقضات في المواقف والأقوال.

وهذا الحكم يصدره أغلب من يدرس الكتاب كاملا، انظر مثلا: تصريحات الخليلي، حين قال في موضوع قضية القرآن: "مع أنه لا يخلو من تناقض في ذلك، فقد ثبتت تارة ما ينفيه تارة أخرى". انظر: الخليلي: برهان الحق، 3 / 185.

ويعلق أحمد محمود منصور على هذه الظاهرة في الكتاب، بقوله: "رغم براعة ابن تيمية، وأسلوبه المخدر المعتمد على التكرار والاستطراد، والقفز على ما يعترض طريقه من إشكالات، فكلامه يقتضي نقيض دعواه". انظر: أحمد محمود منصور: مقتضى مذهب ابن تيمية، 215.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 52 / 12.

(4) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 260 / 2.

وَسَائِرِ صِفَاتِهِ لَا تُفَارِقُهُ وَتَنْتَقِلُ إِلَى غَيْرِهِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُفَارِقَ ذَاتَ اللَّهِ كَلَامُهُ أَوْ غَيْرُهُ مِنْ صِفَاتِهِ"⁽¹⁾. فهو يصرح أن الكلام ينسب إلى قائله وإلى من أنزله مبتدئاً، ولا ينسب إلى مبلّغه وتاليه، لأن الكلام صفة للمتكلم، والصفة لا تفارق الموصوف، ولا تحل بغيره.

- يقر السلفية أن تكليم الله لسيدنا موسى عليه السلام كان بصوت يسمع، يقول ابن تيمية: "مَا أَخْبَرَ اللَّهُ بِهِ فِي كِتَابِهِ مِنْ تَكْلِيمٍ مُوسَى، وَسَمِعَ مُوسَى لِكَلَامِ اللَّهِ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَلَّمَهُ بِصَوْتٍ؛ فَإِنَّهُ لَا يُسْمَعُ إِلَّا الصَّوْتُ"⁽²⁾. فيأتي الإقرار بالصوت والحرف من السلفية تجنباً أن يصير الكلام صفة للمحل الذي قام به، واحترازاً أن تكون الشجرة هي القائلة، فدعوا إلى أن كلام الله يكون بالحرف والصوت⁽³⁾.

- من المفارقات في قضية خلق القرآن، أن السلفية لا يلزمون فقط الناس بأن يقولوا كقولهم، مع صعوبة إدراك تفسيراتهم، وإنما يوجنون الذي يقف ولا يحتاج مخالفهم، فهذا الإمام أحمد بن حنبل يجيب سائلاً، هل له أن يسكت بعد التصريح أن القرآن كلام الله، فقال: "وَلَمْ يَسْكُتْ؟ لَوْلَا مَا وَقَعَ النَّاسُ فِيهِ، كَانَ يَسَعُهُ السُّكُوتُ، وَلَكِنْ حَيْثُ تَكَلَّمُوا لِأَيِّ شَيْءٍ لَا تَتَكَلَّمُونَ"⁽⁴⁾.

- تميز الإمام أحمد بن حنبل بإضافة مقولة جاء فيها أن القرآن علم الله، فقال: "القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق: كافر، لأن القرآن علم الله، ومن زعم علم الله مخلوق كفر"⁽⁵⁾. واختيار الإمام أحمد بن حنبل للقول بأن القرآن علم الله، يأتي بمقصد التنفير من القول بخلق القرآن أو التفكير فيه، لأنه من المتفق عليه بين المسلمين ألا يقال: علم الله مخلوق. وفي هذا الصدد يقول أيضاً: "إِنْ كَلَّمَ اللَّهُ لَيْسَ بِيَأْنِ مِنْهُ، وَلَيْسَ مِنْهُ شَيْءٌ مَخْلُوقاً"⁽⁶⁾، ويساند ابن حزم الإمام ابن حنبل في موقفه، فيذهب إلى أن "الْقُرْآنُ: هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ عِلْمُهُ"⁽⁷⁾.

- علل البيجوري موقف الإمام ابن حنبل الهارب من القول بحدوث القرآن، خشية أن يلحق الحدوث الصفات الذاتية لله تعالى؛ والكلام إحدى هذه الصفات، فقال: "فربما يُتَوَهَّمُ مِنْ إِطْلَاقِ الْقُرْآنِ حَادِثٌ، أَنْ

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 274.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 531.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 519؛ عبد الله الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، 137.

(4) الأصبهاني: الحجة في بيان المحجة، 1/ 423.

(5) ابن بطة (387هـ): الإبانة الكبرى، بَابُ بَيَانِ كُفْرِهِمْ وَضَلَالِهِمْ وَخُرُوجِهِمْ عَنِ الْمِلَّةِ وَإِبَاحَةِ قَتْلِهِمْ، حديث: 290؛ اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 2/ 236.

(6) أحمد بن حنبل: أصول السنة، 22.

(7) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3/ 06.

الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة، لذلك ضُرب الإمام أحمد بن حنبل، وحُبس على أن يقول بخلق القرآن، فلم يرض⁽¹⁾.

- يوجد من العلماء من لا يستسغ التصريح بالخلق ولا بغير الخلق للقرآن، مثلما أوتر عن حفيد الإمام علي، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت: 95هـ)، الذي قال: "لَيْسَ بِخَالِقٍ وَلَا مَخْلُوقٍ وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى"⁽²⁾، أي: أنه نفى القول بالخلق أو عدمه في القضية، تجنباً للخوض في المختلف حوله بين أعلام المسلمين.

النتيجة:

القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام هو صفة فعل يتكلم الله بحسب مشيئته، وهو كذلك صفة ذات منه بدأ، وإليه يعود وصف الكلام. ويتكلم الله بحرف، وبصوت مسموع.

إن الكلام، وجنس حرف القرآن المكتوب، وحروف المعجم التي هي بمعنى النوع، ونوع صوت الكلام المسموع لموسى عليه السلام (تجنباً أن يصير الكلام صفة للمحل الذي قام به، واحترازاً أن تكون الشجرة هي القائلة)، والقرآن الذي هو كلام الله، كل هذا يعد قديماً، وغير مخلوق. بينما القرآن، وحرف القرآن في المصحف، وصوت القرآن، والصوت المسموع من العبد، وآحاد الكلام، فكل هذا غير قديم.

انفرد الإمام أحمد بن حنبل بالقول إن القرآن علم الله، ولما لم يلتزم بالفصل بين الحرف وأصله، ذهب إلى أن القرآن وحروفه وأصواته غير قديمة، وهذا تناقض ظاهري منه، يفترض الصحيح أن يقال بأنه يقصد جنس الحروف والصوت وأصولها قديمة، والله أعلم. وأما ما رفضه الإمام من القول بخلق القرآن فهذا احتراز منه بأن يلحق حكم الحدوث كلام الله الذي هو صفة ذاتية. علماً أنه قد انفرد علي بن الحسين بعدم التصريح بالخلق ولا بغير الخلق للقرآن.

لعل العبارة الجامعة بعض الشيء لموقف السلفية في قضية خلق القرآن، هي قول ابن تيمية: "وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ عَنْ كَلَامِ اللَّهِ، وَلَا حِكَايَةً لَهُ، وَلَا قَالَ أَحَدٌ مِنْهُمْ: إِنَّ لَفْظِي بِالْقُرْآنِ قَدِيمٌ، أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَضْلاً عَنْ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ صَوْتِي بِهِ قَدِيمٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ؛ بَلْ كَانُوا يَقُولُونَ بِمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ: مِنْ أَنَّ هَذَا الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ، وَالنَّاسُ يَقْرَأُونَهُ بِأَصْوَاتِهِمْ وَيَكْتُبُونَهُ بِمَدَادِهِمْ، وَمَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ، وَكَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ"⁽³⁾.

(1) البيجوري: شرح عقيدة التوحيد، 73.

(2) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 2/ 263؛ يعرف بالسجادة، ويزين العابدين.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 302.

ب) جواب المخالف:

- رفضت الأشاعرة إثبات الحرف والصوت في كلام الله سبحانه، لأن ذلك يعد عندهم تجسيما في حق الله⁽¹⁾، ونقل السجزي أنهم "قالوا جميعا: إن أحدا من السلف، لم يقل: إن الكلام: حرف وصوت، فالقائل بذلك: محدث"⁽²⁾.

- ورفض الكثيرون فكرة أن يوصف الكلام بالصوت والحرف، فهذا الباقلاني ذهب إلى أن الحروف والأصوات حادثة، وأنكر أن يتصف كلام الله بالحروف والأصوات، لأن "الحروف والأصوات يتقدم بعضها على بعض"⁽³⁾، ثم نبّه غيره إلى إمكانية الانزلاق في التشبيه بين الخالق والمخلوق⁽⁴⁾. وكذلك رفض القلهاقي الإباضي أن يكون كلام الله يخرج بصوت أو حرف⁽⁵⁾. كما انتقد الخليلي تعميم القول أن الكلام لا يكون إلا بالحرف والصوت، فقال: "خلافنا مع الحشوية؛ فمن حيث إنهم قصرت مداركهم عن فهم المراد، فزعموا أنه لا يكون شيء إلا بخطاب صوتي، وكلام حرفي من الله تعالى"⁽⁶⁾. وشدد الجويني من جهته على السلفية فذهب إلى أنهم يقرون إن "كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات. وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى"⁽⁷⁾.

- دعا السالمي إلى مخالفة وجهة نظر السلفية في دعواهم بقدم الحرف والصوت، لأن الحديث عن هذا القدم يتعارض كلية مع موقف (الإباضية) من يذهب إلى أن صفات الله عين ذات الله تعالى، فقال: "ولما كان مذهب الأصحاب -رحمهم الله تعالى- أن صفات الذات هي عين الذات لا غيرها وإن جميع ما عدا الخالق فهو مخلوق، علمنا يقينا مخالفتهم لما عليه الحنابلة من دعوى قدم القرآن"⁽⁸⁾. لأن قدم القرآن بإقرار الإباضية يفضي إلى تعدد القدماء.

واعترضت المعتزلة أيضا على القول بقدم القرآن، لأن ذلك عندها يستدعي أن يكون القرآن "يتقدم

(1) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 122.

(2) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 123.

(3) الباقلاني: الإنصاف، 112.

(4) الباقلاني: الإنصاف، 114.

(5) القلهاقي: الكشف والبيان، 1/ 315.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 127.

(7) الجويني: الإرشاد، 115.

(8) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 39.

بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً⁽¹⁾، وفي هذا يقول عبد الجبار كذلك "لا يصح عندهم إثبات كلام قديم"⁽²⁾.

حكم أحمد محمود منصور على ابن تيمية في قوله بقدم نوع الحروف والأصوت، على أنه يعتقد أن كل المخلوقات أزلية النوع حادثة الأفراد، فالتخصيص لا يفيد شيئاً هنا، ثم أظهر الكاتب ألا علاقة بين أزلية النوع عند ابن تيمية وبين الدلالة على كون النوع قديم أو غير مخلوق، فضلاً عن أفراد النوع. وعلل حكمه على ابن تيمية من نظرة ابن تيمية إلى الكليات في الخارج، فقال: "لأن ابن تيمية لا يثبت الكليات في الخارج، فالنوع عنده ليس إلا أفراداً"⁽³⁾.

ولا يخفى أن كلام ابن تيمية "فَيَكُونُ النَّوعُ قَدِيمًا وَإِنْ كَانَتْ آحَادُهُ حَادِثَةً"، فيه مغالطة، لأن الأفراد يتبعون نوعهم في الحكم، فإن كانوا قدماء كان النوع كذلك، والعكس بالعكس.

- انتقد الخليلي قول من يذهب إلى قدم الكلام المنزل من عند الله (الوحي)، أو القول "إن الكلام المنزل غير مخلوق، وأنه خارج من الذات الإلهية نفسها"⁽⁴⁾، لأن هذا يفضي بحسبه إلى التشبه بما ورد عند النصارى في أن أقنوم الكلمة قديم حلت في المسيح عيسى عليه السلام فصار قديماً مع الذات الإلهية⁽⁵⁾، في حين أن المتفق عليه والصحيح في عيسى عليه السلام أن يقال بأنه أثر كلمة الله، وليس قديماً مع الله⁽⁶⁾.

- انتقد الخليلي أيضاً أن يكون الكلام المنزل، والكلام القائم بالشجرة، والقرآن المكتوب في الورق، صفة من صفات الله تعالى، لاستحالة أن تحمل صفاته تعالى في مخلوقاته⁽⁷⁾، وفسر تعلق كلام الله بغيره بأنه ليس إلا أثراً، ودلالة، وأمانة وعبرة يفهم بها معنى على كلام الله، لذلك يوصف الأثر بأنه مخلوق، يقول

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 531.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، 5/ 03.

(3) أحمد محمود منصور: مقتضى مذهب ابن تيمية أن القرآن مخلوق، 56.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 370.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 248.

(6) وضع النشار والطالبي العلاقة بين الله وعيسى عليه السلام، فقال: "فعيسى ليس من ذات الله كما تزعم النصارى، حيث أعلنت أنه من ذات الله"، وعلق أحمد محمود صبحي قائلاً: "فليس عيسى هو كلمة الله بمفهومها المسيحي، وإنما هو أثر الكلمة ومخلوقها، فليس عيسى هو (الكن)، وإنما عيسى بـ (الكن)، إذ (الكن) هو قول الله، وأمره الذي به توجد الأشياء". انظر: أحمد بن حنبل وآخرون: عقائد السلف للإمام أحمد، تحقيق: علي سامي النشار، وعمار الطالبي، 24؛ أحمد محمود صبحي، الأشاعرة، 76.

(7) الخليلي: برهان الحق، 3/ 386.

الخليلي: "الكلام المنزل... هو كلام الله تعالى، الذي هو أثر لصفته الأزلية، وليس عينها"⁽¹⁾.

ويبدو أن هذا الكلام يتقارب كثيرا مع ما ذكره ابن عبد السلام من أنه: "من قال: بأن الوصف القديم حال في المصحف، لزمه إذا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم احترق. سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا"⁽²⁾.

- انتقد الخليلي تعلق المشيئة بكلام الله تعالى الذي هو صفة ذات، في حين أن المشيئة إنما تتعلق بأفعال الله، وبالصفات الفعلية، وليس بالصفات الذاتية، فيقول: "فإن مشيئة الله تعالى إنما تتعلق بالحادث دون القديم، لأن مشيئة الله لا بد أن تكون سابقة على ما يشاء، والسبق دليل على حدوث المسبوق"⁽³⁾.

- رفض السالمي أن يطلق اسم القرآن على صفة علم الله تعالى، فقال: "لا يطلق اسم القرآن لغة على علمه تعالى الذاتي. فلا يقال: "قرآن الله" بمعنى علمه. ولا يقول: "الله أقرأ" مكان قولك: "الله أعلم". ولا قارئ الغيب والشهادة، ولا قراء الغيوب في موضع عالم الغيب والشهادة وعلام الغيوب. فصح أن القرآن لغة هو غير العلم الذاتي"⁽⁴⁾.

- يذهب أحمد محمد منصور إلى أنه تولد من مقولة "القرآن غير مخلوق" رفضا تاما للقول بمسلمات عقلية لا يماري فيها أحد، لكن تخوف المسلمين من سطوة الرافضين - يقصد السلفية - للتصريح بغير ما يقرون (القرآن غير مخلوق)، صاروا يسايرون الجمهور الغالب، ثم قال: "أثمر القول (القرآن غير مخلوق) إنكار أن يكون اللفظ به مخلوقا، ثم تسلل ذلك إلى إنكار أن تكون حروف المعجم مخلوقة"⁽⁵⁾.

- هناك خلاف بين من يميز تسمية كلام الله قرآنا، وبين من يرفضه؛ فالسلفية يميزون تسمية الكلام الذي هو صفة لله بالقرآن، وبالتالي فالقرآن غير مخلوق. والإباضية لا يميزون مطلقا تسمية الكلام الذي هو صفة لله بالقرآن، مع كونه محفوظا في الصدور⁽⁶⁾.

النتيجة لجواب المخالف:

تم رفض إثبات الحرف والصوت في كلام الله سبحانه من قبل الأشاعرة؛ الباقلاني والجويني، ومن الإباضية؛ القلهاقي والخليلي، وهذا بدعوى أن ذلك يفضي إلى التجسيم في حق الله، وإلى تقدم حرف على

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 283.

(2) السبكي: طبقات الشافعية، 8/ 225.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3/ 187.

(4) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 52؛ سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 2/ 08.

(5) أحمد محمد منصور: مقتضى مذهب ابن تيمية أن القرآن مخلوق، 115.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 347.

آخر، وإلى أن كلام الله لا يكون إلا خطاباً صوتياً وحرفياً.

تم رفض كذلك قدم الحرف والصوت، لأنه يتعارض مع تفسير الصفات عند الإباضية بعين الذات، ولأجل تجنب اعتقاد أن كل المخلوقات أزلية النوع حادثة الأفراد، ولعدم قبول أن تحمل الصفة بالموصوف. تم رفض قدم الوحي، أو الكلام المنزل من عند الله، أو القائم بالشجرة⁽¹⁾، أو كلمة الله، وإنما تم تفسير تعلق صفة الله بغيره، بكونه أثراً لكلام الله.

لم يقبل بعض العلماء إطلاق اسم القرآن على صفة علم الله تعالى، وذهب بعضهم إلى أن القهر بعد أن ولّد رفض خلق القرآن، أثّر مسaire التيار العام، فلم يتم إنكار قدم الحرف، وإنما تم قبول قدم حروف المصحف.

يبدو لنا أن السلفية لم يستطيعوا أن يقدموا دليلاً قطعياً -وبخاصة من القرآن- يتحدث عن قدم الحرف والصوت، ولا عن وجودهما الذهني المجرد، ولا وجودهما الخارجي والواقعي والحسي، كما أن التفصيل بين الكلام الذي هو صفة لله، وبين تعلقه بالمخلوق، لا يمكن استيعابه ولا التعبير عنه بدقة، لأن كلام الله الأزلي لا يزال غائباً عنا، لذلك كل ما يذكره العلماء في هذا الشأن نعتبره من قياس الغائب على الشاهد، فضلاً عن أن إثبات ذات الله والصفات كله مرجوح في العقيدة، ومن بحثه فهو يجتهد، لذلك الأولى ألا يجزم ويقطع عذر مخالفه.

2- لفظ الإنسان بالقرآن مخلوق:

أ) عرض الأقوال

- إضافة إلى ما ورد عن القائلين بأن القرآن غير مخلوق، فقد ذكر حسين بن علي الكرايسي (ت: 245هـ) عبارة مخالفة لما ورد عند الإمام أحمد بن حنبل والتي كانت السبب في العداوة بين الصديقين⁽²⁾، وهذه العبارة ذكرها الكرايسي حينما سأله أحدهم عن الموقف الصحيح من لفظه بالقرآن، فأجابه بأن: "لفظك بالقرآن مخلوق"⁽³⁾.

(1) ويندرج مع القائلين بنفي قدم كلام الله المنزل، المعتزلة، فهذا القاضي عبد الجبار يعلق على قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، (سورة النساء: 164)، بقوله: "يدل على حدوث كلامه، لأن كَلَّمَ يقتضي أنه أحدث كلاماً، كَلَّمَ به غيره، كقول القائل: حَرَّكَ". وفسر قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ﴾، (سورة القصص: 30)، بأن ذلك "يوجد حدوث النداء، لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجد حدوثه". انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، 5/ 90.

(2) ابن عبد البر (ت: 463هـ): الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، 106.

(3) الخطيب البغدادي (ت: 463هـ): تاريخ بغداد، 8/ 611.

- اشتهرت مقولة الكرايسبي بمسألة اللفظ، فكان يقول هو وبعض أتباعه: "إن القرآن الذي تكلم به الله صفةً من صفاته، لا يجوزُ عليه الخلقُ".

وإن تلاوة التَّالِي وكلامه بالقرآن؛ كَسَبَ لَهُ، وَفَعَلَ لَهُ، وَذَلِكَ مَخْلُوقٌ، وَإِنَّهُ حِكَايَةٌ عَنْ كَلَامِ اللَّهِ، وَلَيْسَ هُوَ الْقُرْآنُ الَّذِي تَكَلَّمَ اللَّهُ بِهِ"⁽¹⁾. ويعرف أصحاب هذه المقولة باللفظية⁽²⁾.

- لقد تعرض أتباع اللفظية وكذا زعيمهم الكرايسبي إلى معارضة شديدة من أهل السنة؛ فهذا الإمام أحمد بن حنبل حكم بالبدعة لصاحب القول، لكن لم يجزم بضلال صاحبه، فقال: "وَمَنْ قَالَ بِاللَّفْظِ وَغَيْرِهِ، وَمَنْ وَقَفَ فِيهِ، فَقَالَ: لَا أَدْرِي مَخْلُوقٌ، أَوْ لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ، وَإِنَّمَا هُوَ كَلَامُ اللَّهِ، فَهَذَا صَاحِبُ بَدْعَةٍ، مِثْلُ مَنْ قَالَ: هُوَ مَخْلُوقٌ. وَإِنَّمَا هُوَ كَلَامُ اللَّهِ لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ"⁽³⁾. وورد عنه أيضاً أنه حكم على صاحب هذه المقولة بأنه جهمي، فقال: "مَنْ قَالَ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ، فَهُوَ جَهْمِيٌّ"⁽⁴⁾. ولقد أشار ابن حجر إلى أن أحمد بن حنبل قد "بَدَّعَهُ وَهَجَرَهُ"⁽⁵⁾.

ومن جهة أخرى يوجد من العلماء من رجح مقولة الكرايسبي، مثل الذهبي الذي قال: "وَلَا رَيْبَ أَنَّ مَا ابْتَدَعَهُ الْكَرَائِسِيُّ، وَحَرَّرَهُ فِي مَسْأَلَةِ التَّلْفُظِ، وَأَنَّهُ مَخْلُوقٌ هُوَ حَقٌّ"⁽⁶⁾. وهذا على اعتبار أن كلام الله هو الملفوظ، والتلفظ هو الفعل الإنساني المخلوق، ولذلك لا حرج عند أصحاب المقولة من التصريح بأن التلفظ أو القول لفظي بالقرآن، لا بد أن يحكم عليه بالخلق، ولا حرج في ذلك.

- سار البخاري على خطى الكرايسبي حين سئل عن اللفظ فقال: "أعمال العباد كلها مخلوقة"⁽⁷⁾، ولقد ترجى البغدادي لو قال البخاري (ت: 256هـ): "القرآن المتلو المبين المثبت في المصاحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب، فهو كلام الله ليس بخلق"⁽⁸⁾، عوض ما قال، لأن كلامه الأول أحدث ضجة، فانتقم منه أهل نيسابور، وأهل بغداد، مما اضطر البخاري إلى أن يخرج إلى مدينة بخارى، كما انتقم منه شيخه "مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الذَّهَلِيُّ" (ت: 258هـ)، ووصل الأمر إلى أن حكم الذهبي بأن "من زعم أن لفظي

(1) ابن عبد البر: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، 106.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 492. ومن اللفظية: الكرايسبي، وعبد الله بن كلاب، وأبو ثور، ودادود بن علي.

(3) أحمد بن حنبل: أصول السنة، 22.

(4) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 2 / 392.

(5) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 492.

(6) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 12 / 82.

(7) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 2 / 340.

(8) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 2 / 340.

بالقرآن مخلوق فهذا مبتدع لا يجالس ولا يكلم"⁽¹⁾، كما ترك بعض الرواة رواية الحديث عن البخاري⁽²⁾، لكن مسلم كان يختلف إليه، ويصرح بمثل ما يصرح شيخه البخاري في اللفظ، ومع ذلك لم يؤثر أن عاتبه علماء التجريح، يقول عنه الذهبي: كَانَ مُسْلِمٌ يُظْهِرُ الْقَوْلَ بِاللَّفْظِ وَلَا يَكْتُمُهُ"⁽³⁾.

- ومع ما ورد من الانتقام على البخاري في القضية، فقد ورد في بعض الروايات أن البخاري لم يعترف بما نسب إليه، وكذب من اتهمه، فقال: "من زعم أنني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فهو كذاب، فإني لم أقله"⁽⁴⁾، في حين أن المتمعن في كلام البخاري يجده يقر بأن:

القرآن الذي تكلم الله به صفة من صفاته، لا يجوز عليه الخلق، وإن تلاوة التالي وكلامه بالقرآن كسب له وفعل له، وذلك مخلوق.

النتيجة

اختار حسين بن علي الكرابيسي القول لفظي بالقرآن مخلوق، فاختلف معه صديقه الإمام أحمد بن حنبل، فعاداه، وبدعه، لكن من جهة أخرى يوجد من العلماء من ساندوا مسألة اللفظ، أو اللفظية، مثل: الذهبي، والبخاري الذي عاداه شيخه محمد بن يحيى الذهلي، وأهل نيسابور، فأخرجوه من بلده، لكن مسلم بنى نفس المقولة إلا أنه لم يتعرض للضغط، مثل غيره.

ومن مقولات اللفظية أيضا: أن تلفظ الناس بالقرآن مخلوق، وأن القرآن بألفاظ العباد مخلوق، وأنه حكاية عن كلام الله.

ب) جواب المخالف:

- يعد رفض السلفية لمقولة إن لفظي بالقرآن مخلوق، من باب التحري في الوصف، ولأجل غلق باب يفضي -عندهم- بالضرورة إلى أن كلام الله مخلوق، وبالتالي يحكم عليه بالكفر، الأمر الذي حمل الشوكاني أن يرد على هذا التشديد، ويبحث عن التبريرات لأصحاب المقولة "لفظي بالقرآن مخلوق" -وليت المسلمين يفعلون كفعله، فيبحثون عن التبريرات لبعضهم، عوض المنافسة في اتهامات بعضهم- فقال: "وَلَقَدْ أَصَابَ أُمَمُ السُّنَّةِ بِامْتِنَاعِهِمْ مِنَ الْإِجَابَةِ إِلَى الْقَوْلِ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَخُدُوثِهِ، وَحَفِظَ اللَّهُ بِهِمْ أُمَّةً نَبِيَّهِ عَنِ الْإِبْتِدَاعِ. وَلَكِنَّهُمْ رَحِمَهُمُ اللَّهُ جَاوَزُوا ذَلِكَ، إِلَى الْجَزْمِ بِقَدَمِهِ، وَلَمْ يَقْتَصِرُوا عَلَى ذَلِكَ، حَتَّى كَفَرُوا مَنْ قَالَ

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 2/ 340.

(2) ابن أبي حاتم (ت: 327هـ): الجرح والتعديل، 7/ 191.

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 12/ 460، 12/ 572.

(4) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 2/ 340.

بِالْحُدُوثِ.

بَلْ جَاوَزُوا ذَلِكَ إِلَى تَكْفِيرٍ، مَنْ قَالَ لَفْظِي: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ.

بَلْ جَاوَزُوا ذَلِكَ إِلَى تَكْفِيرٍ، مَنْ وَقَفَ.

وَلَيْتَهُمْ لَمْ يُجَاوِزُوا حَدَّ الْوَقْفِ، وَإِرْجَاعِ الْعِلْمِ إِلَى عِلَامِ الْغُيُوبِ، فَإِنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ إِلَى وَقْتِ قِيَامِ الْمِحْنَةِ، وَظُهُورِ الْقَوْلِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ شَيْءٌ مِنَ الْكَلَامِ، وَلَا نُقَلِّ عَنْهُمْ كَلِمَةً فِي ذَلِكَ.

فَكَانَ الْإِمْتِنَاعُ مِنَ الْإِجَابَةِ إِلَى مَا دَعَوْا إِلَيْهِ، وَالتَّمَسُّكُ بِأَذْيَالِ الْوَقْفِ، وَإِرْجَاعِ عِلْمِ ذَلِكَ إِلَى عَالِمِهِ، هُوَ الطَّرِيقَةُ الْمُثَلَّى، وَفِيهِ السَّلَامَةُ، وَالْخُلُوصُ مِنْ تَكْفِيرِ طَوَائِفَ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ⁽¹⁾.

(1) الشوكاني: فتح القدير، 3/ 469.

المطلب الثاني: الأدلة السلفية العقلية على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق

لقد اعتمد السلفية في دعواهم على مجموعة أدلة، هي:

- يمتنع السلفية عن وصف القرآن بالخلق، أو بغير الخلق، مسايرة لما كان السلف، وفي هذا يقول ابن تيمية: "وَكَمَا لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ، فَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ إِنَّهُ قَدِيمٌ. لَمْ يَقُلْ وَاحِدًا مِنَ الْقَوْلَيْنِ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَا التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَلَا مَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ "الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ" وَلَا غَيْرِهِمْ. بَلِ الْآثَارُ مُتَوَاتِرَةٌ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ: الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ، وَلَمَّا ظَهَرَ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ مَخْلُوقٌ، قَالُوا رَدًّا لِكَلَامِهِ: إِنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ"⁽¹⁾.

- ذهب السلفية إلى أن كلام الله قديم، يوصف بالصوت والحرف، بدليل أن الله نسب إلى نفسه ما يُسمع، وما يُسمع لا يكون إلى صوتا مسموعا أو حرفا مكتوبا، فدل بهذا أن الله متكلم بصوت وحرف⁽²⁾، وصرح ابن تيمية بقديم كلام الله تعالى في الحجاج الذي دار مع خصمه الذي قال له: "وَتَقُولُونَ: إِنَّ الْقُرْآنَ صِفَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى قَدِيمَةٌ"⁽³⁾، فأجابه ابن تيمية إن: "الكَلَامُ كَلَامٌ لِمَنْ قَالَهُ مُبْتَدِئًا مُنْشِئًا؛ لَا لِمَنْ أَدَّاهُ رَاوِيًا مُبَلِّغًا.

فَإِذَا كَانَ مِثْلُ هَذَا مَعْلُومًا فِي تَبْلِيغِ كَلَامِ الْمَخْلُوقِ، فَكَيْفَ لَا يُعْقَلُ فِي تَبْلِيغِ كَلَامِ الْخَالِقِ الَّذِي هُوَ أَوْلَى أَنْ لَا يُجْعَلَ كَلَامًا لِعَبْدٍ الْخَالِقِ جَلَّ وَعَلَا"⁽⁴⁾.

ويقصد بذلك أنه مادام كلام المخلوق ينسب لصاحبه الأول، ولا ينسب إلى من رواه أو بلغه، فكذلك من باب أولى ألا ينسب كلام الله إلى من بلغه أو قرأه، وإنما ينسب إلى الله الذي بلغه إلى غيره حرفا وصوتا، فكان الكلام الذي هو من حروف وصوت قديما مثل قدم الله.

- وظف ابن تيمية دليلا يثبت أن الكلام والتكلم، وكذا المتلو والتلاوة، والمقروء والقراءة كلها قديمة، فذكر أن التكلم يراد به الكلام نفسه عند الإنسان، فقال إن: "الْإِنْسَانُ إِذَا تَكَلَّمَ كَانَ كَلَامُهُ بِفِعْلٍ مِنْهُ وَحَرَكَةٍ، هِيَ مُسَمَّى الْمَصْدَرِ. وَحَصَلَ عَنِ الْحَرَكَةِ صَوْتُ يُقَطَّعُ حُرُوفًا هُوَ نَفْسُ التَّكَلُّمِ، فَالْكَلَامُ وَالْقَوْلُ وَنَحْوُ ذَلِكَ يَتَنَاوَلُ هَذَا وَهَذَا"⁽⁵⁾؛ ثم أسقط العلاقة بين الكلام والتكلم على القرآن، فقال: "وَكَذَلِكَ

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 301.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 130.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 258.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 260.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 13/ 08.

(الْقُرْآنُ) هُوَ فِي الْأَصْلِ (قُرْآنًا) وَهُوَ الْفِعْلُ وَالْحَرَكَةُ، ثُمَّ سُمِّيَ الْكَلَامُ الْمَقْرُوءُ (قُرْآنًا)⁽¹⁾، وفي الأخير عمم النتيجة على فعل تلا، وقرأ، فقال: "حِينَئِذٍ فَتَكُونُ الْقِرَاءَةُ هِيَ الْمَقْرُوءَ، وَالتَّلَاوَةُ هِيَ الْمُتْلُو"⁽²⁾. وابن تيمية بهذا التفصيل يؤكد أن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله؛ سواء أكان من [أصل] ما يسمع من القرآن، أو كان من [جنس] حروف القرآن⁽³⁾، والكل عنده يندرج ضمن صفات الذات.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 16 / 390.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 16 / 391.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12 / 409.

المطلب الثالث: الأدلة السلفية من الكتاب على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق

اعتمد السلفية من أهل السنة في نفي خلق القرآن بعدة أدلة من القرآن، هذه بعضها:

1- دليل سورة التوبة: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾

أ) عرض الأقوال:

- استدل السلفية على الآية بأن كلام الله المضاف إليه هو صوت مسموع، وهو نداء بصوت، وكلامه مقرون بصوت وحرف، واستدلوا أيضا بعدة آيات أخرى أوردها ابن تيمية ثم علق عليها، قائلا: "فقوله [تعالى]: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، (سورة النساء: 164) وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾، (سورة الأعراف: 143)، وَقَوْلُهُ: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾، (سورة مريم: 52)، وَقَوْلُهُ: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ﴾، (سورة طه: 11)، ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾، (سورة طه: 12)، ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾، (سورة طه: 13)، الآيات.

دليل على تكليم سَمِعَهُ مُوسَىٰ، وَالْمَعْنَى الْمَجْرَدُ لَا يُسْمَعُ بِالضَّرُورَةِ، وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ يُسْمَعُ فَهُوَ مُكَابِرٌ. ودليل على أَنَّهُ نَادَاهُ، وَالنِّدَاءُ لَا يَكُونُ إِلَّا صَوْتًا مَسْمُوعًا، وَلَا يُعْقَلُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ لَفْظُ النِّدَاءِ بِغَيْرِ صَوْتٍ مَسْمُوعٍ لَا حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا⁽¹⁾. فالله تعالى متكلم وموصوف بالكلام والنداء، وصفا أزليا، متعلقا بمشيئته، لكن لم يكن قد كلم موسى، فلما كلم الله موسى كلمه بكلام مسموع، ولا يكون المسموع معنى فقط، وإنما المسموع معنى وصوتا وحرفا، كلها صفة لله.

- واستدل السلفية أيضا على أن صوت الله يسمع، وقد أسمع لموسى عليه السلام بقوله تعالى: ﴿فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَأْتِ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة القصص: 30): حيث يذكر ابن تيمية أن "مَا أَخْبَرَ اللَّهُ بِهِ فِي كِتَابِهِ مِنْ تَكْلِيمٍ مُوسَىٰ، وَسَمِعَ مُوسَىٰ لِكَلَامِ اللَّهِ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَلَّمَهُ بِصَوْتٍ؛ فَإِنَّهُ لَا يُسْمَعُ إِلَّا الصَّوْتُ"⁽²⁾. فيأتي الإقرار بالصوت والحرف من السلفية تجنباً أن يصير الكلام صفة للمحل الذي قام به، واحترازاً أن تكون الشجرة هي القائلة، فخلصوا إلى أن الكلام الله يكون بالحرف والصوت⁽³⁾.

ونشير إلى أن الأشاعرة والماتريدية ذهبوا إلى قريب مما سبق في أن الله أسمع موسى عليه السلام "بحروف خلقها، وبصوت أنشأه"⁽⁴⁾.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 12/ 130.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 531.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 519؛ عبد الله الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، 137.

(4) الماتريدي: كتاب التوحيد، 91.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾، (الأعراف: 143). وبيان تعلق الأصوات والمشية بكلام الله، الذي هو صفة ذات، أظهر ابن عثيمين أن كلام الله تعالى تم بحروف مسموعة، ولم يتم الكلام بالمعنى المجرد لوحده، فقال: "وهو كلام حقيقي يليق بالله يتعلق بمشيئته بحروف وأصوات مسموعة. والدليل على أنه بمشيئته قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾، (الأعراف: 143). فالتكليم حصل بعد مجيء موسى فدل على أنه متعلق بمشيئته تعالى" (1)، وكان هذا الكلام من دون واسطة.

ب) جواب المخالف:

- رد الباقلاني على السلفية الذين يعتقدون أن كلام الله قديم يوصف بالصوت والصورة، معتقدين أن الذي يُسمع من الله "إنما هو صوت وحرف" (2)، من دون واسطة، فحاججهم بأن المشرك - بمثل هذا القول - يفترض أن يكون قد سمع كلام الله (3)، وهذا محال. لكن هذا التسميع المنصوص عليه في الآية من الرسول ﷺ غير التسميع المقصود من كلام الله، لذلك لا يصح هذا النقد، والله أعلم.

- جعله السدويكشي الإباضي الكلام المضاف إلى الله في الآية مفعولا به، ومخلوقا، لأنه وقع عليه الفعل، إذ الله فاعل أسمع، والكلام صار مسموعا ومخلوقا، وليس العكس كما ذهب إليه السلفية، في أن الكلام بصوت، أي أن الكلام هو الفاعل (4).

2- دليل سورة الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾

أ) عرض الأقوال:

- يؤكد أهل السنة على التباين بين اللفظتين الواردتين في الآية: الخلق، والأمر، ويشددون على من يجمعهما تحت معنى واحد، يقول الثعلبي عن معنى اللفظتين: "فَرَّقَ اللهُ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ، وَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ كَفَرَ" (5)، وتبعه البغوي بقوله: "لَهُ الْخَلْقُ لِأَنَّهُ خَلَقَهُمْ، وَلَهُ الْأَمْرُ يَأْمُرُ فِي خَلْقِهِ بِمَا يَشَاءُ. قَالَ سُفْيَانُ بْنُ

(1) ابن عثيمين: تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد، 72.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 114.

(3) الباقلاني: الإنصاف، 106.

(4) السدويكشي: رسالة في خلق القرآن (مخطوط)، 5؛ نقلا عن الجعيري: البعد الحضاري، 373.

(5) الثعلبي: تفسير الثعلبي، 4 / 239.

عَيْنَةً: فَفَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ، فَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ كَفَرَ⁽¹⁾.

- ذكر ابن أبي حاتم (ت: 327هـ) أن معنى لفظة (له الأمر) في الآية تعني الكلام، فقال: "الأمر هو الكلام"⁽²⁾، ثم جاء اللالكائي (ت: 418هـ) وأوضح مفهوم الأمر بقوله: "وَالْأَمْرُ هُوَ الْقُرْآنُ"⁽³⁾، وتبعه ابن عطية (ت: 442هـ) في ذلك فذكر أن "الأمر، كلامه عز وجل"⁽⁴⁾.

- استند السلفية في بالقول بأن (له الأمر) غير مخلوق، بناء على أن لفظة الخلق تعني أنها مخلوقة، فيبقى (له الأمر) فإنه لن يكون مخلوقاً لتغاير اللفظين. ودعموا رؤاهم بأن اللفظين (الخلق، والأمر) صفتان لله تعالى⁽⁵⁾، ولذلك يقول القرطبي: "فَثَبَّتْ أَنَّ أَمْرَهُ الَّذِي هُوَ كَلَامُهُ، قَدِيمٌ أَزَلِيٌّ، غَيْرُ مَخْلُوقٍ"⁽⁶⁾.

- فسر العلماء (الخلق) في الآية بمعنى إيجاد الأشياء من العدم. أما (له الأمر) فيعني أن الأمر الإلهي الذي حصل به تكوين المخلوقات (كن)، غير مخلوق، وأما (الخلق) فهو التكوين، وفي هذا الشأن يعبر القرطبي عن المعنيين السابقين، فيقول: "فَالْخَلْقُ الْمَخْلُوقُ. وَالْأَمْرُ كَلَامُهُ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَهُوَ قَوْلُهُ: (كُنْ)، إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"، (سورة يسين: 82)"⁽⁷⁾.

ب) جواب المخالف:

- يذهب الخليلي إلى أن (الأمر) بحسب الآية يعني تصريف الكون، ولا علاقة له بأمرين:
أ) لا علاقة بالقرآن، إذ يرى أن حمل الأمر في الآية على القرآن غير مستساغ، ويعلل بأن "السياق يناهض ذلك"⁽⁸⁾. واعتمد في تحليله على الرازي الذي ذكر عدة معانٍ للأمر، لا تعني القرآن، فقال: "لَيْسَ الْمُرَادُ بِهَذَا الْأَمْرِ كَلَامَ التَّنْزِيلِ، بَلِ الْمُرَادُ بِهِ نَفَاذُ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ الْغَرَضَ بِالْآيَةِ تَعْظِيمُ قُدْرَتِهِ... مَعْنَاهُ: لَهُ الْخَلْقُ وَالْإِيجَادُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى، ثُمَّ بَعْدَ الْإِيجَادِ وَالتَّكْوِينِ فَلَهُ الْأَمْرُ وَالتَّكْلِيفُ فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّانِيَةِ...".

مَعْنَاهُ: أَنَّهُ إِنْ شَاءَ أَمَرَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَأْمُرْ، وَإِذَا كَانَ حُصُولُ الْأَمْرِ مُتَعَلِّقًا بِمَشِيئَتِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ

(1) البغوي: تفسير البغوي، 2/ 198.

(2) ابن أبي حاتم: تفسير ابن أبي حاتم، 5/ 1498.

(3) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، 2/ 243.

(4) ابن عطية: تفسير ابن عطية، 2/ 409.

(5) الزحيلي: التفسير المنير، 8/ 234.

(6) القرطبي: تفسير القرطبي، 7/ 222.

(7) القرطبي: تفسير القرطبي، 7/ 222.

(8) الخليلي: برهان الحق، 3/ 293.

الْأَمْرُ مَخْلُوقًا"⁽¹⁾.

(ب) ولا علاقة له أيضا بقوله (كن)⁽²⁾، ويعلق الخليلي أيضا، بقوله: إن "(الأمر) لو كان في الآية مرادا به قوله: (كن)؛ فإنه لا دليل فيه على أن القرآن غير مخلوق"⁽³⁾، وإنما يعني: "سرعة انفعال الكائنات له سبحانه، عندما تتعلق بها إرادته تعالى تعلقا تنجيزيا"⁽⁴⁾.

- يقر الخليلي أيضا أن "العطف لا يقتضي التغير من جميع الوجوه، وإنما يكفي أن يكون التغير بين المعطوف والمعطوف عليه تغييرا اعتباريا، كالتغير بين الخصوص والعموم"⁽⁵⁾.

فالاختلاف حاصل بين الطرفين في تفسير لفظ (له الأمر)؛ بين من يفسره بكلام الله والقرآن (أهل السنة)، وبين لا يقبل هذا التفسير، وإنما يوجه إلى معنى تصريف الكون.

3- دليل سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾

(أ) عرض الأقوال:

- يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾، (سورة الزخرف: 03)، حاجج أهل السنة معارضتهم القائلين بالخلق بتفسير لفظة (جعل) على أنها بمعنى: سَمَّى، والذي يكون بمعنى التسمية، وبنوا مستندهم على قاعدة أن الفعل (جعل) إذا تعدى إلى مفعولين فلا يعني خلق، وإنما يعني سَمَّى أو التسمية، لذلك لا يرون أن الآية تثبت القول بخلق القرآن.

- في ذات السياق وضح البغوي معنى الآية فقال: "أَيَّ صَيَّرْنَا [قِرَاءَةً] هَذَا الْكِتَابَ عَرَبِيًّا. وَقِيلَ: بَيَّنَّاهُ. وَقِيلَ: سَمَّيْنَاهُ. وَقِيلَ: وَصَفْنَاهُ"⁽⁶⁾، وقيل: "تَكَلَّمْنَا بِهِ عَرَبِيًّا وَأَنْزَلْنَاهُ عَرَبِيًّا"⁽⁷⁾.

- فصل ابن تيمية في لفظ (جعل) إلى موقفين: (جعل) المتعلق بغير الله فيعني خلق، و(جعل) المتعلق بالله فيعني فعل، ولا يعني خلق، وهذا يلحق القرآن فيكون غير مخلوق. فقال: "أَنَّ (الْجَعَلَ) مِنَ اللَّهِ قَدْ يَكُونُ (خَلْقًا)، كَقَوْلِهِ ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، (سورة الأنعام: 01). وَقَدْ يَكُونُ (فِعْلًا لَيْسَ بِخَلْقٍ). وَقَوْلِهِ ﴿إِنَّا

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، 14 / 275، 276.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3 / 290.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3 / 290.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3 / 290.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3 / 290.

(6) البغوي: تفسير البغوي، 4 / 154.

(7) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 16 / 385.

جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا»، (سورة الزخرف: 03)، مِنْ هَذَا الْبَابِ".

ثم أخذ يعلل سبب كون (جعل) المتعلق بالله، لا يعني خلق، مثل: تكلم الله بالقرآن، أو تكلمه لأحد خلقه، بأن ذلك مرده إلى تعلق أفعال (جعل) بالمشيئة وبأفعال أخرى ليست بمعنى خلق، وما كان كذلك لا ينبغي أن يُؤول، وإنما يبقى على حرفيته، ولذلك لا يؤول (جعل) في هذه الحالة إلى معنى خلق، وفي هذا يقول ابن تيمية: "وَذَلِكَ أَنَّ الْخَلْقَ وَخَوُّهُ مِنَ الْأَفْعَالِ الَّتِي لَيْسَتْ خُلُقًا، مِثْلُ تَكْلَمِهِ بِالْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ، وَتَكْلَمِهِ لِمُوسَى وَغَيْرِهِ، وَمِثْلُ التَّنْزِيلِ وَالْإِتْيَانِ وَالْمَجِيءِ وَخَوِّ ذَلِكَ، فَهَذِهِ إِنَّمَا تَكُونُ بِقُدْرَتِهِ وَمَشِئَتِهِ وَبِأَفْعَالٍ أُخَرَ تَقُومُ بِذَاتِهِ لَيْسَتْ خُلُقًا"⁽¹⁾.

ب) جواب المخالف:

يذهب (القائلون إن القرآن مخلوق) إلى عكس تفسير أهل السنة عند تفسير فعل (جعل)، حيث يرون أن (جعل) الذي يرد في القرآن الكريم يكون مسندا إلى الله تعالى ومتعلقا به، ولا يكون إلا بمعنى خلق؛ سواء أكان متعديا إلى مفعولين⁽²⁾، كقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾، (سورة البقرة: 22). أو كان متعديا إلى مفعول واحد فيعني أيضا خلق، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾، (سورة الحديد: 28). وعليه فالقرآن عند مخالفين أهل السنة مخلوق. لأن (الجعل) المقترن بالله مثل القرآن يفسر بالخلق، فيصير القرآن مخلوقا.

4- دليل سورة الحجر: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾

أ) عرض الأقوال:

وظف السلفية الآية لإثبات تعلق كلام الله بالمشيئة، ذلك لأن الله يقول لكل ما يريد خلقه (كن)، فصار (كن) - كلامه وصفته - متعلقا بإرادته، فمتى أراد تكوين شيء قال (كن)، فيكون. فدل هذا على أن (كن) وكلامه متعلقين بمشيئته⁽³⁾، يقول ابن تيمية: "يُبَيِّنُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ إِذَا شَاءَ فَعَلَ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ؛ مِنْ تَكْلِيمِهِ، وَأَفْعَالِهِ الْقَائِمَةِ بِنَفْسِهِ. وَمَا كَانَ قَائِمًا بِنَفْسِهِ هُوَ كَلَامُهُ لَا كَلَامُ غَيْرِهِ"⁽⁴⁾.

وبعد إثبات السلفية تعلق مشيئة الله بكلام الله، صرحوا بأنه لا ضير من تتابع كلام الله، فيقول

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 16 / 385.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3 / 353.

(3) عبد الله الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، 181.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 1 / 529.

الجديع: "كلام الله يتلو بعضه بعضا، ويسبق بعضه بعضا"⁽¹⁾، واستدل بما ذكره الإمام أحمد بن حنبل، من نقل ابن تيمية، حيث قال: وَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَئِمَّةِ: لَمْ يَزَلْ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا إِذَا شَاءَ. وَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ يَتَكَلَّمُ بِشَيْءٍ بَعْدَ شَيْءٍ"⁽²⁾.

ب) جواب المخالف:

- لم يعترض الإباضية مثلاً على السلفية في قضية المشيئة، باعتبار أن من علماء الإباضية من عدَّ كلام الله صفة ذات لا تعلق لها بالمشيئة (نفي الخرس)، ومنهم من عده صفة ذات وصفة فعل، وصفة فعل تعني أن الله يحدث الكلام متى شاء⁽³⁾.

لكن اعترضوا عليهم من التصريح بتتابع كلام الله، ولذلك فالإباضية لا يفسرون (كن) في الآية بأنها تكون بصوت صادر عن الله تعالى، وإنما المقصد من (كن) "التعبير عن سرعة انفعال كل شيء لإرادة الله في أسرع من طرفة عين"⁽⁴⁾، وعبر اطفيش عن هذه (كن) بقوله: "فتمثيل لسرعة وقوع ما توجهت إرادة الله إلى خلقه، بلا بطء، ولا تكلف"⁽⁵⁾، فبهذا فإن (كن) ليست مجرد لفظة تقال، وإنما هي: معنى توجه الإرادة الأزلية إلى إيجاد شيء لأوانه⁽⁶⁾. وهي كذلك قول فعل، لا قول خطاب، وهذا تنزيها من احتياج الله إلى لفظة⁽⁷⁾ (كن، أو غيرها) عند إرادة إنجاز شيء أو أمر.

- فضلا عن إقرار الإباضية "بإستحالة تعلق الأزلي القديم (الكلام الذي هو صفة ذاتية) بالمشيئة"⁽⁸⁾. بالمشيئة⁽⁸⁾. عاتب الخليلي مخافيه القائلين بتعلق المشيئة بالصفة الذاتية، فيقول: "فتصريحهم بأن تكلمه سبحانه بمشيئته، إنما هو عدول عما قالوه: من أن القرآن صفة أزلية له تبارك وتعالى"⁽⁹⁾. ويقصد أنهم يقعون في تناقض عند تفسير كلام الله؛ تارة يجعلونه صفة ذاتية، ولا يتحدثون عن المشيئة، وتارة يجعلونه صفة فعل، ويلحقونه المشيئة.

(1) عبد الله الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، 183.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 588 / 12.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3 / 87.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3 / 88.

(5) اطفيش: شرح الدعائم، 241.

(6) الجعبري، البعد الحضاري للعقيدة، 375.

(7) الجعبري، البعد الحضاري للعقيدة، 375.

(8) الخليلي: برهان الحق، 3 / 179.

(9) الخليلي: برهان الحق، 3 / 180.

المطلب الرابع: الأدلة السلفية من السنة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق

1- الدليل الأول:

أ) عرض الحديث:

عن سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ حَوْلَةَ بِنْتَ حَكِيمِ السُّلَمِيَّةِ، تَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ، حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ"⁽¹⁾.

- استدل أهل السنة بالحديث على أن القسم بكلمات الله تعالى دليل على أن هذه الكلمات غير مخلوقة، لأنه لا يجوز الاستعاذة بالمخلوق⁽²⁾، ومادامت كلمات الله غير مخلوقة، فكذلك كلامه غير مخلوق. ثم عम्मوا الأمر على القرآن، فذكروا أن كلامه وكلماته غير مخلوقة، وفي هذا يقول البيهقي: "وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَسْتَعِيدَ بِمَخْلُوقٍ مِنْ مَخْلُوقٍ، فَدَلَّ أَنَّهُ اسْتَعَاذَ بِصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ ذَاتِهِ، وَأَمَرَ أَنْ يُسْتَعَاذَ بِصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ ذَاتِهِ، وَهِيَ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ.

كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَسْتَعِيدَ بِذَاتِهِ، وَذَاتُهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ"⁽³⁾.

- يعلق ابن تيمية على الحديث بقوله: "لِهَذَا اسْتَدَلَّ الْأَئِمَّةُ فِيمَا اسْتَدَلُّوا عَلَى أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ بِقَوْلِهِ: "أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ"، قَالُوا: وَالِاسْتِعَاذَةُ لَا تَصْلُحُ بِالْمَخْلُوقِ، وَكَذَلِكَ الْقَسَمُ"⁽⁴⁾. على أساس أن الاستعاذة إنما كانت بصفة الله تعالى، فلذلك فهي غير مخلوقة⁽⁵⁾.

ب) جواب المخالف:

أجاب القائلون بخلق القرآن بأن "الاستعاذة هي في الحقيقة بالله سبحانه، الذي أنشأ الكلمات"⁽⁶⁾. ولأن الاستعاذة تعلقت بالمشيئة، ومعلوم أن كل ما تعلق بالمشيئة فهو مخلوق.

(1) مسلم، كتاب الذِّكْرِ وَالِدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِعْفَارِ، بَابُ فِي التَّعَوُّذِ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ وَذَرِكِ الشَّقَاءِ وَغَيْرِهِ، حديث: 2708؛ سنن الترمذي: كتاب أَبْوَابِ الدَّعَوَاتِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابُ مَا جَاءَ مَا يَقُولُ إِذَا نَزَلَ مَنْزِلًا، حديث: 3437.

(2) يقول الرسول ﷺ: "مَنْ كَانَ خَالِفًا، فَلْيُحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيُصْمِتْ"، البخاري، كِتَابُ الشَّهَادَاتِ، بَابُ: كَيْفَ يُسْتَحْلَفُ، حديث: 2679.

(3) البيهقي: الأسماء والصفات، 1/ 476.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 1/ 112.

(5) عبد الله الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، 134.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 302.

2- الدليل الثاني:

أ) عرض الحديث:

ورد في كتاب اللالكائي أن عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ قَالَ: أَذْرَكْتُ تِسْعَةً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُونَ: مَنْ قَالَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ؛ فَهُوَ كَافِرٌ⁽¹⁾.

ويفصل صاحب الكتاب اللالكائي فيمن التقى بهم عُمَرُ بْنُ دِينَارٍ فيذكر: "ابْنَ عَبَّاسٍ، وَابْنَ عُمَرَ، وَابْنَ الزُّبَيْرِ، وَجَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، وَالْمِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ، وَسَعْدَ بْنَ عَائِدِ الْقُرْظِيِّ مُؤَدِّنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالسَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ الْكِنْدِيَّ، وَأَبَا الطُّفَيْلِ عَامِرَ بْنَ واثِلَةَ وَرَوَى لَهُ عَنْ أَنَسٍ، فَهَؤُلَاءِ تِسْعَةٌ"⁽²⁾.

ب) جواب المخالف:

جزم الخليلي أن الأحاديث المرفوعة إلى الرسول ﷺ في موضوع تكفير القائل إن القرآن مخلوق، لا يصح الاحتجاج بها، وأشار إلى أن ابن الجوزي (ت: 597هـ) قد نقلها في كتابه الموضوعات⁽³⁾. كما أسقط الاستدلال بما نسب إلى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في إثبات أن القرآن غير مخلوق، أو في إنكارهم خلق القرآن⁽⁴⁾.

ولا يخفى على عاقل وهن هذه المرويات من قبيل أنها لم ترو في كتب الصحاح أو السنن، فضلا عن أن القضية أصلا لم تكن تثار في العهد الأول، فكيف يرد فيها أحكاما للصحابة رضوان الله تعالى عنهم، تصل إلى حد تكفير المسلمين الذين يعلنون إسلامهم، ويأتون بأوامره، ويقرون بالشهادتين؛ نطقا وإيمانا.

3- الدليل الثالث:

أ- عرض الحديث:

استدل السلفية على أن كلام الله نداء بالصوت، بالحديث المسمى "بعث النار"، والذي جاء فيه تمييز أهل النار من غيرهم، وتقليل عدد المؤمنين، وقد أورده البخاري قائلا: "حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا آدَمُ، يَقُولُ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ، فَيُنَادَى بِصَوْتٍ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرَجَ مِنْ

(1) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 2/ 253.

(2) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، 2/ 253.

(3) ابن الجوزي: الموضوعات، 1/ 107؛ الخليلي: برهان الحق، 3/ 322-328.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 329-334.

دُرِّيَّتِكَ بَعَثًا إِلَى النَّارِ، قَالَ: يَا رَبِّ وَمَا بَعَثَ النَّارَ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ -أَرَاهُ قَالَ- تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ، فَحِينَئِذٍ تَضَعُ الْحَامِلُ حَمْلَهَا، وَيَشِيبُ الْوَلِيدُ، وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى، وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ⁽¹⁾.

صرح ابن حجر أنه في حالة ثبوت الأحاديث الدالة على اتصاف الله بالصوت، وجب الإيمان بالصوت في كلام الله تعالى، فقال: "وَإِذَا ثَبَتَ ذِكْرُ الصَّوْتِ بِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ وَجَبَ الْإِيمَانُ بِهِ"⁽²⁾.

ب) جواب المخالف:

- ذكر ابن حجر وجود صيغ للحديث لا تثبت أن المنادي هو الله، وأنه ينادي بصوت، وإنما المنادي هم الملائكة بأمر من الله، فقال: "وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي دَرٍّ بِفَتْحِهَا عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَجْهُولِ [يُنَادِي] وَلَا مَحْذُورَ، فِي رِوَايَةِ الْجُمُهورِ فَإِنَّ قَرِينَةَ قَوْلِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ تَدُلُّ ظَاهِرًا عَلَى أَنَّ الْمُنَادِي مَلَكٌ يَأْمُرُهُ اللَّهُ بِأَنْ يُنَادِيَ بِذَلِكَ"⁽³⁾.

ولعل مما يؤكد أن المنادي بصوت ليس هو الله، ورود طرق كثيرة للحديث من الصحابة دون ذكر الصوت، يقول محمد المطري: "تبين بهذا أن ذكر الصوت تفرد به عمر بن حفص بن غياث عن أبيه عن الأعمش، وهو وإن كان ثقة متقنا ففي النفس شيء لتفرد هذه الزيادة عن أصحاب الأعمش الثقات كأبي معاوية وأبي أسامة ووكيع وجريز بن عبد الحميد ومحاضر بن المورع وغيرهم، فكل أصحاب الأعمش لم يذكروا الصوت في نفس هذا الحديث.

ويؤيد خطأ ما تفرد به ابن غياث أن الحديث جاء عن عدة من الصحابة عليهم السلام، وليس في حديث واحد منهم ذكر الصوت مسندا إلى الله تعالى، بل في حديث عمران بن الحصين وأنس بن مالك رضي الله

(1) تكملة الحديث: "فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّاسِ حَتَّى تَعَيَّرَتْ وُجُوهُهُمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ، وَمِنْكُمْ وَاحِدٌ، ثُمَّ أَنْتُمْ فِي النَّاسِ كَالشَّعْرَةِ السَّوْدَاءِ فِي جَنْبِ الثَّوْرِ الْأَبْيَضِ - أَوْ كَالشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جَنْبِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ - وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ» فَكَبَّرْنَا.

ثُمَّ قَالَ: «ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ» فَكَبَّرْنَا، ثُمَّ قَالَ: «شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ» فَكَبَّرْنَا.

قَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ، ﴿تَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾، (سورة الحج: 02)، وَقَالَ: «مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ» وَقَالَ جَرِيرٌ، وَعِيسَى بْنُ يُونُسَ، وَأَبُو مُعَاوِيَةَ: (سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى). البخاري: كتاب تفسير القرآن، بَابُ ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى﴾، (سورة الحج: 02)، رقم: 4741.

(2) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 458.

(3) ابن حجر: فتح الباري، 13 / 458.

عنهما ذكر الصوت مسندا إلى النبي ﷺ⁽¹⁾.

ومن إشكالات هذا الحديث، الإخبار بخروج المسلمين من النار، وهذه أصلا قضية مختلف حولها بين المسلمين، لذلك ضعف الإقرار بالصوت في كلام الله تعالى من خلال ما جاءت به الأحاديث.

4- الدليل الرابع:

أ) عرض الحديث:

أورد البخاري في ترجمة أحد أبواب كتابه حديثا فيه أن جابر بن عبد الله سافر إلى الشام للتأكد من حديث، فلما التقى بالرواي عبد الله بن أنيس قرأ له حديثا، جاء في نصه: "وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَيْسٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ، يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَبَ: أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الدَّيَّانُ"⁽²⁾.

ب) جواب المخالف:

لم يحكم ابن حجر بصحة الحديث، لأنه من معلقات البخاري وورد بصيغة التمرّض. كما علق بعدم قبول نصه، لأنه فيه دعوى نداء الله بصوت، فقال: "وَهَذِهِ الدَّعْوَى مَرْدُودَةٌ"⁽³⁾. وأضاف اعتراضا آخر فقال: "لِأَنَّ لَفْظَ الصَّوْتِ مِمَّا يُتَوَقَّفُ فِي إِطْلَاقِ نِسْبَتِهِ إِلَى الرَّبِّ وَيَخْتِاجُ إِلَى تَأْوِيلٍ فَلَا يَكْفِي فِيهِ مَحْيٍ الْحَدِيثِ مِنْ طَرِيقٍ مُخْتَلَفٍ فِيهَا وَلَوْ اعْتُضِدَتْ"⁽⁴⁾.

(1) مُجَدِّد بن علي بن جميل المطري: تخرّيج حديث: فينادي بصوت، مقال منشور بتاريخ: 23 نوفمبر 2020، موقع الألوكة، www.alukah.net/sharia.

(2) البخاري، كتاب التوحيد: بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} [سبأ: 23]، "وَلَمْ يَقُلْ: مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ".

(3) ابن حجر: فتح الباري، 1/ 175.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 1/ 175.

المبحث الثاني: قول الأشاعرة بأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وموقفهم من الكلام النفسي

المطلب الأول: عرض أقوال الأشاعرة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق

يعتقد الأشاعرة من أهل السنة بإثبات صفة الكلام لله عز وجل، ويقرون أن القرآن مُنزل من عند الله عز وجل، مثلما يتفق عليه جميع المسلمين دون استثناء، ولهم تفصيل في كلام الله، بحسب ما ورد في مصادرهـم.

1- القرآن كلام الله ليس بمخلوق:

- ينطلق الأشاعرة في قضية خلق القرآن، من تعريف الباقلاني لكلام الله تعالى بأنه "صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفا به، وأنه قائم به ومختص بذاته، ولا يصح وجوده بغيره"⁽¹⁾. وهذا تعريف للصفة الذاتية (كلام الله تعالى) بحسب رؤية الأشاعرة لمبحث صفات الله تعالى، الذين يرون أن الكلام صفة ثبوتية زائدة على الذات.

- بعد أن بيّن الباقلاني تعريف كلام الله بأنه صفة من صفات الله تعالى الذاتية، نفى عنه الوصف بالحرف والصوت، فقال: "يجب أن يعلم أن الله تعالى لا يتصف بكلامه القديم بالحروف والأصوات، ولا شيء من صفات الخلق"⁽²⁾. وعلى هذا سار بقية الأشاعرة على أن الكلام صفة ذاتية ليس حرفاً ولا صوتاً، وقال البيجوري: "صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، ليست بحرف ولا صوت"⁽³⁾. فالأشاعرة يفسرون كلام الله على أنه صفة ذاتية قائمة بذات الله تعالى، بينما الحرف والصوت مخلوقان.

- ذكر الباقلاني أن "الحروف والأصوات من صفات قراءة القارئ، لا أنها من كلام الباري"⁽⁴⁾. ثم حكم أن كلام الله القديم بدون حروف ولا أصوات، فقال: "لا يتصف بكلامه القديم بالحروف والأصوات، ولا شيء من صفات الخلق"⁽⁵⁾. فالأشاعرة يقرون أن كلام الله القديم، بدون حرف ولا صوت.

- رغم أن كلام الله تعالى صفة ذاتية وأزلي وقديم، لكن متعلقاته كثر، فقد يكون أمراً أو نهيّاً أو خبراً، ويعبر البيجوري عن هذا بقوله: "وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها، لكن لها أقسام اعتبارية؛

فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة، مثلاً: أمر.

ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا، مثلاً: نهي.

(1) الباقلاني: الإنصاف، 25، 26.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 94.

(3) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 83.

(4) الباقلاني: الإنصاف، 84.

(5) الباقلاني: الإنصاف، 94.

ومن حيث تعلقه بأن فرعون فعل، مثلاً: خبر.

ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة، مثلاً: وعد...⁽¹⁾.

فالله له كلام في الأزل، وكلامه يتضمن الأمر والنهي للخلق، ولما علم أن الخلق لم يكونوا في الأزل، أثر الأشاعرة أن يعبروا عن هذا بقولهم: إن الكلام موصوف بأحكام أوصاف الكلام؛ من الأمر، والنهي⁽²⁾. وعبروا أيضاً بقولهم إن: "كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى صِفَةٌ قَدِيمَةٌ يُعَبَّرُ عَنْهَا بِهَذِهِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ"⁽³⁾.

- صرح ابن حجر بالموقف الذي استقر عليه الأشاعرة في كلام الله، فقال: "وَالَّذِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ قَوْلُ الْأَشْعَرِيَّةِ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، مَكْتُوبٌ فِي الْمَصَاحِفِ، مَحْفُوظٌ فِي الصُّدُورِ، مَقْرُوءٌ بِالْأَلْسِنَةِ"⁽⁴⁾. ثم أرجع ابن حجر سبب اختلاف أهل السنة؛ السلفية والأشاعرة في القضية، إلى اختلافهم في تحديد ما يطلق عليه اسم القرآن؛ بين الصفة الذاتية (المقروء)، وبين ما يدل على الصفة، أو عبارة عن كلام الله، وهو القراءة (الألفاظ، وقراءة القارئ)، فقال:

"أَجْمَعَ السَّلَفُ عَلَى أَنَّ الَّذِي بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْقُرْآنُ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الْمَقْرُوءُ، وَهُوَ الصِّفَةُ الْقَدِيمَةُ.

وَيُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ: الْقِرَاءَةُ، وَهِيَ الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى ذَلِكَ. وَبِسَبَبِ ذَلِكَ وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ"⁽⁵⁾.

2- إضافة الكلام النفسي⁽⁶⁾ إلى الله تعالى:

أ) عرض الأقوال:

- تحدث الباقلاني عن النفس في صفة كلام الله تعالى، فجعل كلام الله مقترنا بالنفس، وعده الكلام الحقيقي، فقال: "الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره"⁽⁷⁾. وفي تعريف آخر للكلام الحقيقي، أشار إلى وجود كلام غيره، وذلك حين قال: "الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه"⁽⁸⁾.

(1) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 83.

(2) الجويني: الإرشاد، 108.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، 27/ 612..

(4) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 493.

(5) ابن حجر: فتح الباري، 13/ 493.

(6) أي أنه منسوب إلى النفس، وليس ملفوظاً.

(7) الباقلاني: الإنصاف، 102.

(8) الباقلاني: الإنصاف، 101.

- أشار الباقلاني إلى الكلام غير الحقيقي بعد أن تحدث عن الكلام الحقيقي الذي هو صفة ذاتية، فوصفه بأنه مما يحفظ في الصدور، فقال: "وإن كَانَ مَحْفُوظًا بِالْقُلُوبِ، وَمَثَلًا بِاللُّسَنِ، وَمَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ، وَمَقْرُوءًا فِي الْمَحَارِيبِ، عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ، وَغَيْرَ حَالٍ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَأَنَّهُ لَوْ حَلَّ فِي غَيْرِهِ لَكَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُتَكَلِّمًا بِهِ، وَأَمْرًا وَنَاهِيًا وَمُخْبِرًا"⁽¹⁾. واستند الباقلاني في تقسيمه كلام الله إلى صنفين، لأن الرسول ﷺ لم يكن يتلو من قبله من كتاب، ثم أحدث الله له التلاوة، ولذلك فامتلكوا (كلام الله الأزلي) غير التلاوة (الوحي المنزل، وقراءة القرآن)⁽²⁾.

- اتضح الأمر عند البيجوري بين الكلامين، فقال عن كلام الله تعالى: "واعلم أن كلام الله يطلق على: الكلام النفسي القديم، بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى. وعلى الكلام اللفظي بمعنى أنه خلقه، وليس لأحد في أصل تركيبه كسب"⁽³⁾. وهو يدل على مدلولات صفة الله.

- بعد إقرار الأشاعرة بكلامين (الكلام الصفة الذاتية، والكلام الذي يدل على الصفة)، سعوا إلى توضيح العلاقة بينهما، وإلى توضيح تلقي الخلق الوحي، فوظفوا أن المنزل عبارة عن كلام الله، ولعل في توضيحات الخليلي في كتابه برهان الحق عن مذهب الأشاعرة ما يغنينا عن غيره.

وصف الكلام اللفظي بأنه "الوحي المؤلف من كلمات والحروف، عبارة يفهم بها معنى كلامه النفسي -الذي هو صفة له تعالى- وهو ليس بصوت ولا بحرف"⁽⁴⁾.

ذكر أن الوحي المنزل "عبارةً يفهم بها معنى كلامه النفسي"⁽⁵⁾، أي أن الوحي غير الكلام النفسي، إنما هو "دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقي"⁽⁶⁾. فصار بذلك الكلام النفسي هو صفة ذاتية، وصار الكلام اللفظي عبارة عن الكلام النفسي، ودلالة عليه (يدل الكلام اللفظي على النفسي)، فكان بذلك إطلاق لفظ الكلام على الكلام اللفظي من باب المجاز ليس إلا، لأن الكلام أصله أن يطلق على الكلام الحقيقي، الذي هو النفسي، دون غيره.

- ابتعد الباقلاني عن منهج الأشاعرة في الحديث عن سماع كلام الله (النفسية)، حيث جعل الكلام

(1) الباقلاني: الإنصاف، 102.

(2) الباقلاني: الإنصاف، 107.

(3) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، 106.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 33.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 33.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 28.

يُسمع من ذات الله تعالى، من دون حروف ولا أصوات، ومن دون واسطة، فقال: "وَأَنَّ سَامِعَ كَلَامِهِ مِنْهُ تَعَالَى بَعْدَ وَاسِطَةٍ وَلَا تُرْجَمَانِ كَجَبْرِيلَ، وَمُوسَى وَمُحَمَّدٍ -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- حَقٌّ؛ سَمِعَهُ مِنْ ذَاتِهِ غَيْرَ مَثَلٍ وَلَا مَقْرُوءٍ"⁽¹⁾.

والغريب في الأمر أن الرازي تبع الباقلاني في هذا الشأن، فذهب إلى إثبات سماع الصفة الذاتية لله، رغم أنها ليست حرفاً ولا صوتاً، فقال: "إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ تِلْكَ الصِّفَةَ الْحَقِيقِيَّةَ الْأَزَلِيَّةَ. قَالُوا: وَكَمَا لَا يَتَعَذَّرُ رُؤْيُهُ ذَاتَهُ مَعَ أَنَّ ذَاتَهُ لَيْسَتْ جِسْماً وَلَا عَرَضاً، فَكَذَلِكَ لَا يَبْعُدُ سَمَاعُ كَلَامِهِ، مَعَ أَنَّ كَلَامَهُ لَا يَكُونُ حَرْفاً وَلَا صَوْتاً"⁽²⁾.

- ربما توجيهها لمقولة الباقلاني ومن تبعه في السماع من الذات، استدرك ابن فورك الأمر في تكليم الله خلقه، وفي قضية نسبة التلاوة إلى جبريل عليه السلام، فذكر أن تكليم الله بعض خلقه تعني: "خَلَقَهُ إِفْهَامَهُ إِيَّاهُمْ كَلَامَهُ عَلَى مَا يُرِيدُ؛ إِمَّا بِاسْمَاعٍ عِبَارَةٍ تَدُلُّ عَلَى مُرَادِهِ، أَوْ بِإِثْنَاءٍ فَهُمْ يَخْلُقُهُ فِي قَلْبِهِ يَفْهَمُ بِهِ مَا يُرِيدُ أَنْ يُفْهَمَهُ بِهِ، وَكُلُّ ذَلِكَ سَائِعٌ جَائِزٌ"⁽³⁾، فابن بورك أشار إلى احتمال أن التكليم تم بخلق سماع العبارة، أو بخلق فهمها، أو بأي احتمال آخر⁽⁴⁾.

- أوّل الباقلاني نزول كلام الله الذي هو الوحي المنزل على جبريل وقلب رسول الله ﷺ، بأنه نزول إعلام وإفهام، فقال عنه أنه: "نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال"⁽⁵⁾. وهذا يتناسب مع تسميته الكلام اللفظي، الذي يعبر عن الكلام النفسي.

(1) الباقلاني: الإنصاف، 105، انظر كذلك ص 26.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، 14 / 353.

(3) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، 126.

(4) لم تقف إثارة هذه القضية عند هذا الحد، فقد وجد من المعاصرين من استغل هذا النقاش فراح يتحدث عن العربية التي دُون بها القرآن الكريم أثناء نزوله، فمثلاً ذكر الطباطبائي أن "إنزاله قرآناً عربياً، هو إلجائه في مرحلة الإنزال لباس القراءة والعربية، وجعله لفظاً متلوّاً مطابقاً لما يتداوله العرب من اللغة"، ليصبح بذلك القرآن مناسباً للتعلّل. انظر: مُجَدِّدُ حَسَنِ الطَّبَّاطِبَائِيِّ، الميزان في تفسير القرآن 11 / 40.

وقريب من هذا التحليل ذهب الحداثيون أمثال ناصر حامد أبو زيد إلى تحليل المنزل من جبريل عليه السلام؛ "أهو اللفظ والمعنى، أي: النص بمضمونه وصياغته. أم هو المضمون والمعنى والمحتوى، ثم وضع الرسول على كل ذلك رداء اللغة العربية". ومن هنا صار يناقش شفرة اللغة، من باب أن الوحي ما هو إلا عملية اتصال ترميزية تعبر عن نظام لغوي بين مرسل هو الله سبحانه وتعالى، ومستقبل هو النبي عليه السلام. ومادام الاتصال يحتاج إلى شفرة، فإن الوحي يحتاج إلى شفرة هي اللغة العربية، لذلك توصل إلى عقلنة التحليل الإنساني للغة الوحي، وفهمها في سياقها التاريخي والثقافي، من دون تعميم الأحكام على باقي الأزمنة المتعاقبة على نزول الوحي. انظر: ناصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، 42 وما بعدها؛ حباسي خالد: الحداثيون واستئناف القول بـ "خلق القرآن". مجلة المنهل: المجلد 07، العدد 01، 2021م.

(5) الباقلاني: الإنصاف، 92.

- وضع الجويني معنى كلام الله المنزل، ونفى أن يكون الإنزال بمعنى انتقال الكلام القائم بذات الله تعالى إلى أحد من خلقه، فقال: "المعنى بالإنزال أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى مِنْ غَيْرِ نَقْلِ لِدَاتِ الْكَلَامِ"⁽¹⁾.

- قدم الرازي عدة احتمالات لكيفية نزول كلام الله، وإنزال الوحي، وكون القرآن منزلاً، وهذه الاحتمالات جعلها تدور في احتمال أن الله خلق شيئاً، ثم قرأه أو أسمع جبريل عليه السلام والأنبياء عليهم السلام، فقال: "يُحْتَمَلُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ سَمْعًا لِكَلَامِهِ، ثُمَّ أَقْدَرَهُ عَلَى عِبَارَةٍ يُعَبِّرُ بِهَا عَنْ ذَلِكَ الْكَلَامِ الْقَدِيمِ".

وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ خَلَقَ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ كِتَابَةً بِهَذَا النَّظْمِ الْمَخْصُوصِ، فَقَرَأَهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحَفِظَهُ.

وَيَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ أَصَوَاتًا مُقَطَّعَةً بِهَذَا النَّظْمِ الْمَخْصُوصِ فِي جِسْمٍ مَخْصُوصٍ، فَيَتَلَقَّه جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَيَخْلُقُ لَهُ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بِأَنَّهُ هُوَ الْعِبَارَةُ الْمُؤَدِّيَّةُ لِمَعْنَى ذَلِكَ الْكَلَامِ الْقَدِيمِ"⁽²⁾.

فصار الباب مفتوحاً في تفسير كيفية نزول الوحي، مثل: أن يخلق الله مكتوباً في اللوح، ثم يأمر جبريل عليه السلام أن ينزله إلى قلب رسول الله ﷺ، أو أن جبريل أدرك كلام الله، أو أن الله أحدثه كلاماً فسمعه جبريل أصواتاً مسموعة، أو أن الله ألهم الرسول بالوحي في قلبه بما يعرف أنه عن ربه، وكلها احتمالات جائزة عن الكيفية⁽³⁾، مادام لا وجود لنص قطعي في القضية.

- يلخص البيجوري قضية القرآن وكلام الله تعالى، وإطلاق قضية الخلق على الكلام اللفظي دون النفسي، فقال: "فالقرآن يطلق على كل من النفسي واللفظي، والأكثر إطلاقه على اللفظي. وأما كلام الله فيطلق أيضاً على كل من النفسي واللفظي، والأكثر إطلاقه على النفسي"⁽⁴⁾.

- بعد أن ميّز الأشاعرة بين الكلامين؛ النفسي واللفظي، لم يستسيغوا التصريح بأن الكلام اللفظي والألفاظ المقروءة مخلوقة، ولم يسمحوا بهذا الإطلاق إلا في معرض التعليم، فقال البيجوري: "ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً، لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام التعليم"⁽⁵⁾. وسبب الاحتراز هو التخوف

(1) الجويني: الإرشاد، 120.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، 2/ 277.

(3) انظر: الخليلي: برهان الحق، 60.

(4) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 107.

(5) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 84.

من أن يصرح أحدهم بعبارة شبيهة بما يقره مخالفوهم؛ المعتزلة وغيرهم: "القرآن مخلوق"، ثم يكون مقصده من الكلام الصفة الذاتية القائمة بالله تعالى، التي هي الكلام النفسي، وليس الألفاظ المقروءة، والكلام اللفظي.

- للبيجوري تصريح ذكر فيه أن الاحتياط من الوقوع في عبارة "القرآن مخلوق"، مع احتمال كون المتكلم يقصد الكلام النفسي، هو الذي دفع الإمام أحمد بن حنبل ألا يصرح بخلق القرآن⁽¹⁾.

- لا حرج عند متأخري الأشاعرة التصريح بأن القرآن مخلوق، إن أخذ المتكلم احتياطاته، فكان قصده يقينا الكلام اللفظي وليس النفسي، ولذلك نسب البيجوري العبارة "القرآن مخلوق" إلى أهل السنة، فقال: "ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق. وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق"⁽²⁾. وأجاز أيضا توظيف المقولة التالية: "القرآن حادث، ومدلوله قديم"⁽³⁾. والأصح: أن يقال: بعض مدلوله قديم⁽⁴⁾.

- سار الأشاعرة المعاصرون على إيقاع سلفهم، فهذا البوطي أجاز التصريح بخلق القرآن الذي هو اللفظ المقروء من العباد، فقال: "أما جماهير المسلمين أهل السنة والجماعة، فقالوا: إننا لا ننكر هذا الذي تقولوه المعتزلة، بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونحن جميعاً متفقون على حدوثه وأنه غير قائم بذاته تعالى؛ من أجل أنه حادث"⁽⁵⁾.

النتيجة:

كلام الله صفة ذاتية، قائم به. وهو قديم غير مخلوق، لا يتصف بالحرف ولا بالصوت، وله متعلقاته في الأزل؛ الأمر والنهي. وللكلام صنفان:

1- الكلام النفسي القديم: هو الكلام الحقيقي، والصفة الذاتية، والمعنى القائم بالنفس، وله أمارات

(المتلو)

2- الكلام اللفظي: هو عبارة عن الكلام النفسي، ويطلق عليه الكلام مجازياً، وهو ما يدل على صفة

الله، وعبارة عنها (أو الكلام النفسي) حقيقة لا مجازاً.

وهو المنزل، والوحي، والقرآن المحفوظ في الصدور والمؤلف من كلمات وحروف، وهو عبارة عن كلام

(1) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 84.

(2) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 106.

(3) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 84.

(4) البيجوري: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، 84. ومما قاله في هذا الشأن: "والتحقيق: أن هذه الألفاظ تدل على بعض مدلول الكلام القديم".

(5) البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، 125.

الله النفسي، ويدل عليه.

ويفسر تكليم الله لخلقه، بأنه خلق لعبارة تدل على كلامه النفسي بحسب إرادة الله؛ وقدموا احتمالات للكيفية، كأن يكون أعلمهم، أو أفهمهم بعبارة تدل على مراد كلامه النفسي، أو خلق في اللوح المحفوظ كتابة، والقلّة من جعل التكليم السماع من ذات الله تعالى، دون حرف ولا صوت ولا واسطة، ولا تلاوة. كما أن البعض قبلوا أن يقولوا عن القرآن أنه الكلام اللفظي، وأنه مخلوق.

(ب) جواب المخالف:

- من اعتراضات السلفية على الأشاعرة، في أن القرآن عبارة عن كلام الله، يؤدي إلى عجز الله عن الكلام إلا بهذه الصيغة، وفي هذا يقول ابن تيمية: "فَمَنْ قَالَ أَيْضًا: إِنَّهُ لَا يُعَبِّرُ عَمَّا فِي نَفْسِهِ مِنَ الْمَعَانِي إِلَّا بِعِبَارَةٍ تَقُومُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ شَبَّهَهُ بِالْأَخْرَسِ الَّذِي لَا يُعَبِّرُ عَنْ نَفْسِهِ إِلَّا بِعِبَارَةٍ تَقُومُ بِغَيْرِهِ وَهَذَا قَوْلٌ يَسْتَلْبُهُ صِفَةُ الْكَمَالِ وَيَجْعَلُ غَيْرَهُ مِنْ مَخْلُوقَاتِهِ أَكْمَلَ مِنْهُ"⁽¹⁾.

- واعترضت السلفية أيضا أن يكون الله يخلق في غيره (اللوح، أو الشجرة) ما يسمعه المخلوق، فقال ابن تيمية: "فَلَوْ خُلِقَ كَلَامًا فِي الشَّجَرَةِ ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾، (سورة طه: 14)، لَكَانَ ذَلِكَ كَلَامًا لِلشَّجَرَةِ وَكَانَتْ هِيَ الْقَائِلَةُ: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾، (سورة طه: 14)"⁽²⁾.

وإن كان إلزام السلفية فيه نظر، لأن الأشاعرة يسعون إلى تفسير أمر غيبي، الصفة الذاتية، وتعلقها بمخلوق، ففسروا المتعلق بالخلق، وهناك صيغ أخرى اقترحها آخرون، فلا داعي لحزم المخالف، ولا داعي للرفض، ولا داعي لإلزام المخالف بالوقوع في المحذور، أو إلزام كلامه بالشرك.

- عاب الشهرستاني على الأشعري وعلى الأشاعرة -وهو منهم- الذين أحدثوا قولاً يقرون فيه، بقدوم الكلام، وحدوث الحرف والصوت، قال: "فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً، وقضى بحدوث الحروف، وخرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع"⁽³⁾، وبطبيعة الحال هذا يخالف السلفية الذين يثبتون أن كلام الله تعالى قديم؛ بحرف وصوت أزليين.

لكن يظهر لنا أن ما يعيبه الشهرستاني على أهله لا يستقيم، لأنهم أثبتوا الصفة الأزلية للكلام، وعبروا عنه بالقدم، لكن دون أن يتبعوا القدم والأزلية للحرف والصوت، وهذا قول له وجهاته، لكن الذي جعل الناس يتهافتون على كلام الشهرستاني وينقلونه، هو أن الناقد أشعري المذهب ادعى أن شيخه الأشعري

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 537.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 6/ 519.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام، 302، 303.

خالف الإجماع، وأبدع قولاً ثالثاً، بعد وجود قول للسلفية، فرغب المعارضون للأشاعرة في نقل هذه الشهادة بأن الأصل ما ذهب إليه السلفية، ثم حدث خرق للإجماع، في حين أن الناقد المتقضي للحقيقة يدرك أنه ما كان هناك إجماع حتى يُحترق، وما قول الأشعري ابتداءً، والآخرين أصل، وإنما الكل مجتهد في أمر غيبي.

- لم يستسغ السالمي طريقة الأشاعرة في إطلاق لفظ القرآن على "الصفة الذاتية المسماة بالكلام"⁽¹⁾، ولم يقبل الحكم عليه بأنه "قديم، لأنه صفة ذات"⁽²⁾، ودليله أنه: "لم يقم على تسمية الكلام الذاتي بالقرآن دليل"⁽³⁾.

- ساير اطفيش ملحظ السالمي في أن القرآن لا يطلق على الكلام النفسي، ورفض تدليل الأشاعرة على أن ألفاظه المكتوبة ترجمة لهذا القرآن الذي هو الكلام النفسي، وعلل ذلك بقوله: "لو كانت هذه الألفاظ المكتوبة في المصاحف ليست قرآناً، بل ترجمة عن القرآن الذي هو الكلام النفسي لم تقبل النسخ، وقد أجمعوا أن النسخ واقع في القرآن"⁽⁴⁾. ووصل الأمر بالشيخ أن ينفي أي دليل للأشاعرة في دعواهم "أن القرآن ترجمة للقرآن النفسي"⁽⁵⁾.

تبني الخليلي كذلك فكرة رفض أن يطلق لفظ "القرآن" على الكلام النفسي، ودليله الأول: أنه لا توجد آية تسمي صفة الله قرآناً، فقال: "ولم يأت قط في تضاعيف عباراته، ما يدل على أن لفظ (القرآن) يطلق على صفة من صفات الله تعالى"⁽⁶⁾. فالقرآن عنده لا يطلق إلا على الكتاب المنزل دون غيره. أما دليله الثاني، فذكر أنه: "لا دليل عليه في العقل، من إطلاق اسم القرآن على صفة الله تعالى الذاتية، أمر لا يسوغ شرعاً"⁽⁷⁾.

ومع هذا الرفض الشديد لا نعلم من خلال ما مر معنا سابقاً بمن سمح إطلاق لفظ القرآن على الكلام النفسي، سوى البيجوري.

- مع الإلزامات الإباضية للأشاعرة، فإن السالمي قد وصف الاختلاف الحاصل بين الإباضية

(1) السالمي: المشارق، 323.

(2) السالمي: المشارق، 323؛ يقول اطفيش: "القول بقدوم القرآن، حادث بعد الصحابة والتابعين"، انظر: اطفيش: شرح عقيدة التوحيد، 552.

(3) السالمي: المشارق، 323.

(4) اطفيش: شرح عقيدة التوحيد، 553.

(5) اطفيش: شرح عقيدة التوحيد، 554.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 66، 3/ 135.

(7) الخليلي: برهان الحق، 3/ 99.

والأشاعرة بأنه لا يخرج من كونه لفظيا، وهو ما صرح به السالمي نفسه، حين قال: "ولكن لهم أن يصطلحوا على ذلك فيكون الخلاف لفظيا، حاصله: هل يسمى الكلام الذاتي قرآنا، أم لا"⁽¹⁾.

- لم يعتبر سعيد بن خلفان الخليلي الخلاف لفظيا بين مذهب الأشاعرة والإباضية في قضية خلق القرآن، لأن تفريق الأشاعرة الكلام إلى نفسي ولفظي يفضي -في نظره- إلى وجود قرآنين، فقال: "فالقول بأن القرآن صفة ذاتية قديمة كما صرح به الأشاعرة، يقتضي وجود قرآنين يجب الإيمان بهما. أحدهما: الموجود عندنا، وهو الذي بعث به الرسول إلينا، وقامت به الحجة علينا.

والثاني: هو قرآن عند الله تعالى، صفة من صفات ذاته القديمة الأزلية، وهو عين هذا القرآن وحقيقته"⁽²⁾. وذات الموقف اتخذه الخليلي حين رفض تفسير الكلام المنزل الذي هو الوحي بأنه عبارة عن الكلام النفسي، فقال: "ونحن -وإن كنا نتفق مع الأشعرية على إثبات هذا الكلام- فإننا لا نقول كما قالوا: بأن ذلك هو القرآن، وهو التوراة.. وأن ما يتداوله الناس ليس هو إلا عبارة عن هذه الصفة الذاتية لله تعالى.

بل نقول: بأنه لا دليل قط على أن الكلام النفسي هو القرآن، أو غيره من الكتب المنزلة.. القرآن إنما هو الذي بين أيدينا، وهو كلام الله المنزل"⁽³⁾.

- اعترض ابن حزم على إظهار الكلام اللفظي بأنه عبارة عن الكلام النفسي، فقال: "وَقَالَتْ أَيْضًا هَذِهِ الطَّائِفَةُ الْمُنْتَمِيَةِ إِلَى الْأَشْعَرِيَّةِ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَنْزِلْ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى قَلْبِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَإِنَّمَا نَزَلَ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ آخَرَ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى"⁽⁴⁾، فجعلوا القرآن المنزل عبارة عن كلام الغيب، بعد إقرارهم بكلام الله النفسي.

- لقد اعترضت المعتزلة كثيرا على مقولة الأشاعرة إن كلام الله قديم، وقدموا عدة أدلة، ملخصها⁽⁵⁾:
لو كان الكلام قديما لكان مثلا لله، لأن القدم صفة من صفات النفس، وهذه الصفات تستدعي التماثل، ولا مثل لله.

اصطفاء الله الرسل يكون بالحدث، دون القديم.

الحكاية من جنس المحكي، وليس خلافا لها، وما كان من جنس واحد لا بد أن يشتمل على أحدها،

(1) السالمي: المشارق، 323.

(2) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 2 / 09.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3 / 126.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3 / 05.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 549 إلى 551.

ولا يكون إلا محدثاً.

نفي أن يكون "عبارة عن كلام الله تعالى"، لأن العبارة من جنس المعبر عنه، فدل على حدثه. ومواصلة في استعراض اعتراضات المعتزلة فإنهم رفضوا استحداث مصطلح "الكلام النفسي"، بدعوى أن "الكلام لا يكون إلا حروف منظومة، وأصواتاً مقطوعة"⁽¹⁾. ولأن التكلم مع النفس خاصية العبد وليس الرب، فيقول القاضي عبد الجبار: "لو كان متكلماً لنفسه، لوجب كونه في ذاته على صفات الحروف كلها"⁽²⁾، ويقول أيضاً: "القول إنه متكلم لنفسه، كالقول إنه محرك لنفسه"⁽³⁾. ومن اعتراضاتهم أيضاً على الأشاعرة عدم إرجاعهم خطاب الله الأزلي التكليفي المتضمن الأمر والنهي إلى صفة القدرة والإرادة، وإرجاعهم إياه إلى صفة الكلام النفسي⁽⁴⁾، وفي هذا يذكر أبو علي الجبائي أن الخلق: يعني التقدير، أي: قَدَّرَ الحدوث. وأن المخلوق: هو الفعل المقدر بالغرض، والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه منها⁽⁵⁾.

ونحن نلاحظ أن الإباضية مثل الأشاعرة يرجعون خطاب الله إلى صفة الكلام وليس إلى صفة الإرادة، حيث يقول الخليلي: "لا ينافي أن تكليفه لعباده ليس خارجاً عن مراده، ولكن إنما يكون بخطاب، يوجهه تعالى إليهم، فلذلك خطابه راجع إلى صفة الكلام"⁽⁶⁾. وسبب هذا الإرجاع إلى صفة الكلام لأنك تقول هو تعالى لم يزل أمراً وناهياً، بمعنى أنه قادر على الأمر والنهي في الأزل، لا لأن هناك مأموراً ومنهياً⁽⁷⁾. ثم يعقد الخليلي مقارنة بين المعتزلة والإباضية، فيقول: "الخلاف بيننا وبين المعتزلة؛ فيعود إلى أنهم لا يعبرون عن الأوامر التكوينية منه سبحانه بالكلام... ولا يعدون هذا خطاباً، وهو في الحقيقة لا يعدو أن

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، 84.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، 63.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، 81.

(4) يقول القاضي عبد الجبار: "على أنه سبحانه وتعالى قد ثبت كونه قادراً على إحداث الكلام وإيجاده، فلو أحدث ما يقدر عليه، ما كان يختص إلا لمثل صفة القرآن". ويفصل الخليلي في وجهة نظر المعتزلة لكلام الله الراجع إلى صفة الإرادة، فيقول بأنها: "تمثيل لتوجيه الإرادة الربانية إلى شيء ما، بأمر ما، وانفعال ذلك الشيء وفق الإرادة الربانية". انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، 86؛ الخليلي: برهان الحق، 3/ 126.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 548.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 103. ويرجع منشأ إشكال المعتزلة إلى عدم تفرقتهم بين القدرة على الكلام وانتفاء الخرس عن الحي، وبين أثر هذا الوصف، الذي هو المتكلم به، والمقدور عليه، وليس هو القدرة.

(7) السلمي، روض البيان على فيض المنان، 122.

يكون خلافا لفظيا"⁽¹⁾.

النتيجة:

ألزمت السلفية الأشاعرة بأن قولهم: الكلام اللفظي أو القرآن عبارة عن الكلام النفسي، يفضي إلى عجز الله لهذه العبارة، وبأن القول بخلق ما يسمع من كلامه النفسي في مخلوق، يؤدي إلى كون المخلوق هو القائل.

اعترضت الإباضية عليهم في عد القرآن عبارة أو ترجمة للكلام النفسي، وفي تسمية كلام الله قرآنا، وصرح بعض الإباضية بأن الاختلاف معهم اختلاف لفظي، وآخرون جعلوا اختلاف معهم يؤدي إلى وجود قرآنين، لأجل تجويز الأشاعرة تسمية الكلامين (النفسي، واللفظي) قرآنا.

حكم الشهرستاني بوجود إجماع على حدوث الحرف والصوت. ولم تقبل المعتزلة إطلاق الكلام النفسي على الله، ولا التصريح بكونه قديما، لأن الكلام عندهم أصوات وحروف، ولأنهم يرجعون الكلام إلى صفتي القدرة والإرادة، في حين أن الأشاعرة يرجعون القرآن إلى صفة الكلام، لذلك يفترض أنه ليس في الأمر حرج.

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 126.

المطلب الثاني: الأدلة الأشعرية العقلية

1- القرآن كلام الله ليس بمخلوق:

- يستند الباقلاني في عدم جواز القول إن القرآن مخلوق، إلى "أنه لو كان القرآن مخلوقاً، لكان لا يخلو أن يكون جسماً قائماً بنفسه، أو عرضاً مفعولاً في غيره"⁽¹⁾. فلما تعذر ذلك، ثبت أن الكلام ليس جسماً، وأن القرآن ليس مخلوقاً.

- قدم الباقلاني دليلاً ثانياً ركز فيه على نفي أن يكون كلام الله مخلوقاً، لأن القول بالخلق يستلزم أن يكون كلام الله عرضاً مخلوقاً، ولو كان عرضاً لوجب أن يكون فانياً في الثاني من حال حدوثه⁽²⁾، فدل على أن الكلام ليس عرضاً مخلوقاً.

- منع الرازي أن يوصف كلام الله بالحروف والأصوات، لأن هذا يؤدي إلى حدوث الكلام، فقال: "الكَلَامُ الَّذِي هُوَ مُتَرَكِّبٌ مِنَ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ فِي بَدْيِهِ الْعَقْلُ كَوْنُهُ قَدِيمًا"⁽³⁾.

- يقر الأشاعرة أن كلام الله لا يتصف بالحروف والأصوات، لأن الحروف لا تحدث قبل حركة الكاتب⁽⁴⁾، فدل على أن الحروف والأصوات من صفات المخلوق، وليس الخالق.

2- إضافة الكلام النفسي إلى الله تعالى:

أ) عرض الأقوال:

- استدل الأشاعرة على وجود الكلام النفسي عند مقابلتهم الأمر مع كلام الإنسان، يقول الباقلاني: "إن الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة، وبغيرها أخرى"⁽⁵⁾. ويقصد أن كل عاقل إن تأمل مع نفسه وجد من نفسه كلاماً يجول في خاطره لا يمكن تجاهله.

- من أشهر أدلة الأشاعرة العقلية على الكلام النفسي استشهادهم بشعر الأخطل، القائل:

لَا يُعْجِبُنْكَ مِنْ خَطِيبٍ خُطْبَةٌ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلاً
إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ، وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلاً

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 237.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 237.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، 1/ 43.

(4) جودي النشئة: الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، 299.

(5) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 251.

يقول الباقلاني معبرا عن وجود هذا الكلام في النفس البشرية، فيقول: "فأخبر أن الكلام في النفس يكون، وإن عُبِّرَ عنه باللسان"⁽¹⁾.

ب) جواب المخالف:

- اعترضت السلفية على الأشاعرة في استشهادهم بالشاعر الأخطل النصراني، الذي لم يكن يرغب أن يثبت الكلام النفسي، ولكنه "قصد أن الإنسان إذا أراد الكلام فإنه يهيء الكلام في نفسه قبل أن يتكلم به، فيزنه بعقله، ثم يعبر عنه بلسانه"⁽²⁾، وأغلظوا في معارضتهم حتى قال جودي: "وقول الأشاعرة هذا؛ ومنهم الباقلاني، فيه شبه قوي من قول النصارى القائلين باتحاد اللاهوت بالناسوت، لأنهم يقولون: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله، وأما النظم المسموع فمخلوق. فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت"⁽³⁾.

- يُعترض على الأشاعرة في قولهم بالكلام النفسي بأن "الكلام إذا أطلق يراد به اللفظ، والمعنى جميعا"⁽⁴⁾، فلا حاجة لتخصيص الكلام بالمعنى فقط، كما أن حديث النفس لا يسمى كلاما إلا إذا قيد⁽⁵⁾.

- ترفض المعتزلة الكلام النفسي باعتباره "معنى قائم بذات الله تعالى"، إذ حكم القاضي عبد الجبار على قائله بأنه "يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات"⁽⁶⁾، مثل أن يكون في المحل معان، ولا طريق إليها، وفي الميت حياة إلا أنه لا طريق إليها.

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 251.

(2) جودي التنشئة: الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، 282.

(3) جودي التنشئة: الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، 289.

(4) جودي التنشئة: الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، 291.

(5) جودي التنشئة: الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، 291.

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 532.

المطلب الثالث: أدلة الأشاعرة من الكتاب

اعتمد الأشاعرة من أهل السنة في نفي خلق القرآن بعدة أدلة من القرآن، هذه بعضها:

أولاً: أدلة الأشاعرة من الكتاب على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق:

1- دليل سورة الحجر: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾

(أ) عرض الأقوال:

- يذكر الباقلاني أن الآية تدل على نفي خلق القرآن لأن كلام الله تعالى (كن) يطلقه الله على ما سيخلقه، وإذا كان القرآن مخلوقاً فلا بد أن يكون قد سبقه قول آخر (كن)، وهذا يفضي إلى التسلسل، وإلى ألا يوجد من الله تعالى فعل أصلاً⁽¹⁾، فدل على أن القرآن ليس بمخلوق. ويقول في موضع آخر: "فلو كان كلامه مخلوقاً لكان قائلاً له (كن)، وذلك محال"⁽²⁾، فبطل أن قوله (مخلوق)، وبطل أن كلامه مخلوق.

(ب) جواب المخالف:

من الأجوبة أن (كن) ليس معناها الحقيقي، بل لها معنى مجازياً، "وهو أن كل ما في الكون خاضع لإرادته، ولا يتعذر عليه شيء"⁽³⁾. ويعلق الخليلي على تعلق "كن" قائلاً: لها "تعلق تنجيزي لإرادته تعالى بأي شيء من الممكنات؛ إيجاداً وعدمًا.. فعندما أراد بدء الخلق لم يكن يوجد ما يخاطبه بهذا الخطاب، إنما تعلقت إرادته بإحداث الكون تعلقاً تنجيزياً، بعدما كانت متعلقة به تعلقاً تقديرياً في الأزل"⁽⁴⁾.

2- دليل سورة الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾

(أ) عرض الأقوال:

يؤكد الأشاعرة من أهل السنة على الفصل بين اللفظتين الواردتين في الآية: الخلق، والأمر، لأنه لو كان الأمر يعني خلق، فيصبح كلام الآية مستهجنًا، يقول الباقلاني: "فلو كان القرآن مخلوقاً لكان خلقاً، لأن الخلق هو المخلوق، فيصير الكلام في تقدير القول: ألا له الخلق والخلق"⁽⁵⁾.

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 237.

وأورد الباقلاني في كتابه الإنصاف نفس الكلام تقريباً، إذ عبر عن الحجاج بأنه لو كان مخلوقاً "لاحتاج في خلقه إلى قول يقول به (كن)، واحتاج القول إلى قول ثالث". انظر: الباقلاني: الإنصاف، 68.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 240.

(3) محمد رمضان عبد الله: آراء الباقلاني الكلامية، 535.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 300.

(5) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 240.

ب) جواب المخالف:

رأينا سابقا أن الخليلي يذهب إلى أن (الأمر) بحسب الآية يعني تصريف الكون، ولا علاقة له بالقرآن، ولا بقوله (كن)⁽¹⁾.

3- دليل سورة الأنبياء: ﴿مَنْ رَّبِّهِمْ يُحَدِّثُ﴾

أ) عرض الأقوال:

فسر الباقلاني الآية على معنى "ما يأتيهم من وعظ من نبيء"⁽²⁾، باعتبار أن وعظ النبي ﷺ ووعدته ووعيدته، ذكر، وهذا من باب قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾، (سورة الغاشية: 21). وسانده البغوي في أن يعني الذكر المحدث يعني سنن الرسول ﷺ، فقال: وقيل: الذِّكْرُ الْمُحَدَّثُ مَا قَالَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيَّنَّهُ مِنَ السُّنَنِ وَالْمَوَاعِظِ سِوَى [مَا فِي] الْقُرْآنِ"⁽³⁾.

وبين الباقلاني كذلك أنه ليس كل الذكر محدثا، باعتبار أن في الآية "دلالة على أن في الذكر ما ليس بمحدث"⁽⁴⁾، واستدل على تفسيره بقوله أن الله لم يقل: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم إلا كان محدثا"⁽⁵⁾، إذ قد نعت الذكر بالحدوث، وهذا دلالة على أن من الذكر ما ليس مخلوقا ولا محدثا، ولا يكون هذا الذكر غير المحدث غير القرآن الكريم عند الباقلاني، فصار بذلك القرآن غير محدث، باعتبار أن باقي الذكر كله محدث، وقد عبر عن هذا بقوله: "فيجب أن يكون هو القرآن، للإجماع على أن كل ما عداه من الذكر محدث"⁽⁶⁾.
فالله جعل الآتي محدثا.

ب- جواب المخالف:

استدل القائلون بخلق القرآن (الإباضية) على أن الذكر من الرحمن المحدث، هو القرآن الكريم، فالقرآن بالتالي محدث من قبل حادث هو الله⁽⁷⁾، ولذلك يستحيل أن يكون القرآن قديما أو أزليا.

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 290.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 248.

(3) البغوي: تفسير البغوي، 3/ 282.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 248.

(5) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 248.

(6) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 248.

(7) الخليلي: برهان الحق، 3/ 364.

4- دليل سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾

أ- عرض الأقوال:

فسر الباقلاني (الجعل) بمعنى التسمية، فقال: "وسميناه عربيا؛ لأن الجعل قد يكون بمعنى التسمية والحكم"⁽¹⁾، ومن العربي من سماه شعرا أو سحرا، واستدل على صحة تسمية (الجعل) بالتسمية، بما ورد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾، (سورة الحجر: 91)، أي: أن معناه سموه: عضين⁽²⁾، يذهب الآمدي إلى أن المعنى: سموه كذبا⁽³⁾.

وبنى الأشاعرة بلسان الباقلاني مستندهم في أن (الجعل) بمعنى التسمية، على قاعدة أن الفعل (جعل) إذا تعدى إلى مفعولين فلا يعني خلق، وإنما يصير "بمعنى الحكم والتسمية، في أكثر الاستعمال"⁽⁴⁾. بينما لو تعدى (جعل) إلى مفعول واحد سيكون ظاهره الخلق⁽⁵⁾. وبما أن الجعل في الآية كان متعديا إلى مفعولين فلا فلا يكون المعنى عند الباقلاني غير التسمية والحكم.

ب) جواب المخالف:

يذهب القائلون إن القرآن مخلوق، إلى عكس تفسير الأشاعرة عند تفسير فعل (جعل)، حيث يرون أن (الجعل) جاء في القرآن مسندا إلى الله تعالى، فدائما هو بمعنى خلق؛ سواء أكان متعديا إلى مفعولين⁽⁶⁾، أو كان متعديا إلى مفعول واحد.

ثانيا: دليل من الكتاب على إضافة الكلام النفسي إلى الله: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾

أ) عرض الأدلة:

شرح الباقلاني الآية بأن الله لم يكذب المنافقين في ألفاظهم، إنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم، ثم بين أن القول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسان⁽⁷⁾، فدل على أنه حقيقة الكلام.

ب) جواب المخالف:

استدل الأشاعرة على أن الكلام النفسي لا يخرج بتاتا من تحليل صورة الكلام عند الإنسان؛ لذلك الآية لا تنفع للاستشهاد بها على الكلام النفسي.

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 249.

(2) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 249.

(3) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، 109.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 250.

(5) مُجَدِّ رمضان عبد الله: آراء الباقلاني الكلامية، 552.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 353.

(7) الباقلاني: الإنصاف، 102.

المطلب الرابع

أدلة الأشاعرة من السنة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وموقفهم من الكلام النفسي

1- الدليل الأول:

أ) عرض الأدلة:

يقول رسول الله ﷺ: "فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ خَلْقِهِ، كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ"⁽¹⁾، فقد أشار الباقلاني إلى أن فضل الله على خلقه مقدمه وبعده مخلوقيته، فلزم أن يكون فضل كلامه على كلام خلقه يكون غير مخلوق⁽²⁾ مقارنة بخلق كلام غيره.

ب) جواب المخالف:

الإشكال في التصريح بخلق القرآن، وليس في خلق كلام الله الذي هو صفة ذاتية له، ومتفق عليه بين المسلمين أنه يقال له: غير مخلوق، أو قديم. ومن هنا فالحديث ليست فيه دلالة مباشرة على نفي خلق القرآن، ولا أخذ موقف من الحرف والصوت في كلام الله، وبالتالي فالحديث ليس حجة في القضية المختلف حولها.

2- الدليل الثاني:

أ) عرض الأدلة:

استشهد الباقلاني بحديث رسول الله ﷺ: "يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ، وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ قَلْبَهُ، لَا تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ"⁽³⁾، ثم أشار إلى أن رسول الله ﷺ أخبر أن الكلام الحقيقي هو الذي في القلب دون نطق نطق اللسان.

ب) جواب المخالف:

هذا الحديث وأمثاله لا علاقة له بالبتة بكلام الله تعالى لا من قريب ولا من بعيد، وإنما يشير الحديث إلى الإنسان، والبحث في قضية كلام الله.

(1) سنن الدارمي، كتاب ومن كتاب فضائل القرآن، باب فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ، حديث رقم: 3400.

(2) مُجَدِّدُ رَمَضَانَ عبد الله: آراء الباقلاني الكلامية، 539.

(3) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم: 4880.

المبحث الثالث: قول الإباضية بخلق القرآن، وموقفهم من الكلام النفسي

المطلب الأول: عرض أقوال الإباضية على أن القرآن مخلوق، وموقفهم من الكلام النفسي

لم يرصد الباحثون قولاً لأئمة المذهب الإباضي الأوائل في قضية خلق القرآن⁽¹⁾، لكن يمكن معرفة موقف علماء العهد الإباضي الأول أنهم يثبتون صفة الكلام الذاتية لله عز وجل، ويتفقون على أن القرآن وحي منزل من عند الله عز وجل كبقية المسلمين دون استثناء.

ولقد ثبت أنه ظهر موقفان عند الإباضية حول قضية خلق القرآن؛ المشاركة والمغاربة، يختلفون في جواز إطلاق لفظ الخلق على القرآن المتلو في المصاحف، أو الاكتفاء بآئته كلام الله فقط. وهذا بيان أقوالهم ومواقفهم:

1- القول بخلق القرآن:

أ) عرض الأقوال:

- يذهب السالمي إلى أن كلام الله صفة ذاتية، تعني نفى الخرس⁽²⁾. ويستوي كلام الله مع علمه في أنهما صفتان ذاتيتان لله تعالى وأزليتان، ويعبر عن هذا سعيد بن خلفان الخليلي فيقول: "والذي عندي أن علم الله، وكلامه القديم الأزلي؛ الذي هو صفة من صفات ذاته، لا يجوز القول بخلقه، ومن قال بذلك: كفر"⁽³⁾. فكلام الله الذي يعني نفى الخرس أزلي، وعلم الله أزلي، لا يوصفان بالخلق.

- يذهب السالمي إلى أن: "الصفات الذاتية لا يجوز عليها التكثر ولا التبديل ولا التغير أصلاً، وإنما تختلف آثارها ومدلولاتها وتكثر، أو تقل بحسب التجدد والحدوث، معلوماتها والآثار كلها مخلوقة"⁽⁴⁾، ويؤكد الخليلي هذا الأمر بقوله: "يستحيل أن يكون القرآن صفة لله تعالى، مع كونه محفوظاً في المصاحف"⁽⁵⁾، لأن

1) التصق القول بخلق القرآن كثيراً بالمعتزلة، فيقول القاضي عبد الجبار تعليقا على قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، (سورة الفرقان: 02)، "يدل على حدوث القرآن، وأنه خلقه بعموم الآية. ولولا قيام الدلالة على إخراج أفعال العباد منه، لوجب دخوله في العموم، ولا دلالة توجب إخراج القرآن منه، فيجب دخوله فيه". ويعلق أيضاً على قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾، (سورة الحديد: 03)، بأنه "يدل على حدوث القرآن، لأنه لو كان قدما لما صح كونه تعالى أولاً". انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، 5/ 94.

السالمي: روض البيان على فيض المنان، 16.

2) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 16.

3) سعيد بن خلفان الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان، 2/ 07.

4) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 57.

5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 347.

ذلك -بحسبه- يفضي إلى اعتبار صفات الله تعالى تكون حالة في شيء من مخلوقاته؛ سواء اللوح المحفوظ، أو صدور المؤمنين، وكل هذا واضح الاستحالة.

- يقر الإباضية بأن كلام الله المنزل والموحى به إلى عباده، ليس صفة قائمة بذاته تعالى، ولا صفة قائمة بالمتكلم، وإنما هو فعل من أفعال الله⁽¹⁾، وعرض قائم بذوات غير ذات الله تعالى⁽²⁾، وهذا الكلام قد انتقل من الله إلى غيره، ودون في اللوح المحفوظ والكتب، وهو أثر للصفة الفعلية التي هي التكلم، يقول الخليلي: "الكلام المنزل إنما هو أثر لصفة التكلم؛ التي هي صفة فعلية لله عز وجل"⁽³⁾. أي: أن هذا الكلام "معلوم لله، وليس هو نفسه علمه الذاتي... لظهور التفرقة بداهة، بين العلم والمعلوم"⁽⁴⁾.

- يضاف الكلام المنزل إلى الله تعالى إضافة التشريف، ولا يرى الإباضية أن الكلام منطوق مباشرة من الله، أو أنه كلام الله ذاته، يقول السالمي معلقاً: "نقول في الكلام المنزل، إنه إنما سمي كلام الله على جهة التشريف له والتمجيد له عن سائر الكلام، فإضافة الكلام إليه تعالى، كإضافة الكلمة في حق عيسى إليه تعالى، لأنه كما استحال أن يكون عيسى كلامه، أي: منطوقاً له بالحقيقة، كذلك يستحيل أن يكون الكلام هذا نُطقه حقيقة، للزوم النطق أن يكون منفصلاً عن لسان وشفتين على جهات مخصوصة، وهو محال في حقه تعالى"⁽⁵⁾. وهنا يظهر إقرار الإباضية أن كلام الله المنزل يطلق على ما أنزله الله (قرآن وغيره)، من باب التشريف، وليس من باب أن المنزل هو كلام الله ذاته.

- يتناسب موقف الإباضية في تسمية الكلام المنزل عندهم تشريفاً ومجازاً وليس حقيقة، مع قولهم إن الله يسمع خلقه بواسطة، حيث أن الله يخلق كلاماً على لسان من جعله الله سفيراً بينه وبين عيسى أو موسى، أو غيرهما، يقول السديكشي: "إن كلامه تعالى لموسى عليه السلام، كان بواسطة، كما كلم سائر أنبيائه"⁽⁶⁾. ورفض الإباضية الكلام المباشر من الله إلى الخلق لأنه يفضي عندهم إلى التحيز، وإلى حلول الصفات في مخلوقاته⁽⁷⁾، فكان الكلام المنزل عندهم أثراً للكلام الأزلي⁽⁸⁾.

(1) الثميني: معالم الدين، 2/ 09.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3/ 14.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3/ 63. ويعرف الخليلي التكلم بأنه: "إنشاء الكلام"، انظر: المصدر نفسه، 3/ 13.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 56.

(5) السالمي: فيض المنان، 121.

(6) عبد الله السديكشي، حاشية على كتاب الديانات، نقلاً عن: الجعبري: البعد الحضاري، 371.

(7) الخليلي: برهان الحق، 3/ 386.

(8) الخليلي: برهان الحق، 3/ 283.

- يقر الإباضية إن الوحي مخلوق، استنادا إلى أن كلام الله الذي هو الوحي ليس صفة ذاتية لله⁽¹⁾، بل هو صفة فعلية، واعتمادا على أنه ليس كل ما يضاف إلى الله تعالى يعد من صفاته، -وهذا له شبه بقول القائل: كون الله، بيت الله⁽²⁾ - إذ إن الصفة لا تنفصل عن الموصوف، ومن هنا يصح إمكانية "إضافة" إضافة الكلام المنزل (الوحي) إلى الله مع كونه مخلوقا"⁽³⁾، فيقال: كلام الله المنزل الذي هو الوحي، مخلوق. مخلوق.

- اختار الإباضية الإقرار أن كلام الله المنزل (الوحي) مخلوق، تجنباً أن يكون كلام الله المنزل (الوحي) والقرآن، هما عين ذات الله، فيصير الله منزلاً لذاته. واحترازاً من القول بحلول صفة الله في صدور المخلوقين الذين أوتوا العلم⁽⁴⁾. وبهذا الصدد أجاز الخليلي أن يقال: إن الوحي مخلوق "أوجده [الله]، ليكون خطاباً يوحيه إلى خلقه"⁽⁵⁾.

- يذهب الإباضية إلى أن آثار الصنعة ظاهرة في القرآن، لتركب جملة من الكلمات⁽⁶⁾، ويكادون يجتمعون على اختيار القول بخلق القرآن.

ب) المؤلفون في خلق القرآن:

أهم علماء الإباضية الأوائل الذين كتبوا في قضية خلق القرآن، هم:

1- أبو اليقظان محمد بن أفلح، لعله أول إباض كتب في خلق القرآن، حيث نسبت إليه رسالة خاصة في الموضوع، وقد عرضت محتواها في بحثنا "الفكر العقدي عند الإباضية"⁽⁷⁾، وأجريت عليها دراسة في مناقشة صحة نسبتها إلى صاحبها في كتاب "سير علماء الإباضية"⁽⁸⁾، فتوصلت إلى أن الرسالة مشحونة بالأدلة الداعمة للقول بخلق القرآن، وأن نسبتها إلى صاحبها محل نظر.

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 12.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3/ 20.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3/ 258.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 15؛ 3/ 251؛ 3/ 378.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 373.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 341.

(7) ابن ادريسو مصطفى: الفكر العقدي عند الإباضية، 310-319.

(8) ابن ادريسو مصطفى: قراءة نقدية لإشكالات مخطوط سير علماء الإباضية، 55-61، وقد استعرضت مجموعة مؤشرات تجعلنا نتحفظ من نسبة الرسالة بشكلها الذي أمامنا إلى أبي اليقظان محمد بن أفلح، وهذا هو السبب الذي حملني ألا استشهد بنصوصها ضمن هذا البحث، إلا نادراً. ينظر ما يأتي لاحقاً.

2- تبعه أبو يعقوب الوارجلاني في كتابه الدليل والبرهان⁽¹⁾ إثر الرد على رسالة لعبد الوهاب بن مُحمَّد بن غالب بن نمير الأنصاري، كان قد أرسلها إلى أبي عمار عبد الكافي فتوفي قبل أن يجيب عنها، فتولى الإجابة عنها بالنيابة أبو يعقوب الوارجلاني، ويمكن تلخيص أهم أقواله في أن⁽²⁾:

القرآن مخلوق، و"عَرَضُ فَعَلَهُ تعالى في غيره"، أي أن الله فعل (خلق) القرآن في اللوح المحفوظ، وجعله في صدر رسول الله ﷺ، ومما يشبه هذا الجعل، جعل الله "من صدى جبل كلاماً"، أي: أن الله خلق الكلام خلقاً في الجبل، وفعل نفس الشيء من خلق الكلام في غير الجبل.

القرآن حادث، لأنه يتضمن الأمر والنهي، والإخبار وغيرها، ومادامت متغيرة، لا يصح قدمها، فثبت حدثها، وحدث القرآن نفسه.

- اختار جل علماء الإباضية في المغرب؛ قديماً وحديثاً، القول إن القرآن مخلوق⁽³⁾، بينما خالفهم علماء الإباضية الأوائل في المشرق من العمانيين، مع استثناء مُحمَّد بن محبوب، كما نجد أن جمهرة من العلماء المتأخرين من المشاركة مالوا إلى القول بخلق القرآن، أمثال: أبو نبهان، وسعيد بن خلفان الخليلي، والسالمي، وأحمد الخليلي.

- تتفق المعتزلة مع الإباضية في أن كلام الله صفة فعل، على أساس أن "المتكلم هو فاعل الكلام"⁽⁴⁾، الكلام⁽⁴⁾، فيكون الكلام المنزل إنما صدر من فاعل مخلوق، فدل أن الكلام المنزل الذي هو الوحي، مخلوق⁽⁵⁾. وبهذا تقرر المعتزلة في أن القرآن "قد وصفه [الله] بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل... ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال"⁽⁶⁾، فدل هذا على حداثة وخلق القرآن عند المعتزلة، وكذا عند الإباضية، وبما أن كلام الله من صفات الأفعال عند الإشاعرة⁽⁷⁾، فهو مخلوق أيضاً عندهم، ويطلقون عليه "الكلام اللفظي".

النتيجة:

كلام الله صفة ذاتية أزلية، تعني نفي الخرس. وصفاته تعالى بما فيها كلامه تتعدد آثارها ومدلولاتها

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، 1/ 77.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، 1/ 96، 97.

(3) الجعيري: البعد الحضاري، 354.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الصول الخمسة، 535.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 86.

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 532.

(7) الجويني: الإرشاد، 100.

دون أن تكون الصفة نفسها متكررة.

كلام الله المنزل والموحى به إلى عباده، فعل من أفعال الله وأثر لصفته الفعلية، وهذا اختيار أيضا المعتزلة والأشاعرة، وهذا الكلام المنزل عَرَض قائم بذوات غير ذات الله تعالى، دَوَّن في اللوح المحفوظ والكتب، وهو أثر للكلام الأزلي وليس عين ذاته تعالى، أي: هو كلام من باب التشريف، ومضاف إلى الله تعالى، ولهذا يفسر تكليم الله خلقه عن طريق خلق كلام يُسمع، لتجنب أن يقال أن الله ينزل بذاته. إن آثار الصنعة ظاهرة في القرآن الكريم، ولهذا يجب أن يقال: إن القرآن مخلوق، واستقر هذا الموقف عند علماء الإباضية في المغرب؛ قديما وحديثا، بينما خالفهم جل علماء الإباضية الأوائل في المشرق من العمانيين.

(ج) جواب المخالف:

- نظرا لأن السلفية لا يفصلون بين صفة الله تعالى، وبين أثر صفة الله تعالى على مخلوقاته، فإنهم لا يرون أنهم يقعون في حلول الصفات، وبخاصة وأنهم لا يذكرون أن مقولة القرآن غير مخلوق، تنطبق على الصفة الذاتية، أم على أثر الصفة. وإن كان فحوى كلامهم ينطبق على الصفة الذاتية. ولذلك فالذين يفصلون بين الصفة وأثرها مثل الإباضية يوافقون السلفية في عدم القول بخلق الصفة، ويلزمون أنفسهم وغيرهم بالإقرار أن أثر الصفة مخلوق، (مع وجود خلاف آخر بين الاثنين حول الحرف في كلام الله).

- اعترض السالمي على الإباضية الذين يذهبون إلى القول إن القرآن قديم، مع أن مقصدهم هو أن القرآن كلام الله الأزلي، وهو "الكلام الذاتي"، وهو "الكلام النفسي"، معللا ذلك بأن الإباضية تفسر الصفات بعين ذات الله تعالى، و"مدلولها عين ذاته تعالى"⁽¹⁾، فلا حاجة لوصف عين الذات بالقدم، وإذا تم تجنب وصف كلام الله الذي هو عين الذات بالقدم، فمن باب أولى يتجنب وصف القرآن (المصحف والمداد) بالقدم.

- مع رفض السالمي القول بأن القرآن قديم، تجنبنا من القول إن مداد القرآن قديم، نجده قد احتمل لأصحابه المختلفين معه أنهم بريؤون من الوقوع في تعدد القدماء، لأجل أن لهم قاعدة منيعة - كما وصفها - إليها ترجع تصريحاتهم، وهي الإقرار بأن "صفات الذات عين الذات"، وأن صفة الكلام عندهم، تعني: "نفي الخرس"⁽²⁾، ومن كان لهم اعتقاد أن الصفة عين الذات، فلن يقع في محذور تعدد القدماء، لهذا

(1) السالمي: المشارق، 325.

(2) السالمي: المشارق، 324.

يقول السالمي: "فتنتفي عنهم البراءة بهذا الاحتمال. حسنُ ظن بالمسلمين" (1).

2- القرآن كلام الله:

أ) عرض الأقوال:

اختار أوائل الإباضية المشاركة من أهل عمان، القول إن القرآن كلام الله، ولم يستسيغوا إطلاق لفظ "الخلق" بكلام الله الذي هو الوحي أو القرآن، وهذا بيان أقوال المشاركة (2).

- ذكر أحد تلاميذ أبي مروان (3) أَنَّهُ أخبر أن موسى بن علي يقول بخلق القرآن، فقال له أبو مروان: كذب من روى هذا عن موسى بن علي، بل موسى بن علي يقول: «القرآن كلام الله ولا يقول: القرآن مخلوق» (4).

إذا حللنا تصريح أبي مروان بأن موسى بن علي كان يقول: إن القرآن كلام الله. قد نستشف منه بأنه

(1) السالمي: المشارق، 324.

(2) ما ورد عن قول المشاركة في خلق القرآن نقلته بتصريف. انظر: ابن ادريسو مصطفى: الفكر العقدي عند الإباضية، 319-323. عند بحثي في كتب الشيعة، وجدت نفس قول إباضية عمان موجود عند أئمة أهل البيت الشيعة؛ فمثلا لما سئل الإمام الرضا علي بن موسى من القرون المتقدمة عن القضية أجاب قائلا: "ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله عزوجل"، انظر: الصدوق: التوحيد، 223. بينما يذهب علماء الشيعة الآخرين إلى القول "إن كلام الله محدث"، انظر: الشيخ المفيد (ت: 413هـ): أوائل المقالات، 36، ولا نراه إلا يقصد القرآن حادث، الذي هو الألفاظ والحروف. ويؤكد المتأخرون منهم على أن كلمات القرآن التي تتلى حادثة ومخلوقة، وهذا نفس القول بخلق القرآن. انظر: جعفر السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، 78.

ومن الشيعة من يبرر سبب تطور الموقف حول قضية خلق القرآن، إلى أن العهد الأول كانت فيه فتنة لآل البيت، فصرحوا بما هو سائد في الوسط العام من القول إن القرآن كلام الله، لكن حين انقضت الفتنة استقلوا بموقف الفصل بين كلام الله والقرآن. انظر: علاء الحسون: التوحيد عند مذهب أهل البيت عليهم السلام، 335.

ولا أرى أن تغير موقف الشيعة يفسر بما سبق، وإنما يبدو أن تغير موقفهم راجع إلى البحث عن التميز عن أهل السنة (السلفية)، فلذلك خالف متأخرو الشيعة السائد عند مخالفيهم، وأما السبب في عدم وجود قول فصل لهم من أول عهدهم، فيرجع إلى أن الموضوع لا يعينهم كثيرا، طالما أنه ليس له ارتباط بأساسيات التمايز الشيعي مع غيرهم؛ سواء أكان في الحكم، أو في الموقف من الصحابة، وهذا هو السبب الراجح عندنا من تغير موقف متأخريهم عن سلفهم، فصاروا يخالفون أهل السنة السلفية، بعد أن كانوا يوافقونهم.

ولا نستبعد أن تطور الموقف الإباضي العماني سار على نفس المنحى مما ذكر مع الشيعة، والله أعلم. وإن كان الفريقان يبران موقفهما بناء على نظرتهما لتعريف الصفات الذاتية، وإن كنا لا نرى أن هذا التحليل العميق لهذه القضية بإرجاعها إلى الصفات هو الذي كان سائدا في القرون السالفة، والله أعلم.

(3) أبو مروان: (حي في 237هـ) عالم فقيه، عاصر الإمام مهنا بن جيفر (حكم بين 226-237هـ)، كان واليا له على صحار وبقي كذلك إلى أن عزله الإمام الصلت، يعرف بقوة الحفظ والبديهة، انظر: معجم أعلام الإباضية في المشرق: 244/2.

(4) محمد الكندي: بيان الشرع: 153/3.

هو كذلك من القائلين بأن القرآن كلام الله، لتكذيبه الرواية المنسوبة إلى موسى بن علي، ثُمَّ لسكوت المصادر عن موقفه، إذ لو كان مغايرا للعمانيين لذكر، ولألزم الناس به، وبخاصة وأن أبا مروان هو الوالي في صحار في عهد "مهنا بن جيفر"، الإمام والحاكم للدولة الإباضية في عمان.

- وقع خلاف بين علماء عمان في مدينة "دُما" حول جواز القول بخلق القرآن وعدم الجواز، ثُمَّ استقر رأيهم على صياغة موحدة، وهذه تفاصيل ما جرى وأسباب الخلاف، برواية الفضل بن الحواري الذي عايش تلك الفترة، فيقول:

«اجتمع الأشياخ في منزل، منهم: أبو زياد⁽¹⁾ وسعيد بن محرز⁽²⁾ ومُحمَّد بن هاشم بن غيلان⁽³⁾ وكذا محمَّد بن محبوب⁽⁴⁾، وغيرهم من الأشياخ فتذكروا في القرآن. فقال محمَّد بن محبوب: أنا أقول: إن القرآن مخلوق.

فغضب محمَّد بن هاشم وقال: وأنا أخرج من عمان ولا أقيم فيها. فظن محمَّد بن محبوب أنه يعني به هو، فقال: أنا أولى بالخروج من عمان، لأني فيها غريب. فخرج محمَّد بن هاشم من البيت وهو يقول: ليتني متُّ قبل اليوم.

ثُمَّ تفرقوا، ثُمَّ اجتمعوا بعد ذلك، فرجع ابن محبوب عن قوله، واجتمع من قولهم: إن الله خالق كل شيء، وما سوى الله مخلوق، وإن القرآن كلام الله ووحْيُه وكتابه وتنزيله على محمَّد النبي ﷺ، وأمروا الإمام مهنا بالتشدد على من يقول: إن القرآن مخلوق»⁽⁵⁾.

فعلماء عمان الأوائل يرفضون القول إن القرآن مخلوق، ويتشددون في ذلك، حتَّى قرر محمَّد بن هاشم الخروج من عمان لما سمع صديقه ابن محبوب يقول بخلق القرآن، بل إنَّه فضل الموت عن سماع ما سمع، وإنما يرغبون في القول إن القرآن كلام الله.

- من العلماء العمانيين الإباضية الذين يفهم من كلامهم بأنهم سايروا الموقف القائل: إن القرآن كلام

(1) الوضاح بن عقبة، أبو زياد: (حي في 237هـ) عالم فقيه من رجال دولة الإمام مهنا، انظر: معجم أعلام الإباضية في المشرق: 656/4.

(2) سعيد بن محرز بن محمَّد أبو جعفر: (حي في 226هـ) عالم جليل من عقر نزوى، انظر: معجم أعلام الإباضية في المشرق: 229/2.

(3) محمَّد بن هاشم بن غيلان السيجاني: (حي في 226هـ) عالم أصله من إزكي، أخذ العلم عن والده، انظر: معجم أعلام الإباضية في المشرق: 576/4، 577.

(4)

(5) مُحمَّد الكندي: بيان الشرع: 154/3؛ وانظر: السالمي: تحفة الأعيان: 128/1.

الله وليس مخلوقا، نجد: كتاب النور لعثمان بن أبي عبد الله الأصم⁽¹⁾، وكذلك عند ابن النضر العماني⁽²⁾، وأبو الحسن البسيوي⁽³⁾، والقلهاتي⁽⁴⁾، وهؤلاء يجمعهم اتفاق على أن صفات الله غير زائدة على الذات، وإنما يقال: الله عليم بذاته، وكلامه ليس بصوت، وكل شيء مخلوق.

- وجد علماء إباضية عمانيون مالوا إلى التوقف عن الحديث في القضية عوض التصريح بأن القرآن كلام الله، ومن هؤلاء: العبري الذي قال في بيتين منفصلين⁽⁵⁾:

ولا أرى في ذلك فتح الجدل فلا تجادل فيه خوف الزلل
واكتفِ فيها بالمقال المجمل حسب الذي قدمته في مقولي

وكذلك العالم ابن جميل السيابي الذي أجاب سائله بقوله: "أنا إلى الآن لا علم لي فيه أنه مخلوق أو قديم، إذ لم أجد فيها نصا أتبعه فيكون حجة علي"⁽⁶⁾.

النتيجة:

اختار أوائل الإباضية المشاركة من أهل عمان، القول إن القرآن كلام الله وليس مخلوقا، مع الإقرار أن صفات الله تعالى غير زائدة على الذات، وإنما هو عليم بذاته، وكلامه ليس بصوت. اختار البعض التوقف عن الحديث في القضية خلق القرآن.

ب) جواب المخالف:

- عارض الخليلي كثيرا قول علماء المشاركة المقرين بأن القرآن كلام الله، دون التصريح بخلقه، فقال: "وأنت إذا تدبرت نصوص الذين قالوا من مشاركة الإباضية بعدم خلق القرآن، وجدت فيها من التناقض والاضطراب ما يشبه ما تجده في كلام غيرهم، ممن قال هذا القول"⁽⁷⁾.

(1) عثمان الأصم: النور، 121.

(2) ابن النضر: الدعائم، 31. تنسب إليه نونية في الرد على من قال بخلق القرآن، وفي التشنيع عليهم، وهم من الإباضية. ولذلك نفى السالمي في روض البيان نسبة المنظومة إلى ابن النظر، وسانده محقق الكتاب في هذا، علما أن كتاب روض البيان شرح لمنظومة سعيد بن حمد الراشدي المسماة "فيض المنان"، يرد فيها على النونية المنسوبة إلى ابن النظر في الرد على من قال بخلق القرآن. انظر: السالمي: المشارق، 325؛ روض البيان على فيض المنان، المقدمة، تحقيق: عبد الرحمن السالمي.

(3) أبو الحسن البسيوي: جامع أبي الحسن البسيوي، 1/ 354.

(4) القلهاتي: الكشف والبيان، 1/ 289، وما بعدها.

(5) العبري: الآثار العلمية لإبراهيم العبري، 3/ 05.

(6) السيابي والحارثي: حوارات فكرية بين العالمين، خلفان بن جميل السيابي، وسالم بن حمد الحارثي، 54.

(7) الخليلي: برهان الحق، 3/ 251.

- أظهر الخليلي أن الصواب فيما قرره المتأخرون من الإباضية المشاركة في عمان، فقال: "انكشف للمتأخرين من أهل عمان هذا الخطأ؛ الذي وقع فيه بعض المتقدمين منهم، سارعوا إلى تفنيده، ودرئه ببيان الصواب وإعلان الحق المؤيد بدلائل الكتاب والسنة والعقل"⁽¹⁾.

- يحكم الخليلي أن الموقف الذي قرره علماء عمان الأوائل ينافي مذهبهم في الصفات؛ في أن الله عليم بذاته، لأن عدم القول بخلق القرآن، يفضي إلى أن القرآن صفة ذاتية لله، وإلى أن الله منزل بذاته، وأن ما حل في الصدور هو عين ذاته⁽²⁾، وهذا كله مستحيل، ولا يقر به علماء عمان الأوائل، فثبت خطأ منهجهم في تحليل القضية، بحسب الخليلي.

- يلاحظ أنه مع هذا التباين في مواقف الإباضية؛ مشرقا ومغربا، فإنهم لا يقطعون عذر بعضهم بعضا، لأنَّهم يَتَفَقُّون على أزلية علم الله وكلامه، وحدوث اللفظ المنزل⁽³⁾، ولأن اختلافهم منحصر في جواز جواز إطلاق لفظ الخلق على القرآن، أو الاكتفاء بآث كلام الله؛ أو التوقف عن التصريح بأي حكم، فهذا الفضل بن الحواري يقول عن الإعدار: «إن من قال: القرآن مخلوق وله ولاية، لا يبرأ ممن لا يقول بقوله»⁽⁴⁾، وحكى عبد الله بن عروس عن الربيع بن حبيب أنَّه لا يحب تعجيل البراءة⁽⁵⁾، واعتبر محمد بن بن محبوب القول بخلقه وعدمه ممَّا يسع جهله، إذا لم يبرأ صاحب القول ممن لم يقل بقوله⁽⁶⁾. ويذكر الجعيري الجعيري أن الاختلاف في هذه المسألة بين المشاركة والمغاربة لم يثر أيَّ تشنج بينهم⁽⁷⁾.

- ومن الإباضية من ذهب بعيدا حينما عد قضية خلق القرآن ليست من الأصول، مثل تصريح ابن جميل السيابي الذي يقول: "اعلم أن مسألة خلق القرآن ليست من مسائل الدين التي تعبد الله بها عباده، ولا ألزمت إياها كما ألزمتنا صنوف العبادة، وليس على وجوبها من دليل في السنة، ولا في التنزيل، ولا في الإجماع، ولا في قياس جلي، ولم تذكر في عصر التشريع، وفي عصر الصحابة من بعده، والتابعين"⁽⁸⁾.

- بعد تحليل الخليلي للقضية تحليلا عميقا، وبعد رده على المخالف، قال: "ولا يرتاب أن السكوت

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 250.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3/ 250.

(3) الجعيري: البعد الحضاري: 393، 395.

(4) عبد الله الكندي: بيان الشرع: 3/ 154.

(5) عبد الله الكندي: المصدر نفسه: 3/ 153.

(6) العوتبي: الضياء: 2/ 339.

(7) الجعيري: علاقة عمان بشمال إفريقيا: 41.

(8) السيابي: فصل الخطاب في المسألة والجواب، 1/ 10.

عن هذه القضية رأساً، والاكتفاء بالمجملات، التي درج عليه السلف؛ من اعتقد أن الله خالق كل شيء، وما عداه مخلوق هو الأسلم. لو لم يخض الخائضون فيها بدون بينة⁽¹⁾.

- صرح السالمي بموافقة إباضية عمان للأشاعرة في قضية القرآن، لكن مع ذلك احتمال أنهم غير متوافقين لأجل أن رؤيتهما للصفات غير موحدة⁽²⁾، فقال: "أما أصحابنا من أهل المشرق فإنهم وإن قالوا بقدوم القرآن، فليس المراد ما ذهبت إليه الأشعرية للاختلاف الواقع بين أصحابنا وبين الأشعرية في الصفات الذاتية فلا يصح أن تجتمع مذاهبهم في هذه القضية"⁽³⁾.

النتيجة:

حكم الخليلي على أصحابه الذين يسمون كلام الله قرآناً، بأنهم واقعون في التناقض والخطأ، من ذلك أن موقفهم من رفض القول بخلق القرآن يفضي إلى أن الله منزل بذاته، في حين أن مذهبهم في الصفات أن الله عليم بذاته، أو أنها عين ذاته.

برر الإباضية موقف أصحابهم القائلين بقدوم كلام الله، أو بقدوم القرآن، كما برروا موقف المشاركة الذين يكتفون بالقول إن القرآن كلام الله، دون التصريح إن القرآن مخلوق، فلم يقطعوا عذرهم، بسبب اتفاق الجميع على أزلية علم الله وكلامه.

استقر رأي المتأخرين من الإباضية على أن الأفضل عدم الخوض في قضية خلق القرآن، إن سكت مخالفهم عن إثارتها.

3- إضافة الكلام النفسي إلى الله تعالى:

أ) عرض الأقوال:

- وافق بعض إباضية المشرق العمانيين، الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي لله دون إلحاق الصوت والحرف بهذا الكلام، مع إقرارهم بالتبع أن كلام الله الذي هو صفة ذاتية يعني نفى الخرس عنه سبحانه وتعالى، وأن كلام الله المنزل (الوحي) مخلوق، يخلقه الله في عرض قائم بذوات غير ذات الله تعالى⁽⁴⁾. أي هناك كلامين: الكلام النفسي، والكلام الموحى به من الله، يقول الخليلي: "وقد علمت الفرق بين الكلام

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 262.

(2) الأشاعرة: زائدة وقائمة بالذات، الإباضية: عين الذات.

(3) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 130.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 14، 87.

النفسي، والكلام الموحى به إلى عباده"⁽¹⁾. ويسميها السالمي: الكلام الذاتي، والكلام الفعلي الذي يعني القرآن، وسائر الكتب المنزلة (الوحي)⁽²⁾.

- قبل الإباضية إثبات الكلام النفسي لله على مقصد بيان تعلق الأمور الكونية بصفة الكلام والإرادة معا، حيث أن كل شيء يتحقق "بأمر الله المعبر عنه بـ (كن)، وهو سر من أسرار سبحانه وتعالى التي يعلمها وحده"⁽³⁾، وهذا التحقق يحدث سواء أعلق أمر التكليف والخطاب بصفة الكلام، أو تعلق الأمر أو الإيجاد بصفة إرادة الله، حيث أن الأمر مرهون بـ "السرعة في انفعال الكائنات وفق ما تقتضيه الإرادة الربانية"⁽⁴⁾. ولذلك يعلن الخليلي عن هدف الإباضية من قبول التصريح بالكلام النفسي، فقال: "لا يريدون به إلا إثبات أن الله سبحانه وتعالى يدبر ما في الكون إجمادا وإفناء، ورفعاً وخفضاً... من غير نطق بحروف وأصوات"⁽⁵⁾.

- عرف الخليلي الكلام النفسي بأنه: "ما يخاطب الله عزو وجل مخلوقاته من أمر التكوين؛ الذي تبدل الأشياء وتتحول الأحوال، فيوجد المعدوم، ويعدم الموجود... فإن ذلك لا يكون إلا بأمر الله سبحانه.. [و] ذلك لا يتوقف على كلام لفظي، وخطاب صوتي، وإنما يكفي أن يكون مرادا له سبحانه"⁽⁶⁾.

- رفض الخليلي إطلاق الكلام النفسي على الكتب المنزلة، أو على القرآن، لأن الكلام النفسي له تعلق بإرادته تعالى، فقال: "وإنما ذلك بتعلق إرادته بمراده، تعلقا تنجيزيا فيما لا يزال، بعدما تعلقت به تعلقا تقديريا في الأزل، وهو المراد من قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، (سورة يسين: 82)"⁽⁷⁾.

- وضع الخليلي أن تعلق كلام الله تعالى النفسي بكلمة (كن) ليس مرهونا بكلمة يسمع صوتها، مركبة من حرفين هما (ك)، و(ن)، إنما "يريد الإخبار عن عظيم قدرته في إحداث ما يشاؤه في خلقه"⁽⁸⁾.

(1) الخليلي: برهان الحق، 9/ 127.

(2) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 16.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3/ 88.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 88، 103.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 70.

(6) الخليلي: برهان الحق، 3/ 125، 126.

(7) الخليلي: برهان الحق، 3/ 70.

(8) الخليلي: برهان الحق، 3/ 118.

- ينحصر الاختلاف بين الإباضية والمعتزلة في كلام الله على أن المعتزلة "لا يعبرون عن الأوامر التكوينية منه سبحانه بالكلام"⁽¹⁾، وإنما يكتفون بصفة الإرادة، وبالقول إن الأوامر تنفعل وفق مقتضى الإرادة، دون اعتبارها خطاباً، بينما يقر الإباضية بالكلام الله النفسي، ويعلق الخليلي على هذا الخلاف بقوله: "وهو في الحقيقة لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً"⁽²⁾.

النتيجة:

وافق بعض إباضية المشرق من عمان الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي لله، مع إقرارهم بأن كلام الله الذي هو صفة ذاتية يعني نفي الخرس عنه سبحانه وتعالى، وبأن كلام الله المنزل (الوحي) مخلوق، ومع الأخذ بمقصد أن الأمور الكونية تتعلق بصفة الكلام والإرادة معاً، لذلك فالكلام النفسي عندهم هو خطاب تكويني، له تعلق إرادته تعالى بمراده تعلقاً تنجيزياً، ولا يطلق هذا الكلام على الكتب المنزلة، أو على القرآن، كما وضع الخليلي أن تعلق كلام الله تعالى النفسي بكلمة (كن) ليس مرهوناً بكلمة يسمع صوتها. يختلف الإباضية والمعتزلة في الكلام النفسي اختلافاً لفظياً، حيث أن المعتزلة يكتفون بصفة الإرادة، في التعبير عن الأوامر التكوينية، بينما الإباضية يعدون الكلام النفسي خطاباً متعلقاً بصفة الكلام وبالإرادة.

ب) خلاف المخالف:

- من علماء الإباضية من رفض مصطلح الكلام النفسي، فهذا اطفيش، يقول: "لا دليل على ثبوت الكلام النفسي، ولا على أن القرآن كلام نفسي قديم"⁽³⁾. ويقول أيضاً: "لم يثبت وصف الله بالكلام النفسي، لأن فيه تشبيهاً بالمخلوق"⁽⁴⁾، ووصل به الحد إلى مجازة صاحب النص الأصلي لشرحه، واعتبار قائل الكلام النفسي خارج المذهب الإباضي، وجاء ذلك في العبارة التالية: "وليس منا من قال إن: القرآن ليس بمخلوق، وأنه القديم، وأنه الكلام النفسي"⁽⁵⁾.

ويعلل ذلك بأن "لو ثبت الكلام النفسي فكيف يسمع ما ليس بصوت، ولو قالوا: إن الله عز وجل ألقى في موسى معاني تلك الألفاظ بلا تلفظ من لافظ كسائر الإلهام، لكفى خروجاً عن وصف الله بما ليس

(1) الخليلي: برهان الحق، 3 / 126.

(2) الخليلي: برهان الحق، 8 / 252.

(3) اطفيش: تيسير التفسير: 8 / 252، 1 / 215.

(4) اطفيش: تيسير التفسير: 13 / 68.

(5) اطفيش: شرح عقيدة التوحيد: 552. علماً أن الشطر الأول من النقل "وليس منا من قال إن: القرآن ليس بمخلوق"، لأبي حفص

عمرو بن جميع.

له⁽¹⁾، ويعلل رفضه أيضا بقوله: "لا يصح لمنصف أن يقول ألفاظ القرآن، ترجمة للقرآن، الذي هو الكلام النفسي، لأنه مناقض لنصوص القرآن والأحاديث أن هذه الألفاظ هي القرآن. ولا يصح لمن صح إيمانه أن يثبت الكلام النفسي، لأن فيه اعتقاد أن الله ظرف، وأنه متحيز، وحال، وتعدد القدماء حاشاه عن ذلك"⁽²⁾.

- تولى الخليلي الإجابة على شبهة اطفيش، بقوله: "علماؤنا المثبتون للكلام النفسي، لا يرد عليه شيء من هذا، لأنهم لا يريدون به إلا إثبات أن الله يدبر ما في الكون... من غير نطق بحروف وأصوات، وإنما ذلك بتعلق إرادته بمراده تعلقا تنجيزيا، فيما لا يزال، بعدما تعلقت به تعلقا تقديريا في الأزل"⁽³⁾. يلاحظ أن الخليلي استعمل أسلوب التبرير، وحذا لو كان منهجا عاما يتعامل به كل العلماء مع بعضهم، بغض النظر عن مذهبهم.

(1) اطفيش: تيسير التفسير: 9 / 127.

(2) اطفيش: تيسير التفسير: 9 / 252.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3 / 70.

المطلب الثاني: الأدلة العقلية الإباضية على أن القرآن مخلوق، وهو كلام الله

- يقصد الإباضية من القول إن القرآن مخلوق، أي: أن القرآن المتلو من قبل المسلمين، والقرآن المكتوب في المصاحف مخلوق، وينطلقون في قولهم هذا من القاعدة العقلية في الوجود، في أن الله أزلي واجب الوجود، وأن كل ماعدا الله فهو مخلوق، ومادام القرآن ممكن وجوده وعدمه، فهو مخلوق، وفي هذا يقول الخليلي: "إن الأمة مجمعة على أن كل ماعدا الله مخلوق... فلا ريب أن القرآن ينطبق عليه هذا الحكم، لاستحالة أن تنفى عنه صفة الشيئية، ولأنه غير الله قطعاً، كما أنه لا يمكن أن يعد صفة من صفات الله، لاستحالة أن تحل صفاته تعالى في مخلوقاته"⁽¹⁾.

- الارتباط المتلازم بين القرآن والزمان⁽²⁾؛ مثل نزوله منجماً، وتكليم الله موسى في الميقات، دل على أن القرآن مخلوق، لأن الزمان ليس أزلياً.

- استطرده الخليلي في سرد مجموعة من الاعتبارات والأقيسة تثبت بحسبه خلق القرآن، مثل: إن القرآن ميسر: والتيسير يقتضي أنه وقع عليه أثر فعل الله تعالى، فلذلك فالأثر والذي هو القرآن مخلوق، ويلخص كلامه بقوله: "وما التيسير إلا من التصريف الراجع إلى أمره عز وجل"⁽³⁾. إن إلحاق المفصل والمحكم بالقرآن، دل على أن هذين الفعلين "لا بد من أن يسبقا مفعولهما"⁽⁴⁾، لأنهما أثران لفعل فاعل سابق عليهما. إن انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه لأقوى دليل على حدوثه وخلق⁽⁵⁾ه، كما اعتراء النسخ والتبديل عليه، شاهد على عدم قدمه.

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 386.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3/ 343.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3/ 375.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 376.

(5) الخليلي: برهان الحق، 3/ 376.

المطلب الثالث: أدلة الإباضية من الكتاب على أن القرآن مخلوق

استدل الإباضية بأدلة من القرآن الكريم على أن القرآن مخلوق، منها:

1- دليل سورة الفرقان: ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾

أ- عرض الأقوال:

يعتقد الإباضية أن الخلق في قوله تعالى: ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، (سورة الفرقان: 101)، يعني: إيجاد الشيء، واختراعه على غير سبق مثال⁽¹⁾، ومن منطوق الآية استدلوا على خلق القرآن الكريم، لأنهم يعتبرون كل شيء مخلوق بما في ذلك القرآن الكريم⁽²⁾، يقول الخليلي: "والقرآن دخل في عموم الأشياء... ولم يخرج من هذا العموم شيء"⁽³⁾.

ومن عموم الأشياء المخلوقة المكتوب في المصاحف بالمداد والطباعة، وهو الذي يسمى القرآن، وبخاصة وأن الكل يدرك أن حروف القرآن هي نفس حروف المعجم⁽⁴⁾، كما أن قدم القرآن يفترض أن يستلزم قدم سائر الكلام المركب من حروف المعجم، وهذا مستحيل.

ب) جواب المخالف:

يرى أهل السنة أنه إذا كانت هذه اللفظة عامة، فقد أتت أدلة وقرائن أخرى خصصت هذا العموم، ومن هنا كان الكلام صفة من صفات الله، وصفات الله ليست مخلوقة⁽⁵⁾. كما أن كل شيء مخلوق، والقرآن والقرآن ليس بمخلوق بل هو صفة من صفات الله ومعنى من المعاني⁽⁶⁾.

2- دليل سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾

أ- عرض الأقوال:

- من استنتاجات الإباضية من قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾، (سورة الزخرف: 03) أن لفظ "القرآن" يسبقه لفظ (الجعل) فدل على أن القرآن مجعول، وله جاعل، وإذا كان مجعولا فهو مخلوق⁽⁷⁾، أي

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 338.

(2) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 46.

(3) الخليلي: برهان الحق، 3/ 346.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 344.

(5) محمد حسن عبد الغفار: أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دروس صوتية، مفرغة من www.islamweb.net. درس 5.

(6) محمد حسن عبد الغفار: أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دروس صوتية، مفرغة من www.islamweb.net. درس 5.

(7) أبو اليقظان محمد بن أفلح: رسالة خلق القرآن، (ضمن كتاب البرادي: الجواهر المنتقاة، 206)؛ السالمي: روض البيان على فيض

تظهر فيه صفات الخلق.

- يرون أن لفظ (الجعل) إذا أسند إلى الله كان بمعنى الخلق؛ سواء تعدى إلى مفعول واحد⁽¹⁾، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، (سورة الأنعام: 01)، أو تعدى إلى مفعولين، قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ﴾، (سورة الإسراء: 12)، فمعناه (الخلق، التصيير)⁽²⁾. وعليه فالمعنى الحصري للجعل عند الإباضية لا تفسير له خارج معنى الخلق، ولذلك كان لفظ (الجعل) في القرآن وفي الآيات التي ضمت لفظ "القرآن"، دليلاً على ثبوت خلق القرآن.

- يؤكد الخليلي على أن لفظ (الجعل) الأساس في مناقشته، هو التفرقة بين المسند إلى الله الذي يكون بمعنى خلق، وبين المسند إلى غير الله الذي لا يعني الخلق، فيقول: "الجعل إذا أسند إلى الله، لا يتعدى إلا إلى مخلوق. وأما إذا أسند إلى غيره، فيحمل على ما يقتضيه المعنى اللائق بالمقام... على أن الجعل إذا أسند إلى المخلوق⁽³⁾ -ولو تعدى إلى مفعول واحد- لا يكون بمعنى الخلق"⁽⁴⁾.

وبهذا رفض الإباضية أن يكون الجعل بمعنى التسمية، لأنه "ليس المقصود بالآية الإخبار عن تسمية القرآن قرآناً عربياً"⁽⁵⁾.

ب- جواب المخالف:

يركز أهل السنة على أن الجعل يقتضي معنى خلق إذا تعدى إلى مفعول واحد، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، (سورة الأنعام: 01)، وبما أنه لم ترد آية فيها لفظ (جعل) متعدياً إلى مفعول واحد ومقرّونا بلفظ "القرآن" فلا حديث عن خلق القرآن من خلال لفظ (جعل).
ويقرون أيضاً أن لفظ (جعل) إذا تعدى إلى مفعولين: لم يكن بمعنى خلق، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفُسُوا

المنان، 111؛ انظر: ابن ادريسو مصطفى: الفكر العقدي عند الإباضية، 311.

(1) يوجه الإباضية الآية التي تتضمن (الجعل) الذي لا يفيد الخلق بأنه يعني التصيير، من قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ مَّجِيْرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيْلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾، (سورة الأنعام: 103)، وهو يعني التصيير لسببين: إما لأن (الجعل) في الآية منفي عن الله، أو أن (الجعل) المسند إلى الله تعالى في معرض السلب، يقول السالمي: "خلق الله لكم تلك الأنعام، ولم يشرع [يصير] لكم في دينه أن تجعلوا منها بحيرة وسائبة ووصيلة وحامياً". انظر: السالمي: روض البيان على فيض المنان، 115.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3/ 349، 351، 353.

(3) (الجعل) المسند إلى المخلوق كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَاءً أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾، (سورة الزخرف: 19). فالجعل هنا ليس بمعنى خلق. لأن قريشا لا تخلق الملائكة.

(4) الخليلي: برهان الحق، 3/ 353.

(5) السالمي: روض البيان على فيض المنان، 46.

الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا» (سورة النحل: 91)⁽¹⁾. وعليه ففي كلتا الحالتين لا يفيد لفظ (جعل) القول بخلق القرآن.

3- دليل سورة الأنبياء: ﴿مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾

أ- عرض الأقوال:

استدل الإباضية من خلال صريح قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾، (سورة الأنبياء: 2)، على أن الذكر من الرحمن محدث، ولا ذكر أعظم من القرآن، فثبت أن القرآن محدث⁽²⁾، ويستحيل أن يكون القرآن قديماً أو أزلياً. وبالقول أن القرآن محدث ذهب إليه يحيى بن سلام في تفسيره، وعزاه إلى تفسير السدي⁽³⁾.

ب- جواب المخالف:

فسر الباقلاني الآية على معنى "ما يأتيهم من وعظ من نبيء"⁽⁴⁾، وسانده البغوي بأن الذكر المحدث يعني سنن الرسول ﷺ، فقال: وقيل: الذِّكْرُ الْمُحَدَّثُ مَا قَالَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيَّنَّهُ مِنَ السُّنَنِ وَالْمَوْاعِظِ سِوَى [مَا فِي] الْقُرْآنِ"⁽⁵⁾.

أما الرازي ففصل ليظهر أن الآية ربما تشير إلى بعض الذكر محدث، إن سائر قول القائلين بأن الذكر هو القرآن، وهذا لا يفيد شيئاً، فيجب العدول إلى أن الذكر غير محدث، وفي هذا يقول: "ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ لَا يَدُلُّ عَلَى خُدُوثِ كُلِّ مَا كَانَ ذِكْرًا، بَلْ عَلَى ذِكْرِ مَا مُّحَدَّثٌ".

كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: لَا يَدْخُلُ هَذِهِ الْبَلَدَةَ رَجُلٌ فَاضِلٌ إِلَّا يُبَغِضُونَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ رَجُلٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فَاضِلًا، بَلْ عَلَى أَنَّ فِي الرِّجَالِ مَنْ هُوَ فَاضِلٌ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَتَّبَعُ لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى أَنَّ بَعْضَ الذِّكْرِ مُّحَدَّثٌ، فَيَصِيرُ نَظْمُ الْكَلَامِ هَكَذَا: الْقُرْآنُ ذِكْرٌ، وَبَعْضُ الذِّكْرِ مُّحَدَّثٌ، وَهَذَا لَا يُنْتَجِ شَيْئًا"⁽⁶⁾.

(1) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 115.

(2) السلمي: روض البيان على فيض المنان، 73.

(3) يحيى بن سلام: تفسير يحيى بن سلام، 1/ 298.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، 248.

(5) البغوي: تفسير البغوي، 3/ 282.

(6) الرازي: مفاتيح الغيب، 22/ 119.

4- دليل سورة الدخان الفرقان: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾

أ- عرض الأقوال:

يصرح الإباضية أن كثيرا من آيات القرآن ورد فيها التصريح بتنزيل القرآن والذكر ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾، ومادام من معاني الإنزال: "نقل من مكان إلى آخر"⁽¹⁾، فدل على أن المنزل منقول، فكان القرآن المنزل، مخلوقا. ويقولون أن أي شيء يعتريه الإنزال -بما ذلك القرآن- يستدعي أنه مخلوق، وإلا للزم أن يكون الإنزال من الله "منفصل [أ] عن ذات الله العلية"⁽²⁾، وهو أمر مستحيل.

ب- جواب المخالف:

فرق ابن أبي العز الحنفي بين الإنزال الذي يكون من الله الخالق الأزلي، وبين الإنزال الذي يكون من مكان مخلوق. فذكر أن: "إِنْزَالُ الْقُرْآنِ فِيهِ مَذْكُورٌ أَنَّهُ إِنْزَالٌ مِنَ اللَّهِ"، بينما "إِنْزَالُ الْمَطَرِ مُقَيَّدٌ بِأَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنَ السَّمَاءِ"، ولما استشكل ابن أبي العز التشابه بين الإنزالين، حين قال: "كيف يشبه هذا الإِنْزَالُ بِهَذَا الْإِنْزَالِ؟!"، استنتج أن المطر أنزل من السماء المخلوقة فالمطر مخلوق، بينما القرآن أنزله الله غير المخلوق، فدل أن القرآن المنزل غير مخلوق⁽³⁾.

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 365.

(2) الخليلي: برهان الحق، 3/ 367.

(3) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، 182.

المطلب الرابع: أدلة الإباضية من السنة على أن القرآن غير مخلوق، وأنه كلام الله

اعتبر القائلون بخلق القرآن أن الأحاديث الخاصة بفضائل سور القرآن وآياته دليل على خلقه، فقال مثلاً الخليلي عن تفضيل بعض الآيات على بعض: "التفضيل لا يكون إلا في المخلوق الحادث"⁽¹⁾. ومن هذه الأحاديث نذكر:

1- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ بْنِ الْمُعَلَّى، قَالَ: كُنْتُ أَصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ، فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ أُجِبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أَصَلِّي، فَقَالَ: "أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾" (سورة الأنفال: 24). ثُمَّ قَالَ لِي: «لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ، قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلْتُ لَهُ: «أَلَمْ تَقُلْ لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ»، قَالَ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة الفاتحة: 2)، «هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ»⁽²⁾.

2- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ يُرَدِّدُهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثُ الْقُرْآنِ»⁽³⁾.

3- حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، - فِي تَفْسِيرِ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - قَالَ: "مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ سَمَاءٍ وَلَا أَرْضٍ أَعْظَمَ مِنْ آيَةِ الْكُرْسِيِّ، قَالَ سُفْيَانُ: «لَأَنَّ آيَةَ الْكُرْسِيِّ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ، وَكَلَامُ اللَّهِ أَعْظَمُ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»⁽⁴⁾.

ويمكن أن نعتبر أن التفضيل في الأدلة المعروضة ليس دليلاً على الخلق.

(1) الخليلي: برهان الحق، 3/ 384.

(2) البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم: 4474.

(3) البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب فضل قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، رقم: 5013.

(4) الترمذي: كتاب أبواب فضائل القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في سورة آل عمران، رقم: 2884.

المبحث الرابع: قراءة في محنة الإمام أحمد بن حنبل

تمهيد:

لم أبحث في هذا العرض عن موقف المحدثين حول صحة أسانيد المرويات أو ضعفها، وإنما رغبت أن أقدم قراءة حول المرويات الواردة في وصف محنة الإمام أحمد بن حنبل، وأحلل صحة نسبة المصادر التي عاجلت قضية خلق القرآن ومحنته، لنكتشف مدى المصدقية التي عولجت بها قضية خلق القرآن، ومحنته بالخصوص.

المطلب الأول: قراءة في محنة خلق القرآن

بناء على استقصاء أهم المصادر التي عرضت محنة خلق القرآن، توصلنا إلى أن أهم مصدر اهتم بمحنة خلق القرآن للإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، إنما هو كتاب الطبري (ت: 310هـ) في تاريخ الرسل والملوك، يليه كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم (ت: 430هـ)، واخترنا أن نعرض الروايات من الكتاب الثاني، وهو إن أكان أبعد من الحادثة عن الأول، لكنه تميز عن غيره بحسن التنظيم والترتيب في عرض القضية، وبجمع أحداثها في موطن واحد، بخلاف الأول (الطبري)، فهو يسترسل في عرض أحداث السنوات، لذلك سنعمل على كتاب الحلية، وبه نكتفي مع الاستئناس بغيره.

وسنهتم في هذا المطلب بعرض الأحداث، مع نقد بسيط.

1- ذكر أبو نعيم في كتابه الحلية أن "هلال بن العلاء" جعل محنة الإمام أحمد ابن حنبل الفيصل للتمييز بين الفكر الاعتزالي والسني، فقال: "شَيْئَانِ لَوْ لَمْ يَكُونَا فِي الدُّنْيَا لَاحْتَجَّ النَّاسُ إِلَيْهِمَا: مُحْنَةُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، لَوْلَاهَا لَصَارَ النَّاسُ جَهْمِيَّةً. وَمُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ؛ فَإِنَّهُ فَتَحَ لِلنَّاسِ الْأَقْفَالَ"⁽¹⁾. ثم صور لنا المؤلف أن الإمام أحمد بن حنبل حينما سيق إلى الموت، لم يكن يعبأ بما سيحل به، إذ أخذ يحدث من حضر مجلس محاكمته أمام الخلفية العباسي في المسائل الفقهية، رغم أنه قد أعدم رجالان مجهولان قبله لذات الجريمة، فقال: "أَدْخَلَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَلَى الْخَلِيفَةِ -وَكَانُوا هَوَّلُوا عَلَيْهِ، وَقَدْ كَانَ ضَرْبَ عُنُقٍ رَجُلَيْنِ- فَنَظَرَ أَحْمَدُ إِلَى أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الشَّافِعِيِّ، فَقَالَ: «أَيُّ شَيْءٍ تَحْفَظُ عَنِ الشَّافِعِيِّ فِي الْمَسْحِ؟»، فَقَالَ ابْنُ أَبِي دُوَادٍ: انْظُرُوا رَجُلًا هُوَ ذَا يُقَدَّمُ لِضَرْبِ عُنُقِهِ يُنَاطِرُ فِي الْفِقْهِ"⁽²⁾.

(1) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 181.

(2) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 186.

ومن الأمور التي يمكن أن نتساءل عنها من خلال هذه المروية، هي:
ما الداعي لعدم ذكر الشهيدين اللذين قُتلا قبل محاكمة الإمام، مع أنهما ما فعلا إلا ما يرضي الله
ويعلي شأن القرآن أمام الطغاة؟

لماذا راجت أغلب المصادر التاريخية بما فيها كتاب أبو نعيم أن الفتنة مدبرة من قبل رؤوس المعتزلة التي
استمالت الخلفاء العباسيين إلى صفهم ضد أهل السنة؟

لا نجد جواباً لعدم ذكر الشهيدين، والترويج لهما، سوى أن ذكرهما يأتي للمبالغة في عرض الرواية، كما
أن لصق المحنة بالمعتزلة مسألة فيها نظر، روج لها بعض أعلام أهل السنة مثل ابن الجوزي، القائل: "فلما ولي
المأمون خالطه قومٌ من المعتزلة فحسنوا له القولَ بخلق القرآن، وكان يتردد في حمل الناس على ذلك، ويراقب
بقايا الأشياء، ثم قوى عزمه على ذلك فحمل الناس عليه"⁽¹⁾.

وأرتاح كثيراً لما حلله جدعي فهما عن أسباب نفي التدبير عن المعتزلة، حيث ذكر أن ظلم القاضي
ابن أبي دؤاد (ت: 240هـ) المعتزلي، إنما كان من باب أداء وظيفة في الدولة العباسية، موكول إليه تنفيذ أوامر
الحاكم⁽²⁾، وأكد الكاتب موقفه من خلال بيان أن سطوة القاضي لم تبدأ إلا في عهد الخليفة العباسي الثاني
المهتم بقضية خلق القرآن وهو "المعتصم (ت: 227هـ)"، مع ظهور القضية قبله في عهد المأمون (ت: 218هـ)، وهذا يوحي عنده أن القضية لا علاقة لها بالمعتزلة، وإنما بشت لأغراض سياسية أكثر منها دينية.
وشفع تحليله أيضاً بأن الخلفاء العباسيين الثلاثة (المأمون، والمعتصم، والواثق) لم يكن أحدهم معتزلياً، فلذلك
لا دليل على أن المعتزلة كانوا وراء المحنة⁽³⁾.

ومن المساندين لمثل هذا التحليل في أن القضية أثرت واشتهرت لأنها أدرجت ضمن الصراع على
السلطة؛ صراع العباسيين مع حركة المعارضة من المواليين للأمويين، أو صراع الخلفاء العباسيين فيما بينهم،
"محمد عابد الجابري"، حيث يرى أن قضية خلق القرآن تندرج ضمن ما يسمى "أمن الدولة"⁽⁴⁾، ولذلك
ألصقت بالمعتزلة عند التدوين، لاستمالة المتعاطفين معها، وللاستفادة من القضية في تثبيت عرى الدولة،
والسيطرة على هيمنتها. وعن بعض حيثيات هذه الفتنة يقول الجابري عن اختيار المأمون القضية لضرب
سلطة المحيدين على الناس حين ظهورها بعد مقتل الأمين لتهدئة الأوضاع، فيقول: "منذ حصار المأمون

(1) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 417.

(2) فهمي جدعان: المحنة، 100.

(3) فهمي جدعان: المحنة، 122.

(4) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، 98.

لبغداد خلال حربه مع أخيه الأمين، ثم تركه لها مرتعا للفتنة والفوضى، إلى قيام المطوعة فيها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأخذ البيعة من الناس خروجاً على الخليفة المأمون إلى آخر عهد الواصل.. كانت السلطة على العامة للمطوعة وأصحاب الحديث. ومن أجل مقاومة هذه السلطة وأضعافها كانت محنة خلق القرآن⁽¹⁾.

2- تفاعلت الروايات مع قضية خلق القرآن، فعرضت علينا مشهداً لرؤيا المنام، وصورت لنا دراما ما بعد المذبحة، أو بعد موت الإمام بشكل مثير. حيث اهتمت الرواية بعرض الأبهة التي شوهد بها الإمام في الجنة، ودققت في سبب النعيم الذي حبا الله به عبده، وأرجعته إلى موقفه من قضية التصريح بالشكل الصحيح حول قضية كلام الله، ومما يثير الغرابة، إقحام قضية رؤية الله في الحدث، فيقول الراوي: "رَأَيْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ فِي الْمَنَامِ وَعَلَيْهِ حُلَّتَانِ حَضْرَاوَتَانِ، وَفِي رِجْلَيْهِ نَعْلَانِ مِنَ الذَّهَبِ الْأَحْمَرِ، شِرَاكُهُمَا مِنَ الزُّمُرُودِ الْأَخْضَرِ، وَعَلَى رَأْسِهِ تَاجٌ مِنَ الثَّوَرِ مُرَصَّعٌ بِالْجَوْهَرِ، وَإِذَا هُوَ يَخْطُرُ فِي مَشْيَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: حَبِيبِي.. يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ: مَا هَذِهِ الْمِشْيَةُ الَّتِي لَا أَعْرِفُهَا لَكَ؟ قَالَ: هَذِهِ مِشْيَةُ الْخُدَّامِ فِي دَارِ السَّلَامِ.

فَقُلْتُ: حَبِيبِي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، مَا هَذَا التَّاجُ الَّذِي أَرَاهُ عَلَى رَأْسِكَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ غَفَرَ لِي وَأَدْخَلَنِي الْجَنَّةَ وَحَبَانِي وَكَسَانِي وَتَوَجَّحَنِي بِيَدِهِ وَأَبَاحَنِي النَّظَرَ إِلَيْهِ، وَقَالَ لِي [والكلام لرب العزة يخاطب الإمام]: يَا أَحْمَدُ فَعَلْتُ بِكَ هَذَا، لِقَوْلِكَ الْقُرْآنُ كَلَامِي غَيْرَ مَخْلُوقٍ"⁽²⁾.

3- بعض الروايات تضم مبالغات مستهجنة، وتعميمات شكلية، مما تضعف جانب المصدقية فيما تطرحه، وهي هنا محنة الإمام أحمد بن حنبل، إذ يذكر الراوي عن نفسه: "بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ فِي أَيَّامِ الْمِحْنَةِ، إِذْ دَخَلَ رَجُلٌ عَلَيْهِ جُبَّةٌ صُوفٍ بِلَا كَمِينَ فَقُلْتُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ، فَقُلْتُ: أَنْتَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ الَّذِي كَلَّمَكَ اللَّهُ وَمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ، فَبَيْنَمَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ هَبَطَ عَلَيْنَا رَجُلٌ مِنَ السَّقْفِ عَلَيْهِ حُلَّتَانِ جَعْدُ الشَّعْرِ فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: هَذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ.

ثُمَّ قَالَ مُوسَى: أَنَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ الَّذِي كَلَّمَني اللَّهُ وَمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ، وَهَذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، وَنَبِيُّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَحَمَلَةُ الْعَرْشِ، وَجَمِيعُ الْمَلَائِكَةِ يَشْهَدُونَ: أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرَ مَخْلُوقٍ"⁽³⁾.

(1) مُجَدِّد عابد الجابري: المتفقون في الحضارة العربية، 93.

(2) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9 / 189.

(3) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9 / 193.

فالمروية تضم عرض قضية خلق القرآن، بعد أن اجتمع المرسلون ليشهدوا جميعاً على قضية "أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ"، حتى ليخيل للقارئ أن هذه القضية صارت أعلى مقاماً من كلمة التوحيد، وهو ما يجعلنا نحكم عليها بالمبالغة لأجل إقناع الناس قسراً.

4- تقص مروية أن دعاء الإمام أحمد بن حنبل حينما أرغم على الذهاب إلى امتحان خلق القرآن أمام الخلفية المأمون العباسي أفرزت وفاة المأمون (ت: 218هـ)⁽¹⁾، فأظهرت بذلك الرواية أن قضية الدفاع عن رفض خلق القرآن أنفس من الجهاد في سبيل الله، في قوله: "وَأَعْلَمُ أَنَّهَا هُوَ الْمَوْتُ وَالْجَنَّةُ"⁽²⁾.

5- من حيثيات قضية خلق القرآن بحسبما يرويها الطبري، أنه في تلك السنة (218هـ) كتب المأمون الذي كان خارج عاصمة الخلافة بغداد، في مدينة طرسوس، في حدود الخلافة مع الدولة البيزنطية، أمراً إلى إسحاق بن إبراهيم (ت: 235هـ) قائد شرطته وأمير بغداد يأمره فيه أن يمتحن العلماء والقضاة والمحدثين، ليدرك من يرفض القول السائد: القرآن مخلوق، ويصف الطبري هؤلاء بقوله: "فأطبّقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول، لم يخلقه الله"⁽³⁾.

ثم أمر الخليفة أميره أن يجمعهم مرة ثانية ثم يمتحنهم، ويشدد في التهديد، فأجاب أغلبهم، ومن بقي ضربهم وسجنهم⁽⁴⁾، حتى بقي اثنان منكراً، هما: الإمام أحمد بن حنبل، ومُحَمَّد بن نوح، فأمر الخلفية أن يرسلوا إليه مقيدين على بعير، إلى حيث هو مع معسكره مرابطين للجهاد مع البيزنطيين، وفي الطريق، وصل خبر وفاة المأمون إلى الإمام أحمد بن حنبل، فكفَّ الله أمراً كاد أن يكون مفعولاً.

وتتضمن القصة أيضاً إرهاباً⁽⁵⁾ أعانت الإمام أحمد بن حنبل على الثبات على موقفه، وجاءت الرواية هكذا⁽⁶⁾:

"قَالَ أَحْمَدُ بْنُ عَسَّانَ: حُمِلْتُ أَنَا وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي مَحْمَلٍ عَلَى جَمَلٍ يُرَادُ بِنَا الْمَأْمُونُ، فَلَمَّا صِرْنَا قَرِيبَ "عَانَةِ" [مدينة قرب الأنبار العراقية] قَالَ لِي أَحْمَدُ:

- «فَلْيُحْسَ أَنْ رَجَاءَ الْخَصَّارِ [لعله رجل] يَأْتِي فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ، فَإِنْ أَتَى وَأَنَا نَائِمٌ فَأَيْقِظْنِي، وَإِنْ أَتَى

(1) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 425، ذكر أن الإمام دعا ألا يرى المأمون، فاستجاب الله دعاءه فمات -وهو في نهر الروم- قبل أن يراه، وحين بويع المعتصم بالخلافة بعده، أُرْجِع الإمام إلى بغداد سنة 218هـ.

(2) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9 / 193.

(3) الطبري: تاريخ الرسل، 5 / 832.

(4) انظر أسماءهم وتفاصيل القصة عند الطبري: تاريخ الرسل والملوك، 8 / 634؛ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 5 / 572.

(5) نشير إليها بمطّة في بداية كل سطر.

(6) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9 / 194.

وَأَنْتَ نَائِمٌ أَيْقِظُكَ».

- فَبَيْنَمَا نَحْنُ نَسِيرُ إِذْ قَرَعَ الْمَحْمَلُ قَارِعًا⁽¹⁾ فَأَشْرَفَ أَحْمَدُ، فَإِذَا بِرَجُلٍ يَعْرِفُهُ بِالصِّفَةِ، وَكَانَ لَا يَأْوِي الْمَدَائِنَ وَالْقُرَى وَعَلَيْهِ عِبَاءَةٌ قَدْ شَدَّهَا عَلَى عُنُقِهِ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ رَضِيَكَ لَهُ وَافِدًا، فَانْظُرْ لَا يَكُونُ وُفُودُكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وُفُودًا مَشْهُومًا، وَاعْلَمْ أَنَّ النَّاسَ إِنَّمَا يَنْتَظِرُونَكَ لِأَنْ تَقُولَ فَيَقُولُوا، وَاعْلَمْ أَنَّ هُوَ الْمَوْتُ وَالْجَنَّةُ.

- فَلَمَّا أَشْرَفْنَا عَلَى بَدَنْدُونٍ⁽²⁾ - وهو نهر الروم - قَالَ لِي:

"يَا أَحْمَدَ بْنَ عَسَانَ إِنِّي مُوصِيكَ بِوَصِيَّةٍ فَاحْفَظْهَا عَنِّي: رَاقِبِ اللَّهَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَاشْكُرْهُ عَلَى الشَّدَّةِ وَالرَّخَاءِ، وَإِنْ دَعَانَا هَذَا الرَّجُلُ أَنْ نَقُولَ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَلَا تَقُلْ، وَإِنْ أَنَا قُلْتُ فَلَا تَرْكَنْ إِلَيَّ، وَتَأَوَّلْ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، (سورة هود: 113)".

- فَلَمْ يَكُنْ بِأَسْرَعَ أَنْ خَرَجَ خَادِمٌ وَهُوَ يَمْسَحُ عَنْ وَجْهِهِ بَكْمِهِ، وَهُوَ يَقُولُ: عَزَّ عَلَيَّ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَنْ جَرَّدَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ سَيْفًا لَمْ يُجَرِّدْهُ قَطُّ، وَبَسَطَ نِطْعًا لَمْ يَبْسُطْهُ قَطُّ، ثُمَّ قَالَ [المأمون]: وَقَرَابَتِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا رَفَعْتُ عَنْ أَحْمَدَ وَصَاحِبِهِ حَتَّى يَقُولَا الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ.

قَالَ: فَتَنَظَرْتُ إِلَى أَحْمَدَ وَقَدْ بَرَكَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَلَحَظَ السَّمَاءَ بِعَيْنَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «سَيِّدِي غَرَّ هَذَا الْفَاجِرَ حِلْمُكَ حَتَّى يَتَجَرَّأَ عَلَى أَوْلِيَائِكَ بِالْقَتْلِ وَالضَّرْبِ، اللَّهُمَّ فَإِنْ يَكُنِ الْقُرْآنُ كَلَامَكَ غَيْرَ مَخْلُوقٍ فَافْكُنَا مُؤْنَتَهُ».

- قَالَ: فَوَ اللَّهُ مَا مَضَى الثُّلُثُ الْأَوَّلُ مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا وَنَحْنُ بِصَيِّحَةٍ وَضَجَّةٍ، وَإِذَا رَجَاءُ الْحَصَّارِ [الرجل السابق] قَدْ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَقَالَ: صَدَقْتَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ. قَدْ مَاتَ وَاللَّهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ".

ولا يخفى أن نعلق على إرهافات القصة، فكلها سيقى لزيادة الإثارة، وإلا فما الذي ميز هذا الحدث عن باقي ما حدث بين المسلمين، أو بين المسلمين وغيرهم، ولم يحدث هذا أو أقل من هذا من البشارات والإرهافات، فضلا عن أن القضية متعلقة بقضية خلافة بين المسلمين.

5- في رواية شبيهة بالسابقة، وردت عن "صالح" ابن الإمام أحمد بن حنبل، ذكرت فيها أجوبة الإمام أحمد بن حنبل على استعراض قائد شرطة مدينة بغداد "إسحاق بن إبراهيم"، وبعد مجلس الامتحان

(1) هذا رجل من العرب من ربيعة، يعمل العر في البادية، يُقال له: جابر بن عامر، يُدَّكر بخير. انظر: ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 422.

(2) قرية بينها وبين طرسوس يوم من بلاد الثغر. انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان 1 / 361، 362.

رُفِعَ تقرير كامل إلى الخلفية المأمون القابع في مدينة طرسوس الحدودية للجهاد ضد البنزطيين، ومن الأدلة حول القضية ما يأتي:

سَمِعْتُ [صالح] أَبِي يَقُولُ: "لَمَّا دَخَلْنَا عَلَى إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ [في بغداد] يَثْرِي عَلَيْنَا كِتَابَهُ الَّذِي كَانَ صَارَ إِلَى طَرْسُوسَ فَكَانَ فِيمَا قُرِئَ عَلَيْنَا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، (سورة الشورى: 11)، وَهُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.

فَقُلْتُ [أحمد بن حنبل]: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11)، فَقَالَ بَعْضُ مَنْ حَضَرَ: سَلُهُ مَا أَرَادَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11).
فَقَالَ أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ فَقُلْتُ: «كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى».

... [وبعد وفاة المأمون، ووصول الإمام أحمد بن حنبل إلى طرسوس، أُرْجِعَ إلى بغداد مكبل اليدين]،
"ثُمَّ صَارَ إِلَى بَغْدَادَ وَهُوَ مُقَيَّدٌ فَمَكَثَ بِالْيَاسَرِيَّةِ أَيَّامًا، ثُمَّ صُيِّرَ إِلَى الْحَبْسِ فِي دَارٍ أَكْثَرِيَّتُ لَهُ عِنْدَ دَارِ عُمَارَةَ، ثُمَّ نُقِلَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى حَبْسِ الْعَامَّةِ فِي دَرْبِ الْمُوصِلِيَّةِ وَمَكَثَ فِي السِّجْنِ مُنْذُ أُخِذَ وَحُمِلَ إِلَى أَنْ ضُرِبَ، وَحُلِّيَ عَنْهُ ثَمَانِيَّةٌ وَعِشْرِينَ شَهْرًا [28]، قَالَ أَبِي: «فَكُنْتُ أَصَلِّي بِهِمْ وَأَنَا مُقَيَّدٌ».
وَكُنْتُ [لعله كلام الابن صالح] أَرَى بُورَانَ [لعله اسم لشخص] يُحْمَلُ لَهُ فِي زَوْزِقٍ مَاءٍ بَارِدٍ فَيَذْهَبُ بِهِ إِلَى السِّجْنِ»⁽¹⁾.

6- وفي أطول مروية مروعة ذكرها أبو نعيم عن الإمام أحمد بن حنبل، ورد فيها أن الإمام في عهد الخليفة المعتصم قص ما دار بينه وبين عالمين في مقر قائد الشرطة "إسحاق بن إبراهيم"، وبعد أن يُنْهِيَ الحديث معه، يُرْجِعُ لَهُ قَيْدَهُ، وَيُزْجُ بِهِ فِي السِّجْنِ، وَبَقِيَ كَذَلِكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ⁽²⁾.
- وفي المروية: "سَأَلَ الْإِمَامَ أَحْمَدَ أَحَدَهُمَا: "عَنْ عِلْمِ اللَّهِ". فَقَالَ: عِلْمُ اللَّهِ مَخْلُوقٌ. فَقُلْتُ لَهُ: يَا كَافِرُ كَفَرْتَ.

فَقَالَ لِي الرَّسُولُ الَّذِي كَانَ يَحْضُرُ مَعَهُمْ مِنْ قَبْلِ إِسْحَاقَ [السَّجَّانِ]: هَذَا رَسُولُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ هَذَا زَعَمَ أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ مَخْلُوقٌ. فَظَرَ إِلَيْهِ كَالْمُنْكَرِ عَلَيْهِ مَا قَالَ، ثُمَّ انْصَرَفَا.
قَالَ [الابن صالح، قال] أَبِي: وَأَسْمَاءُ اللَّهِ فِي الْقُرْآنِ، وَالْقُرْآنُ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ مَخْلُوقَةٌ فَقَدْ كَفَرَ".

- حَكَى الْإِمَامُ أَمْرَ الْخَلِيفَةِ الْمُعْتَصِمِ الَّذِي نَكَلَ بِالْإِمَامِ، وَأَمَرَ بِتَعْذِيبِهِ وَتَهْدِيدِهِ بِالْقَتْلِ حَتَّى يَذْعَنَ إِلَى

(1) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 196.

(2) عند كل فقرة مستقلة، أضع مطة.

القول الذي يصرح به الخليفة حول قضية خلق القرآن، ثم حكى النقاش العلمي الذي دار بينه وغيره، وهذا فحوى التخويف، ثم النقاش.

- "يَا أَحْمَدُ إِنَّهَا وَاللَّهِ نَفْسُكَ، إِنَّهُ حَلَفَ أَنْ لَا يَقْتُلَكَ بِالسَّيْفِ، وَأَنْ يَضْرِبَكَ ضَرْبًا بَعْدَ ضَرْبٍ، وَأَنْ يُلْقِيكَ فِي مَوْضِعٍ لَا تَرَى فِيهِ الشَّمْسَ.

أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، (سورة الزخرف: 03). فَيَكُونُ مَجْعُولًا إِلَّا مَخْلُوقٌ؟
قَالَ أَبِي: فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ قَالَ: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾، (سورة الفيل: 05). أَفَحَلَقَهُمْ؟
فَقَالَ: أَذْهَبُوا بِهِ.

- وحين وصف الإمام الأمكنة التي نقلوها إليه، تساءل أحدهم، ماذا يريدون من الإمام، فأجاب، "يريدون منه أَنْ يَقُولَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ"، وبعد انتقالات كثيرة أحضروا له القاضي ابنُ أَبِي دُوَادٍ في جمع من الناس، وكان لا يزال مقيدا، فأمر الحضور بمناظرته، ومما قيل له: "مَا تَقُولُ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: قُلْتُ: مَا تَقُولُ فِي عِلْمِ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ..."

وَقَالَ إِنْسَانٌ مِنْهُمْ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾، (سورة الأنبياء: 02)، أَفَيَكُونُ مُحْدَثًا إِلَّا مَخْلُوقًا؟

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: قَالَ تَعَالَى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾، (سورة ص: 01)، فَالْقُرْآنُ هُوَ الذِّكْرُ، وَالذِّكْرُ هُوَ الْقُرْآنُ...

وَقَالَ بَعْضُهُمْ أَلَيْسَ قَالَ: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، (سورة الأنعام: 102)، قُلْتُ: قَدْ قَالَ: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، (سورة الأحقاف: 25)، فَدَمَّرْتَ إِلَّا مَا أَرَادَ اللَّهُ.

قَالَ: فَقَالَ بَعْضُهُمْ: فَمَا تَقُولُ وَذَكَرَ حَدِيثَ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الذِّكْرَ»⁽¹⁾ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الذِّكْرَ، فَقُلْتُ: هَذَا خَطَأٌ. حَدَّثَنَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الذِّكْرَ»⁽²⁾.

- وبعد ملحمة طويلة حضرها الخليفة المعتصم -أغلب نصها غير مفهوم مع تكرار ممل- في صفة التعذيب النفسي، والضرب بالسياط مع كون الإمام صائما، تنته المروية بذكر أن ألم النكال بقي يصاحب

(1) ورد في البخاري بصيغة: "وَكُتِبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ"، البخاري: كتاب بدء الخلق، باب بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، (سورة الروم: 27)، حديث: 3191.

(2) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 197؛ ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 435؛ ونفس الأدلة تقريبا وردت عند تاريخ الطبري، لكن من دون نسبة الحاجة إلى الإمام أحمد، وإنما ساق الأدلة على أساس أنها من كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم. انظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، 8/ 635.

الإمام حتى وافاه أجله⁽¹⁾.

7- ورد أنه هب الناس على غير ميعاد، وأغلقوا محلاتهم، وأخذوا أسلحتهم، لأجل حضور امتحان الإمام أحمد بن حنبل مع الخليفة المعتصم، فنادى الخليفة: "أَيْنَ هَذَا الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَتَكَلَّمُ بِجَارِحَتَيْنِ؟"

ثم قال له أيضا: "أَنْتَ الَّذِي بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ تَقُولُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ مِنْهُ بَدَأَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ، مِنْ أَيْنَ قُلْتَ هَذَا؟ قَالَ أَحْمَدُ: مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَخَبَرِ نَبِيِّهِ ﷺ."

واحتج الإمام أحمد بن حنبل بحديث فيه أنه كان "الكَلَامُ مِنَ اللَّهِ وَالِاسْتِمَاعُ مِنْ مُوسَى"⁽²⁾. ولما كذبه الخليفة، قال الإمام: "فَإِنْ يَكُ هَذَا كَذِبًا مِنِّي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، (سورة السجدة: 13)، فَإِنْ يَكُنِ الْقَوْلُ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ، وَإِنْ كَانَ مَخْلُوقًا فَقَدْ ادَّعَى حَرَكَةً لَا يُطِيقُ فِعْلَهَا"⁽³⁾.

8- آخر مروية ذكرها أبو نعيم، تحدث فيها أن الإمام أحمد بن حنبل مُنِعَ الخروج من البيت في عهد الواثق (ت: 232هـ)⁽⁴⁾، وذلك لمدة لا تقل عن خمس سنوات، إلا لأداء صلاة الجمعة.

ثم أورد أخبارا عن معاملة الخليفة المتوكل (ت: 247هـ) للإمام، منها رسالة يطلب فيها أن يأتي له بالطلبة الشيعة المختبئين عند الإمام أحمد بن حنبل، فيقول صاحب البريد: "قَدْ أَمَرَنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ أُحْلِفَكَ مَا عِنْدَكَ طَلِبَتُهُ فَتَحْلِفُ، قَالَ: إِنْ اسْتَحْلَفْتَنِي حَلَفْتُ، فَأَحْلَفَهُ بِاللَّهِ وَبِالطَّلَاقِ مَا عِنْدَكَ طَلِبَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَكَأَنَّهُمْ أَوْمَأُوا إِلَى أَنْ عِنْدَهُ عَلَوِيًّا، ثُمَّ قَالَ: أُرِيدُ أَنْ أُفْتِشَ مَنْزِلَكَ"⁽⁵⁾.

وبعد أيام، جاءه مرسوم العفو من الخليفة المتوكل، فيه: "قَدْ صَحَّ نَقَاءُ سَاحَتِكَ، وَقَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ آتَسَ بِقُرْبِكَ، وَأَتَبَرَّكَ بِدُعَائِكَ، وَقَدْ وَجَّهْتُ إِلَيْكَ عَشْرَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ مَعُونَةً عَلَى سَفَرِكَ، وَأَخْرَجَ بَذْرَةً فِيهَا صُرَّةٌ نَحْوُ مِائَةِ دِينَارٍ، وَالْبَاقِي دَرَاهِمُ صِحَاحٍ يَنْظُرُ إِلَيْهَا".

وقال المرسول: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُشْمِتْ بِكَ أَهْلَ الْبِدْعِ، وَأَنْصَرَفَ"⁽⁶⁾.

بعدها أصدر المتوكل مرسوما آخر يأمر بإخراج السجناء من عهد الواثق في خلق القرآن، وانتهت

(1) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 197؛ ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 444.

(2) لم أجد تخریجا للحديث، سوى ما ورد عند أبي نعيم في حلية الأولياء.

(3) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 206.

(4) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 472.

(5) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 206.

(6) أبو نعيم: حلية الأولياء، 9/ 206.

المحنة بعد ذلك، ويعلق ابن الجوزي قائلاً: فأظهر الله عز وجلَّ به السُّنَّة، وكشفَ تلك العُمة، فشكره الناس على ما فعل⁽¹⁾.

ونتصور أن نهاية المحنة، غير متعلقة بتحول حاكم من الاعتزال إلى السنة، أو العكس، فالخلفاء العباسيون دائماً سنيون، لكن التحول حدث لقضية خلق القرآن، ذلك أن الأصل أنها كانت الفاصل في التمييز بين المواليين للخلفاء العباسيين الحاكمين، وبين التيار المعارض لهم، ويؤيد هذا أنه لما انتهت خيوط مؤامرة استغلال الدين عند الخلفاء الثلاثة لتثبيت مناصبهم السياسية، صار لا داعي لإثارتها من جديد، فتم اختيار الموقف الذي ساندته الإمام أحمد بن حنبل، لأنه كان الأكثر صبراً من غيره في المحنة، ولوجود متعاطفين مع حالته، ومع موقفه العقدي من القضية.

(1) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، 482.

المطلب الثاني: قراءة في مصادر محنة الإمام أحمد بن حنبل

1- المصادر التاريخية الأصلية:

ذكرنا سابقا أن أول من بدا لنا أنه جمع أهم المعلومات حول محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) بخلق القرآن، إنما هو كتاب الطبري (ت: 310هـ) في تاريخ الرسل والملوك، ويليه كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم (ت: 430هـ)، وهذان الكتابان مع وثوق ما احتويا عليه من تدقيق للمحنة، لكننا لا نغفل أن نبين أن هناك فترة غير قصيرة بين الأحداث الفعلية، وزمن التدوين، حيث تأخر الطبري بقرن، وتأخر أبو نعيم بقرنين، وهذا يضعف كثيرا وثوقية ما ورد في المحنة، وبخاصة وأنا قد قدمنا بعض النقد لمرويات كتاب أبي نعيم.

2- المصادر التاريخية الفرعية:

بحسب مراجعة المرويات المتعلقة بالمحنة، بدا لنا أن أغلب المصادر المتأخرة عن الطبري وأبي نعيم، كانت عالية عليهما، وهذه أهمها، بحسب الترتيب الزمني.

- الخطيب البغدادي (ت: 463) تحدث عن حياة الإمام أحمد بن حنبل دون الإشارة إلى محنته⁽¹⁾.
- ابن الجوزي (ت: 597هـ): في مناقب الإمام أحمد⁽²⁾.
- ابن الأثير (ت: 630هـ): الكامل في التاريخ⁽³⁾.
- ابن خلكان (ت: 681هـ): وفيات الأعيان⁽⁴⁾.
- الذهبي (ت: 748هـ): سير أعلام النبلاء⁽⁵⁾.
- ابن كثير (ت: 774هـ): البداية والنهاية⁽⁶⁾.

3- مصادر من تأليف آل بيت الإمام أحمد بن حنبل:

وقبل المصدرين اللذين اعتمدناهما (الطبري، وأبو نعيم)، يرد اسم لكتابين يرجعان إلى عائلة الإمام

(1) الخطيب البغدادي (ت: 463): تاريخ بغداد، 6/ 90.

(2) ابن الجوزي (ت: 597هـ): في مناقب الإمام أحمد، 416 - 444.

(3) ابن الأثير (ت: 630هـ): الكامل في التاريخ، 5/ 572 - 576.

(4) ابن خلكان (ت: 681هـ): وفيات الأعيان، 1/ 64.

(5) الذهبي (ت: 748هـ): سير أعلام النبلاء، 11/ 236 - 268.

(6) ابن كثير (ت: 774هـ): البداية والنهاية، 10/ 331.

أحمد بن حنبل؛ أحدهما ابنه صالح، والآخر لابن أخيه حنبل بن إسحاق، ولنا على الكتابين مآخذ في صحة نسبة الكتاب إلى صاحبيه، لذلك لم نعتد بهما البتة، وهذه بعض الملاحظات.

- كتاب "سيرة الإمام أحمد" لصالح بن الإمام أحمد بن حنبل (ت: 265هـ): من يتمعن في مقدمة⁽¹⁾ محقق الكتاب سيظهر له عيانا هشاشة نسبة النسخ إلى صاحب الكتاب، فضلا عن أن الوارد في الكتاب عبارة عن نقل شبه حرق، واجترار لما ورد في المصادر الموثوقة، مثل الطبري، وأبو نعيم، وابن الجوزي، مما يجعلنا نشك في صحة نسبة الكتاب لابن الإمام أحمد بن حنبل، ولا نجعله الأصل لكل المرويات المتعلقة بالإمام، حيث لم يعرف هذا الكتاب إلا حديثا، ولم تعتمد المصادر القديمة بعد أبي نعيم، ولم تشر إليه، مما يقلل من شأن مصداقية الكتاب، والله أعلم.

- نفس الأمر يقال على الكتاب المكتشف حديثا، والمنسوب لابن شقيق الإمام أحمد بن حنبل، "حنبل بن إسحاق بن حنبل"، بعنوان "ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل"⁽²⁾، فالمحقق لم يجز أن يسميه تأليفا، وإنما وضع في غلافه عبارة جمع حنبل بن إسحاق، وتلك إشارة إلى الارتباب في صحة النسبة، فضلا عن أن المخطوطتين اللتين اعتمدتهما محقق الكتاب تظهران إشكالات النسبة.

ولذلك لا نجانب الصواب إن شاء الله، إن حكمنا أن الكتابين لا يعدوان أن يكونا مجموعة مختصرات وشروح لمجموعة المرويات الواردة في الكتب الموثوق فيها، والله أعلم.

وتزداد قناعة الارتباب بالكتابين، حينما نعلم أن التفاسير الأولى للقرآن الكريم التي عرضت قضية محنة خلق القرآن، كانت مع بداية القرن السادس الهجري، فلذلك نستبعد أن المحنة قد ألفت فيها في القرن الثالث الهجري، والله أعلم.

4- كتاب التوحيد لابن خزيمة:

عند الحديث حول قضية خلق القرآن، سيبرز اسم كتاب التوحيد لابن خزيمة، فهو كتاب اعتمده كثير من العلماء المتقدمين، وصرحوا باسمه، وهو يضم تحليلات دقيقة عن قضية خلق القرآن الكريم، لكن المشكل أن الكتاب لا يخلو من بعض الملاحظات، التي تجعلنا نرجح تدخل الآخرين في الكتاب بالإضافات، ولعل

(1) صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل (ت: 265هـ): سيرة الإمام أحمد بن حنبل، 21 وما بعدها.

(2) حنبل بن إسحاق بن حنبل (ت: 273هـ)، جمع: ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، 07، 33، وما بعدها. والغريب في الأمر أن محقق الكتاب اعتبر المؤلف "ابن عم للإمام أحمد بن حنبل"، في حين أنه بحسب النسب الذي أماننا، فهو ابن شقيقه، كما أنه في بعض الحيان يكتبه، "أبو عبد الله حنبل"، وتارة "أبو علي حنبل". انظر: المصدر نفسه، 34.

أرجح من فعل ذلك حفيده الذي قال عنه محقق الكتاب: "وآخر من روى عنه بنيسابور، حفيده: أبو طاهر محمد بن الفضل بن محمد بن إسحاق بن خزيمة، وعن طريقه وصل إلينا هذا الكتاب"⁽¹⁾، ويتمثل تحفظنا حول الكتاب، وعدم التعويل عليه فيما أورده بين ثناياه، ما يأتي:

- يفترض أن أصل الكتاب في موضوعين اثنين، حسبما صرح في مقدمته⁽²⁾، وهذان الموضوعان هما:

1- إثبات القول بالقضاء السابق والمقادير النافذة، قبل حدوث كسب العباد.

2- الإيمان بجميع صفات الرحمن الخالق، جل وعلا، مما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله.

لكن المتفحص للكتاب سيجد فيه ما لا يخص من المواضيع العقديّة الأخرى، مع العلم أن المؤلف يصرح بموضوعه الدقيق في مقدمته، قبل عرض الكتاب فيقول: "وقد بدأت كتاب القدر، فأمليته، وهذا كتاب التوحيد"⁽³⁾.

- أقدم نسخة للكتاب وأضبطها، تضم ثلث الكتاب الحالي، وسمّاها المحقق "نسخة مكتبة برلين"⁽⁴⁾. ويذكر المحقق أن بهذه النسخة خرما وسقطا، ونحن نفترض أن أصل الكتاب كان كذلك، أي ثلث الكتاب الحالي هو الأصل، وما عداه فهي من إضافة حفيده، ومن جاء بعده من الشراح، شأنه شأن الكثير من الكتب المطولات في التراث الإسلامي.

- سلك ابن خزيمة مسلك الإملاء، وأكثر من ذكر العبارة "فأمليت" في كتابه، وقد عددها المحقق جزاه الله خيرا⁽⁵⁾، كما أكثر من إيراد الأبواب الكثيرة للموضوع الواحد⁽⁶⁾، ويلاحظ أيضا أنه ينفي معلومة، ثم يثبتها في موضع آخر⁽⁷⁾، وهذه وغيرها من مؤشرات طبيعة إضافة المتأخرين في الكتاب.

- رغم أن المؤلف صرح بالألّا يروي إلا عن الثقات العدول، بالسند المتصل، لكن قد روى عن بعض الضعفاء والمتروكين كثيرا⁽⁸⁾.

- من تعبيراته غير المنضبطة في الكتاب، التي توحى بحدوث زيادة من غير المؤلف، قوله: "كلام الله،

(1) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 1/ 32.

(2) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 2/ 10.

(3) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 2/ 11.

(4) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 1/ 76.

(5) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 1/ 60.

(6) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 1/ 62.

(7) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 1/ 71.

(8) انظر: ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 1/ 65.

كلام متواصل، لا سكت بينه، ولا سمت⁽¹⁾، فالسمت مما لم ترد به نصوص الوحي تعبيرا عن الكلام. وكذا قوله: "ولذكر القرآن إنه غير مخلوق، مسألة طويلة، تأتي في موضعها من هذا الكتاب، إن وفق الله ذلك لإملائها"⁽²⁾. فكيف تأتي القضية في الكتاب الذي يفترض أنه يدون، إملاء، "إن وفق الله ذلك لإملائها"، لإملائها"، إلى غير ذلك من الملاحظ التي يمكن أن ينبري لها مدقق ناقد، ليعيد ضبط الكتاب على صيغته قبل حدوث الزيادات.

ومادام الكتاب الأساس في إيراد قضية خلق القرآن على منهج السلفية غير موثوق فيه، فالاعتماد عليه، أو اعتماد الغير عليه، كل ذلك أدى إلى عدم حل إشكال القضية، وإنما أزمها، وأربك القراء، وأشعل الفتنة بين المسلمين، في ما هو الأصل من المختلف حوله.

5- كتاب إثبات الحرف والصوت للسجزي:

ألف أبو نصر عبيد الله بن سعيد السجزي (ت: 444هـ)، كتابا سماه، "رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت"، أراد أن يثبت فيه الحرف والصوت لكلام الله تعالى، وموضوعها حول خلق القرآن، وفي الرد على الأشاعرة، الذين استأنسوا بمقولة المعتزلة في طبيعة الحرف والصوت، فنفوها عن مقولة السلف. والمتفحص للرسالة سيعثر على مؤشرات تشك في نسبة الرسالة إلى السجزي، وهذه بعضها:

- يصرح محقق الرسالة بموضوعها بحسب المدون فيها، فيقول: "موضوع الكتاب ليس قاصرا على مسألة الحرف والصوت فحسب، وإنما شمل مسائل وجوانب أخرى، فهو يكاد يكون ردا شاملا على الكلاية والأشاعرة، في كثير من المسائل التي خالفوا فيها السلف"⁽³⁾. فهذا يشعرنا أننا أمام رسالة تضم بعض من رسالة السجزي الأصلية، وأضيف لها الكثير من النصوص، لكن بقي الكل ينسب إلى السجزي.

- تحدثت الرسالة عن الرد على الأشاعرة حول كلام الله تعالى، واستفاضت بعض الشيء، لكننا حين نعود إلى معاصري السجزي (ت: 444هـ)، أمثال الباقلاني (ت: 403هـ)، ثم الجويني (ت: 478هـ)، نجد أنها لا يزالان يرتبان أقوال الأشاعرة حول خلق القرآن، بينما الرسالة في الرد المفصل على أقوال الأشاعرة، مما يشكك في نسبتها إلى القرون المتقدمة.

(1) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 2/ 349.

(2) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، 2/ 403.

(3) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 55.

- هناك إشكال بين رسالة السجزي الخاصة في الرد على منكري الحرف والصوت، وبين الكتاب "الإبانة في الرد على الزائعين في مسألة القرآن" لنفس المؤلف، والذي لا يزال مفقوداً⁽¹⁾، حيث أشار إليه السجزي في رسالته هذه بقوله: "ذكر لي عنكم وقوفكم على كتاب الإبانة، الذي ألفتة في الرد على الزائعين في مسألة القرآن"⁽²⁾، فلا ندري الفرق بينهما بالضبط، كما أن المحقق يظهر احتمالية التشابه بينهما، حين قال: إن "نصوصاً وعبارات كثيرة سترد في هذا الكتاب، هي بعينها واردة في كتاب الإبانة"⁽³⁾.

- اعتمد محقق الرسالة على نسخة خطية وحيدة من الهند، مع العلم أن مصدراً قديماً بمثل رسالة السجزي، يجب أن يعثر لها على أكثر من نسخة في مكتبات العالم، لعراقتها، وطبيعة موضوعها.

- في أكثر من موضع في الرسالة نجد السجزي ينسب القول إلى الأشعري، ثم يأتي المحقق فيذكر في الهامش، بأنه قد تتبع مؤلفات الأشعري، فلم يجد هذا الكلام منسوباً إليه.

- ورد أنه السجزي يعتمد كتب الأوائل والسلف، في حين أنه من السلف أصلاً، ونجد هذا في قوله: "ينبغي أن ينظر في كتب من درج، وأخبار من سلف"⁽⁴⁾.

- تضم الرسالة تناقضاً في العرض، بين قبول وجود الحرف والصوت في كلام الله، أو رفض ذلك، ويظهر ذلك في نصين؛ الأول عد الحرف والصوت في الكلام أمراً مشيناً، فهاجم ابن كلاب وأتباعه الذين يعارضون المعتزلة الداعين إلى وجود الحرف والصوت في الكلام، فقال: "وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة. وهم معهم، بل أخس حالاً منهم في الباطن. في أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق، وإن اختلفت به اللغات"⁽⁵⁾.

والنص الثاني يظهر قبول وجود الحرف والصوت في الكلام، وعرض رأي هؤلاء، فقال: "ألزمتهم المعتزلة، أن الاتفاق حاصل، على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف... وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله تعالى"⁽⁶⁾.

(1) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 38.
(2) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 50، 79.
(3) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 53.
(4) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 145.
(5) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 81.
(6) السجزي: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، 81، 82.

6- كتاب الإنصاف للباقلاني:

أهم توضيحات الباقلاني لقضية كلام الله تعالى مذكورة في كتابه الإنصاف، وهذا الكتاب يفاجئ دارسه بتغير عرضه بين بدايته، ووسطه، حيث إن المتفحص للكتاب بعد ورود العنوان الأول "فصل"⁽¹⁾ سيجده يورد الأدلة عن قضية القرآن ويفصل فيها بدقة، على خلاف ما مر قبله، حتى ليخيل للدارس أنه مع تفرعات المتأخرين، وليس مع كلام المتقدمين، مما يعني أن كتاب الإنصاف تعترضه إشكالية صحة النسبة إلى صاحبه.

وما يؤكد فرضيتنا حدوث تكرار للمواضيع، مثل حديثه عن: التعبير بأن الله متكلم. والحديث عن كلام الله قديم. وتقديم الأدلة حول نفي القول: إن كلام الله عبارة أو حكاية، أو أن يقال: لفظي بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق. وكذا التنبيه إلى أن القراءة والتلاوة للقرآن هما صفتان للقارئ، والمقروء على الحقيقة كلام الباري. إلى غير ذلك من المؤشرات التي تثبت حدوث زيادات من غير المؤلف في الكتاب.

7- رسالة أبي اليقظان:

ومن باب تعميم إشكالية نسبة المصادر إلى أصحابها عند علماء أهل السنة، والإباضية، والشيعة، أشير إلى رسالة لأبي اليقظان محمد بن أفلح الإباضي حول خلق القرآن⁽²⁾، حيث أجريت عليها دراسة في مناقشة صحة نسبتها إلى صاحبها عند نقدنا لمخطوطة كتاب "سير علماء الإباضية"⁽³⁾، الذي يضم مخطوطة "رسالة الإمام أبي اليقظان حول خلق القرآن" وسير أخرى يبلغ عددها ثماني وسبعين سيرة (78 رسالة) في الكتاب، ففندت ما ورد في الكتاب منسوباً إلى المتقدمين، وقد ظهر بعد نقدي لهذا المخطوط الضخم وطباعة دراستي أن العمل ينسب إلى عالم من علماء القرن الثاني عشر الهجري، وهو نفس ما ذكرته والحمد لله في دراستي النقدية⁽⁴⁾، يقول إدريس بن بابه باحمد عن هذا المخطوط: "تبين لي أن المخطوط الموجود في المكتبة [محمد بن أحمد البوسيعيدي بعمان]، برقم: 2023، والذي يحمل عنوان السير، إنما هو من

(1) الباقلاني: الإنصاف، 68، وما بعدها.

(2) ابن ادريسو مصطفى: الفكر العقدي عند الإباضية، 310-319.

(3) ابن ادريسو مصطفى: قراءة نقدية لإشكالات مخطوط سير علماء الإباضية، 61، 81،

(4) إدريس بن بابه باحمد: الشيخ سليمان بن ناصر بن سليمان الإسماعيلي، وعلاقته بكتاب السير والجوابات بمكتبة السيد محمد بن أحمد البوسيعيدي بسلطنة عمان، 1/ 100.

وتجدر الإشارة إلى قضيتين: الأولى هي أن هذا المقال صدر سنة 2014م، ودراستي النقدية حول المخطوط طبعت سنة 2020، ومع ذلك أصرح بعدم اطلاعي على المقال إلا بعد طباعة كتابي.

جمع "ناصر بن سليمان الإسماعيلي". فقد جمع ما كتب من السير المنسوبة لمؤلف مجهول، وأضاف عليها سيرا أخرى، وإن كنت أحتمل أن الكل من تأليفه، حيث كان يشرح مقتطفات من أقوال الأوائل، ثم ينسب كل شيء إلى المتقدمين.

النتيجة: أغلب المصادر المتقدمة المؤلفة حول موضوع خلق القرآن لا نثق في نسبتها إلى أصحابها من القرون المتقدمة، وإنما نرجح أنها للمتأخرين؛ سواء مؤلفات أهل السنة، أو الإباضية، أو الشيعة وهؤلاء من باب أولى، والمتوفر أماننا إنما هي مؤلفات تضم شروح المتأخرين لكلام المتقدمين، وبقيت تنسب إلى المتقدمين، وللأسف. ونستثني ما ورد عند الطبري وأبي نعيم حول محنة الإمام أحمد بن حنبل، ولكن مع التحفظ أيضا حول المبالغات الواردة للإثارة في القضية، والله أعلم.

المطلب الثالث: قراءة نقدية لقضية خلق القرآن، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل

ما أثير من نقاش حول كلام الله تعالى، وحول القرآن الكريم وما قدمت من أدلة حول خلقه أو رفض خلقه أو التصريح لا بذلك ولا ذلك، يبدو لنا أنه يندرج كله في ما يسع جهله، ويجوز تركه، وفي أمر غير ذي بال في الحقيقة. وما روي حوله من مأس، فهي في نظرنا بعد البحث، لا يستقيم أمرها، ولا تصلح أن تثار حوله الضجة التي أثّرت؛ علميا، أو سياسيا، وهذا خلاصة ما توصلنا إليه من نقد لهذه القضية الرائجة، والمثيرة لحساسات غير مؤسسة:

- هناك اتفاق بين السلفية، والأشاعرة، والإباضية، حول أن كلام الله صفة ذاتية، مع زيادة تقييد من السلفية أنه منه بدأ، وإليه يعود وصف الكلام، وهو غير مخلوق. ومن الأشاعرة أنه قائم به، وهو غير مخلوق. ومن الإباضية أنه عليم بذاته، وتميز منهم إباضية عمان الأوائل بالقول إن كلام الله غير مخلوق، ومع ذلك لم يقطع الإباضية عذرهم، بسبب اتفاق الجميع على أزلية علم الله وكلامه.

وبنظرة فاحصة نرى أنه يمكن أن يقول الإباضية إن كلام الله غير مخلوق، باعتبار أن الكلام صفة ذات أزلية، كما يمكن أن يقول إباضية عمان الأوائل إن القرآن مخلوق، باعتبار أن مذهبهم في الصفات أن الله عليم بذاته، أو أن الصفات عين ذاته، حيث لا يفضي قولهم (غير مخلوق) إلى أن الله منزل بذاته. فالخلاف جائز بين أقوال الإباضية حول كلام الله تعالى، ولا خلاف يذكر مع غيرهم السلفية والأشاعرة، وبخاصة وأنا رأينا أن الخلاف في الصفات من الراجح والمرجوح، فلا عتاب بين الكلام قائم بذاته، أو عين ذاته.

- هناك اتفاق ثان بين السلفية والأشاعرة، حول أن كلام الله صفة فعل، وأن الله يتكلم بحسب مشيئته، ويسايرهم في هذا القول أيضا بعض إباضية عمان الأوائل الذين يعتبرون كلام الله صفة ذات، وصفة فعل تعني أن الله يحدث الكلام متى شاء، ولا يخفى أن جعل الكلام تتنازعه صفة ذات وصفة فعل مما يجوز في الصفات عند المسلمين جميعا، لذلك لا يحكم على إباضية عمان الأوائل أنهم واقعون في التناقض.

ويبقى المختلف حوله هو كلام جل الإباضية الرافضين لتعلق المشيئة بكلام الله، باعتبار أن كلام الله صفة ذات. لكن نشير أن الاختلاف حول تصنيف الصفات بين ذات وفعل لله، ليس قطعيا بين المسلمين، فالأمر يخضع إلى الاجتهاد، وإلى تغليب فهم صفة الله من المخلوق، لذلك أقوال المسلمين في كلام الله وتعلقه بالمشيئة مما يجوز حوله الخلاف.

- القضية الحاسمة والصارمة بين المسلمين، والتي لا نجد لهم فيها مبررا، هي ادعاء السلفية أن الله يتكلم بحرف، وبصوت مسموع، لكننا مع محاولة استقصاء جميع مصادرهم لم نفتنع بما قدموه من أدلة من القرآن والسنة، بل لا نبالغ إن حكمنا بعدم وجودها، إلا تكلفا، لذلك نتساءل ما السبب الذي دعا السلفية أن

يخرجوا عن منهجهم الاستدلالي، فيقولوا بوصف لكلام الله تعالى دون توفر أدلة قاطعة جازمة؟ ولعل الداعي لادعائهم هو محاولة معرفة كيفية فهم سماع خلق الله لتكليم خلقه، علما أن السلفية حريصين عن تجنب البحث في الكيفية، فلماذا يطلبونها في هذه القضية؟ مما يقوي وجهة نظرنا، أن الوحيدين الذين ساندوهم في مقولتهم -في جانب منها- هم المعتزلة الذين يبنذونهم ظهريا، حيث يذهب هؤلاء إلى قبول الحرف والصوت في كلام الله تعالى، مع إرجاع الكلام إلى صفتي القدرة والإرادة. ولعل الدليل الأقوى في رفض مقولتهم، هو ادعاء الشهرستاني الأشعري بوجود إجماع على حدوث الحرف والصوت، وهذا أمر لا يقره أي مطلع على التراث الإسلامي في القضية، حيث يكفي نقضا لمقولته أن الأشاعرة والإباضية يعارضون ذلك معارضة شديدة، بدعوى الهروب من التجسيم. وقد نستدل على عدم صحة إلحاق الحرف والصوت بكلام الله تعالى، بالتناقض الذي حكمنا بحدوثه في نقل الناس لكلام الإمام أحمد حول قدم الحرف والصوت في المصحف، مع العلم أن القدم يلحق جنس الحرف والصوت، وهو ما وجهنا به كلامه سابقا. وعليه فهذه الأدلة مجتمعة كافية في رفض إلحاق الحرف والصوت بكلام الله تعالى، باعتبارها مظهران من الشاهد، لا دليل لهما صريحا من النص⁽¹⁾، والله أعلم.

- أعلن الأشاعرة عن وجود صنفين من الكلام لله تعالى، وهما: الكلام النفسي القديم. والكلام اللفظي: والذي يعرف بأنه هو عبارة عن الكلام النفسي، وأنه الكلام المنزل، وهو الكلام المحفوظ في الصدور. ورفضت السلفية هذا المقترح، واعتبرت أن الإقرار بكلامين، والقول إن "القرآن عبارة عن كلام الله"، سيؤدي إلى عجز الله عن الكلام إلا بهذه الصيغة

أما الإباضية فظهر فيهم فريقان: فريق به قلة من العلماء رفضوا القول إن القرآن عبارة عن الكلام النفسي، أو ترجمة له. وفريق أثبتوا الكلام النفسي؛ وهم إباضية عمان الأوائل بالأخص وآخرين، وهؤلاء سمو الكلام اللفظي كلاما لله تعالى من باب التشريف.

وإن حاولنا أن نتبع الأدلة اليقينية لوجود هذا الكلام، سنجدنا شحيحة، وشبه منعدمة، ولعل أوضحها هي محاولة إيجاد تفسير لتكليم الله تعالى خلقه، فقيس على كلام الإنسان، دون أي تحايل في هذا الشأن. وبهذا نحكم على أن هذا التقسيم، إبداع واجتهاد من الأشاعرة، والإباضية الرافضين لفكرة الحرف والصوت في كلام الله تعالى، لمواجهة إبداع واجتهاد السلفية في إثبات الحرف والصوت في كلام الله تعالى.

- ناقش العلماء مسألة إلحاق القدم بكلام الله تعالى، فقبلت السلفية أن تسميه "قرآنا"، وذهبت إلى

(1) ذهب ابن الوزير إلى أنه ما روي حديث صحيح في الموضوع، فقال: "وأما السنة فقد رُوِيَ في ذلك حديثٌ، اتَّفَقَ أهل الحديث على أنه موضوعٌ، لا أصل له، ومُتنه: من زعم أن القرآن مخلوقٌ فقد كفر". انظر: ابن الوزير اليماني: العواصم والقواصم، 4/ 361.

أن جنس حرف وصوت القرآن المكتوب قديم، وأقرت أن حروف المعجم بمعنى النوع، وكذا نوع صوت الكلام المسموع لموسى عليه السلام، الكل قديم. وساندت الأشاعرة هذا الموقف، مع التصريح بأن القرآن الذي هو كلام الله تعالى، له متعلقاته في الأزل؛ من الأمر والنهي، دون ذكر وجود الحرف والصوت. بينما عارضت الإباضية، ولم تقبل بإلحاق القدم لكلام الله، كما لم تقبل بإلحاق الحرف والصوت بكلامه تعالى، وإنما فضلت أن يقال: كلام الله أزلي. ومع هذا الرفض الصريح منهم، ظهر فيهم من قبل أن يقول: إن القرآن قديم.

ونحن نفترض أن الاختلاف الحاصل بين الإباضية أنفسهم، هي قضية اجتهادية محضة، فلا محذور في أي طرف من الاختيار، ولا وقوع في تعدد القدماء، ما دام الإباضي يعتقد أن الصفات عين الذات. وأما الآخرون القائلون بالقدم، فنرى الاختلاف مع الرافضين يرجع إلى قضية تسمية ليس إلا؛ ذلك لأن جميع المسلمين يعتقدون أن كلام الله قديم، ويبقى قبول: القرآن الذي هو كلام الله قديم. ولا يختلف اثنان أن الاختلاف في التسمية، وهو من الأمور المباحة.

- مما لا يختلف فيه مسلمان، أن القرآن بين الدفتين، وحرفه المكتوب في المصحف، وصوته المسموع من القارئ، وآحاد الكلام، كله غير قديم، وهذا ما صرحت به السلفية، والأشاعرة، وتبعهم جل علماء الإباضية الأوائل في عمان، القائلين: إن القرآن كلام الله غير مخلوق.

بينما خالف علماء إباضية المغرب؛ قديما وحديثا، التصريحات السابقة، وذهبوا إلى أن القرآن الموصوف سابقا، مخلوق. ومال إلى نفس التصريح، "اللفظية"، الذي قالوا: لفظ الناس بالقرآن مخلوق. والمتمعن في التصريحات، سنجد الجميع متفقين دون أي خلاف، لكن مع ذلك يظهرون أنفسهم بأن أقوالهم متضادة، وأن كل واحد يرغب أن ينزه الله من شريكيات مخالفه، ولكن ليس الأمر كما يصرحون للأسف، ولا كما يثبتون مطلقا؛ والدليل أنهم ماداموا متفقين على أنهم يتحدثون عن مداد، وحرف، ومصحف مكتوب، وقرآن قد تمزق أوراقه، فهذا مما لا يشك فيه عاقلان: أنه مخلوق، وغير قديم. ولذلك فبأيهما وصف القرآن -بما ذكر- فلن يكون إلا وهو مخلوق، وغير قديم، والعبارتان تؤديان نفس المعنى بالاتفاق.

ومن هنا فيمكن للسلفية أن يقولوا القرآن في المصحف مخلوق. ويمكن للأشاعرة أن يعمموا القول إن القرآن في المصحف مخلوق، ويعمموا ما كانوا يميزه بعضهم لأجل التعليم فقط، فيصرحوا إن القرآن في المصحف مخلوق. ويمكن للإباضية كذلك أن يقبلوا التصريح بغير قديم للقرآن المصحف. وبهذا ثبت لدينا أنهم متفقون، واختلافهم في الشكلي، وفي الجائز، الذي لا يصح في ذهن مؤمن عاقل أن يتناطح فيه اثنان،

فضلا عن عالمين.

وبهذا الحكم نجيب الواقفين الخائفين من التصريح بالخلق ونقيضه للقرآن المصحف، فنقول لعلي بن الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب، وبعض إباضية عمان جاز لكم الموقفان، كما نظمئن المتأخرين من الإباضية الذين يرغبون في السكوت عن القضية، إن سكت مخالفهم عن إثارتها، بأن لهم السكوت، ولو دون سكوت مخالفهم. ونظمئن "اللفظية" بإمكانية القول إن لفظي بالقرآن غير قديم، مع القول إنه مخلوق. ونفس الحكم للإمام أحمد، فلن يقول بحسب تحليلنا وتحليل الواقع غير المنحاز أن قرآن المصحف مخلوق. ونظمئن كل من يجد في نفسه حرجا من القول إن القرآن مخلوق، إن كلامك لا يستدعي مطلقا أن القرآن جسم قائم بنفسه، و أن الكلام عرض مخلوق، فكل ذلك ليس صحيحا. لأن التخوف والاحتراز من القول بالخلق لكلام الله الأزلي، وليس لقرآن المصحف المطبوع طباعة ورقية أو إلكترونية.

- بما أن السلفية لا يفصلون بين صفة الله تعالى، وبين أثر صفة الله تعالى على مخلوقاته، فإنهم في حل من الوقوع في حلول الصفات. وبينما الأشاعرة يعتبرون كلام الله المنزل والموحي به إلى عباده، فعل من أفعال الله وأثر لصفته الفعلية، ولذلك فتكليم الله خلقه، يجعلونه بخلق عبارة من الله تدل على كلامه النفسي بحسب إرادة الله. أما الإباضية فإنهم يرون أن الكلام المنزل من عند الله، والوحي، والكلام القائم بالشجرة، أو كلمة الله، كلها عرض قائم بذوات غير ذات الله تعالى، دون في اللوح المحفوظ والكتب، وهي أثر لكلام الله الأزلي، وليس عين ذاته تعالى، ومن هنا فتكليم الله خلقه عندهم يكون عن طريق خلق كلام يُسمع، لتجنب أن يقال أن الله ينزل بذاته. وعند جمع مقولات هؤلاء، لن تخرج من أنها تعد كلام الله المنزل وأثره مخلوق، وغير قديم.

- نستنتج من مجموع ما ورد أن قضية خلق القرآن، من القضايا العقدية المتفق عليها بين المسلمين، وإن ظهر عرضها من خلال أقوال العلماء ومصادرهم بأنهم متناقضون بشكل فظيع، وبخاصة عند الاطلاع على حكم كل مخالف على الآخر؛ بالابتداع وهذا ألطفهم، فضلا عن التكفير، بله الشرك، في حين أن الجميع متفقون على الصفة الذاتية لله تعالى "الكلام"، فهي أزلية، ويمكن أن يقال لها: قديمة، أو غير مخلوقة، ومتفقون أن المدون في المصاحف يقال له: كلام الله تعالى، أو غير قديم، أو مخلوق، وكلها جائزة. ولعل في استعراض الأدلة التي جمعها كل فريق سيظهر لنا مدى مصداقية الاختلاف بينهم.

- يقول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، (سورة الفرقان: 02). فسر الإباضية بأن تشير إلى أن الله خلق كل شيء، والقرآن من الشيء، فهو مخلوق. وعارضت السلفية، والأشاعرة بأن اللفظ في الآية عام، ويخصص الكلام والقرآن الذي هو صفة لله.

والجواب التوفيقى: أنه لا خلاف أن الله خالق كل شيء، لكن لا يحكم بخلق صفة الله تعالى، ولذلك فكلامه تعالى الذي هو صفة له، غير مخلوق، كما ذكرت السلفية، هنا، وهو موطن اتفاق الإباضية كذلك. أي: السلفية استنتجت من الآية حكم الصفة، والإباضية أثر الصفة، وكلاهما صائب في الحكم.

- يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾، (سورة الزخرف: 03).

رجحت السلفية أن (جعل) في الآية بمعنى: سَمَّى، على أساس أن الفعل (جعل) إذا تعدى إلى مفعولين يعني سَمَّى، وليس خلق. وإلى هذا استقر موقف الأشاعرة: أن الجعل إذا تعدى إلى مفعولين، فهو بمعنى سَمَّى، وليس خلق. وإذا تعدى (جعل) إلى مفعول واحد فإن ظاهره الخلق. وبما أنه لم ترد آية في القرآن فيها لفظ (جعل) متعديا إلى مفعول واحد ومقرونا بلفظ "القرآن"، فلذلك لا حديث عندهم عن خلق القرآن من خلال لفظ (جعل) المتعدي إلى مفعول واحد، وعليه فالآية عند الطريفيين لا تثبت القول بخلق القرآن.

لكن الإباضية اختارت تفسير الآية خلاف ما مر، حيث لاحظوا أن لفظة القرآن في الآية سبقت بلفظ (جعل)، فدل على أن القرآن مجعول، أي: مخلوق. كما أنهم استندوا إلى أن ورود (جعل) في القرآن الكريم مسندا إلى الله تعالى ومتعلقا به، يعني خلق؛ سواء أكان متعديا إلى مفعولين، أو مفعول واحد.

وفي محاولة لتحرير محل الخلاف فيلاحظ أن السلفية ركزوا في تحليلهم فعل (جعل) المتعلق بالله، على أنه لا يكون بمعنى خلق، حين تعدي (الجعل) إلى مفعولين، فيصير معنى التسمية. بينما الإباضية اعتمدوا في التمييز بين (جعل) بمعنى خلق أو غيره، على التفرقة بين (جعل) المسند إلى الله الذي يكون بمعنى خلق وكَوَّن، أي: أن الله كَوَّنَه نورا، وخلق نورا، وحَوَّلَه عربيا. وبين (جعل) المسند إلى غير الله الذي لا يعني خلق أصلا.

فالسلفية لم يهتموا بالمسند، واهتموا في أن الآية فيها تعدي جعل إلى مفعولين. فاستنتجوا عدم الخلق. والإباضية اهتموا بالمسند، ولم يهتموا في أن الآية فيها تعدي جعل إلى مفعول واحد أو مفعولين، لأن الأمرين يؤديان إلى أن جعل بمعنى خلق. وعليه فالقضية ترجع إلى الاختلاف لغوي والبلاغي، وإن كان موقف القائلين بالخلق أوضح في الآية من غيره، لكن لا يعني هذا أن احتمال عدم الخلق، غير وارد تماما في الآية، وإنما هو مرجوح، أمام التفسير بالخلق.

- قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾، (سورة الأنبياء: 02)،

فسرت الإباضية الذكر من الرحمن المحدث هو القرآن، فثبت أن القرآن محدث ومخلوق. بينما فسرت الأشاعرة الآية بمعنى: ما يأتيهم من وعظ، والوعظ ذكر، وبعض الذكر غير مخلوق، ولا يكون هذا الذكر غير

مخلوق، إلا القرآن الكريم.

لا يخفى أن تفسير الإباضية أوضح في القول بخلق الذكر والقرآن، لكن انسياق الأشاعرة حول ما أثير من تشنج في قضية خلق القرآن، جعلهم يفسرون الذكر، بأنه كلام الله الذي هو صفته تعالى، فحكموا عليه بعدم الخلق. وهو تفسير مرجوح أمام التفسير الآخر الراجح.

- يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ ، (سورة الدخان: 03).

تعاملت الإباضية مع الإنزال المتعلق بالقرآن المدون باعتبار أن الإنزال يعني: النقل من مكان إلى آخر، وحملوا الإنزال على القرآن المدون، وحكموا عليه بأنه مخلوق. أما السلفية والأشاعرة: فتعاملوا مع الإنزال الذي يكون من الله الخالق الأزلي، فتوصلوا إلى أن القرآن أنزله الله غير مخلوق. وهو توجه غير مؤسس، أمام ما ذكره الإباضية.

- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ، (سورة الحجر: 40).

علقت السلفية لفظة (كن)، وكلام الله تعالى بالمشيئة حتى يصير كلامه غير مخلوق، فجاءهم العتاب من مخالفهم بأن ذلك يقتضي تتابع كلام الله، وسبق بعضه بعضا. أما الأشاعرة فرأت أن الآية تشير إلى أن من قال القرآن مخلوق، سيقضي أن خلق القرآن في حاجة إلى لفظة (كن) قبله، وهذا قد يفضي إلى تسلسل، ولذلك فرأوا أن ينقضوا أن القرآن مخلوق، ويقولوا: القرآن غير مخلوق. أما الإباضية: فرأت أن (كن) ليست لفظة تقال من الله تعالى، وإنما هي تعبير عن سرعة انفعال كل شيء لإرادة الله.

فيلاحظ أن (كن) كلمة من الله غيبية، يقولها الله عند إرادته تعالى تحقيق أمر، دون أن يعلمنا الله بالتفاصيل الغيبية، مما يجعل التفسيرات السابقة، محاولة اجتهادية، لعل أضبطها نوعا ما، قول الإباضية.

- يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ ، (سورة التوبة: 05).

استند السلفية من الآية على أن كلام الله كان بصوت مسموع عند تكليم الله موسى عليه السلام، باعتبار الكلام صفة فعل. أما الإباضية فحللوا الآية تحليلا عقليا، فذكروا أن الله تكلم وأسمع، فصار الكلام مفعولا به ومسموعا ومخلوقا، وليس الكلام فاعلا، ومصدر الصوت.

ولا يخفى أن مستند السلفية من الآية أرجح، وأكثر تعلقا بالآية من غيره.

- يقول تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ ، (سورة الأعراف: 54).

ذهب السلفية والأشاعرة إلى الفصل بين اللفظتين الواردتين في الآية؛ الخلق، والأمر، وإلى تفسير الأمر بالكلام، فصار الكلام غير مخلوق، لأن اللفظتين متغايرتان. واختارت الإباضية القول إن الأمر يعني تصريف

الكون، ولا علاقة له بالقرآن، ولا بقوله (كن)، وإن العطف لا يعني بالضرورة التغاير الكلي بين اللفظتين. فالآية اعترضها تفسيران، وكل يستند إلى منطقاته لتكييف الآية إلى موقفه من القرآن؛ خلقا أو عدما، في حين أن الآية لا علاقة لها بمنطق الاختلاف، وبخاصة وأن الطرفين متفقان أن القرآن المدون مخلوق، أو غير قديم، فلذلك لا تكون الآية حجة على أحدهما دون الآخر.

- قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾، (سورة المنافقون: 01).

اعتمد الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي، على أن الله أشار إلى حديث النفس حين حديثه عن المنافقين، حيث كذب المنافقين في حديث أنفسهم، ولم يكذبهم من خلال أقوالهم، وخلصوا إلى أن الكلام النفسي قول قائم بالنفس. ورفض السلفية الاستشهاد بالآية رفضا قاطعا، لأنها تتحدث عن الخلق، وليس الخالق، وهو اعتراض وجيه.

- حين نتوجه إلى استدلال المسلمين حول السنة، لإثبات خلق القرآن من عدمه، لن نجد نصا واحدا له علاقة مباشرة بهذه القضية، وكلما ذكر من أحاديث رسول ﷺ من الطرفين، يلتبس فيهم التكلف والتصنع لتوجيه النص إلى القضية المطروحة، ولكن لا أحد يستطيع الجزم بقضيته عن طريق هذا الاستدلال، وسنقدم بعض الأمثلة باقتضاب:

حول القَسَم بكلمات تعالى، رأت السلفية أنها دليل على أن هذه الكلمات غير مخلوقة، لأنه لا يجوز الاستعاذة بالمخلوق. بينما رأت الإباضية أن الاستعاذة كانت بالله تعالى، وتعلقت بالمشيئة، فلا شك أن الاستعاذة مخلوقة.

استشهدت السلفية بحديث عمرو بن دينار حول تكفير القائلين بخلق القرآن، من قبل تسعة من الصحابة رضوان الله تعالى عنهم. وثبت عند أهل الصنعة -من خلال نقض الإباضية- أنها أحاديث لا يصح الاحتجاج بها، حول موضوع تكفير القائل إن القرآن مخلوق.

اعتمدت السلفية حديث البخاري حول المسمى: "بعث النار"، والذي جاء فيه تمييز أهل النار من غيرهم، وتقليل عدد المؤمنين، وفيه "فَيْنَادَى بِصَوْتٍ". لكن نقضت الأشعرية الاحتجاج بالحديث، لعدة أوجه، مثل أنه ورد في رواية أبي ذر أن المنادي هم الملائكة بأمر من الله، وليس الله، كما أقرت السلفية أن الروايات التي ورد فيها ذكر الصوت، تفرد بها عمر بن حفص بن غياث عن أبيه عن الأعمش، وتبين من بعض المحققين المعاصرين أنه وردت طرق كثيرة للحديث من الصحابة دون ذكر الصوت، فضلا عن احتواء الحديث على قضية مختلف حولها بين الإباضية وباقي المسلمين، وهي متعلقة بخروج المسلمين من النار،

فكأنها اقتحمت اقتحاماً في الحديث، مما يستدعي عدم قبول كل نص الحديث بأنه صحيح، وإنما هناك حد للنص تابع للسند، وباقي النص، أقل شأنًا من بداية الحديث.

وظفت السلفية حديث البخاري من رواية عبد الله بن أنيس: "فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ"، واعتبرت الأشاعرة الحديث من معلقات البخاري، وورد بصيغة التمرّض. فلا يكون حجة في إثبات الصوت لكلام الله تعالى. اعتمدت الأشاعرة بعض أحاديث رسول الله ﷺ حول فضل كلام الله على كلام الخلق. وأخرى في عدم استقرار الإيمان في القلب وغيرها، كدليل على عدم خلق القرآن، وعلى أن كلام الله غير مخلوق. لكن الإباضية أجابتهم بأن هذه الأحاديث لا علاقة لها بقضية خلق القرآن من عدمه، وهو كذلك. أراد الإباضية أن يدعموا موقفها في القضية بأحاديث تفضيل السور والآيات كدليل على خلق القرآن، فأجابهم أهل السنة بأن التفضيل ليس دليلاً على عدم الخلق.

وبهذا نستطيع أن نجزم أن الاستدلال المعتمد من قبل المسلمين حول قضية خلق القرآن، لا يستقيم، ولذلك فكل ما قيل من أحكام ومواقف، فهي تندرج فيما يجوز حوله الخلاف، ولقد فصلنا في هذه الأقوال بما يجعلنا نتأكد أنها متناسقة، لمن استصحب نية الصواب لكل طرف في القضية، وبالتالي يوجه كلامه بما لا يتناقض مع الثوابت العقدية حول تنزيه الله تعالى.

- اتفق المسلمون جميعاً؛ عالمهم وعاميتهم، أن كلام الله تعالى إما أن يقال فيه: صفة الله، أو كلام الله، وفي كلتا الحالتين لا حديث عن خلقه مطلقاً، واتفقوا أيضاً أن المداد والصفحات المكتوبة بها القرآن مخلوقة أيضاً، وبقي المختلف في تحميل الخلق وغيره، على أمر، أو مصطلح هو غير الأمر المقصود عند الآخر، فلذلك تولد تحميل الكل إلزامات واهية على الكل، في حين أن تحرير محل النزاع لا إشكال فيه، فبقي على من يناقش القضية، أن يتوجه إلى بيان مقصد غيره، لا إظهار مجانبة الصواب في إطلاق مصطلح في غير محله، أو في إظهار ضعف تحليل الآخر، فيسعى كل أن يبرز سقطات غيره، ليبرز هو المنتصر، وينقاد إلى موافقه في القضايا الأخرى، وينبذ موقف الساقط الضعيف، وأرى مع ذلك أن كل من الأطراف، له سقطات، وإصابة أو اثنتين، ولا يسلم أحد من سقطه، أبسطها سقطه توظيف مصطلح؛ الذات والصفات، وهما غير مسلم بهما في التحقيق العقدي الرصين.

- المبالغة في الأحكام، وفي عنصر الإثارة التاريخية لكل الأطراف، من الحكم بالتكفير⁽¹⁾، والتجروء

(1) ينبغي نسف كل ما دون حول تكفير مسلم لأجل قضية خلق القرآن، بالنفي أو الإثبات، ولذلك يجب إعادة دراسة نسبة صحة المصادر التي شجنت بهذه الأحكام غير الموضوعية، حول المخالف، ونقصد بذلك ما رواه الإمام أحمد في كتابه السنة، والأشعري في الإبانة، والالكائي، والخلال، وعبد الله بن الإمام أحمد. وأجزم أن هذه المصادر بالصيغة الموجودة حالياً أماناً، أصحابها بريئون منها! لكن

على السب والشتم والحكم بالقتل، وكذا قص الخيالات من صبر الممتحنين، كل ذلك يزيد من وهن القضية، وافتعالها، ولا يظهر ذرة صحة في طرحها والدفاع عنها، ولذلك فالعناء الذي أبدته في عرض الأقوال، أراها جهدا الغرض منه استهجان كل المواقف، والدعوة إلى تحكيم شرع الله، ومحاولة فهم الموقف الآخر، وتوجيهه حين ظهور زلة فيه، لأن الساقط، قد يكون اعتمد على دليل ضعيف، واستتكف أن يتحمل مسؤولية موقفه الهزيل، فعوض أن يعترف بخطئه وسقطته، أخذته العزة بالاثم، فراح يزيد للطين بلة.

- لا وثوق في صحة المصادر القديمة التي تفاعلت مع قضية خلق القرآن، لا من حيث الاستدلال العقدي، فضلا عن مهاترات التاريخ المبالغ فيه، إلى حد الجنون، مما ينقص من فعالية القضية في أعين المعاصرين.

- عنون الكاتب أحمد محمود منصور أحد فصول كتابه، بقوله: "(غير مخلوق) لفظ اصطلاحى، وليس لفظا شرعيا"⁽¹⁾، ونحن نضيف فنقول: "(مخلوق)، لفظ اصطلاحى، وليس لفظا شرعيا كذلك". فالطرحان غير شرعيين، والاعتقاد بالله تعالى، وبكلامه تعالى المنزل الذي هو القرآن كفيلا بضممان الحصول على النجاة للمسلم، وكل تفصيل بعد ذلك، يدخل في باب التعليم، أو في باب المحاججة مع الكافرين، أما ما عدا ذلك من نقاش بين المسلمين المؤمنين، لا ينبغي أن يحكم خارج إطار ما ذكر، ولذلك فكلهم صائبون في المعتقد، مع إمكانية الخطأ في التعبير عن وجهة نظرهم التحليلية لقضية غيبية، لها علاقة بالشاهد، ولعل خلاصة بحث الجعيري يصب في ما ذكر، حين قال: "ومدار كل الفرق أساسه على الحرص على تنزيه الله تعالى، ونسبة جميع صفات الكمال إليه"⁽²⁾.

- أخيرا موضوع قضية خلق القرآن، يدور أساسا حول صفات الله تعالى، وعلاقتها بالمخلوق، وهذا أمر غيبي أصلا، ولا كتابة ولا وصف مهما بلغ من علمه أن يصف ما لا يستوعبه من الغيب، فلذلك تبقى الجهود عبارة عن اجتهادات، وأغلبها بني على قياس الغائب على الشاهد، وكل ما أثير حوله، يعد بين الراجح والمرجوح.

أين الباحث الجريء، الذي يقتحم الصعاب للبحث عما ينفع المسلمون، لا ما ينفع مذهبه وقناعته، ولا حكام بلاده ومؤسساتهم الدينية؟ انظر: الإمام أحمد، أصول السنة، 22، حكم مخالفه أنه صاحب بدعة؛ بينما حكم الآخرون بمخالفهم بالكفر. انظر: عبد الله بن الإمام أحمد: السنة، 1/ 102؛ والأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، 25؛ والخلال: السنة، 5/ 101؛ واللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، 2/ 290، وغيرهم كثير وللأسف.

(1) أحمد محمود منصور: مقتضى مذهب ابن تيمية القرآن مخلوق، 08.

(2) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة، 389، 390.

نتائج البحث

توصل البحث إلى مجموعة نتائج، يمكن حوصلتها فيما يأتي:

ما يتعلق بالباب الأول:

- حصر الله الأخوة في القرآن الكريم على المؤمنين دون غيرهم.
- الأصل في العلاقة بين المسلمين الوحدة والاتفاق، وعدم الشقاق والنزاع في المختلف حوله، وأما الضلال والهداية الوارد في آيات القرآن فهو متعلق باختلاف الكفار وليس باختلاف المؤمنين فيما بينهم.
- تقطع أمر الأمة الوارد في القرآن الكريم من قوله تعالى: "وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ"، لا يصح إسقاطه على الاختلاف المعهود بين المسلمين؛ في أي من المجالات الشرعية؛ سواء أكانت عقدية، أو فقهية، أو غيرها.
- يوجد نوعان من الاختلاف والفرقة؛ أحدهما في الدين، وهو افتراق مذموم، ولا ينبغي أن يحصل بين المؤمنين والمسلمين. والثاني اختلاف في الفهم وتحليل النصوص، وهو محتمل الوقوع، لأنه في شأن أقل من الدين، وإن بدا للمختلفين أنه في عظيم.
- الاحتكام إلى أولى الأمر في المختلف حوله ليس ملزماً، وقطع عذر من خالف عالماً أو علماء معينين لا يصح. كما أنه لا يحق ادعاء كل طرف بأنه على الحق المطلق، وغيره على باطل مطلق، ولا ينبغي رد العالم المجتهد على علماء آخرين مثله بأسلوب التبذير والتضليل.
- سبب العداوة بين البشر على العموم هي آفة سوء الظن، وهي سبب العداوة بين علماء المذاهب والفرق الإسلامية بالخصوص، ويظهر ذلك جلياً حينما يحل كل طرف اجتهادات غيره على أنها ستسبب خراباً للدين، ونقضا للعهد، وخروجاً عن المحجة البيضاء.
- اقتتال المسلمين فيما بينهم لأجل اختلاف حاصل بينهم في فهم الإسلام، يعد من تمام الغفلة والضلal.
- الأمة القائمة على أمر الله هم المسلمون جميعاً، وليس المقصد بعض أمة الإسلام التي يفترض أنها على الحق، في مواجهة الجزء الآخر من أمة الإسلام التي هي على الباطل، إذ لا دليل لتخصيص مجموعة مسلمة دون أخرى. ومعنى الأمة الظاهرة تتحقق بين المؤمن والمشرک، وليس بين مسلم وأخيه المسلم، لأن الظهور لا يكون إلا مع الرفعة والاستعلاء.
- مصطلح الفرقة الناجية لم يرد في دليل ثابت، وروايات أحاديث الافتراق لا يُعول عليها في الاستشهاد.

- الحذر من المؤولين في الحديث ينطبق على الذين يؤولون بمقصد ابتغاء الفتنة، ولا يعمم على كل مسلم مؤول، لأن التأويل ظاهرة لا ينفك عنها أي مسلم. وعبرة "شر الأمور محدثاتها" وردت في حديث موقوف ليس حجة بين المسلمين.

- تضليل البدعة والأمر الحدث، جاءت صياغتها في أحاديث مضطربة سنداً ومتناً، مما يهون الاحتكام إليها.

- يجزم الإباضية والشيعة بالعمل بمقتضى قاعدة عرض الحديث على القرآن، بينما أهل السنة يشددون النكير على هذه الرواية، والمتفحص للقضية سيجد الإشكال في تطبيق الحديث، حيث أن العرض لا يطبق إلا في حالة واحدة، وهي المخالفة الصريحة والواضحة للقرآن الكريم، وليس في كل مخالفة ظاهرية منشؤها تعارض الحديث مع قاعدة مذهبية يلتزم بها أهلها.

- من العلماء من أصّل للوحدة الإسلامية، باعتبارها أمراً أساسياً في الدين، وأن مضيّعها يعد مضيّعاً لفريضة شرعية، لكن الواقع يظهر أن الشجن بالوحدة يرتفع عند لقاءات الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين، أو عند الأزمات المذهبية، ثم لا يلبث أن يخمد صوت الدعوة إلى هذه القضية. كما أن مصطلح الوحدة لم يرد في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، ولا في مؤلفات المسلمين؛ قديماً وحديثاً بخلاف مصطلح "الاعتصام"، والأخوة".

- ظهرت جهود حثيثة للدعوة إلى الوحدة والتفاهم بين المسلمين، لكنها لم ترتق أن تؤثر على المروث بين المسلمين، وللأسف.

- ظهر مصطلح التقريب لمحاولة غرس فكرة تفاهم واحترام المذاهب الإسلامية؛ السنية والشيعة، مع إقصاء الحديث عن الإباضية من طرف هذه المعادلة، مما يعطي دلالة من بين عدة دلالات أن الدعوة لم تكن لها مقاصد جادة في دعوة المسلمين إلى الاعتصام بحبل الله ونبذ الافتراق.

- من الوقائع الميدانية للتقريب بين المسلمين، نذكر مؤتمر النجف الواقع في 1156هـ / 1743م، وتأسيس دار التقريب في مصر سنة 1949م، بإيعاز من الشيخين: محمد تقي القمي ممثلاً عن الشيعة، وعبد المجيد سليم، ثم محمد شلتوت ممثلين عن السنة.

- تأسست دار التقريب برعاية سياسية من الدولة الإيرانية والمصرية، ومن منجزاتها صدور فتوى التعبد بالفقه الشيعي 1959م، التي تبدو لنا أنها لم تنضج في عقول العلماء المختصين، وإنما عجل بإصدارها الساسة الإيرانيون والمصريون الذين لهم مصالح مشتركة آنذاك في تقارب دولتيهما.

- تعد مجلة رسالة الإسلام، أهم منجزات دار التقريب، التي بدأت مع تأسيسها واستمرت حتى العدد

الستين (60) المتزامن مع سنة 1398هـ / 1978م، وهذه المجلة هي وإن كان هدفها العام هو التقريب بين المذاهب الإسلامية، إلا أن أعمدها الأساسية إيرانيون دون غيرهم. ولقد ظهرت إلى جانب المجلة مشاريع علمية تراثية بالاشتراك بين السنة والشيعة.

- قبيل مجيء الثورة الإيرانية بقيادة الخميني توقفت دار التقريب في مصر سنة 1398هـ / 1978م، لكن الفكرة استؤنفت في إيران في عهد الثورة الإسلامية باسم المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية سنة 1410هـ / 1990م، وأسست هياكل أخرى تابعة للمجمع في إيران وخارجه تخدم أهدافه. وأنشئت أيضا مجلة "رسالة التقريب" في رمضان 1413هـ / فيفري 1993م، ولا زالت معطاءة إلى حد الساعة.

- تعد جهود التقريبيين جهودا عظيمة وأساسية في موضوعها، لكنها قاصرة عن البلوغ بالمسلمين إلى بر الأمان، وهذا يعود في نظرنا إلى أن هذه الدعوة كانت تفتقر إلى تشجيعها بدراسات عقدية وحديثية عميقة، تُخلص التراث مما يعيق حقا التقريب، أو الوحدة، أو الاعتصام.

ما يتعلق بالباب الثاني:

- لفظ التوحيد واحد عند علماء المسلمين، لكن هناك من يدرج في تعريفه لهذا اللفظ بعض التوضيحات الكلامية مثلما يفعل الأشاعرة (لا نظير له ، وغير مركب...)، والشيعة والإباضية (توحيد الذات)، وكذا ما فعله الإباضية حين يدرج بعضهم في تعريف هذا اللفظ الحديث عن الصفات (ليس كثره شيء في صفة...).

- اهتم المسلمون كثيرا بكلمة التوحيد، وتفننوا في شروطها، ولكي لا تبقى هذه الكلمة تتردد دون وعي وإدراك، فإن السلفية استتبعوها بسبعة شروط. وأوجب الأشاعرة الالتزام بها، واعتقاد معرفة الله في أول ما يجب على المكلف. وأما الشيعة فيعتقدون أن التوحيد لا يكتمل من غير الإيمان بأهل البيت، والإقرار بإمامة مخصوصة للإمام الرضا (ت: 203هـ). بينما اختار الإباضية إتباع التوحيد بلفظة "جملة التوحيد" للإقرار بمستتبعات كثيرة للتوحيد لا بد من الالتزام بها.

- لم يفرق السلفية كثيرا بين لفظة "الربوبية" وبين "توحيد الربوبية"، فهما يبدوان مصطلحان لمعنى واحد عندهم، ولذلك نجدهم يعتقدون أن جميع العرب في جاهليتهم كانوا يؤمنون بتوحيد الربوبية، واستنتجوا أن المشركين يشتركون مع المؤمنين في هذا التوحيد، وأقروا أن هذا التوحيد لا ينجي المشرك ولا المسلم يوم القيامة، ولا يخرج المسلم من زمرة الأحكام المقررة للمشركين؛ دنيا وأخرى. بينما لا نجد ذكرا لمصطلح "توحيد الربوبية" في مصادر الأشاعرة والشيعة والإباضية، وإذا وجد فلا يحكمون أن المشرك يقر بتوحيد الربوبية.

- يجزم جل علماء المسلمين أن أله بمعنى مألوه، أي: معبود، ومتفرد بالعبادة وحده دون سواه.

وخالفهم الأشاعرة الذين اختاروا أن يكون المعنى: القادر على الاختراع، وهو نفس ما ذهب إليه السبحاني من الشيعة، وعثمان الأصم الإباضي اللذان يريا أن المراد به الخالق، أو لفظة الله.

- لا ورود للفظه "الألوهية" في كتب أهل اللغة المتقدمين، بخلاف المتأخرين الذين أوردوها وتحدثوا عنها؛ إذ فسرهما السلفية بأن معناه: "المستحق للعبادة"، لكنهم لم يتفقوا على من تحمل الآية في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، (سورة يوسف: 106)؛ فهناك من حمل الآية على المشركين الذي لهم إيمان بالله الخالق دون أن يتحدثوا عن سبب عدم الاعتداد بإيمانهم، وجاء هذا في رواية لابن عباس، وروايتين لعكرمة، ورواية لمجاهد، وروايتين لعطاء. ويظهر أن هذا القول لا يفيد في الاستدلال على إسقاط توحيد الألوهية للمؤمنين الذين لهم توحيد الربوبية فقط. والغالب من السلفية حمل المعنى على الذين يؤمنون بالرب ويشركون به في العبادة؛ سواء أكانوا مشركين أو مسلمين لكنهم يأتون بناقض من نواقض التوحيد (التقرب إلى أصحاب القبور، والنذر والذبح لغير الله، والأخذ في تفسير الأسماء والصفات بغير ما يقر به السلفية...)، فكل هؤلاء عند السلفية لم يبلغوا التوحيد الخالص المخرج من الشرك، والمانع من النار يوم القيامة.

وأمام الاهتمام البالغ للسلفية لتوحيد الألوهية، فإن الأشاعرة لا يعتدون بوجود توحيد الربوبية والألوهية وإنما هو توحيد واحد عندهم، ولذلك نجد أنهم لا يجدون حرجا في التوسل والاستغاثة والتشفع بجاه النبي ﷺ، أو بمن يقطع أن له عند الله قدرا ومرتبة.

وأما الشيعة فلا يوظفون مصطلح "الألوهية"، ولا "توحيد الألوهية"، وينطلقون في دراسة محتوى القضية من الاتفاق على أن العبادة ليست إلا نوعا خاصا من الخضوع، ولذلك فإن ناقض التوحيد عند الشيعة ينحصر في الاعتقاد بمعبودات تخلق وتدبر ملكوت الله، وفي التشفع بالوسائط على أساس أن لها النفع والضرر الذاتي، أما مجرد القيام بسلوكات مثل: الدعاء لغير الله لمجرد الدعاء والطلب، واتخاذ الولي والمعين والناصر في النوائب، والدعاء من أصحاب القبور أو الأنبياء أو الأولياء على أساس أنهم وسيلة إلى الله الذي له وحده التأثير، والطواف على مراقد أئمة أهل البيت بالقصد والإلحاح... فكل هذا ليس عبادة، ولا يعد شركا عندهم.

كما توصلنا إلى أن الإباضية لا يوردون مصطلح "توحيد الألوهية"، ويرجع السبب في عدم الاهتمام به، إلى أنهم يؤكدون على إخلاص العبادة إلى الله في القيام بأي عمل وأي توجه، ويحكمون على من تخلى عن هذا بأنه عاص، ومن مات مصرا على معصية فهو هالك وسيخلد في النار، ولذلك ارتفعت عنهم كلفة البحث في هذا الموضوع، ولم يجدوا بدا من فتحه.

- توصلنا إلى أن الهدف من الشرط الداعي عند السلفية إلى وجوب العلم بمحتوى كلمة التوحيد نفيا

وإثباتا، هو التركيز على جانب نفي الأنداد لله؛ الظاهرة والخفية (التبرك والتوسل بالأولياء...)، كما توصلنا إلى أن الإباضية قد ركزوا على وضع تقييدات صارمة لتصرفات المسلم الواقعية، وأي إخلال سلوكي عندهم دليل على عدم الإيمان بمقتضى لا إله إلا الله، مما يجعل المرء في هلاك أخروي محقق.

- إن الشروط والضوابط التي وضعها علماء المسلمين للتوحيد أملت عليها الإكراهات الواقعية، وأنهم أرادوا تقنين هذه الشروط باسم المعتقد الديني، فعدها من اليقين الثابت؛ اتقاء للخطأ، وتصحيحا للواقع الموجه من السلطة. ولذلك لا مناص أن نعلن أن شروط التوحيد المقررة من قبل علماء المسلمين هي من الاجتهاد في الدين، ومن الحادث الذي لا نص له على يقينته، ومن التصحيح للواقع الذي عاشه ويعيشه هؤلاء العلماء، وهذا اجتهاد منهم محمود بشرط ألا يكون ملزما للمسلمين بتفاصيله وحرفيته ومسمياته وتعداد شروطه، لأن شيئا من هذا لم يرد بحرفيته في نصوص الشرع، حتى يتحول إلى يقين جازم مثلما هو مقرر عند العلماء.

- أغلب أهل اللغة يميلون إلى القول إن الاسم هو المسمى، ويوجد منهم من سكت عن التصريح برأيه مثل سيبويه. وذهب السلفية والأشاعرة والشيعة إلى أن الاسم له حقيقة لفظية أو مسموعة، والمسمى هو المعنى الخارجي أو الموجود الذهني لاسم ما، ولذلك فهما متغايران، فالاسم غير المسمى. واختار آخرون على رأسهم القرطبي والإباضية أن الاسم هو المسمى، على أساس أن الاسم يقصد به المدلول أو مدلول التسمية ولا يقصد به اللفظ، وأن أسماء الله باعتبار معانيها يقصد بها الله.

- أقوال علماء المذاهب الإسلامية حول العلاقة بين الاسم والمسمى متداخلة كثيرا فيما بينها، فلا نكاد نحصر مذهباً على رأي معين، إلا ونجد من علمائهم من ينحو موقف مخالفهم، مما يظهر أن القضية من الاجتهاد العقدي، ومما يجوز فيها الاختلاف.

- ظهرت مقولة مفادها إن: "أسماء الله مخلوقة"، فاستهجنها العلماء، لكن نظرا لتعلق التهمة ببعضهم، صاروا كلهم يُظهرون أن أقوالهم في علاقة الاسم بالمسمى لا تفضي إلى المقولة، وكفروا قائلها، ولما تتبعنا أقوال التكفير المنسوبة إلى الأئمة الأعلام لم نرتح إلى ما نسب إليهم، وهو ما يظهر أنه لا يوجد أحد صرح بمقولة إن أسماء الله مخلوقة أو نسبها إلى نفسه.

- ما ورد في الأحاديث من سرد لأسماء الله الحسنى التي تقرب من المائة ليست من كلام رسول الله ﷺ، وإنما هو من اجتهاد بعض الرواة أضيف إلى نص الحديث، وهذا يفضي إلى عدم قبول لمز من اختلف مع غيره في تسمية الله تعالى، مادامت كل أسماء الله الحسنى أسماء جمالية، وكلها مدحا لله تعالى، ولها أصول من الكتاب والسنة.

- لأجل أن أسماء الله الحسنى تتضمن صفات كاملة لله تعالى، صار العلماء يهتمون بموضوع الصفات، وأقروا أن الصفات أضيق من الأفعال، والأسماء الحسنى أضيق من الصفات، كما ثبت عندهم أن أسماء الحسنى المتعددة تدل على إله واحد هو الله تعالى، ولذلك صار يقال: إن أسماء الله الحسنى تدل على ذات واحدة، هي ذات الله، ففتحوا النقاش لذلك حول ذات الله تعالى، وبعد هذا التنقل في المواضيع المستحدثة والجديدة والتي لا تقرأها النصوص الشرعية، استقر جل اهتمام المسلمين على الحادث الأخير فصار النقاش حول دراسة طبيعة العلاقة بين الذات والصفات، وصارت دراسة القضية أعظم من كل أمور الدين، وعد أي اختلاف في التعبير عبادة لمعبود أجوف، أو عبادة لآلهة متعددة تفوق التسعة والتسعين، أو عبادة لإله مجسم له جوارح مثل جوارح مخلوقاته. وهذا المأزق الخفي سقط فيه أغلب علماء المسلمين قديما وحديثا للأسف.

- يذهب السلفية إلى أن الطريقة الوحيدة المتبعة في عصر الصحابة ومن بعدهم هو منهج إثبات صفات أزلية إثباتا وجوديا يليق بجلال الله وبدون تشبيه ولا احتياج إلى التأويل؛ سواء أكان بطريقة إمرار الصفات كما جاءت، أو الإجراء على الظاهر، بعد أن يكون المرء قد فهم معنى الصفة فهما حقيقيا، مع السكوت عن الكلام فيها، أو عن كيفيتها.

- أظهر الحديث عن الصفات عند الأشاعرة أن صفات الله أزلية، وأنها تعرف بإثبات أضدادها، وهي لا تجامع ضدها في الوجود، وتؤثر في وقائعها، باعتبار أن الله عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

- يعد الباقلاني من الأوائل الذين وصل إلينا كلامهم حول تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية، وأنه استجمع الصفات في سبع صفات، وأظهر أنها الأوصاف التي تدل على الحياة وقدرة الخلق، وبأنها على ضوئها تثبت الحياة والقدرة لله تعالى. ثم تبعه في اجتهاده هذا جل الأشاعرة، فاستقر موقفهم على أن: الصفات الذاتية زائدة على الذات المتجردة عن الصفات، وأنها لا هو ولا غيره، فهي بذلك غير ذاته ومغايرة له، وأنها لا هي هو، تجنبا أن يقال بأنها خالقة مثله.

- اجتهد الجويني الأشعري فقسم الصفات إلى صفات النفس والوجود، وهي ليست زائدة على الذات، بينما صفات المعاني زائدة على الذات وقائمة به، وصار هذا التفسير المعتمد عند الأشعرية منذ ذلك العهد. ثم صرح الجويني أيضا بأن أحاديث الصفات آحاد، لا تفضي إلى العلم. وتبع الجويني كلاً من الغزالي والبيهقي، ليستقر تفسير الصفات عند الأشاعرة على اجتهادات السنوسي ومن جاء بعده.

- نادى بعض علماء الأشاعرة بالتفويض في معاني الصفات وكيفيتها، وعدم البحث عنهما، واستندوا إلى مقولة للإمام أحمد: "نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف، ولا معنى"، ونسب هذا الاجتهاد إلى الخطابي،

والبيهقي، وابن الجوزي، والجويني في بعض أقواله.

- وجدنا أن الشيعة تكذب أحاديث مروية عند أهل السنة تتعلق بالقضايا العقدية الشائكة، مع العلم أن كتبهم ومروياتهم تتضمن مناقشات ومصطلحات يظهر منها أنها أدرجت في عهود المتأخرين، لكن نسبت إلى المتقدمين، مما يستدعي مراجعة وتحقيق عميقين في التراث الإسلامي عموماً، والشيعة أخص، والله أعلم.

- بدأ التقنين العقدي الشيعي للصفات مع الكليني منذ القرن الرابع الهجري، حيث نسب إليه أنه قسّم الصفات؛ إلى صفات ذات وصفات فعل. وأما مصطلح صفات الجلال وصفات الجمال فتوصلنا إلى أنه من إنتاج الملا الشيرازي من علماء القرن الحادي عشر الهجري. وهذا التقنين يُظهر نزعة الاجتهاد الواضحة عند المسلمين حول مواقفهم من صفات الله تعالى، الذي يندرج النقاش حولها في دائرة الراجح والمرجوح، وليس ضمن دائرة الحق والباطل.

- يعتمد الإباضية في تفسير الصفات على أن الصفات قديمة وعين ذاته، إزالةً لتوهم الغيرية والزيادة بين الذات والصفات، ولذلك جاءت مقولتهم ب: أن صفات الله هي هو، وأن علم الله هو الله لا غيره، وأن الله يعلم بذاته.

- يرمي تفسير الإباضية في الصفات إلى احتراز الوقوع في شرك ما تنبأه الأشاعرة - بحسب فهم الإباضية - من تعدد القدماء، وإثبات أن صفات الله حادثة، أو أنها قديمة أزلية مع أنها ليست هو، وزائدة عنه. ويرمي تفسيرهم لصفات أيضاً إلى الاحتراز من تجسيم السلفية - بحسب فهم الإباضية -، في حين أن تحقيق تفسيرات المذاهب والعلماء للصفات لا تعدو أن تكون اجتهادات لتفسير النصوص وفق مبدأ تنزيه الله، وكلها تدور بين الراجح والمرجوح.

- باقي أقوال علماء الإباضية في تقسيم الصفات وتفرعاتها، لا مناص أن تكون هي نفسها بين كل المذاهب الإسلامية الأخرى، ليؤكد جوهر سلامة كل التفسيرات، بخلاف ما يعتقد المسلمون على بعضهم. - حاول علماء المسلمين توضيح معنى ذات الله، فذهبت السلفية إلى أن ذاته تعني: "نفسه تعالى"، واختارت الإباضية القول بأنها: "حقيقته الخاصة التي لا يعلمها إلا هو". وخالف ابن القيم أقوال السابقين، وترجح لدينا أنه يفسر ذات الله بمعنى جهة الله، وما احتراز ابن القيم وغيره مثل الشيخ اطفيش إلا تجنباً أن تكون الذات اشتقت من تأنيث "ذو"، مع العلم أنه لا يصح إلحاق التأنيث بالله.

- إزاء تشدد المسلمين على بعضهم في تفسيرات الصفات، ظهر القرطبي مثلاً كعالم من علماء المسلمين يرفض إطلاق لفظة "الذات" كلية على الله، وظهر من رفض إطلاق لفظة "الصفات" على الله

كابن حزم، وهذا يثبت لنا مما لا مجال للشك أن الاختلاف العقدي في الصفات بين المسلمين: "الذات"، و"الصفات" والعلاقة بينهما، لا يدور بين الحق والباطل كما يطرحه العلماء الأقدمون والمعاصرون، وإنما يدور بين الراجح والمرجوح.

- بناء على نفي ابن تيمية حصول الإجماع بين المسلمين على محتوى عبارة أن: "الله كان في الأزل ولا شيء معه"، وبناء على نفيه أيضا التكفير لمن خالف العبارة السابقة، فإن هذا النفي أوقع ابن تيمية في تهمة أنه يصرح بضد العبارة السالفة "كان الله في الأزل ولا شيء معه"، والتي تفضي أنه يسلك مسلك من يقول: بالقدم النوعي للعالم، في حين أن نفي ابن تيمية إنما ينطلق من تعامله الظاهري مع النصوص، وينطبق على فحوى العبارة النافية للخلق مع وجود عرشه على الماء مثلما ورد في الحديث النبوي: "كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ".

- معتمد السلفية في الصفات على ما ورد في كل النصوص الشرعية دون استثناء، فلذلك جاءت أقوالهم مساندة لما ورد حرفيا في النصوص صحيحة السند، بغض النظر عن التمعن في المحتوى، وما قد يمليه المتن من تناقض أو إشكال في حق الله تعالى، فمن نتائج منهجهم:

الله فوق السماوات مستو على عرشه أو عال عليه. والله ينزل إلى سماء الدنيا ولا يخلو منه العرش. الكرسي هو علم الله. وعلو الله يعني أنه على عرشه أو فوقه. وأن الاستواء معلوم معناه، وهو الارتفاع دون كلفيته. ونزول الله يقع حقيقة ولا يسأل عن كلفيته.

وتوصلنا أيضا إلى أن السلفية يحكمون على مخالفيتهم في تفسير الصفات بأنهم يذمون الصحابة، وأنهم ينطلقون من جعل مدلول صفات الله هو التمثيل بالمخلوقات، ويرون أن "الْمُمَثِّلُ يَعْبُدُ صَنَمًا، وَالْمُعْطَلُ يَعْبُدُ عَدَمًا"، في حين أن التحقيق في أقوال مخالفيتهم يوجب أن تحمل العبارة الأخيرة على المشرك العابد للصنم، والملاحد الرافض لفكرة الإله، وليس لها علاقة مطلقا بالمسلمين. كما رأينا أن السلفية يستنكرون العبارة القائلة إن: "السلف أسلم، والخلف أعلم وأحكم"، لأنها تلحق النقص بالسلف. ولا تنطبق أحكام السلفية على المؤولة (أشاعرة أو شيعة أو إباضية أو معتزلة) بأنهم أهل: "التعطيل، و"المعطلة"، و"النفاة"، و"المحرفة".

- ذهب بعض الأشاعرة إلى الإقرار بصفة علم الله تعالى بالجزئيات والكمليات، وأن علمه يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل، ومنهجهم المختار عند الحديث عن إثبات الصفات التي توهم التشبيه والتجسيم هو الأخذ بتأويل الصفات، مثل: الاستواء بمعنى الاستيلاء، والوجه بمعنى ذات الله تعالى.

- استحسن الشيعة تفسير الاستواء على العرش بصفة أن لا شيء أقرب إليه أكثر من شيء آخر،

ولا شيء أبعد من شيء آخر. وأولوا العرش بالعلم والقدرة بناء على تصرف الله في كونه. وأما الكرسي فأثبتوه بأنه محيط بالسموات والأرض، ومما ذكروه أن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب... والعرش هو الباب الباطن.

- وأما الإباضية فقد اختاروا طريق التأويل في التعامل مع آيات الصفات التي يتوهم منها التشبيه، ويطبقون ذلك حين يكون معنى الصفة لا يستساغ قبلوه عقلا، فيلجؤون إلى التأويل مع اختيار أكثر من معنى مجازي، مثل: تأويل عين الله بأنه علمه أو حفظه. ويده بمعنى جزائه تعالى، وقدرته، وقوته، ونعمته، وملكه. والاستواء بمعنى ملك الخلق. ووجه الله بمعنى ذات الله تعالى. والعين برعاية الله وحفظه. ولم يقبلوا إضافة صفة الساق إلى الله لعدم ورود ذلك في نص شرعي. ولا تفسير النزول بمعنى خلو مكان منه.

لم يرتض الإباضية منهج قبول زيادة الصفات على الذات، واتهموا مخالفهم بالغلط، والتشبيه، وسلب الكمال عن صفاته تعالى، ورموا تفسير مخالفهم بالبطلان، وأظهروا أن القول بعلم الله عين ذاته لا يعني أن علم الله هو الله، أو هو ذاته، وإنما يعني أن علمه إحدى صفاته تعالى التي تعني نفى الجهل عنه.

ما يتعلق بالباب الثالث:

- تعلق موضوع رؤية الله بالفاظ لغوية مشتركة، مثل: فعل رأى، علما أن "الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين". وفعل نظر، الذي هو نظر بحاسة العين، أو نظر البصيرة والقلب، أو النظر بمعنى الانتظار. وفعل درك، الذي هو اللحاق، وقد يفسر بالإحاطة.

وهذا الاختلاف اللغوي هو منشأ التباين بين المثبتين لرؤية الله والنافين لها، كما توصلنا إلى استنتاج مفاده أن أهل اللغة اتفقوا على معنى الإدراك بأنه اللحوق، ثم اختلفوا في إسقاط هذا المعنى على آية سورة القيامة، مما يظهر تأثرهم بمواقفهم المذهبية العقيدية عند شرحهم للألفاظ اللغوية.

- استند أهل السنة في إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة على إجماع الأولين وأهل السنة، وذهب السلفية إلى رؤيته جهرا بالأبصار، بينما اتفق الأشاعرة على القول بالرؤية المنزهة عن الكيفية والجهة، وتنوعت أقوال علمائهم حول تفسير هذه الرؤية، مثل القول بمزيد الكشف والعلم.

- حمل السلفية النظر الوارد في آية القيامة على نظر العين لأنه مضاف إلى الوجه، ومقيد بكلمة (إلى)، ونفوا معنى الانتظار لأن محله القلب لا الوجه، ولأنه متعدد بـ (إلى)، واعتمدوا على مجموعة مرويات أوردتها بعض المفسرين. بينما اعتمد النافون في الرؤية على أن النظر أعم من الرؤية، ولا يضيق النظر في الآية على نظر البصر والرؤية فقط. ولا يخفى أن هذا الخلاف لا يرفع إذ لا طرف قدم دليلا لغويا فاصلا في المعنى، كما إن الاستدلال بالآية لا نراه يحسم الخلاف في الرؤية بين المثبتين والنافين. وإن كنا نقر أن

الاستشهاد من الآية على نفي الرؤية أقوى منه على الإثبات.

- اعتمد المثبتون للرؤية على أن معنى الزيادة في آية سورة يونس تعني النظر إلى الله تعالى، وساقوا جملة من الأحاديث. واعترض النافون بأن الزيادة تعني مضاعفة الأجر، وتحدثوا في حديث حماد بن سلمة. كما اعتمد المثبتون على آية سورة المطففين، الدالة على رؤية المؤمنين لربهم استنادا من معاقبة الكافرين بحجبهم عن ربهم. ورأى النافون أن هذا استنتاجا عقليا لا يُعول عليه.

- ومن أهم الآيات التي ركز عليها المثبتون للرؤية آية سورة الأعراف، فذهبوا إلى أن طلب الرؤية ممكنة بناء على طلبها، وبناء على استقرار الجبل الذي علقت به إمكانية الرؤية، وعللوا أن سيدنا موسى عليه السلام طلب الرؤية لنفسه لما كلمه ربه، وتاقت نفسه النظر إليه، وأن توبته كانت لأجل وقوع الطلب دون استئذان من ربه.

وأجاب النافون بالعكس لكل ما استند إليه النافون، فأقروا أن طلب موسى الرؤية كان لأجل تبكيت قومه، وأنه كان يدرك استحالة ذلك طلب التوبة.

- يجزم أهل السنة بوصول أحاديث الرؤية حد التواتر، مع ملاحظة أمور على هذه الأحاديث، منها: أن البخاري لم ييوب هذه الأحاديث تحت عنوان صريح "رؤية الله". وأن هذه الأحاديث ليست فيها صفة الإلزام بالإقرار بالرؤية، وبخاصة مع تطبيق القاعدة الحديثية "حد النص التابع للسند". كما أن أغلب هذه الأحاديث تتضمن اضطرابات وإشكالات.

- حكم المثبتون للرؤية على النافين لها بالكفر، ويبدو لنا أن هذا الحكم غير المؤسس الغرض منه ترهيب المخالف النافي للرؤية، ذلك لأن الأدلة محتملة للطرفين وبين الموقفين، فلذلك لا يصح بتاتا الجزم بالضلال، فضلا عن الكفر في أمر اجتهادي.

- تبنى نفي رؤية الله تعالى الإباضية والمعتزلة والشيعة، واستند الإباضية إلى استحالة رؤية ذات الله، وإثبات الجهة. في حين عارضهم المثبتون بأن الرؤية لا تستدعي ما تحترزون منه، من الجهة والتحيز.

- حكم النافون للرؤية على المثبتين بأنهم من جملة الذين يشبهون الله بخلقه، وأن تشبيههم يفضي إلى التطاول على ذات الله تعالى، في حين أن كل طرف استند إلى مصطلحات بشرية حادثة؛ الذات والصفات، وإلى إلزام كل طرف خصمه بلازم مذهبه.

- ركز النافون على آية سورة القيامة، وفسروا النظر بمعنى الانتظار، معتمدين على ما ورد من مرويات غير متصلة السند في مسند الربيع بن حبيب، واستشهدوا بآية سورة الأنعام التي تقر بعدم لحاق البصر أن ترى الله، ولا تستطيع فعل ذلك. بينما تعلق المثبتون بأن الإدراك المنفي هو نفي الإحاطة بالله تعالى، ونفي

أن يصل الناس إلى معرفته معرفة شاملة محيطية به. ولا يخفى أن الجمع بين قولين يؤسسان موقفهما على الجزم صعب المنال. لذلك لا سبيل لدمج القولين ولا لترجيح أحدهما على الآخر إلا ببيان أن المختلف حوله محتمل للتفسيرين. مع التصريح بأن الآية أقرب إلى امتناع رؤيته من إثباتها.

- ومن بين أدلة النافين أيضا آية سورة الأعراف، حيث توصلوا إلى أن حرف (لن) الوارد في الآية يفيد النفي المستمر، أو التأييد. كما استنتجوا أن تعليق الرؤية على الجبل، ثم جعله دكا، يفيد أن ما تعلق به غير ممكن ومستحيل. في حين نجد أن المثبتين قد نفوا أن يكون حرف (لن) للتأييد. ومما استند إليه النافون كذلك على أحاديث موقوفة على جمع من الصحابة، وهي في مسند الربيع، وفي جزئه الثالث غير متصل السند، ويتضمن مدرجات في نصوص هذه الأحاديث.

- أصدر بعض نفاة الرؤية أحكاما قاسية على المثبتين، مثل أن عقيدة الرؤية أخلت بقاعدة التوحيد والتنزيه، وأنهم وقعوا في تشبيه صفات الله بخلقه، لكنهم مع شدتهم مع مخالفتهم لم يبلغوا أن يكفروا المثبتين.

- خلصنا في موضوع الرؤية إلى أن نفي الرؤية: راجح من خلال آيات القرآن الكريم، والاستنتاجات العقلية، وإثباتها مرجوح بھذين الدليلين. وتوصلنا أيضا إلى أن إثباتها: راجح من خلال الأحاديث، ونفيها مرجوح من خلال الأحاديث. ومما استنتجناه كذلك أن الاختلافات اللغوية في قضية رؤية الله لا تسعف في ترجيح قول على آخر.

من خلال استعراض باقي الأدلة الشرعية في موضوع الرؤية يظهر أن النفي أقوى من الإثبات، وإن كان الجزم بموقف دون آخر غير صحيح، لأن كل طرف استند إلى استدلالات ثابتة، وانطلق من تحليل نصوص صحيحة، مما جعل القضية لا تتأرجح بين طرف على الحق والآخر على الباطل (سواء قيل عنه مجسما أو مشبها أو معطلا)، وإنما كلها تدور بين الراجح والمرجوح، والله أعلم.

- احتدم نقاش طويل بين علماء المسلمين بكل أطرافهم؛ سلفية، وأشاعرة، وشيعة، وإباضية حول صفة من صفات الله تعالى، وهي صفة الكلام، لتعلقها بالقرآن الكريم، وتمخض النقاش في إثارة قضية سميت في العقيدة بـ "خلق القرآن"، وأُعلن فيها بأحكام شديدة بين المسلمين وصلت إلى حد التكفير، رغم اتفاقهم جميعا دون استثناء على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وهو الوحي الذي أنزله الله على رسوله محمد ﷺ.

- تميز السلفية بالقول إن "القرآن كلام الله غير مخلوق"، والكلام صفة فعل يتكلم الله بحسب مشيئته، وهو كذلك صفة ذات منه بدأ، وإليه يعود وصف الكلام. كما أن الله بحسب السلفية يتكلم بحرف، وبصوت مسموع.

إن الكلام، وجنس حرف القرآن المكتوب، وحروف المعجم التي هي بمعنى النوع، ونوع صوت الكلام المسموع لموسى عليه السلام (تجنبنا أن يصير الكلام صفة للمحل الذي قام به، واحترازاً أن تكون الشجرة هي القائلة)، والقرآن الذي هو كلام الله، كل هذا يعد قديماً، وغير مخلوق. بينما القرآن، وحرف القرآن في المصحف، وصوت القرآن، والصوت المسموع من العبد، وآحاد الكلام، فكل هذا غير قديم.

- انفراد الإمام أحمد بن حنبل بالقول إن القرآن علم الله، ولما لم يلتزم بالفصل بين الحرف وأصله، ذهب إلى أن القرآن وحروفه وأصواته غير قديمة، وهذا تناقض ظاهري منه، يفترض الصحيح أن يقال بأنه يقصد جنس الحروف والصوت وأصولها قديمة، والله أعلم. وأما ما رفضه الإمام من القول بخلق القرآن فهذا احتراز منه بأن يلحق حكم الحدوث بكلام الله الذي هو صفة ذاتية. علماً أنه قد انفرد علي بن الحسين بعدم التصريح بالخلق ولا بغير الخلق للقرآن.

- علماء غير السلفية رفضوا إثبات الحرف والصوت في كلام الله سبحانه لأن ذلك عندهم يفضي إلى التجسيم في حق الله، وإلى تقدم حرف على آخر، وإلى أن كلام الله لا يكون إلا خطاباً صوتياً وحرفياً بحسبهم. كما تم رفض قدم الوحي، أو الكلام المنزل من عند الله، أو القائم بالشجرة، أو كلمة الله، وفسروا كل ذلك بتعلق صفة الله بغيره، بكونه أثراً لكلام الله.

- لم يقدم السلفية دليلاً قطعياً -وبخاصة من القرآن- يتحدث عن قدم الحرف والصوت. وما اعتمدوا في إثباته من الأحاديث لا يعني أن المنادي هو الله، وأنه ينادي بصوت. فضلاً عن أن هذه الأحاديث لا ترتقي لإثبات صوت لله، باعتبار درجتها وصفتها الحديثية.

- اختار حسين بن علي الكرايسي القول لفظي بالقرآن مخلوق، فاختلف معه صديقه الإمام أحمد بن حنبل، فعاداه، وبدعه، لكن من جهة أخرى يوجد من العلماء من ساندوا مسألة اللفظ، أو اللفظية، مثل: الذهبي، والبخاري الذي عاداه شيخه محمد بن يحيى الذهلي، وأهل نيسابور، فأخرجوه من بلده، لكن مسلم تبني نفس المقولة إلا أنه لم يتعرض للضغط، مثل غيره.

- استدل السلفية من خلال آية سورة التوبة على أن كلام الله المضاف إليه هو صوت مسموع، وهو نداء بصوت، وكلامه مقرون بصوت وحرف. وأكدوا على التباين بين اللفظتين الواردتين في آية سورة الأعراف: الخلق، والأمر، وشددوا على من يجمعهما تحت معنى واحد. وحاججوا معارضيهما القائلين بالخلق بأن تفسير لفظة (جعل) تعني: سَمَّى. كما وظفوا آية سورة الحجر لإثبات تعلق كلام الله بالمشيئة. واستندوا إلى أحاديث لرسول الله ﷺ على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، لكنها لاقت اعتراضاً شديداً من قبل مخالفينهم في فهم معناها، وفي الاحتجاج في الغالب بما لم يثبت في الموضوع، وبخاصة ما كان من تكفير

القائل إن القرآن مخلوق.

- صرح الأشاعرة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، ونفوا وصف الكلام بالحرف والصوت مثلما ذهبت إليه السلفية، كما سمحوا بإضافة الكلام النفسي إلى الله تعالى، باعتبار أن كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم، بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى وغير مخلوق، ويطلق مجازيا على الكلام اللفظي، لكن لم يستسيغوا التصريح بالخلق في الكلام اللفظي إلا في معرض التعليم - باستثناء المتأخرين منهم -، تحرزا من الوقوع في القول إن "القرآن مخلوق".

- مما اختلف حوله الأشاعرة بينهم جعل الكلام يُسمع من ذات الله تعالى، أو يتم بخلق سماع العبارة، أو بخلق فهمها، وفي هذا الصدد نفى الجويني أن يكون كلام الله المنزل بمعنى انتقال الكلام القائم بذات الله تعالى إلى أحد من خلقه، وفسر أغلبهم تكليم الله لخلقه، بأنه خلق لعبارة تدل على كلامه النفسي بحسب إرادة الله.

- يصرح أغلب الإباضية بوجود توافق عام بينهم وبين الأشاعرة في قضية خلق القرآن، مع استثناء إطلاق الكلام النفسي على القرآن، لعدم وجود دليل عند الإباضية يثبت أن صفة الله تسمى قرآنا. بينما نسجل أن المعتزلة لم تقبل إطلاق الكلام النفسي على الله، ولا التصريح بكونه قديما، لأن الكلام عندهم أصوات وحروف، ولأنهم يرجعون الكلام إلى صفتي القدرة والإرادة، في حين أن الأشاعرة يرجعون القرآن إلى صفة الكلام، لذلك يفترض أنه ليس في الأمر حرج بينهما، والله أعلم.

- أغلب ما استدل به الأشاعرة هو نفسه اختيار السلفية، حيث وجهوا آية سورة الحجر بأنها تفيد نفي خلق القرآن لأن كلام الله تعالى (كن) يطلقه الله على ما سيخلقه. وفصلوا بين الخلق والأمر في آية سورة الأعراف. وفسروا الذكر المحدث في آية سورة الأنبياء على أنه وعظ النبي ﷺ ووعدته ووعدته. وأما إثبات الكلام النفسي فلجأوا إلى إثباته من خلال ما صرحت به آية سورة المنافقون على اعتبار أن الله لم يكذب المنافقين في ألفاظهم، إنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم، وبهذا فإن القول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسان. واعتمدوا ذكر بعض الأحاديث، وإن لم يظهر منها أن لها علاقة مباشرة بالقضية المدروسة.

- ظهر في المذهب الإباضي موقفان حول قضية خلق القرآن؛ المشاركة والمعاربة، لكنهما متفقان على أن كلام الله الأزلي صفة من صفات ذات الله تعالى، لا يصح القول بخلقه. وأن الكلام الموحى به من الله إلى عباده والذي هو عرض قائم بذوات غير ذات الله تعالى، مخلوق، لأنه فعل من أفعال الله، وأثر لصفته الفعلية الأزلية.

- لم يقطع الإباضية عذر بعضهم في الاختلاف الحاصل بينهم حول قضية خلق القرآن، على أساس

أن أوائل الإباضية المشاركة من أهل عمان الذين اختاروا القول إن القرآن كلام الله وليس مخلوقا، يقرون أن صفات الله تعالى هي عين ذاته، وليست زائدة على الذات، لذلك فهو عندهم عليم بذاته، وكلامه ليس بصوت، وكل شيء مخلوق، وهذا نفس قول المغاربة.

- استقر رأي المتأخرين من الإباضية على أن الأفضل عدم الخوض في قضية خلق القرآن، إن سكت مخالفهم عن إثارتها.

- وافق بعض إباضية المشرق من عمان الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي لله، مع إقرارهم بالتبع أن كلام الله الذي هو صفة ذاتية يعني نفى الخرس عنه سبحانه وتعالى، وأنه سبحانه وتعالى يدبر ما في الكون إيجادا وإفناء، ورفعاً وخفضاً من غير نطق بحروف وأصوات.

- استدل الإباضية على قضية خلق القرآن من خلال منطوق آية سورة الفرقان، التي تعمم الخلق على كل شيء، فيدخل القرآن الكريم في هذا العموم. واستنتجوا من آية سورة الزخرف أن لفظ "القرآن" يسبقه لفظ (الجعل) فدل على أن القرآن مجعول، وبالتالي فهو مخلوق. وعن آية سورة الأنبياء فقد استدلوا بها على أن الذكر من الرحمن محدث، ولا ذكر أعظم من القرآن، فثبت أن القرآن محدث. كما أنهم يرون أن آية سورة الدخان عبرت عن الإنزال الذي يقتضي النقل من مكان إلى آخر، فدل على أن القرآن المنزل منقول ومخلوق. وأما معتمدتهم من السنة فقد انحصر في قولهم إن الأحاديث الخاصة بفضائل سور القرآن وآياته دليل على خلقه.

- وعن قضية محنة الإمام أحمد بن حنبل في خلق القرآن، فتوصلنا أنها دونت في مرحلة متأخرة من حدوثها، وأن أغلب رواياتها تتضمن أحداثا مضطربة ومبالغا فيها، وجاءت في سياق استغلال الدين لأجل تثبيت الخلفاء العباسيين الثلاثة لمناصبهم السياسية.

الخاتمة

إن كل ما أثير في ثنايا البحث من اختلاف حول قضايا التوحيد والأسماء والصفات، وفي قضيتي رؤية الله، وخلق القرآن بين المذاهب الإسلامية الثلاثة؛ أهل السنة (السلفية والأشاعرة)، والشيعة والإباضية، إنما يدور نقاشها الثري حول الظنيات، وحول الراجح والمرجوح، وفيما يجوز حوله الاختلاف، وبهذا نغلق إن شاء الله باب الشحناء والنزاع والصراع كلياً بين المسلمين باسم الدفاع عن الإسلام. ونتصور أن كلا من رامى أن يلزم مسلماً، أو يفارقه، أو يبدعه، أو يحاربه، فإنما يفعل ذلك لأجل غرض مصلحي دنيوي، مبطون بتصريح ديني أخروي.

وفي الأخير ندعو الله أن يبارك في عمرنا ويوفقنا -أو يوفق غيرنا- لاستكمال مناقشة مواضيع أخرى بنفس منهج الطرح في هذه الدراسة، مثل: الاختلاف بين المسلمين في قضايا المصير الأخروي، وفي القضايا المتعلقة بالإمامة؛ عصمة الإمام وغيبته ورجعته، والحديث عن عدالة الصحابة، والمهدي المنتظر، والتقية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الملحق: 01

73 آية في القرآن الكريم تتضمن اشتقاقات الأخوة

إخوانهم: 7	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	
أخيه، أخاه، أخانا: 21 فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ	إخوانكم، أخواتكم: 5 لَا تَتَّخِذُوا عِبَادَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ قُلْ إِن كَانَ عِبَادُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ أَوْ بُيُوتُكُمْ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ	إخوانهن، وأخواتهن: 2 أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ	أختين: 1 وَأَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ			إخوة: 3 فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ	أخ، أخت: 7 وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ وَبَنَاتُ الْإِخْ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ قَالَ ابْتِغِي بَاخٍ لَكُمْ مِّنْ أَيْبُكُمْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ	الأشقاء والإخوة في النسب: 37

إخوانهن: 2	إخوانكم: 7	إخوانهم: 7	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	
	الْأَخِ وَبَنَاتِ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتِكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ أَوْ بَيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بَيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ		إِلَّا كَمَا أَمَرْتُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَ نُكْتَلْ				يَا أُخْتَ هَارُونَ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيبِهِ	

إخوانهم: 7	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	
			وَتَحْفَظُ أَخَانًا قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ					
إخوانهم: 1	إخوانكم: 2			أخويكم: 1	إخوانا: 2	إخوة: 1		الإخوة المؤمنون
وَكَلَّا فَضَّلْنَا عَلَىٰ الْعَالَمِينَ (86) وَمِنْ	وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ			فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ بِنِعْمَتِهِ	فَأَصْبَحْتُمْ بَيْنَهُمْ	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ		

إخوانهم: 7	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	
إخوانهم: 7	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	11
إخوانهم: 7	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	عام للمؤمن والكافر 4
إخوانهم: 6	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 1	إخوة: 4	أخت: 1	إخوان

إخوانهم: 7	إخوانكم: 7	إخوانهن: 2	أخيه: 21	أختين، أخويكم: 2	إخوان: 3	إخوة: 4	أخ: 12	
صَرَبُوا فِي الْأَرْضِ الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا وَإِخْوَانُهُمْ يُمدُّونَهُمْ فِي الْعَمَى وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِنِّي نَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلًا يُؤَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمْ الَّذِينَ كَفَرُوا					إِخْوَانُ الشَّيَاطِينِ		لَعَنَتْ اخْتَهَا	الكفار: 8

	نوح	هود	صالح	لوط	شعيب
أخوهم للكفار: 13	نوح: 1 إِذْ قَالَ لَهُمُّ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ إِنِّ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ	هود: 3 إِذْ قَالَ لَهُمُّ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا	صالح: 4 إِذْ قَالَ لَهُمُّ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا	لوط: 1 إِذْ قَالَ لَهُمُّ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْفُسُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ	شعيب: 4 وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْفُسُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ

الملحق: 2

إحصاء الآيات المتعلقة بالوسيط في عبادة دون الله دون تخصيص الحديث بالمشركون

تتبع الخطاب حول العبادة من دون الله، مع استثناء ما كان الحديث فيه مباشرا بين نبي وقومه، أو للشيطان، وذلك لبروز شرك هؤلاء،

فجمعت كل خطاب فيه صيغة: تعبدون، يعبدون، اعبدوا، نعبد، من دون الله، من دونه، أنداد، أولياء، شفعاء فوجدت 65 آية، وتتبعها مع سياقها فألفيتها خطابا يقرع المشركين في عهد الرسول ﷺ، وتبقى 10 آيات أرى أن الحديث فيها كان عاما، يصلح للمشركون، ولكل وسيط مهما كانت صفته، وهي:

1. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾، (سورة البقرة: 165).
2. ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾، (سورة يونس: 66).
3. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، (سورة النحل: 73).

4. ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾، (سورة الإسراء: 56، 57).

5. ﴿يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نَفْعَ لَهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ يَدْعُوا لَمَن ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ﴾، (سورة الحج: 12، 13).

6. ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة الحج: 62).
7. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾، (سورة الحج: 71).

8. ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، (سورة العنكبوت: 41، 42).

9. ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة لقمان: 30).

10. ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا هُمْ فِيهِمَا مِن شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّن ظَهِيرٍ﴾، (سورة سبأ: 22).

آيات فيها ما يتعلق بعبادة المشركين⁽¹⁾ الأصنام، وفيها آيات عامة في عبادة ما هو من دون الله

1. ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، (سورة البقرة: 23) ش
2. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾، (سورة البقرة: 165) عام
3. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، (سورة آل عمران: 64) ش
4. ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، (سورة المائدة: 76) ش
5. ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾، (سورة الأنعام: 56) ش
6. ﴿قُلْ أَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾، (سورة الأنعام: 71) ش
7. ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾، (سورة الأنعام: 94) ش
8. ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾، (سورة الأعراف: 3) ش
9. ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَقَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾، (سورة الأعراف: 37) ش
10. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾، (سورة الأعراف: 53) ش
11. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، (سورة الأعراف: 194) ش
12. ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾، (سورة الأعراف: 197) ش
13. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَسْتَبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، (سورة يونس: 18) ش

(1) نرمز إلى المشركين بحرف: ش.

14. ﴿وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، (سورة يونس: 38) ش

15. ﴿وَمَا يَتَّبِعِ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾، (سورة يونس:

عام 66)

16. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ

الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأَمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، (سورة يونس: 104) ش

17. ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، (سورة يونس: 106) ش

18. ﴿وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، (سورة هود: 13). ش

19. ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾، (سورة

هود: 113) ش

20. ﴿وَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾، (سورة إبراهيم: 30) ش

21. ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٌ كَفِّهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ

فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾، (سورة الرعد: 14) ش

22. ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ نَفْعًا﴾،

(سورة الرعد: 16) ش

23. ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ، أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ

يُبْعَثُونَ، إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾، (سورة النحل: 20، 21) ش

24. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، (سورة

النحل: 73) عام

25. ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ

يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾، (سورة

الإسراء: 56، 57) عام

26. ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ

وُجُوهِهِمْ عُمِيًَّا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾، (سورة الإسراء: 97) ش

27. ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ لَهَا لَقَدْ قُلْنَا

إِذَا شَطَطًا﴾، (سورة الكهف: 14) ش

28. ﴿هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾، (سورة الكهف: 15) ش

29. ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَليٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾، (سورة الكهف: 26) ش

30. ﴿أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِّنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾، (سورة الكهف: 102) ش

31. ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ هَا وَارِدُونَ، لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ إِلَهًا مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، (سورة الأنبياء: 98، 99) ش

32. ﴿يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُ وَمَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ يَدْعُوا لَمَن ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ﴾، (سورة الحج: 12، 13) عام

33. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة الحج: 62) عام

34. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾، (سورة الحج: 71) عام

35. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾، (سورة الحج: 73) ش

36. ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ ءَالِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ

مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا تُشْورًا﴾، (سورة الفرقان: 3) ش

37. ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُم ضَلُّوا السَّبِيلَ

قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِّنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَءَابَاءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾، (سورة الفرقان: 17، 18)

38. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾، (سورة الفرقان: 55) ش

39. ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ

الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، (سورة العنكبوت: 41، 42) عام

40. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِّنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءَ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ﴾، (سورة الروم: 13) ش

41. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة لقمان: 30) عام

42. ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ

43. فِيهِمَا مِنْ شِرْكَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مَنِ ظَهَرَ ﴿٤٣﴾، (سورة سبأ: 22) عام

44. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكَرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَعْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، (سورة سبأ: 33) ش

45. ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّتُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾، (سورة فاطر: 13، 14). عام

46. ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾، (سورة فاطر: 40) ش

47. ﴿وَآخِذْ مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِي﴾، (سورة ياسين: 23) ش

48. ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ءَالِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ﴾، (سورة ياسين: 74، 75) ش

49. ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ، مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾، (سورة الصافات: 22، 23) ش

50. ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، (سورة الزمر: 3) ش

51. ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نِسِيَ مَا كَانَ يُدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾، (سورة الزمر: 8) ش

52. ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي، فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلِ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾، (سورة الزمر: 14، 15) ش

53. ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾، (سورة الزمر: 36) ش

54. ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾، (سورة الزمر: 38). ش

55. ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾، (سورة الزمر: 43) عام

56. ﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ

يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٥﴾ (سورة الزمر: 45) ش

57. ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة

غافر: 20). ش

58. ﴿قُلْ إِنِّي هُيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ

لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة غافر: 66) ش

59. ﴿قُلْ آيِنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة

فصلت: 9) ش

60. ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِیْظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾، (سورة الشورى: 6) عام

61. ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، (سورة

الشورى: 9) ش

62. ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، (سورة الزخرف: 86).

ش

63. ﴿مَنْ وَرَّائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ﴾، (سورة الجاثية: 10) ش

64. ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَيْتُونِي

بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، (سورة الأحقاف: 4) ش

65. ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ

غَافِلُونَ﴾، (سورة الأحقاف: 5) ش

66. ﴿فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا . إلهًا بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِنْكُثُهُمْ وَمَا كَانُوا

يَفْتَرُونَ﴾، (سورة الأحقاف: 28) ش

الملحق: 3

مجموع أسماء الله الحسنى 135 اسما

بعد تحري البحث عن تعداد أسماء الله الحسنى توصلت إلى أن أسماء الله الحسنى تتوزع بين المنصوص عليها في المصدرين التشريعيين؛ القرآن والسنة، وتتوزع أيضا بين أسماء مفردة ومركبة منصوص عليها في القرآن بأوصافها أو أفعالها، والمجموع الكلي 135 اسما. وهذا تفصيل مظاهرها:

أولا: أسماء الله الحسنى منصوص عليها مباشرة في القرآن والسنة: 100

مضان أسماء الله تعالى هي القرآن الكريم والسنة النبوية، لأنها تسميات من رب العزة، حيث ورد مائة (100) اسما بين المصدرين؛ سبعة وسبعون (77) منها في القرآن، وتسعة عشر (23) في السنة (هذا ما وجدناه في المنظومات السنية والإباضية وتبقى الشيعة)، وهذا تفصيلها:

أ) القرآن الكريم: 77 آية

1- الله:

2، 3- الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، قال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، (سورة فصلت: 02).

4- 11- الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمُهِيمُنُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ، قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، (سورة الحشر: 23).

12- 14- الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمُصَوِّرُ، قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾، (سورة الحشر: 24).

15- 18- الْأَوَّلُ، الْآخِرُ، الظَّاهِرُ، الْبَاطِنُ، قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، (سورة الحديد: 03).

19، 20- السَّمِيعُ، الْبَصِيرُ، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11).

21، 22- الْمَوْلَى، النَّصِيرُ، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾، (سورة الحج: 78).

23، 24- الْعَفْوُ، الْقَدِيرُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا قَدِيرًا﴾، (سورة النساء: 149).

25- الْقَادِرُ، قوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾، (سورة المرسلات: 23).

26- الْأَعْلَى، قال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، (سورة الأعلى: 01).

27، 28- الْكَبِيرُ، الْمُتَعَالِ، قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾، (سورة الرعد: 09).

29، 30- العَلِيُّ، العَظِيمُ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، (سورة البقرة: 255).
31، 32- الحَقُّ، المُبِينُ، قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُؤْفِقُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾، (سورة النور: 25).

33- القَوِيُّ، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾، (سورة هود: 66).
34- المَتِينُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾، (سورة الذاريات: 58).
35، 36- الحَيُّ، الْقَيُّومُ، قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، (سورة البقرة: 255).
37، 38- اللطيف، الخَبِيرُ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، (سورة الملك: 14).
39، 40- الشَّكُورُ، الْحَلِيمُ، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾، (سورة التغابن: 17).
41، 42- الوَاسِعُ، الْعَلِيمُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، (سورة البقرة: 115).
43، 44- التَّوَّابُ، الْحَكِيمُ، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾، (سورة النور: 10).
45، 46- الْغَنِيُّ، الْكَرِيمُ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رِبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾، (سورة النمل: 40).
47، 48- الْأَحَدُ، الصَّمَدُ، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، (سورة الإخلاص: 01).
49، 50- الْوَاحِدُ، الْقَهَّارُ، قال تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، (سورة الرعد: 16).
51، 52- الْقَرِيبُ، الْمُجِيبُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾، (سورة هود: 61).
53، 54- الْغَفُورُ، الْوَدُودُ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ﴾، (سورة البروج: 14، 15).
55، 56- الْوَلِيُّ، الْحَمِيدُ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾، (سورة الشورى: 28).
57- الشَّهِيدُ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، (سورة سبأ: 47).
58، 59- الْمَلِكُ، الْمُقْتَدِرُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾، (سورة القمر: 55).

60- الْقَاهِرُ، قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، (سورة الأنعام: 18).

61- الشَّاكِرُ، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾، (سورة النساء: 147).

62- الْمَجِيدُ، قال تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾، (سورة البروج: 15).

63- الْخَلَّاقُ، قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾، (سورة الحجر: 86).

64- الرَّزَّاقُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾، (سورة الذاريات: 58).

65- الْوَكِيلُ، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾، (سورة آل عمران: 173).

66- الرَّقِيبُ، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾، (سورة الأحزاب: 52).

- 67- الحَسْبُ، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾، (سورة النساء: 86).
- 68- الْمُقِيتُ: قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾، (سورة النساء: 85).
- 69- الْأَكْرَمُ، قال تعالى: ﴿أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾، (سورة العلق: 03).
- 70- الْبَرُّ، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾، (سورة الطور: 28).
- 71- الْعَفَّارُ، قال تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾، (سورة ص: 66).
- 72- الرَّؤُوفُ، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ﴾، (سورة النور: 20).
- 73- الْوَهَّابُ، قال تعالى: ﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾، (سورة ص: 9).
- 74- الْوَارِثُ: قوله: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾، (سورة الحجر: 23).
- 75- الرَّبُّ، قال تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾، (سورة يس: 58).
- 76- الْإِلَهُ، قال تعالى: ﴿وَالْهَكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، (سورة البقرة: 163).
- 77- الْفَتَّاحُ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾، (سورة سبأ: 26).

ب) في السنة النبوية: 23 حديثا

- 1- المنانُ: عن أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمَنَّانُ»⁽¹⁾.
- 2- الديانُ: عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «يَخْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ، مَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَبَ، أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدِّيَّانُ»⁽²⁾.
- 3- الْمُسَعِّرُ: عن أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ»⁽³⁾.
- 4، 5- الْمُقَدِّمُ وَالْمُؤَخِّرُ: عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ»⁽⁴⁾.
- 6- الْوَثْرُ: عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «وَإِنَّ اللَّهَ وَثَرٌ يُحِبُّ الْوَثْرَ»⁽⁵⁾.
- 7- الْجَمِيلُ: عن ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»⁽⁶⁾.

(1) سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب الدعاء، حديث 1495.

(2) البخاري: كتاب ، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، (سورة سبأ: 23)، "وَلَمْ يَقُلْ: مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ".

(3) سنن الترمذي: كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير: حديث 1314.

(4) البخاري: كتاب التهجد، باب التهجد بالليل، وقوله عز وجل ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾، حديث 1120.

(5) مسلم: كتاب الذِّكْرِ وَالِدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، باب بَابُ الْحُثِّ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى: حديث 2677.

(6) مسلم: كتاب الإيمان، باب بَابُ تَحْرِيمِ الْكِبَرِ وَبَيَانِهِ: حديث 91.

- 8- السُّبُوح: عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «سُبُوحٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ»⁽¹⁾.
- 9- المَالِكُ: حديث أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا مَالِكَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»⁽²⁾.
- 10- الشَّافِي: عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أَشْفٍ وَأَنْتَ الشَّافِي»⁽³⁾.
- 11- الرَّفِيقُ: عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفَقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ»⁽⁴⁾.
- 12- الْمُعْطِي: عن مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «وَاللَّهُ الْمُعْطِي وَأَنَا الْقَاسِمُ»⁽⁵⁾.
- 13- الْمُحْسِنُ: عن شَدَادِ بْنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ مُحْسِنٌ يَحِبُّ الْإِحْسَانَ»⁽⁶⁾.
- 14- السَّيِّدُ: عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشَّخِيرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «السَّيِّدُ اللَّهُ»⁽⁷⁾.
- 15- الطَّيِّبُ: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا»⁽⁸⁾.
- 16- الْحَكَمُ: عن شُرَيْحِ بْنِ هَانِئٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكَمُ وَإِلَيْهِ الْحُكْمُ»⁽⁹⁾.
- 17- الْجَوَادُ: عن سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ»⁽¹⁰⁾.
- 18، 19- الْحَيِّ، السَّيِّدُ: عن يَعْلَى بْنِ أُمِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيٌّ سَيِّدٌ يُحِبُّ الْحَيَاءَ وَالسَّتْرَ»⁽¹¹⁾.
- 20- الحَنَانُ: حديث أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَجُلًا دَعَا فَقَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْحَنَانُ»⁽¹²⁾.

-
- (1) مسلم: كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود: حديث 487.
- (2) ورد في الحديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَحْنَعَ اسْمٍ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسْمَى مَلِكُ الْأَمْلاكِ»، زَادَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي رَوَايَتِهِ «لَا مَالِكَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»، انظر: مسلم، كتاب الأدب، بَابُ تَحْرِيمِ التَّسْمِيَةِ بِمَلِكِ الْأَمْلاكِ، وَبِمَلِكِ الْمُلُوكِ، حديث 2143.
- (3) البخاري: كتاب المرضى، باب بَابُ دُعَاءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ، حديث 5675.
- (4) البخاري: كتاب استئابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إِذَا عَرَضَ الذَّمُّ وَغَيْرُهُ بِسَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يَصْرَحْ نَحْوَ قَوْلِهِ السَّامُ عَلَيْكَ، حديث 6927.
- (5) البخاري: كتاب فرض الخمس، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾، (سورة الأنفال: 41)، حديث 3116.
- (6) مصنف عبد الرزاق: كتاب المناسك، باب بَابُ سُنَّةِ الذَّبْحِ: حديث 8603.
- (7) سنن أبي داود: كتاب أول كتاب الأدب، باب فِي كِرَاهِيَةِ التَّمَادِحِ، باب : حديث 4806.
- (8) مسلم: كتاب ، كتاب الزكاة، بَابُ قَبُولِ الصَّدَقَةِ مِنَ الْكَسْبِ الطَّيِّبِ وَتَرْبِيَتِهَا: حديث 1015.
- (9) سنن أبي داود: كتاب الأدب، باب فِي تَغْيِيرِ الْأَسْمَاءِ الْقَبِيحِ: حديث 4955.
- (10) البيهقي: شعب الإيمان، باب فِي الْجُودِ وَالسَّخَاءِ: حديث 10346.
- (11) سنن أبي داود: كتاب الحمام، باب بَابُ النَّهْيِ عَنِ التَّعَرِّي: حديث 4012.
- (12) مسند أحمد، مُسْنَدُ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، حديث 12611.

- 21- الجواد: عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ... ذَلِكَ بِأَنِّي جَوَادٌ وَاجِدٌ مَا جِدُّ أَفْعَلُ مَا أُرِيدُ»⁽¹⁾.
- 22- الواجد: عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ... ذَلِكَ بِأَنِّي جَوَادٌ وَاجِدٌ مَا جِدُّ أَفْعَلُ مَا أُرِيدُ»⁽²⁾.
- 23- الماجد: عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ... ذَلِكَ بِأَنِّي جَوَادٌ وَاجِدٌ مَا جِدُّ أَفْعَلُ مَا أُرِيدُ»⁽³⁾.

ثانيا: أسماء مفردة ومركبة منصوص عليها في القرآن بأوصافها أو أفعالها: 35 اسما

توجد أسماء كثيرة في الكتاب والسنة دون أن ينص عليها أنها من أسمائه صراحة، ومع ذلك يعتبرها العلماء من أسمائه لله تعالى، وهي⁽⁴⁾:

- 1- الحفيظ، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾، (سورة سبأ: 21).
- 2- العالم: قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ﴾، (سورة الأنعام: 73).
- 3- المحيط: قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾، (سورة الأنفال: 47).
- 4- الفاطر: قال تعالى: ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (سورة يوسف: 101).
- 5- الهادي: قال تعالى: ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، (سورة يونس: 25).
- 6- البديع: قال تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (سورة البقرة: 117).
- 7- النور: قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (سورة النور: 35).
- 8- الفعال: قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، (سورة هود: 107).
- 9- البر: قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾، (سورة الطور: 28).
- 10- ذو الجلال والإكرام: قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، (سورة الرحمن: 27).
- 11- ذو المعارج: قال تعالى: ﴿مَنْ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾، (سورة المعارج: 03).
- 12- ذو الطول: قال تعالى: ﴿وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾، (سورة غافر: 03).

(1) سنن الترمذي: أَبْوَابُ صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حديث 2495.

(2) سنن الترمذي: أَبْوَابُ صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حديث 2495.

(3) سنن الترمذي: أَبْوَابُ صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حديث 2495.

(4) بعضها من مدرجات الوليد بن مسلم.

- 13- ذو العرش: قال تعالى: ﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾، (سورة غافر: 15).
- 14- رفيع الدرجات: قال تعالى: ﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾، (سورة غافر: 15).
- 15- فالق الحب والنوى: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾، (سورة الأنعام: 95).
- 16- المبدئ: قال تعالى: ﴿كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، (سورة العنكبوت: 19).
- 17- المعيد: قال تعالى: ﴿كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، (سورة العنكبوت: 19).
- 18- المحيي: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، (سورة البقرة: 258).
- 19- المميت: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، (سورة البقرة: 258).
- 20- الباعث: ﴿يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾، (سورة الحج: 07).
- 21- المعز: ﴿وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ﴾، (سورة آل عمران: 26).
- 22- المذل: ﴿وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾، (سورة آل عمران: 26).
- 23- الرافع: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ﴾، (سورة المجادلة: 11).
- 24- القابض: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ﴾، (سورة البقرة: 245).
- 25- الباسط: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، (سورة الرعد: 26).
- 26- المنان: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾، (سورة إبراهيم: 11).
- 27- المغني: ﴿حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾، (سورة النور: 33).
- 28- المحصي: ﴿أَحْصَاهُ اللَّهُ﴾، (سورة المجادلة: 05).
- 29- المعبود: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ﴾، (سورة الأعراف: 180).
- 30- الجليل: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، (سورة الرحمن: 27).
- 31- المدبر: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، (سورة يونس: 03).
- 32- المقدر: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾، (سورة الرعد: 26).
- 33- المنشئ: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، (سورة الأنعام: 98).
- 34- المنتقم: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾، (سورة المائدة: 95).
- 35- الذارئ: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذَرُوكُمْ فِيهِ﴾، (سورة الأنعام: 11).

الفهارس

فهرس آيات القرآن الكريم

فهر الأحاديث المرفوعة، والموقوفة، والمقطوعة

فهرس الأعلام

فهرس المذاهب الإسلامية، والأديان، والجماعات

فهرس الأماكن، والدول، والمؤتمرات

فهرس آيات القرآن الحكيم

السور	الآيات	رقم الصفحة
سورة الفاتحة: 01	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	191
سورة البقرة: 21	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾	200
سورة البقرة: 22	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾	502
سورة البقرة: 23	﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾	226
سورة البقرة: 29	﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	402
سورة البقرة: 31	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾	245
سورة البقرة: 34	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾	225
سورة البقرة: 36	﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾	33
سورة البقرة: 40	﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾	199
سورة البقرة: 51 - 55	﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ، ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِمَّنْ بَعْدَ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ... وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾	477
سورة البقرة: 55	﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾	477
سورة البقرة: 80	﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾	326
سورة البقرة: 85	﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾	47
سورة البقرة: 129	﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾	373
سورة البقرة: 138	﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾	278
سورة البقرة: 142	﴿يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَّا صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾	275
سورة البقرة: 143	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	23
سورة البقرة: 163	﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾	179
سورة البقرة: 165	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾	165
سورة البقرة: 178	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾	12
سورة البقرة: 210	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾	334، 333

سورة البقرة: 213	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾	17
سورة البقرة: 222	﴿وَلَا تَقْرُبُوهْنَ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾	467
سورة البقرة: 255	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾	178
سورة البقرة: 255	﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾	305, 302
سورة البقرة: 255	﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾	401, 400, 376
سورة البقرة: 256	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾	179
سورة آل عمران: 07	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾	386
سورة آل عمران: 64	﴿وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾	194
سورة آل عمران: 77	﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	417
سورة آل عمران: 80	﴿وَلَا يَأْمُرْكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾	194
سورة بل عمران: 91	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُمْسَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلَّةُ الْأَرْضِ دَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾	218
سورة آل عمران: 103	﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾	13
سورة آل عمران: 103	﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾	1, 23, 29, 101
سورة آل عمران: 104	﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾	23
سورة آل عمران: 109	﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾	60
سورة آل عمران: 105	﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	30, 28
سورة آل عمران: 110	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾	23
سورة آل عمران: 140	﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾	402
سورة آل عمران: 143	﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾	415
سورة آل عمران: 152	﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّنْ بَعْدَ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَن يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾	32

سورة آل عمران: 156	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ﴾	13
سورة آل عمران: 186	﴿فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾	60
سورة النساء: 11	﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَيِّهِ السُّدُسُ﴾	12
سورة النساء: 48	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾	42
سورة النساء: 59	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	33
سورة النساء: 83	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾	34
سورة النساء: 93	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَقَدْ حَزَّأُوهُ مِنْ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾	42
سورة النساء: 123	﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾	50
سورة النساء: 153	﴿فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً﴾	442
سورة النساء: 164	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾	498
سورة النساء: 176	﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ﴾	12
سورة المائدة: 03	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾	61
سورة المائدة: 05	﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾	218
سورة المائدة: 30	﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾	12
سورة المائدة: 48	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ... إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَنْبِتُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾	17
سورة المائدة: 48	﴿وَلَكِنْ لَيَبْلُوَنَّكُمْ فِي مَاءِ آتَانَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَنْبِتُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾	18
سورة المائدة: 64	﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾	335
سورة المائدة: 91	﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾	32
سورة المائدة: 101	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾	113
سورة المائدة: 105	﴿لَا يَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ﴾	113
سورة الأنعام: 01	﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾	542, 502
سورة الأنعام: 51	﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَّا رَحْمَةً لَيْسَ هُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾	226

401	﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	سورة الأنعام: 75
13	﴿وَمَنْ أَبَايَهُمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانَهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾	سورة الأنعام: 87
280	﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾	سورة الأنعام: 95
428	﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾	سورة الأنعام: 99
370	﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُم لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	سورة الأنعام: 101، 102
552	﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	سورة الأنعام: 102
419، 420، 432، 480	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾	سورة الأنعام: 103
461	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾	سورة الأنعام: 158
21، 26، 27	﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾	سورة الأنعام: 159
27	﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	سورة الأنعام: 161
35	﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾	سورة الأعراف: 20
279	﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾	سورة الأعراف: 23
34	﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾	سورة الأعراف: 24
13	﴿كُلَّمَا دَخَلْتَ أُمَّةً لَعَنْتُ أَخْتَهَا﴾	سورة الأعراف: 38
267، 269	﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾	سورة الأعراف: 54
334، 396	﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾	سورة الأعراف: 54
179	﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾	سورة الأعراف: 59
202، 207	﴿وَيَذَرِكْ وَإِلَهَتِكَ﴾	سورة الأعراف: 127
440، 466، 475، 477	﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ... وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	سورة الأعراف: 142، 143
477	﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾	سورة الأعراف: 155
220	﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَىٰ﴾	سورة الأعراف: 172
271	﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَبِيحُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	سورة الأعراف: 180

سورة الأعراف: 180	﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾	250، 272، 274، 365، 286
سورة الأعراف: 182	﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾	226
سورة الأعراف: 202	﴿وَإِخْوَانُهُمْ يُمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾	14
سورة الأنفال: 24	﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾	545
سورة التوبة: 05	﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾	567
سورة التوبة: 11	﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾	16
سورة التوبة: 31	﴿اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَزُهَّبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾	194
سورة التوبة: 65	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾	32
سورة التوبة: 79	﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾	280
سورة التوبة: 102	﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾	161
سورة التوبة: 107	﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾	26
سورة يونس: 18	﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْصُرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾	227
سورة يونس: 19	﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَفُضِّيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾	17
سورة يونس: 25	﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾	284
سورة يونس: 26	﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾	474
سورة يونس: 61	﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾	306
سورة هود: 06	﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾	340
سورة هود: 113	﴿وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾	550
سورة هود: 118، 119	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾	18
سورة يوسف: 05	﴿قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِيَّاهُ﴾	12
سورة يوسف: 40	﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ﴾	250، 256
سورة يوسف: 42	﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾	194
سورة يوسف: 105	﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾	234
سورة يوسف: 106	﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ﴾	196، 197، 210، 213، 226، 234، 235

سورة الرعد: 16	﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾	200
سورة إبراهيم: 10	﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	195
سورة إبراهيم: 24، 25	﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ... لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾	180
سورة الحجر: 40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	567
سورة الحجر: 91	﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾	524
سورة النحل: 110	﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾	286
سورة النحل: 120	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	20
سورة النحل: 74	﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	296
سورة النحل: 91	﴿وَلَا تَنْفُضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾	543
سورة النحل: 93	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	18
سورة الإسراء: 12	﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾	542
سورة الإسراء: 27	﴿إِنَّ الْمُبَدِّلِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾	13
سورة الكهف: 07	﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَا ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ﴾	340
سورة الكهف: 49	﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾	305
سورة مريم: 5، 6	﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ -ال- يَعْقُوبُ﴾	71
سورة مريم: 07	﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾	259
سورة مريم: 18	﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ نَقِيًّا﴾	286
سورة مريم: 26	﴿فَلَمْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا﴾	467
سورة مريم: 38	﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾	352
سورة مريم: 52	﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾	498
سورة طه: 05	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾	389، 395، 378
سورة طه: 08	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾	286، 242
سورة طه: 11	﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ بِأُورُشَلِيمَ﴾	498
سورة طه: 12	﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾	498
سورة طه: 13	﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾	498
سورة طه: 14	﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾	515
سورة طه: 29	﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي﴾	12
سورة طه: 82	﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾	66
سورة طه: 110	﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾	464
سورة طه: 124	﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾	34
سورة الأنبياء: 02	﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾	556، 552، 543

سورة الأنبياء: 22	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	175، 207
سورة الأنبياء: 25	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾	179
سورة الأنبياء: 92، 93	﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ، وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾	19
سورة المومنون: 52، 53	﴿وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ، فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلٌّ حِزْبٌ مِمَّا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾	19
سورة المومنون: 91	﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾	206، 208
سورة النور: 31	﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾	12
سورة الفرقان: 02، 101	﴿وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ﴾	541، 565
سورة الفرقان: 44	﴿أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾	382
سورة الفرقان: 45	﴿أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ﴾	461
سورة الشعراء: 23	﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾	200
سورة الشعراء: 61	﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾	464
سورة الشعراء: 75-77	﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾	212
سورة الشعراء: 124، 125	﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ، إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾	14
سورة الشعراء: 142	﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾	14
سورة النمل: 16	﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾	71
سورة النمل: 66	﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾	419
سورة القصص: 30	﴿فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَأْمُرَسَا إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾	498
سورة القصص: 38	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾	202
سورة القصص: 88	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾	395، 57
سورة العنكبوت: 03	﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾	182
سورة العنكبوت: 34	﴿عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾	374
سورة العنكبوت: 61	﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾	209
سورة الروم: 32	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ... كُلُّ حِزْبٍ مِمَّا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾	26
سورة لقمان: 25	﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾	196

553	﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾	سورة السجدة: 13
258	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾	سورة الأحزاب: 41
460	﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾	سورة ياسين: 49
538، 309	﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	سورة ياسين: 82
377، 363، 289	﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	سورة الصافات: 180
182	﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾	سورة الصافات: 35
552	﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾	سورة ص: 01
461	﴿وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مِمَّا هُمْ مِنَ فَوَاقٍ﴾	سورة ص: 15
12	﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾	سورة ص: 23
181	﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾	سورة الزمر: 03
313	﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾	سورة الزمر: 07
182	﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾	سورة الزمر: 33
66	﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾	سورة الزمر: 53
182	﴿وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ﴾	سورة الزمر: 54
358	﴿يَا حَسْرَتِي أَعْلَىٰ مَا فَرَغْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾	سورة الزمر: 56
374	﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَاقِقِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾	سورة الزمر: 75
216	﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾	سورة فصلت: 30
18	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾	سورة الشورى: 08
72، 292، 296، 472، 297	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	سورة الشورى: 11
31	﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾	سورة الشورى: 13
21	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾	سورة الشورى: 13
501، 541، 552، 566	﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾	سورة الزخرف: 03
20	﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَمًا أُمَّةً وَإِنَّا عَلَىٰ ءَاثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾	سورة الزخرف: 22
180	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ، إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ، وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾	سورة الزخرف: 26-28
19	﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْمًا مِّنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾	سورة الزخرف: 33
36	﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾	سورة الزخرف: 67
208	﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾	سورة الزخرف: 84

567، 544	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾	سورة الدخان: 03
552	﴿تُدْعِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾	سورة الأحقاف: 25
226	﴿قُلُوا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا . اللَّهُ﴾	سورة الأحقاف: 28
181، 179	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾	سورة محمد: 19
179	﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾	سورة الفتح: 26
114، 16	﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾	سورة الحجرات: 09
102، 11، 1	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...﴾	سورة الحجرات: 10
16، 13	﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾	سورة الحجرات: 10
88	﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾	سورة الحجرات: 11
12	﴿أُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾	سورة الحجرات: 12
24	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾	سورة الحجرات: 13
181	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾	سورة الحجرات: 15
412	﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾	سورة ق: 16
306	﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾	سورة ق: 38
444	﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾	سورة ق: 39
278	﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾	سورة الذاريات: 47
395	﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾	سورة الرحمن: 27
255	﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾	سورة الرحمن: 78
280	﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾	سورة الواقعة: 71
246	﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾	سورة الواقعة: 74
402	﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾	سورة الحديد: 03
502	﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾	سورة الحديد: 28
286، 242	﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ا يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾	سورة الحشر: 24
15	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾	سورة الممتحنة: 01
23	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَاتِبُهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾	سورة الصف: 04
568	﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾	سورة المنافقون: 01
284	﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾	سورة المنافقون: 08

377	﴿ءَامِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾	سورة الملك: 16
406	﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾	سورة القلم: 42
399	﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾	سورة الحاقة: 17
258	﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبَّلاً﴾	سورة المزمل: 08
273	﴿عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْصُوهُ﴾	سورة المزمل: 20
13	﴿يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَقَرُّ، كَلَّا لَا وَزَرَ، إِلَىٰ أَرْبَابِكِ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾	سورة القيامة: 10-12
417، 430، 431، 481، 473، 432	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾	سورة القيامة: 22، 23
430	﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ، تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾	سورة القيامة: 24
13	﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾	سورة عبس: 34
430	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ، ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ. وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ، تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ. أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾	سورة عبس: 38-42
474	﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ﴾	سورة المطففين: 15
255، 250	﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾	سورة الأعلى: 01
430	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾	سورة الغاشية: 08
523	﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾	سورة الغاشية: 21
552	﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاكُولٍ﴾	سورة الفيل: 05
289	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	سورة الإخلاص: 01
216	﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَهِ النَّاسِ﴾	سورة الناس: 01

فهرس الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة

364..	"لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ" ، قَالَ :عُرْفَةُ مِنْ لَوْلُفُو، وَاحِدَةً لَهَا أَرْبَعَةُ أَبْوَابٍ
70....	"ابْنُ عَبَّاسٍ إِذَا خَالَفَ الْقُرْآنَ لَمْ يُؤْخَذْ عَنْهُ
67....	"أَبَى اللَّهُ أَنْ يَقْبَلَ عَمَلِ صَاحِبٍ بِدْعَةٍ حَتَّى يَدَعَ بِدْعَتَهُ
38....	"أُحِبُّ الْجَنَّةَ"، قَالَ :فُلْتُ :نَعَمْ، قَالَ : فَأَحِبِّ لِأَخِيكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ
406، 378.....	"أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.....
246..	"اجْعَلُوهَا فِي رُكُوعِكُمْ
289..	"أَجْبُهَا لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ
63....	"الْهَمَزُ عَيْنُهُ، وَعَلَا صَوْتُهُ، وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ، حَتَّى كَانَتْهُ مُنْدِرُ جَيْشٍ , ...
506.....	"أَذْرَكْتُ تَسْعَةً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُونَ :مَنْ قَالَ :الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ؛ فَهُوَ كَافِرٌ
40.....	"إِذَا تَوَاجَعَا الْمُسْلِمَانِ بِسِنْفَيْهِمَا فَكِلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ "قِيلَ :فَهَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمُقْتُولِ؟ قَالَ : إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ
418.....	"إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ
450، 430.....	"إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ... أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ.....
41....	"اسْتَنْصَبِ النَّاسَ"، ثُمَّ قَالَ " :لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ
181.....	"أَسْعُدِ النَّاسَ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ.....
180..	"أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ
70....	"أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ.....
180..	"الْإِيمَانُ يَضَعُ وَيُسَبِّحُونَ -أَوْ يَضَعُ وَيُسَبِّحُونَ- شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
49....	"السَّوَادُ الْأَعْظَمُ
286..	"اللَّهُمَّ أَغُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخِطِكَ
545.....	"أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿سَتَجِدُنِي اللَّهُ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ ، (سورة الأنفال: 24)، ثُمَّ قَالَ لِي: «لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ، قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ . ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلْتُ لَهُ: «أَلَمْ تَقُلْ لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ»، قَالَ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، (سورة الفاتحة: 2)، « هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيْتُهُ.....
37....	"الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ
38....	"الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَنِيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا "ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ , ...
39.....	"أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.....
59.....	"إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُخَدَّنَاتُهَا، وَإِنْ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ، وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ.....
240	"إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافَ عَلَيْكُمْ الشِّرْكُ الْأَصْغَرُ "قَالُوا :وَمَا الشِّرْكُ الْأَصْغَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ :الرِّيَاءُ.....
69	"إِنَّ الْحَدِيثَ سَيَفْشُو عَنِّي، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي، وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّي.....
399..	"إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ ,:.....
39.....	"إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنَّ تَوَاضَعُوا، وَلَا يَنْبَغِي بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ
65....	"إِنَّ اللَّهَ حَجَبَ التَّوْبَةَ عَنْ صَاحِبِ كُلِّ بِدْعَةٍ
394..	"إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى وَصُورِهِ.....
552..	"إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الذِّكْرَ
72.....	"إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ - عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا، وَيَدَّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ «وَقَالَ يَدِيهِ يَبْسُطُهَا" :إِنَّهُ مَنْ شَدَّ شَدًّا فِي النَّارِ.....
470..	"أَنَّ اللَّهَ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ , ...

"إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ: أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ 24	394..
"إِنَّ اللَّهَ يَكْثِفُ عَنْ سَاقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ..... 470	72.....
"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: هَلْ تَرَى رَبَّكَ؟ فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ! وَأَيُّ أَرَاهُ؟»..... 272	274..
"إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ..... 71	68.....
"إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ,..... 378	445.....
"إِنَّا مَعْشَرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ، مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ..... 45	39.....
"إِنَّكُمْ سَتَخْلِفُونِ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي..... 37	406..
"اِثْنَيْنِ يَمَّا «فَاتَيْنَتْهُمَا، فَقَالَ لَهَا: «أَيْنَ اللَّهُ؟» «قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» «قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْتَقْتَهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ..... 445	45.....
"إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيْنًا..... 45	39.....
"إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ "بقوله": يدل على أنه لم يستأثر من مال الله دوحهم".... ,..... 37	406..
"إِنِّي خَرَجْتُ لِأَخْبِرْكُمْ بِأَيِّلَةِ الْقَدَرِ، وَإِنَّهُ تَلَاخِي فَلَانٌ وَفُلَانٌ، فَرَفَعْتُ، وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ، التَّمَسُّهُمَا فِي السَّبْعِ وَالتَّسْعِ وَالْخَمْسِ..... 37	406..
"أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ..... 406	38.....
"أَيُّنَ اللَّهُ..... 406	38.....
"بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِتْيَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ..... 468	16.....
"بَلَّغْنِي عَنْ جُوَيْرٍ عَنِ الصَّحَّاحِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ خَرَجَ ذَاتَ يَوْمٍ فَلِذَا هُوَ بِرَجُلٍ يَدْعُو رَبَّهُ شَاخِصًا بَصَرُهُ إِلَى السَّمَاءِ رَافِعًا يَدَهُ فَوْقَ رَأْسِهِ..... 50	468..
"تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَابِهِمْ وَتَوَادِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى غَضُوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى"..... 468	358..
"تَقَرَّبَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالتَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفَرَّقَ أُمِّي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً..... 468	358..
"تَنْصُرُ وَجُوهَهُمْ، وَهُوَ الْإِشْرَاقُ ,..... 358	182, 37.....
"ثَلَاثُ كَذِبَاتٍ كُلُّهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ..... 358	182, 37.....
"ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يُعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْدَفَ فِي النَّارِ..... 182, 37	446..
"جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آتَيْنَهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آتَيْنَهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِذَاءَ الْكِبَرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةٍ عَدْنٍ..... 446	180
"خَيْرُ الدُّعَاءِ دُعَاءُ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَخَيْرُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ..... 49	41.....
"رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ، قُلْتُ: مِنَ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ مِنْ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً؟ قَالَ: "أَنْتُمْ يَا أَصْحَابَ الْحَدِيثِ..... 41	38.....
"سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ..... 41	55.....
"عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْوَقَارِ، وَالسَّكِينَةِ، حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ، فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمْ الْآنَ..... 374	40.....
"فَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ..... 526	439..
"فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ، فَاسْأَلُوهُ الْفَرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ - أَرَاهُ - فَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ..... 181	367.....
"فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ - قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَخِيسُهُ قَالَ - وَأَغْرَاضَكُمْ، عَلَيْكُمْ حُرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، أَلَّا لِيَبْلَغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْعَائِبَ... 526	439..
"فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ خَلْقِهِ، كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ..... 439	181
"قَلَّمَ بَزَلٌ يَحْجُبُهُمْ عَنْ رَحْمَتِهِ وَنَوَالِهِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ بِرَحْمَتِهِ ,..... 181	367.....
"فَمَنْ لَقِيتَ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْحَائِطِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُسْتَقِيمًا بِمَا قَلْبُهُ، فَيَشِيرُهُ بِالْجَنَّةِ..... 367	64.....
"كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ..... 63	63.....
"كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ النَّاسَ، يَحْمَدُ اللَّهَ وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ: "مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَخَيْرُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ. "ثُمَّ سَاقَ الْحَدِيثَ بِمَثَلِ حَدِيثِ الثَّقَفِيِّ ,..... 63	63.....
"كَانَتْ حُطْبَةُ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِحَمْدِ اللَّهِ، وَثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ عَلَى إِنْ ذَلِكَ، وَقَدْ غَلَا صَوْتُهُ، ثُمَّ سَاقَ الْحَدِيثَ بِمَثَلِهِ..... 63	63.....

62.....	"وَأَيُّكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.....
62.....	"وَأَيُّكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.....
61.....	"وَعَظَّمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْعَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجَلَّتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودِعَ فَمَادَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبِشِيٌّ، فَإِنَّهُ مِنْ بَعْضِ مَنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا.....
61.....	"وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللَّهِ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي، فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟" «قَالُوا: نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ
367..	"ولا شيء غيره .."
368..	"ولا شيء معه .."
374..	"وَمِنْ قُوْفِهَا يَكُونُ الْعَرْشُ.....
69.....	"يا أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق القرآن فأنا قلته، وما جاءكم عني لا يوافق القرآن، فلم أقله.....
286..	"يا حيُّ يا قيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ.....
34 ..	"يا رَسُولُ اللَّهِ أَطْلَقْتَهُنَّ؟ قَالَ: «لا،...».....
29.....	"يا عائشُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَتَرُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا ﴾، (سورة الأنعام) 159 :، هُمْ أَصْحَابُ الْبَدْعِ، وَأَهْلُ الْأَهْوَاءِ، وَأَصْحَابُ الضَّلَالَةِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، يَا عَائِشَةُ لَيْسَ لَهُمْ تَوْبَةٌ، أَنَا مِنْهُمْ بَرِيءٌ، وَهُمْ مِنِّي بُرَاءٌ.....
69.....	"يا عُمَرُ، لَعَلَّ أَحَدَكُمْ مُتَكَبِّرٌ عَلَى أَرِيكِيهِ ثُمَّ يَكْذِبُنِي، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ وَافَقَهُ، فَأَنَا قُلْتُهُ، وَإِنْ لَمْ يُوَافِقْهُ فَلَمْ أَقُلْهُ.....
526..	"يا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ، وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ قَلْبَهُ، لَا تَعْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ.....
508.....	"يَخْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ، يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَّبَ: أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الدَّيَّانُ.....
39.....	"يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَيَسِّرُوا وَلَا تُتَقَرُّوا.....
507..	"يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا آدَمُ، يَقُولُ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ، فَيُنَادِي بِصَوْتٍ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ دُرَّتِكَ بَعَثًا إِلَى النَّارِ، قَالَ: يَا رَبِّ وَمَا بَعَثَ النَّارَ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ آلِفٍ -أَرَاهُ قَالَ- تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ، فَحِينَئِذٍ تَضَعُ الْحَامِلُ حَمْلَهَا، وَيَشِيبُ الْوَلِيدُ، وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى، وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ.....
468.....	"يَقُولُ اللَّهُ: أَنَا رَبُّكُمْ، لَا تَعْبُدُوا غَيْرِي، وَلَا تُشْرِكُوا بِي شَيْئًا، وَلَا تَجْعَلُوا لِي شَبِيهَا يَكُونُ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْنِي.....
332..	"يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ.....
381..	"يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَنْقُضُ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟.....

فهرس الأعلام

268, 277, 289, 291, 292, 294, 296, 299, 300,
301, 302, 303, 306, 311, 312, 316, 319, 356,
358, 367, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 377,
379, 381, 384, 385, 387, 388, 389, 391, 410,
412, 433, 446, 453, 464, 480, 484, 485, 486,
487, 490, 496, 497, 498, 501, 502, 505, 515,
578
ابن جبرين 195 ,
ابن جميل السيابي 534, 535 ,
ابن جهيمان 88 ,
ابن حبان 49 ,
ابن حجر العسقلاني 42, 44, 45, 46, 50, 56, 275,
276, 281, 356, 359, 369, 435, 447, 448, 451,
479, 483, 507, 508, 510
ابن حجر الهيتمي 65, 67, 222
ابن حزم 53, 255, 256, 259, 278, 329, 362,
363, 364, 367, 369, 370, 411, 517
ابن خزيمة 381, 556, 557 ,
ابن خفيف 289 ,
ابن خلدون 335 ,
ابن خلكان 555 ,
ابن رجب الحنبلي 62 ,
ابن رشد 371 ,
ابن سيده 430, 209, 243, 414
ابن سينا 189 ,
ابن عبد البر 292, 293, 294, 389, 394
ابن عبد السلام 491 ,
ابن عدي 67, 437
ابن عطية 257, 434 ,
ابن غياث 507 ,
ابن فارس 283, 416, 414, 419
ابن قورق 255 ,
ابن قالويه 91 ,

إبراهيم الراوي السني 120
إبراهيم عليه السلام 212 ,
ابن أبي العز الحنفي 194, 195, 301, 303, 304, 305,
457, 544
ابن أبي حاتم 500 ,
ابن أبي ذؤاد 547, 552,
ابن أبي زمنين 428, 463 ,
ابن أبي شيبة 63, 316
ابن أبي ليلى 435 ,
ابن أبي نبهان 478 ,
ابن الأثير 555 ,
ابن الجوزي 333, 506, 554, 555, 567 ,
ابن الحصار 261 ,
ابن الخلال 293 ,
ابن الدين 105 ,
ابن الزبير 506 ,
ابن الصلاح 279 ,
ابن العثيمين 16, 173, 299, 307, 308, 309, 311,
386
ابن العربي 276, 362 ,
ابن القطان الفاسي 62 ,
ابن القيم 173, 194, 248, 257, 258, 280, 292,
305, 306, 307, 319, 358, 394, 396, 405, 412,
424, 434, 438, 453, 472, 577
ابن المبارك 334 ,
ابن المديني 437 ,
ابن المسيب 334 ,
ابن النضر العماني 534 ,
ابن باز 217, 295, 454 ,
ابن بطال 42, 43, 45 ,
ابن بطة 49 ,
ابن تومرت 219 ,
ابن تيمية 53, 61, 62, 203, 204, 216, 231, 262 ,

أبو جعفر بن مُجَدِّ الصادق 185, 69,	ابن قتيبة 447 ,
أبو حاتم 42, 43, 453 ,	ابن قدامة 295, 334 ,
أَبُو حَازِمٍ الْمَدِينِيُّ 437 ,	ابن كثير 11, 27, 92, 93, 191, 248, 260, 263, 276, 293, 294, 375, 376, 466, 555 ,
أبو حامد الغزالي 175, 249, 250, 260, 262, 315, 423, 425	ابن مُلَّاَّب 292, 316, 559 ,
أبو حنيفة 90, 306 ,	ابن ماجه 274 ,
أبو حيان الأندلسي 334 ,	ابن معين 437 ,
أبو داود السجستاني 259 ,	ابن منظور 54, 193, 203, 206, 202, 209, 243, 244, 246, 356 , 414, 416, 417, 420, 430, 431
أبو ذر 568 ,	أبو إسحاق إبراهيم اطفيش 156, 157, 243, 419 ,
أبو زرعة الرازي 185 ,	أبو إسحاق الإسفراييني 318, 325 ,
أبو زهرة 86 ,	أبو الحسن الأشعري 292, 314, 315, 322, 425, 457, 515, 516, 559
أبو زياد 533 ,	أبو الحُسَيْن الْقَاسِمِيُّ 276 ,
أبو زيد البلخي 277 ,	أبو الحسن مُجَدِّ بن عبد الله بن يشر 49 ,
أبو ستة 354, 404 ,	أبو الحسين بن علي 185 ,
أبو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ 506, 545, 450 ,	أبو السعود 434 ,
أبو سعيد الدارمي 266, 297 ,	أبو الطُّفَيْلِ عَامِرَ بْنَ وَائِلَةَ 506 ,
أبو سلمة 51 ,	أبو العالية 379 ,
أَبُو شَهَابٍ [عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ نَافِعٍ الْحَنَاطُ] 448 ,	أبو العباس 243, 245, 246 ,
أبو طالب 161 ,	أبو القاسم القشيري 278 ,
أبو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الشَّافِعِيِّ 546 ,	أبو القاسم الكاشاني 123 ,
أبو عَبْدِ اللَّهِ الْأَثَرَمُ 268 ,	أبو القاسم نجم الدين الحلبي 133 ,
أبو عبد الله بن مجاهد الباهلي 316 ,	أَبُو الْمُظَفَّرِ 380 ,
أَبُو عُبَيْدَةَ 68, 245, 255, 436 ,	أبو الهيثم 206 ,
أبو علي الجبائي 518 ,	أبو اليقظان مُجَدِّ بن أفلح 529, 560 ,
أبو علي بن الحسين زين العابدين 185 ,	أبو بردة 38 ,
أبو عمار عبد الكافي 407, 530 ,	أبو بصير الطرطوسي 48 ,
أبو عيسى 50 ,	أبو بكر الخلال 263 ,
أبو مُجَدِّ بن علي الباقر 185 ,	أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ 61, 71, 92, 97, 98, 433 ,
أبو مروان 532 ,	أبو بكر الهذلي 440 ,
أبو مسلم البهلائي الرواحي 208, 256, 270, 354, 348 ,	أَبُو بَكْرٍ بْنُ الطَّيِّبِ 255 ,
أبو مُعَاوِيَةَ 369 ,	أبو بكرة 40 ,
أبو منصور الماتريدي 253, 336 ,	أبو جعفر الطوسي 91 ,
أبو موسى الأشعري 37, 204, 297, 376, 446 ,	
أبو موسى بن جعفر الكاظم 185 ,	

الأخطل 418, 520 ,
الأخفش اللغوي 460 ,
إدريس بن بابيه باحمد 560 ,
آدم عليه السلام 12, 35, 225 ,
آذر شب 121, 149, 169 ,
الإربلي 185 ,
الأزهري 41, 202, 243, 244, 245, 416, 417, 418, 419, 431 ,
إسحاق بن إبراهيم 549, 551 ,
إِسْحَاقُ بْنُ زَاهَوِيٍّ 268, 293, 375 ,
إسماعيل الصفوي 94, 95, 96 ,
الأصفهاني 193 ,
أطفيش مُجَدِّد بن يوسف 178, 193, 208, 257, 348 ,
359, 402, 405, 409, 478, 503, 516, 538, 539, 577 ,
الألباني 52, 65, 67 ,
الألوسي 255, 335 ,
إليكا الطبري 371 ,
الإمام أبو حنيفة 390, 391 ,
الإمام أحمد بن حنبل 44, 263, 268, 289, 293, 331, 387, 423, 435, 437, 452, 483, 486, 487, 488, 492, 503, 546, 548, 549, 551, 553, 554, 555, 556, 561, 582, 584 ,
الإمام الحسن 40, 428, 433 434 ,
الإمام الحسين 190, 225 ,
الإمام الشافعي 261, 268, 423, 438, 546 ,
الإمام جابر بن زَيْدٍ 68, 177, 436, 468 ,
الإمام جعفر الصادق 133, 160, 190, 225, 226, 90 ,
252, 263, 270, 340, 341, 398, 400, 401 ,
الإمام علي بن أبي طالب 110, 185, 339, 398, 49 ,
399, 401, 434, 439, 468 ,
الإمام مالك بن أنس 50, 334, 378, 379, 394 ,
395, 438 ,
أمين الحسيني 115 ,

أبو موسى 38, 433 ,
أبو نبهان 530 ,
أبو نصر عبيد الله بن سعيد السجزي 256, 558 ,
أبو نعيم الأصبهاني 273, 444, 546, 551, 553, 254, 555, 556, 561 ,
أبو هريرة 27, 38, 39, 50, 51, 52, 180, 181, 272, 274, 380, 445 ,
أبو وائل 41 ,
أبو يعقوب يوسف الوارجلاني 345, 349, 354, 357, 408, 461, 464, 530 ,
أتاتورك 103 ,
الآجري 444 ,
أحمد السائح 91 ,
أحمد القاضي 390 ,
أحمد أمين 95 ,
أحمد بن أبي دؤاد 388 ,
أحمد بن حمد الخليلي 157, 228, 257, 264, 271, 348, 349, 352, 358, 360, 361, 362, 363, 365, 367, 369, 371, 402, 403, 404, 405, 410, 411, 412, 426, 429, 430, 449, 455, 457, 458, 460, 462, 472, 489, 490, 491, 492, 500, 501, 503, 506, 516, 517, 519, 522, 523, 529, 530, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542 ,
أَحْمَدُ بْنُ عَسَّانَ 549 ,
أحمد بن مُجَدِّد بن حنبل 315 ,
أحمد حسن الباقوري 74 ,
أحمد حسين الباقوري 133 ,
أحمد خان 97 ,
أحمد زيني دحلان 220, 222 ,
أحمد شاكر 51 ,
أحمد عمر هاشم 76 ,
أحمد مُجَدِّد بربري 161 ,
أحمد محمود منصور 490, 491, 570 ,
الأحنف بن قيس 54 ,

جرير بن عبد الله 37, 38, 41
 الجعيري 352, 353, 535, 570
 جعفر السُّبحاني 193, 200, 207, 223, 427
 جعفر كاشف الغطاء 225
 جمال الدين الأفغاني 99, 100, 115, 124, 143
 جمال عبد الناصر 126, 129, 163
 جهنم بن صفوان 388
 جودت القزويني 120
 جودي التنشة 322, 521
 الجوهرري 202, 244, 414, 416, 419
 الجويني 174, 192, 205, 323, 325, 326, 333, 393, 394, 489, 492, 513, 559, 576
 الجيطالي 177, 345, 350, 354
 الحاكم المطيري 5351
 الحَاكِم 72, 275
 الحائري 110
 حبنكة الميداني 196
 حر العاملي 132
 الحسن البصري 212, 376, 424, 436
 حسن البنا 122, 123
 الحسن بن علي بن إبراهيم 156
 حسن جابر 154
 حسن سلهب 159
 حسين بن علي البُزْجَردي 118, 121, 132, 143
 حسين بن علي الكرايسي 492, 493
 حسين علي محفوظ 119
 الحطيئة 417
 حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ 375
 حماد بن سلمة 433, 435, 436, 437, 450, 451, 474, 580
 حمدي الأعظمي 115
 حنبل بن إسحاق بن حنبل 556
 حيدر حب الله 107, 155, 167
 الخازن 431

الأمين 548
 أنس بن مالك 37, 39, 53, 65, 182, 218, 506, 507
 أنور السادات 163
 الأوزاعي 293, 306, 334, 374
 أولو العزم من الرسل عليهم السلام 60
 باجو مصطفى 75, 77, 79
 الباجوري إبراهيم 192, 328, 488, 511, 514, 513
 الباقلاني 174, 176, 253, 261, 278, 314, 319, 320, 321, 322, 395, 489, 492, 499, 509, 510, 511, 512, 520, 521, 522, 523, 524, 526, 559, 560, 576
 البخاري 44, 47, 53, 60, 267, 356, 367, 383, 436, 450, 493, 494, 506, 508
 البسيوي 534, 402
 بشر المريسي 266, 267
 البغوي 254, 433, 463, 499, 523
 البوطي 328
 البيهقي 203, 253, 333, 306, 307, 309, 312, 326, 357, 436, 444, 505
 تاج الدين الكندي 359
 تان 328, 393, 394, 480
 الترمذي 62, 274, 435
 تروي ستودارد 116
 التسخيري 106, 148
 التلمساني 184
 التويجيري 101, 102, 103
 تيبغورين 177
 ثَابِتُ الْبُنَاتِي 433
 الثعلبي 464, 467, 499
 الثميني 478
 الثَّوْرِي 334
 جابر بن عبد الله 63, 64, 506, 508
 الجرجاني 172, 243, 353, 394

السالمي , 68, 69, 178, 257, 285, 348, 351, 357,
 361, 403, 410, 427, 479, 489, 491, 516, 517,
 527, 530, 531, 536
 السائب بن يزيد الكندي 506 ,
 السبكي 221, 222, 393, 396 ,
 سبيط النيلي 147 ,
 السجزي 261, 489, 558, 559 ,
 السديوكشي 499, 528 ,
 السدي 26, 433 ,
 سعد الدين حمويه 91 ,
 سعيد بن أبي هلال 363 ,
 سعيد بن جبير 376 ,
 سعيد بن خلفان الخليلي، المحقق , 265, 285, 286, 345,
 346, 347, 348, 350, 357, 360, 361, 403, 408,
 455, 517, 527, 530
 سعيد بن محرز 533 ,
 سفيان الثوري 483 ,
 سُفْيَانُ بن عُيَيْنَةَ 545 ,
 السكوني 219 ,
 السلطان عبد الحميد الثاني 101 ,
 سلمان بن فهد بن عبد الله 15 ,
 سلهب 159 ,
 سليم الأول 95 ,
 سليم البشري الأزهري 119, 120 ,
 سليمان أبو عبد الله المدني 72 ,
 سليمان باشا الباروني الليبي 157 ,
 سليمان بن صالح الخراشي 92 ,
 سليمان بن عثمان 353 ,
 السنوسي مُحمَّد بن يوسف 219, 327 ,
 السوفي 271 ,
 السويدي 96, 97 ,
 سَيِّوْنِيَّة 245, 246, 255 ,
 السيد السابق 412 ,
 سيد قطب 132 ,

خالد العبدى 48 ,
 خالد بن عبد اللطيف بن مُحمَّد 221 ,
 خَالِدَ بن عَبْدِ اللَّهِ الْقُسَيْرِيَّ 38 ,
 خامنئي 165 ,
 الخطابي 41, 296, 273, 298, 332, 447, 449 ,
 الخطيب البغدادي 49, 493, 555 ,
 الخَلَّالُ 268 ,
 خَلْفِ بْنِ هِشَامِ الْبَزَّارِ الْمُقَرِّيَّ 268 ,
 الخلفاء الراشدون 61 ,
 الخليل بن أحمد 205, 380, 408, 414, 415 ,
 الحميني 132, 136, 137, 145, 164, 573 ,
 خَوْلَةُ بِنْتُ حَكِيمِ السُّلَمِيَّةِ 505 ,
 الدار قطني 444, 452, 467 ,
 الدارمي 266 ,
 الداؤدي 276 ,
 داوود عليه السلام 13 ,
 الدريني 81 ,
 دشتي 225 ,
 الذهبي , 50, 51, 65, 67, 306, 307, 309, 493,
 494, 555
 الرازي فخر الدين , 30, 175, 199, 250, 251, 262,
 396, 419, 425, 427, 440, 441, 512, 513, 520,
 543
 الراغب الأصفهاني 244, 245243 ,
 الربيع المدخلي 204 ,
 الربيع بن حبيب 439, 461, 468, 470, 581, 436 ,
 رُوحِ الْقُدْسِ 195 ,
 الزبيدي 356, 420 ,
 الزجاج 244, 438, 440 ,
 الزركشي 263, 278 ,
 الزمخشري 91, 462 ,
 الساجي 437 ,
 السادات 162 ,
 سالم بن ذكوان 91 ,

عائشة رضي الله عنها 28, 55, 56, 57, 58, 66, 43339
 عُبَادَةُ بن الصَّامِتِ 43339 ,
 عَبَّاس بن عَبْد الْعَظِيم الْعَنْزِي 268 ,
 عبد الجبار المعتزلي 430 ,
 عبد الحسين شرف الدين الموسوي 118, 119, 120 ,
 عَبْد الرَّحْمَنِ بن أَبِي لَيْلَى 437 ,
 عبد الرحمن بن زيد بن أسلم 196, 212, 213 ,
 عبد الرحمن بن عمرو السلمي 60, 62 ,
 عبد الرحمن بن منده 375 ,
 عبد الرزاق قسوم 8 ,
 عبد العزيز بن سعود 225166 ,
 عبد الغني المقدسي 423375 ,
 عبد القاهر البغدادي 204 ,
 عبد الكريم الزنجاني 116 ,
 عبد الكريم بن جهيمان 87 ,
 عبد الكريم بي آزار 129 ,
 عبد الكريم بي الشيرازي 165 ,
 عبد الله السويدي 96, 97, 98 ,
 عبد الله النفيسي 95 ,
 عَبْدُ اللَّهِ بن أَحْمَد بن حنبل 483 ,
 عبد الله بن أنيس 569 ,
 عبد الله بن دينار 72 ,
 عبد الله بن سعيد السديكي 256 ,
 عبد الله بن عباس 68, 70, 92, 196, 202, 206, 207 ,
 210, 213, 334, 376, 428, 434, 436, 439, 442,
 468, 469, 506
 عبد الله بن عروس 535 ,
 عبد الله بن عمر 66, 72, 506
 عبد الله بن عمرو بن العاص 18037 ,
 عبد الله بن فورك 288 ,
 عبد الله بن مسعود 273 ,
 عبد الله بن مسعود 54, 59, 545
 عبد الله 41, 59, 60
 عبد المجيد سليم 75, 119, 122, 125, 126, 127, 79 ,

السيوطي 435 ,
 الشاه إسماعيل الصفوي 97 ,
 شاه إيران 96, 97, 129, 130, 163, 165 ,
 الشاه نادر 97 ,
 الشريف الرضي 91 ,
 الشَّعْبِي 334, 437196 ,
 الشعراوي 21, 33, 426, 439, 464 ,
 شعيب الأرنؤوط 65, 67 ,
 شكيب أرسلان 116 ,
 الشماخي 478345 ,
 الشهرستاني 515, 516, 519, 563175 ,
 الشوكاني 20, 53, 494 ,
 الشيخ الصدوق 91, 176 ,
 الشيخ المفيد 176, 342, 399 ,
 صادق نشأت 160 ,
 صالح الحارثي 228 ,
 صالح بن أحمد بن حنبل 551, 556 ,
 صالح عليه السلام 14 ,
 صدر الدين الشيرازي 343189 ,
 الصعدي 114 ,
 الصنعاني 61 ,
 الضحاك 26, 196, 205, 212, 213, 433 ,
 الطاهر بن عاشور 35, 192, 441, 466 ,
 الطباطبائي 200, 225 ,
 الطبراني 65 ,
 طبرسي 132 ,
 الطبري 26, 27, 28, 30, 32, 196, 198, 203, 247 ,
 262, 268, 303, 316, 374, 376, 379, 428, 433,
 434, 435, 438, 440, 448, 462, 463, 470, 546,
 549, 555, 556, 561
 الطحاوي 173 ,
 الطوسي 177, 199, 206 ,
 عادل الحكيم 111 ,
 عائشة المناعي 105 ,

فرکوس 287, 454, 458 ,	132, 165, 572
الفضل بن الحسن الطبرسي الشيعي 91 ,	عبد الملك بن مُحمَّد الصنعاني 274, 276 ,
فضل بن الحواري 533 ,	عبد الوهاب بن مُحمَّد بن غالب بن نير الأنصاري 530 ,
فهيم هويدي 164 ,	عَبْدُوسِ بْنِ مَالِكٍ الْعَطَّارِ 423 ,
فؤاد الأول 162 ,	العبري 534 ,
الفوزان 55 ,	عثمان الأصم 208, 534 ,
فوزية 162 ,	عثمان بن عفان ؓ 61 ,
فياض 76 ,	عثمان 181, 92 ,
القاضي أبي بكر 316 ,	العرباض بن سارية 60, 61, 62 ,
القاضي عبد الجبار 462, 518 ,	عضد الدين الإيجي 353 ,
القاضي عياض 42, 44, 482 ,	عطاء 196, 212, 433 ,
قتادة 26, 58, 70, 196, 212, 213, 236 ,	عطية العوفي 429 ,
القرطي 192, 205, 254, 334, 255, 261, 267 ,	عُقْبَةُ بن عامرٍ 246 ,
268, 396, 500, 575	عكرمة 70, 196, 210, 211, 213, 236, 428, 433 ,
القزويني 119 ,	علي الخامني 130 ,
القلانسي 292 ,	عَلِيِّ الرِّضَا بن مُوسَى الْكَاطِمِ 93 ,
القلهاتي 489, 492, 534 ,	علي القزويني 153 ,
الكليني 342, 400, 57791 ,	علي بن إسماعيل المؤيد 156 ,
الْكُتَيْبُ بن زَيْدٍ 461 ,	علي بن الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب 488, 565 ,
الكواكي 124 ,	علي بن موسى الرضا 185, 341, 399 ,
اللاجري 49 ,	علي حسين خامني 137 ,
اللالكائي 259, 268, 381, 500, 506 ,	علي سامي النشار 324 ,
لبيد بن ربيعة 247, 255 ,	عماد الدين مُحمَّد بن أبي سعيد بن عبد الكريم بن هوازن 185 ,
اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ 293, 334, 416 ,	عمر بن الخطاب 34, 61, 69, 92, 97, 9828 ,
مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ 29390 ,	عمران بن الحصين 507, 552367 ,
المأمون بن هارون الرشيد 93, 388, 547, 549 ,	عمرو التلاقي 350, 354 ,
الماوردي 311 ,	عمرو بن دينار 486, 506 ,
المتوكل 553 ,	عمرو بن شعيب 180 ,
مجاهد 26, 196, 211, 236, 379, 434, 437, 470 ,	العوتي 193 ,
المجلسي 189 ,	عوف بن مالك 53 ,
محب الدين الخطيب 157 ,	العياشي 226, 399 ,
محسن الآراكي 137 ,	عيسى عليه السلام 490, 548 ,
محسن الأمين العاملي 144 ,	فاطمة 71 ,
مُحمَّد أحمد السفاريني 335278 ,	فرعون 195, 464 ,

مُجَدُّ الأَمِين كَفْتَارو 149 ,
 مُجَدُّ الحُسَيْن آل كَاشِف الغَطَاء 82 , 113, 118, 124, 160,
 مُجَدُّ الزَعْبِي 118 ,
 مُجَدُّ الغَزَالِي 127, 132, 450,
 مُجَدُّ الكَرْمِي 153 ,
 مُجَدُّ الحَمَامِي 107 ,
 مُجَدُّ المَدِينِي 131 ,
 مُجَدُّ المَطْرِي 507 ,
 مُجَدُّ بَاقِر الحَكِيم 110, 129, 152, 169,
 مُجَدُّ بَن أَبِي بَكْر الرَازِي 244 ,
 مُجَدُّ بَن أَحْمَد البُوسَيْعِي 561 ,
 مُجَدُّ بَن إِدْرِيس 424 ,
 مُجَدُّ بَن أَسْلَم الطُوسِي 185, 268 ,
 مُجَدُّ بَن الحُسَيْن 332 ,
 مُجَدُّ بَن عَبْدِ الرَّحْمَنِ الكُوفِي القَشِيرِي 67 ,
 مُجَدُّ بَن عَبْدِ اللَّهِ العَمْرِي 156 ,
 مُجَدُّ بَن عَبْدِ الوَهَّاب 99, 173, 196, 216, 217, 218,
 231
 مُجَدُّ بَن عَمْرٍو بَن وَقَاص اللَّيْثِي 50, 51 ,
 مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ 437 ,
 مُجَدُّ بَن مَارْد 398 ,
 مُجَدُّ بَن مَحْبُوب 69, 353, 354, 359, 530, 533, 535,
 مُجَدُّ بَن نُوح 549 ,
 مُجَدُّ بَن هَاشِم بَن غِيلَانَ 533 ,
 مُجَدُّ بَن يَحْيَى الذَّهَلِي 494, 582 ,
 مُجَدُّ تَقِي القَمِي 76, 84, 106, 108, 116, 117, 119,
 121, 122, 125, 127, 130, 132, 133, 136, 143,
 150, 151, 152, 153, 164, 156, 165, 226, 398,
 572
 مُجَدُّ حَبِش 87 ,
 مُجَدُّ حَسَن الأعْظَمِي 118 ,
 مُجَدُّ حُسَيْن فَضْل اللَّهِ 154 ,
 مُجَدُّ خَلِيل هَرَّاس 413 ,
 مُجَدُّ دِرَاز 86 ,

مُجَدُّ رَشِيد رِضَا 20, 24, 31, 214, 251, 258, 264,
 281, 432, 441
 مُجَدُّ رِضَا المَظْفَر 344 ,
 مُجَدُّ رِضَا بَهْلُوي 162 ,
 مُجَدُّ رَمْضَانَ عَبْدِ اللَّهِ 319, 320, 322, 336,
 مُجَدُّ زَاهِد الكُوثَرِي 319, 369, 436 ,
 مُجَدُّ صَادِق نَشَأَت 160 ,
 مُجَدُّ عَابِد الجَابِرِي 547 ,
 مُجَدُّ عَبْدِ الهَادِي أَبُو رِيْدَه 319, 320,
 مُجَدُّ عِبْدَه 99, 100, 115, 124,
 مُجَدُّ عَرَفَة 82 ,
 مُجَدُّ عَلِي تَسْخِيرِي 137, 138
 مُجَدُّ عَلِي السَّقَاف 220, 436, 450, 452, 472,
 مُجَدُّ عَلِي جَنَاح 65 ,
 مُجَدُّ عَلِي عُلُوبَة 121, 165, 118,
 مُجَدُّ عِمَارَة 92, 105,
 مُجَدُّ مَأْمُون الشَّنَاوِي 119 ,
 مُجَدُّ المَدِينِي 12083 ,
 مُجَدُّ مَصْطَفَى المِرَاغِي 116, 117, 119, 121, 165,
 مُجَدُّ مَغْنِيَة 108 ,
 مُجَدُّ مَهْدِي السَّبْزَوَارِي الشَّيْعِي 20 ,
 مُجَدُّ مَهْدِي شَمْس الدِّين 145 ,
 مُجَدُّ مَهْدِي نَجَف 140, 142 ,
 مُجَدُّ وَاعِظ زَادَة الخِرَاسَانِي 77, 110, 130, 131, 132,
 133, 137, 140
 مُجَدُّ يَوْسُف 84 ,
 مُحَمَّدُ أَحْمَدِي نَجَاد 164 ,
 مُحَمَّدُ شَلْتُوت 84, 85, 107, 113, 117, 118, 121,
 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 143, 159,
 572
 مُحَمَّدُ مُجَدُّ الخَضْرِي 319, 320 ,
 حُجِّي الدِّين عَبْدِ الحَمِيد 335 ,
 مَرْتَضَى الزَّيْدِي 183, 209 ,
 المَرْوَزِي 49 ,

ميرزا خليل ألكمرثي 133 ,
الميلاني 130 ,
نادر شاه 95, 96, 98, 99 ,
ناصر بن سليمان الإسماعيلي 561 ,
ناصر بن عبد الله القفاري 118 ,
نجم الدين الكبرى 91 ,
النفسي 428 ,
نصر الدين الطوسي 160 ,
نُعَيْم بن حماد الخزاعي 268, 283, 293 ,
نواب الصفوي 132 ,
نوح عليه السلام 227 ,
نور بخش 92 ,
النووي 42, 46, 55, 64, 272, 423 ,
هارون بن موسى الفروي 65 ,
هشام بن الحكم 69, 252 ,
هلال بن العلاء 546 ,
هود عليه السلام 14 ,
هولكوخان 160 ,
الوائق 547, 548, 553, 554 ,
الوليد بن مسلم 274, 275, 276, 293 ,
وينتن مصطفى 8, 77 ,
يحيى بن سعيد 50 ,
يحيى بن معين 50 ,
يوسف المكارثي اليسوعي 319 ,
يوسف بن أسباط 49 ,
يوسف عليه السلام 12 ,

مسلم 53, 64, 66, 273, 436, 450, 494 ,
المِسْوَر بن مَحْمُود 506 ,
مصطفى السباعي 132 ,
مصطفى عبد الرزاق 118, 119, 121, 165 ,
مصطفى ملص 103 ,
مُعَاوِيَةُ بن الحَكَم السُّلَمِيّ 377 ,
مُعَاوِيَةُ 44 ,
المعتصم 551, 553, 547 ,
معتمر بن سليمان 72 ,
معمر بن راشد 293 ,
المغيرة بن شعبة 38 ,
مُقَاتِل 433 ,
المقرئ 290, 292, 295, 303 ,
الملا علي القاري 337 ,
الملاي 205, 327 ,
الملك فاروق 162 ,
المناوي 357 ,
المنذري 65, 67 ,
المهدي 147, 225 ,
مهنا بن جيفر 533 ,
موسى الصدر 145 ,
موسى الكاظم 341 ,
موسى بن علي 532 ,
مُوسَى بن عِمْرَانَ 548 ,
موسى عليه السلام 12, 195, 440, 441, 442, 464, 477, 483, 487, 488, 498, 512, 528 ,

فهرس المذاهب الإسلامية، والأديان، والجماعات

أهل الكلام 368 ,
أهل مستاوة، النكار 270 ,
الإيرانيون، الإيراني، الإيرانية 96, 118, 123, 100, 97 ,
128, 129, 163, 164, 240, 572 ,
البابليون 147 ,
البنظيون 549 ,

الإباضية المغاربة 347 ,
الأثراك السلجوقية 93 ,
الإسرائيليون 162 ,
الأشراف 231 ,
الأمويون، الأموي، الأموية 89, 160, 231, 239 ,
أهل الكتاب 30, 113, 387 ,

قريش 213, 230 ,
الكبروية 91 ,
الكرامية 260 ,
الكوفيون 243, 244 ,
اللبنانيون، لبناني 128, 118 ,
اللفظية 493, 494 ,
الماسونية 100 ,
متحنف 27 ,
المتكلمون 85
مجسمة 87
المجوس 195, 314 ,
المرجئة 315, 112, 41 ,
المسيحيون 128 ,
المشاركة 527, 530, 532, 534, 536, 583 ,
المصريون 239 ,
المصريون، المصري 117, 118, 128, 129, 163, 572
المعتزلة 91, 255, 260, 261, 267, 270, 271 ,
281, 315, 316, 323, 330, 388, 389, 398,
411, 546, 453, 554, 455, 490, 518, 519,
521, 530, 538, 547, 559, 580, 578
المشبهة 87
المشاركة 354
المغاربة 354, 527, 583
المُهَاجِرُونَ 385 ,
المُؤَخِّدُونَ 206 ,
المؤولة 56 ,
الناكثة، أهل مستاوة 271 ,
النصارى، النصراني 23, 26, 27, 30, 53, 195 ,
211, 213, 237, 389, 399, 490
النكار، أهل مستاوة 271 ,
الهنود 239 ,
وثني 27 ,
الوهابية 99 ,
الوهابية 409 ,

البصريون 243, 244 ,
بنو إسرائيل 441, 478 ,
بنو بويه 92 ,
البويهيون 91, 93 ,
الحشوية 87
جماعة الإخوان المسلمين 123 ,
جماعة الأخوة الإسلامية 118 ,
جماعة التقريب 114, 119, 123 ,
جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية 147 ,
حركة الإخوان المسلمين 122 ,
حركة فدائيان إسلام 132 ,
الحرورية 315 ,
الحشوية 260, 472, 489 ,
الحنفية 115 ,
الخوارج 70, 112, 389 ,
الرافضة 92, 315 ,
الزنادقة 70 ,
زوايا الصوفية 236 ,
السعوديون، السعودي 118, 231, 240 ,
السومريون 147 ,
الشافعية 96 ,
الصابئة المندائيون 147 ,
الصفوي 112, 240 ,
الصفويون 90 ,
العباسيون، العباسي 89, 160, 231, 546, 547, 388 ,
549, 554, 584 ,
العثمانيون، العثماني 90, 95, 96, 100, 112, 117 ,
240, 536
العراقيون، العراقي 118, 128 ,
العمانيون 534
غلاة الصوفية 85 ,
قبيلة القزلباشية 94 ,
قراء القرآن 92
القدرية 112, 315 ,

اليهود، يهودي 5, 53, 57, 26, 23, 12, ,
388, 357, 368, 117, 92,

فهرس الأماكن، والدول، والمؤتمرات

- أرض فذك 71 ,
الأزهر الشريف 117, 134 ,
إسرائيل 129, 145, 162, 163 ,
اسطنبول 146 ,
الأفغان 96, 100 ,
الأفغانستان 97 ,
آل عثمان 97 ,
أمريكا 129 ,
الأمريكي 129 ,
أنقرة 148 ,
الإنكليز 90, 115, 123 ,
أهل زبيد 558 ,
أهل نيسابور 494 ,
أوربا 99 ,
الأوروبية 125 ,
إيران 90, 94, 95, 97, 99, 100, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165 ,
باريس 100, 164 ,
باكستان 149, 165 ,
بانكوك 148 ,
البحرين 148, 149 ,
بَدَنْدُون 550 ,
برلين 557 ,
البريطاني 99 ,
بغداد 92, 94, 160, 549, 551 ,
بيت المقدس 115 ,
بيروت 145, 148 ,
بيشاور 148 ,
تانزانيا 149 ,
تجمع علماء المسلمين في لبنان 145 ,
تركستان 96, 97 ,
- تركيا 95, 101, 115, 149, 157, 162 ,
تنزانيا 148 ,
جامع الأزهر 75, 133 ,
جامعة الأزهر 74, 122 ,
الجامعة الإسلامية 99, 100, 115, 127 ,
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 8 ,
جامعة المذاهب الإسلامية 140 ,
الجزائر 148, 159 ,
الجزيرة العربية 231 ,
الحجاز 99 ,
حجة الوداع 41 ,
الحرب العالمية الأولى 115, 116 ,
الحرب العالمية الثانية 117 ,
الحرم المكي 96 ,
حلب 148 ,
الحوزات 140 ,
الحوزة العلمية 91, 137 ,
حُرَّاسَان 451 ,
الخرطوم 148 ,
الخلافة الإسلامية العثمانية 103 ,
دار الإنصاف 118 ,
دار التقريب بين المذاهب الإسلامية 122 ,
دار التقريب 121, 131 ,
دار السلام 148 ,
دار القاهرة 118 ,
دَرْبِ الْمُؤَصِّلِيَّة 551 ,
دُما 533 ,
دمشق 148, 149 ,
الدولة البنظية 549 ,
الدولة الصفوية 94, 95 ,
الدولة العباسية 547 ,
الدولة العثمانية 95, 96, 98, 99, 104, 115 ,

الدولة القاجارية99 ,	مركز البحوث والدراسات الإسلامية140 ,
ديار بكر95 ,	مزارات الشيعة93 ,
الرباط148, 149 ,	مشهد الحسين92 ,
الروسي129, 99 ,	مشهد علي92 ,
زوايا139 ,	مشهد130 ,
السعودية122 ,	مصر62, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 128, 129, 136, 157, 162, 163, 165, 572
سوريا149, 159 ,	معهد التراث العالمي العربي149 ,
الشام508, 48 ,	مكة المكرمة148 ,
الشرق الأوسط136 ,	المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي149 ,
صحار533 ,	منظمة الإيسيسكو148 ,
صحراء مغان97, 96 ,	المؤتمر الإسلامي العام115 ,
طاشقند148 ,	مؤتمر البحرين147 ,
طرسوس549 ,	مؤتمر النجف115, 96 ,
طهران137 ,	مؤتمر الوحدة الإسلامية96 ,
عائنة550 ,	مؤتمر تجمع علماء المسلمين في لبنان80 ,
العراق120, 121, 129, 165 ,	مؤتمر تركيا146 ,
عُمان584, 565, 564, 562, 561, 534, 533, 148 ,	المؤتمرات العالمية للتقريب141 ,
القاهرة153, 148, 133, 132, 126, 120 ,	مؤتمرات لندن146 ,
قطر159 ,	مؤسسة الأزهر المصرية117 ,
قم121, 91 ,	مؤسسة الخوئي الخيرية148 ,
الكرخ92 ,	موسكو148, 149 ,
الكنيسة العتيقة92 ,	نايروي148 ,
الكوفة185, 98 ,	النجف572, 116 ,
الكويت148 ,	ندوات الأيسيسكو للتقريب149 ,
لاغوس148 ,	نهر الروم550 ,
لبنان121, 128, 145, 165 ,	نيروبي149 ,
لندن100 ,	نيسابور582, 557, 185 ,
المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية149 ,	الهند165, 100, 97 ,
المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان145 ,	اليمنية156 ,
مجمع أبو النور الإسلامي149 ,	يوم السقيفة61 ,
مجمع الفقه الإسلامي الدولي148 ,	
المدارس الحرة139 ,	

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع

ابن أبي الشرف، مُجَدُّ بن مُجَدُّ (ت: 905هـ):

1- المسامرة: شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام (ت: 861هـ)، الضبط: محمود عمر

الدمياطي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ومعه حاشية على المسامرة لقاسم بن قطلو بغا (ت: 879هـ).

ابن أبي العز الحنفي، مُجَدُّ بن علاء الدين (ت: 792هـ):

2- شرح العقيدة الطحاوية، التحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن مُجَدُّ أبو مُجَدُّ (ت: 327هـ):

4- الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271هـ / 1952م، ط2.

5- تفسير القرآن العظيم: تفسير ابن أبي حاتم، التحقيق: أسعد مُجَدُّ الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، 1419هـ، ط3.

ابن أبي زَمَنِين، مُجَدُّ بن عبد الله أبو عبد الله المالكي (ت: 399هـ):

6- تفسير القرآن العزيز، التحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، ومُجَدُّ بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، 1423هـ / 2002م، 5ج.

ابن ادريسو، مصطفى:

7- السيرة النبوية في العهد المكي: مراجعة معرفية وحديثة: مع إجراء تطبيقات للقاعدة الحديثة الجديدة: حدود النص التابع للسند، مطبعة الآفاق، غرداية، 2018.

8- العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح، دراسة تطبيقية من خلال كتاب "برهان الحق" للشيخ الخليلي، مطبعة الآفاق، غرداية، 2018.

9- الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، تقديم: وينتن مصطفى، جمعية التراث، القرارة، غرداية، 2003م.

10- قراءة نقدية لإشكالات مخطوط "سير علماء الإباضية"، مطبعة الآفاق، غرداية، 2020.

11- محاضرات حول الحركات الإسلامية، مطبوعة مصففة، جامعة غرداية، 2022.

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم مُجَدُّ أبو الحسن (ت: 630هـ):

12- الكامل في التاريخ، التحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1417هـ / 1997م، ط1، 10ج.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج (ت: 597هـ)
- 13- تلبس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1421هـ / 2001م.
- 14- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، التحقيق والتقديم: حسن السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، لبنان، 2007م، ط4.
- 15- زاد المسير في علم التفسير، التحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ.
- 16- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، 1401هـ / 1981م، ط2، ج2.
- 17- مناقب الإمام أحمد، التحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 1409هـ، ط2.
- 18- الموضوعات، الضبط والتقديم والتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، (ج1، ج2: 1386هـ / 1966م) و (ج3: 1388هـ / 1968م).
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو (ت: 643هـ):
- 19- صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، التحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ، ط2.
- ابن الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين (ت: 458هـ):
- 20- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، التحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت، ج2.
- ابن القطان الفاسي، علي بن محمد بن عبد الملك (ت: 628هـ):
- 21- بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، 1418هـ / 1997م، ج6.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: 751هـ):
- 22- إعلام الموقعين عن رب العالمين، التحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ / 1991م، ج4.
- 23- بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج4.
- 24- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- 25- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1398هـ / 1978م.
- 26- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، التحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ.
- 27- فائدة جلية في قواعد الأسماء الحسنى، التحقيق: عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، غراس، الكويت، 1424هـ / 2003م.

- 28-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، التحقيق: مُجَدِّدُ الْمُعْتَصِمِ بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1416هـ/ 1996م، ط3.
- ابن الموصلي، مُجَدِّدُ بْنُ مُجَدِّدِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ (ت: 774هـ):
- 29-مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة لابن القيم الجوزية (ت: 751هـ)، التحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1422هـ/ 2001م.
- ابن النضر، أحمد بن سليمان أبو بكر (ت: 690هـ):
- 30-الدعائم: وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1409هـ/ 1988م، ط2.
- ابن الوزير، مُجَدِّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (ت: 840هـ):
- 31-إيثار الحق على الخلق، في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، ط2.
- 32-العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، التحقيق وضبط النص وتخريج الأحاديث والتعليق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. 1415هـ/ 1994م، ط3، 9 ج.
- ابن باديس، عبد الحميد (ت: 1940م):
- 33-العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التحقيق: مُجَدِّدُ الصالح رمضان، دار الفتح، الشارقة، 1995م.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله (ت: 1420هـ):
- 34-شرح ثلاثة الأصول، التحقيق: علي بن صالح بن عبد الهادي المري، وأحمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المسير، 1418هـ/ 1997م.
- 35-فتاوى نور على الدرب، الجمع: مُجَدِّدُ بْنُ سَعْدِ الشَّويعِرِ، التقديم: عبد العزيز بن عبد الله بن مُجَدِّدِ آلِ الشَّيْخِ، 22 ج.
- 36-مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، الإشراف على الجمع والطبع: مُجَدِّدُ بْنُ سَعْدِ الشَّويعِرِ، 30 ج.
- ابن بشر، عثمان بن عبد الله (ت: 1290هـ):
- 37-عنوان المجد في تاريخ نجد، التحقيق: عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، الرياض، مطبوعات دار الملك عبد العزيز، 1982م، ط4.
- ابن بطل، علي بن خلف أبو الحسن (ت: 449هـ):
- 38-شرح صحيح البخاري لابن بطل، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، 1423هـ/ 2003م، ط2، 10 ج.
- ابن بَطَّة، عبيد الله بن مُجَدِّدِ الْعَكْبَرِيِّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ت: 387هـ):
- 39-الإبانة الكبرى، التحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد

التوحيدي، دار الراجحة للنشر والنزيع، الرياض، طبع 1995-2005، 9 ج.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس (ت: 728هـ):

40- الاستغاثة في الرد على البكري، دراسة وتحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، قسم الثقافة الإسلامية، كلية

التربية، جامعة الملك سعود، مكتبة دار المنهاج للنشر والنزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1426هـ.

41- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب،

بيروت، لبنان، 1419هـ / 1999م، ط7، 2 ج.

42- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، التحقيق: مجموعة من تحقيقين، مجمع الملك فهد لطباعة

المصحف الشريف، 1426هـ، 10 ج.

43- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391هـ.

44- الرسالة التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق: محمد بن عودة

السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، 1421هـ / 2000م، ط6.

45- الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، 1408هـ / 1987م، 6 ج.

46- مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة

النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ / 1995م، 35 ج.

47- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن

سعود الإسلامية، 1406هـ / 1986م، 9 ج.

48- النبوات، التحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية،

1420هـ / 2000م، 2 ج.

49- نقد مراتب الإجماع، (ضمن كتاب مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم)،

الاعتناء: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، 1998م.

ابن حبان، محمد بن حبان الدارمي أبو حاتم (ت: 354هـ):

50- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: 739هـ)،

تحقيق وتزجيج الأحاديث والتعليق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ / 1988م، 18 ج.

ابن حجر الهيتمي، أبو العباس أحمد (ت: 973هـ):

51- الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، التحقيق: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي،

القاهرة، 2000م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ):

52- تقريب التهذيب، التحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، 1406هـ / 1986م، ط2.

53- تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ، 12 ج.

- 54-فتح الباري: شرح صحيح البخاري، ترقيم الكتب والأبواب والأحاديث: مُجَدُّ فؤاد عبد الباقي، الإخراج والتصحيح والإشراف على الطبعة: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 13 ج.
- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي أبو مُجَدُّ (ت: 456هـ):
- 55-الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، 5 ج.
- 56-مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، الاعتناء: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، 1998م. ويليه: كتاب نقد مراتب الإجماع لابن تيمية (ت: 728هـ).
- ابن خزيمة، مُجَدُّ بن إسحاق النيسابوري أبو بكر (ت: 311هـ):
- 57-كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، التحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، 1414هـ / 1994م، ط5، 2 ج.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُجَدُّ الإشبيلي (ت: 808هـ):
- 58-ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر [المقدمة]، التحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1408هـ / 1988م، ط2.
- ابن خلكان، أحمد بن مُجَدُّ أبو العباس (ت: 681هـ):
- 59-وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1900 - 1994م، 7 ج.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت: 795هـ):
- 60-جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ / 2001م، ط7، 2 ج.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل أبو الحسن (ت: 458هـ):
- 61-المخصص، التحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ / 1996م، 5 ج.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله أبو علي (ت: 427هـ):
- 62-الإشارات والتنبيهات، النشر البلاغة، قم، إيران، 1335هـ، ط2. ومعه شرح نصر الدين الطوسي، وشرح الشرح لمحمد الرازي.
- ابن عاشور، مُجَدُّ الطاهر بن مُجَدُّ (ت: 1393هـ):
- 63-التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ / 30 ج.
- ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله القرطبي أبو عمر (ت: 463هـ):
- 64-الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك، والشافعي، وأبي حنيفة عليهم السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 65-التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، التحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومُجَدُّ عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، 24 ج.

66- جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1414هـ/

1994م، 2 ج.

ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (ت: 365هـ):

67- الكامل في ضعفاء الرجال، التحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، شارك في التحقيق: عبد

الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي أبو محمد (ت: 542هـ):

68- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تفسير ابن عطية، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية،

بيروت، 1422هـ.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (ت: 769هـ):

69- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، التحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، دار مصر

للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، 1400هـ/ 1980م، ط20، 4 ج.

ابن فارس، أبو الحسين (ت: 395هـ):

70- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.

ابن فورك، محمد بن الحسن أبو بكر (ت: 406هـ):

71- مشكل الحديث وبيانه، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، 1985م، ط2.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله (ت: 620هـ):

72- ذم التأويل، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، 1406هـ.

73- لمعة الاعتقاد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1420هـ/

2000م، ط2.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ):

74- الباعث الحثيث: شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عناية: مكتب الأجهوري للبحث

العلمي وتحقيق التراث، الإشراف: علي محمد ونيس، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1435هـ.

75- البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،

1424هـ/ 2003م، 21 ج.

76- تفسير القرآن العظيم: تفسير ابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد

علي بيضون، بيروت، 1419هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني أبو عبد الله (ت: 273هـ):

77- سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، 2 ج.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل (ت: 711هـ):

78- لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ط3، 15 ج.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف (ت: 761هـ):

79- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، التحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، 4 ج.

أبو الحسن البسيوي، علي بن محمد (حي 364هـ):

80- جامع أبي الحسن البسيوي، الدراسة والتحقيق: سليمان بن إبراهيم بابزب الوارجلاني، وداود بن عمر بابزب الوارجلاني، وزارة التراث والثقافة، 2008م.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ):

81- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

أبو حنيفة النعمان، بن ثابت بن زوطي (ت: 150هـ):

82- الفقه الأكبر: (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء؛ الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة، تأليف محمد بن عبد الرحمن الحميس)، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، 1419هـ / 1999م.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي (ت: 745هـ):

83- البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني (ت: 275هـ):

84- سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 4 ج.

أبو ستة، محمد بن عمر السدويكشي أبو عبد الله (ت: 1088هـ):

85- حاشية الترتيب على جامع الصحيح للربيع بن حبيب، التحقيق: الشيخ إبراهيم محمد طلاي، طباعة دار البعث، الجزائر، د.ت، 5 ج.

أبو عبد الله شمس الدين بن محمد بن أشرف بن قيصر الأفغاني (ت: 1420هـ):

86- جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، دار الصميعي، 1416هـ / 1996م.

أبو عمار عبد الكافي (ق 6هـ):

87- آراء الخوارج الكلامية: الموجز لأبي عمار عبد الكافي الإباضي (ق 6هـ)، التحقيق: عمار الطالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، 2013م.

أبو مسلم الرواحي، ناصر بن سالم بن غديم البهلاني (ت: 1339هـ / 1929م):

88- العقيدة الوهيبية، التحقيق: صالح بن سعيد القنوي، وعبد الله بن سعيد القنوي، مكتبة مسقط، سطنة عمان، 2004م.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت: 430هـ):

89- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة، مصر، 1394هـ / 1974م، 10 ج.

90- الضعفاء، تحقيق: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1405هـ / 1984م.

الآجزي، محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي أبو بكر (ت: 360هـ):

91-التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، تحقيق مُجَّد غياث الجنباز، ضمن كتاب الشريعة للآجري، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1420هـ/ 1999م.

92-الشريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1420هـ/ 1999م، ط2، 5 ج.

أحمد الكاتب:

93-الفكر السياسي الوهابي، قراءة تحليلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2009م.

أحمد بن عبد الرحمن القاضي:

94-مذهب أهل التفويض في ضوء نصوص الصفات: عرض ونقد، دار العاصمة، السعودية، 1996م.

أحمد بن مُجَّد بن حنبل، أبو عبد الله (ت: 241هـ):

95-أصول السنة، دار المنار، الخرج، السعودية، 1411هـ، ط1.

96-العقيدة [للإمام أحمد] رواية أبي بكر الخلال، التحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة، دمشق، 1408هـ.

97-مسند الإمام أحمد بن حنبل، التحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، الإشراف: عبد الله بن

عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2001م.

أحمد بن مُجَّد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان الداري:

98-عقائد السلف، تحقيق: علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، نشأة المعارف، الإسكندرية، 1971م.

أحمد مُجَّد صبحي:

99-في علم الكلام: دراسة فلسفية للآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج2، الأشاعرة، دار النهضة

العربية، بيروت، 1985م.

أحمد محمود منصور:

100- مقتضى مذهب ابن تيمية أن القرآن مخلوق، قراءات للنشر والتوزيع، الأردن، 2005م.

الأحمد، يوسف مُجَّد صالح:

101- منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله، عرض ونقد، على ضوء

عقيدة أهل السنة والجماعة، الإشراف: أحمد المهدي، قسم العقديّة، كلية أصول الدين، جامعة أم القرى،

1440، 1441هـ/ 1990، 1991م.

احنانة، يوسف:

102- تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة

المغربية، 2003.

الأخفش، أبو الحسن المجاشعي البلخي (ت: 215هـ):

103- معاني القرآن، التحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1411هـ/ 1990م، ج2.

الإزكوي، مُجَدِّد بن جعفر أبو جابر (ق3هـ):

104- الجامع لابن جعفر، التحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1981م.

الأزهري، مُجَدِّد بن أحمد أبو منصور (ت: 370هـ):

105- تهذيب اللغة، تحقيق: مُجَدِّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، 8 ج.

الإسفرائيلي: طاهر بن مُجَدِّد أبو المظفر (ت: 471هـ):

106- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، التحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم

الكتب، لبنان، 1403هـ / 1983م.

اشتياي، عباس إقبال:

107- تاريخ إيران بعد الإسلام، من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية، 205-1343هـ /

820-1965م، الترجمة: مُجَدِّد علاء الدين منصور، المراجعة: السباعي مُجَدِّد السباعي، دار الثقافة، القاهرة،

1989.

أشرفي، مصطفى بن مُجَدِّد:

108- الأسماء والأحكام عند الإباضية، من خلال آراء الشيخ نور الدين السالمي: دراسة تأصيلية نقدية

تطبيقية، الإشراف: صالح نعمان، شعبة عقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1433-1443هـ / 2012-2013م.

الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن (ت: 324هـ):

109- الإبانة عن أصول الديانة، التحقيق: فوفية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1397هـ.

110- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، التصحيح والتقديم والتعليق: حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955م.

111- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، التحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، 1426هـ / 2005م، 2 ج.

الأشقر، عمر بن سليمان بن عبد الله:

112- العقيدة في الله، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1419هـ / 1999م، ط2.

الأصبهاني: إسماعيل بن مُجَدِّد بن الفضل (ت: 535هـ):

113- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، التحقيق: مُجَدِّد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار

الراية، السعودية، الرياض، 1419هـ / 1999م، ط2، 2 ج.

أطفيش القطب، المُجَدِّد بن يوسف (ت: 1332هـ، / 1914م):

114- تيسير التفسير، التحقيق والإخراج: إبراهيم طلاي، مساعدة لجنة من الأساتذة، المطبعة العربية، 1998م،

17 ج.

115- الحجة في بيان المحجة، ضبط النص: الناصر بن حمو أويابة، منشورات مكتبة المسجد العتيق، غرداية،

2016م، سلسلة الفرائد والفوائد، 11.

- 116- شرح الدعائم: شرح بعض منظومات ابن النضر العماني المسماة الدعائم، طبعة حجرية، 1325هـ.
- 117- شرح عقيدة التوحيد، التحقيق: وينتن مصطفى بن الناصر، جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1422هـ/2001م.
- 118- كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، الجمع والترتيب: أبو الوليد سعود بن حميد آل خليفين (1309-1373هـ)، الضبط والمراجعة: جابر بن سليمان فخار، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 2016م. ط2.
- 119- هيمان الزاد إلى دار الميعاد (تفسير القرآن)، سلسلة: تراثنا، مطابع سجل العرب، سلطنة عمان، طبع ج1: 1980م، ج2: 1994م.
- اقنيي، تھاني عبد العزيز:
- 120- رؤية الله بين المثبتين والنافين: عرض وتحليل، قسم أصول الدين، عمادة الدراسات العليا، جامعة الخليل، فلسطين، 2016م.
- آل الشيخ، صالح بن عبد العزيز:
- 121- إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل: شرح العقيدة الطحاوية، تخريج الأحاديث، سليمان القاطوني، دار المودة، المنصورة، مصر، 1432هـ / 2011م.
- الألباني، محمد ناصر الدين أبو عبد الرحمن (ت: 1420هـ):
- 122- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ج1-4 (1415هـ/ 1995م)، ج 6 (1416هـ/ 1996م)، ج 7 (1422هـ/ 2002م).
- 123- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/ 1992م، ج14.
- 124- صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1421هـ/ 2000م، ج3.
- 125- ظلال الجنة في تخريج السنة لأبي بكر بن أبي عاصم الشيباني (ت: 287هـ)، المكتب الإسلامي، 1400هـ/ 1980م، ج2.
- الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني (ت: 1270هـ):
- 126- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: تفسير الألوسي، التحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج16.
- الألوسي، محمود شكري:
- 127- المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني والثالث عشر: 1272هـ - 1342هـ، تحقيق: عبد الله الجبوري، الدار العربية للموسوعات، لبنان، 2007.
- الإمام علي (ت: 40هـ)

- 128- **نهج البلاغة:** الجمع وتنسيق الأبواب: الشريف الرضي، الشرح وضبط النص: مُجَدَّ عبده، إعداد الطبعة: المركز اللبناني للفهرسة العلمية والدراسات الإسلامية، إشراف: عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1990م.
- الأمدي، علي بن أبي علي أبو الحسن (ت: 631هـ):
- 129- **غاية المرام في علم الكلام،** التحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، د.ت.
- الأمير الصنعاني، مُجَدَّ بن إسماعيل (ت: 1182هـ):
- 130- **أصول الفقه المسمي: إجابة السائل شرح بغية الآمل،** التحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي، وحسن مُجَدَّ مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.
- 131- **سبل السلام،** دار الحديث، د.ط، د.ت. 2ج.
- باباواعمر، خضير بن بكير:
- 132- **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي (ت: 750هـ / 1349م)،** التقديم: أحمد بن عمر أوبكة، ومُجَدَّ ناصر بوحجام، جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 2009م، سلسلة بحوث منهجية مختارة: 15.
- الباقلائي، مُجَدَّ بن الطيب أبو بكر (ت: 403هـ):
- 133- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به،** تحقيق: مُجَدَّ بن زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 2000، سلسلة من تراث الكوثري، رقم: 20، ط2.
- 134- **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل،** التحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، 1407هـ / 1987م.
- 135- **التمهيد،** الاعتناء بالتصحيح والنشر: ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة الحكمة، بغداد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.
- البخاري، مُجَدَّ بن إسماعيل أبو عبد الله (ت: 256هـ):
- 136- **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: صحيح البخاري،** تحقيق: مُجَدَّ زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ، ج9.
- 137- **خلق أفعال العباد،** التحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض، د.ت.
- البدري، محمود عبد العزيز:
- 138- **الافتراء على الشيعة لمصلحة من؟: مناقشة علمية لكتاب "حوار هادئ بين السنة والشيعة"،** دار الرسول الأكرم "ص"، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2000.
- البرادي، أبو القاسم بن إبراهيم (ق9هـ):
- 139- **الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات،** طبعة حجرية: د.ت.
- البراك، عبد الرحمن بن ناصر:

- 140- التعليق على القواعد المثلث في صفات الله وأسمائه الحسنى، إعداد: عبد الله بن محمد المزروع، دار التدمرية، 1431هـ / 2010م.
- 141- شرح الأصول الثلاثة: للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، إعداد الأصل: اللجنة العلمية بشبكة نور الإسلام، المراجعة والقراءة على المؤلف: عبد الرحمن بن صالح السديس، سلسلة منشورات مؤسسة شبكة نور الإسلام.
- البرهاني، محمد عثمان عبده:
- 142- انتصار أولياء الرحمن على أولياء الشيطان، مطبوعات برهانية، الخرطوم، د. ت.
- البغوي، الحسين بن مسعود أبو محمد (ت: 516هـ):
- 143- شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1403هـ / 1983م، ط2، 15 ج.
- 144- معالم التنزيل في تفسير القرآن: تفسير البغوي، التحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، 5 ج.
- البوطي: محمد سعيد رمضان (ت: 2013م):
- 145- كبرى اليقينيات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر، دمشق، 1402هـ، ط8.
- البيجوري، إبراهيم (ت: 1277هـ):
- 146- تحفة المريد: شرح جوهر التوحيد للقياني (ت: 1041هـ)، الضبط والتصحيح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ط2.
- 147- البيضاوي، عبد الله بن عمر أبو سعيد (ت: 685هـ):
- 148- أنوار التنزيل وأسرار التأويل: تفسير البيضاوي، التحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر (ت: 458هـ):
- 149- الأسماء والصفات، التحقيق وتخريج الأحاديث والتعليق: عبد الله بن محمد الحاشدي، التقديم: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادني، جدة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ / 1993م، 2 ج.
- 150- الأسماء والصفات، التقديم له والتعليق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الأزهر للتراث، القاهرة، مصر، 1999م.
- 151- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، التحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1401هـ.
- 152- شعب الإيمان، التحقيق ومراجعة النص وتخريج الأحاديث: عبد العلي عبد الحميد حامد، الإشراف على التحقيق وتخريج الأحاديث: مختار أحمد الندوي، الدار السلفية، بومباي، الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 1423هـ / 2003م، 14 ج.
- 153- معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، (كراتشي،

- باكستان)، دار قتيبة (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)،
1412هـ / 1991م، ج15.
- تاج القراء أبو القاسم الكرماني، محمود بن حمزة (ت: حوالي 505هـ):
- 154- غرائب التفسير وعجائب التأويل، دار النشر، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن،
بيروت، ج2.
- تبغورين داود، بن عيسى الملشوطي، (ق 5هـ):
- 155- أصول الدين، أو الأصول العشرة، دراسة وتحقيق وتعليق: ونيس عامر، تونس، 2002م.
- 156- متن الجهالات في علم التوحيد، دراسة وتحقيق وتعليق: ونيس عامر، تونس، 2003م.
- الترمذي، مُجَدِّد بن عيسى بن سَوْرَة أبو عيسى (ت: 279هـ):
- 157- سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد مُجَدِّد شاكر (ج 1، 2)، ومُجَدِّد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة
عوض (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ / 1975م، ط2، ج5.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت: 791هـ):
- 158- شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ / 1981م.
- التلاتي، عمرو بن رمضان (ت: 1187هـ):
- 159- نخبة المتين من أصول تبيغورين فيما اتَّفقت عليه أئمتنا أئمة الحق في الأصول، (ضمن مجموع في عقيدة
التوحيد، ومتمن الديانات، وشرحيهما)، المطبعة العربية، سلسلة من تراثنا الإسلامي، د.ت.
- الثعلبي، أحمد بن مُجَدِّد بن إبراهيم أبو إسحاق (ت: 427هـ):
- 160- الكشف والبيان عن تفسير القرآن: تفسير الثعلبي، التحقيق: أبو مُجَدِّد بن عاشور، المراجعة والتدقيق:
نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1422هـ / 2002م، ج10.
- الثميني عبد العزيز بن إبراهيم (ت: 1223هـ):
- 161- معالم الدين، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1407هـ / 1986م.
- الجابري، مُجَدِّد عابد:
- 162- المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،
1995م.
- الجديع، عبد الله بن يوسف:
- 163- العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة، دار الإمام مالك، دار الصميعي، 1416هـ /
1995م، ط2.
- الجرجاني، علي بن مُجَدِّد الشريف (ت: 816هـ):
- 164- التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح: جماعة من العلماء، الإشراف: الناشر، دار الكتب العلمية بيروت،
لبنان، 1403هـ / 1983م.

- 165- شرح المواقف لعصّد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت: 756هـ)، الضبط والتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتاب العلمية، بيروت، 1998م. ومعه حاشية السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف. الجعبري، فرحات:
- 166- البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مكتبة الاستقامة، 1425هـ/ 2004م، ط2.
- 167- علاقة عمان بشمال إفريقيا، معهد القضاء الشرعي، سلطنة عمان، 1412هـ/ 1991م. الجعبري، فرحات، وكسكاس عاشور بن يوسف:
- 168- العقيدة، معهد الاستقامة للدراسات الإسلامية، ج2، زنجبار، جمعية الاستقامة الإسلامية، تانزانيا، 1998م، ط4.
- جعفران، رسول:
- 169- الشيعة في إيران دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري، الترجمة: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، 1430هـ، ط2. جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، قسم الدراسات والبحوث:
- 170- التوحيد عقيدة الأمة منذ آدم، دار كيوان، سوريا، 2009م، سلسلة: عندما نطق السراة.
- 171- الخلق الأول كما بدأكم تعودون، دار كيوان، سوريا، 2009م، سلسلة: عندما نطق السراة.
- 172- مفاتيح القرآن والعقل، دار كيوان، سوريا، 2009م، سلسلة: عندما نطق السراة.
- 173- نداء السراة: اختطاف جغرافيا الأنبياء، دار كيوان، سوريا، 2009م، سلسلة: عندما نطق السراة. جمعية التراث، لجنة البحث العلمي:
- 174- معجم أعلام الإباضية: مدخل إلى التاريخ والفكر الإباضي، جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1999م. جودي صلاح الدين النتنشة:
- 175- الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، الإشراف: فاروق أحمد الدسوقي، الدراسات العليا، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1409هـ، 1989م. الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي أبو نصر (ت: 393هـ)
- 176- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، التحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/ 1987م، ج6، ط4.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (ت: 478هـ)
- 177- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، التحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009، سلسلة المكتبة الفلسفية.
- 178- البرهان في أصول الفقه، التحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م، ط1، ج2.

- 179- الشامل في أصول الدين، التحقيق والتقديم: علي سامي النشار، وفصل بدير عون، وسهير مُجّد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969.
- 180- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، التحقيق والتعليق: مُجّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992.
- 181- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، التحقيق والتقديم: فوقيّة مُجّد حسين، مراجعة التحقيق: محمود الخضري، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1987م.
- الجيطالي، إسماعيل بن موسى النفوسي أبو طاهر (ت: 750هـ):
- 182- قناطر الخيرات، التحقيق والتعليق: عمرو خليفة النامي، القسم الأول: قنطري العلم والإيمان، د.ط، د.ت.
- 183- قواعد الإسلام: مذيلا بحاشية أبي ستة، التحقيق والتعليق: بشير بن موسى الحاج موسى، المطبعة العربية، غرداية، 1998م.
- الحارثي، صالح بن علي (ت: 1314هـ):
- 184- عيون المصالح، من أجوبة الشيخ صالح، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، 1993، ط2.
- الحاكم، مُجّد بن عبد الله النيسابوري (ت: 405هـ):
- 185- المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1990م، ج4.
- حنبل الميّداني، عبد الرحمن حسن:
- 186- توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية: ومذاهب الناس بالنسبة إليهما، دار القلم: دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1998، سلسلة كتب قيمة، رقم: 21.
- الحجري، سعد بن سعيد:
- 187- فضل لا إله إلا الله، دار بلنسية، د.ط، د.ت،
- حنبل بن إسحاق بن حنبل، أبو عبد الله (ت: 273هـ)،
- 188- ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، التحقيق: مُجّد نغش، 1983م، ط2.
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن:
- 189- شرح العقيدة الطحاوية، تعليق: عبد العزيز بن باز، وصالح بن فوزان آل فوزان، دار الصفوة، 2008.
- الخانز، علي بن مُجّد الشبيحي أبو الحسن (ت: 741هـ):
- 190- لباب التأويل في معاني التنزيل: تفسير الخازن، التصحيح: مُجّد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- خالد بن عبد اللطيف بن مُجّد نور:
- 191- منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، 1995.
- الخطابي، حمد بن مُجّد أبو سليمان (ت: 388هـ):

- 192- أعلام الحديث: شرح صحيح البخاري، تحقيق: مُحمَّد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1409هـ/ 1988م، ج4.
- 193- شأن الدعاء، التحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، 1412هـ/ 1992م.
- 194- غريب الحديث، التحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، التخريج الأحاديث: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، دمشق، 1402هـ/ 1982م، ج3.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر (ت: 463هـ):
- 195- تاريخ بغداد، التحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1422هـ/ 2002م، ط1، ج16.
- 196- شرف أصحاب الحديث، تحقيق: مُحمَّد سعيد خطي أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة.
- 197- الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، 1421هـ، ط2، ج2.
- خفاجي، مُحمَّد عبد المنعم:
- 198- الأزهر في ألف عام، عالم الكتب، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، د.ت.
- الخلال، أحمد بن مُحمَّد البغدادي أبو بكر (ت: 311هـ):
- 199- السنة، المحقق: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، 1410هـ/ 1989م، ج5.
- خلفان بن جميل السيالي:
- 200- فصل الخطاب في المسألة والجواب، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن (ت: 170هـ)
- 201- كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت، ج8.
- الخليلي المحقق، سعيد بن خلفان (ت: 1287هـ/ 1871م):
- 202- تمهيد قواعد الإيمان، التحقيق: حارث بن مُحمَّد بن شامس البطاشي، مكتبة الشيخ مُحمَّد بن شامس البطاشي، سلطنة عمان. دار الهلال العالمية، القاهرة، 2010م.
- الخليلي، أحمد بن حمد:
- 203- إعادة صياغة الأمة: الحلقة الأولى، الإعداد: خالد بن مبارك الوهبي، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، 2003م.
- 204- برهان الحق: دراسة معمقة في تأصيل العقيدة الإسلامية، ودرء الشبه عنها بالأدلة العقلية والنقلية، الكلمة الطبية، سلطنة عمان، 2017م، ج9، ط2.
- 205- جواهر التفسير، أنوار من بيان التنزيل، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، 1984م.
- 206- الحق الدامغ: مطابع النهضة، مسقط: 1409هـ.

- 207- سعيد بن خلفان الخليلى فقيها ومحققا: محاضرة مصففة. (المكتبة الشاملة الإباضية).
- 208- شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد، مكتب الإفتاء، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1431هـ / 2010م.
- الخميس العدوي:
- 209- رؤية تاريخية: قراءة في رسالة سالم بن ذكوان، بحث مقدم إلى المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، 1423هـ، الأجيال للتسويق، سلطنة عمان، 2003م.
- الخميس، مُجدد بن عبد الرحمن:
- 210- شرح الرسالة التدمرية، دار أطلس الخضراء، 1425هـ / 2004م.
- الدار قطني، علي بن عمر أبو الحسن (ت: 385هـ):
- 211- رؤية الله، التقديم والتحقيق والتعليق وتخرىج الأحاديث: إبراهيم مُجدد العلي، وأحمد فخري الرفاعي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، 1411هـ.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو مُجدد (ت: 255هـ):
- 212- مسند الدارمي: سنن الدارمي، التحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1412هـ / 2000م، 4 ج.
- الدارمي، عثمان بن سعيد أبو سعيد (ت: 280هـ):
- 213- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، التحقيق: رشيد بن حسن الأملعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1418هـ / 1998م، 2 ج.
- دحلان، أحمد زيني (ت: 1886هـ):
- 214- الدرر السنية في الرد على الوهابية، طبعة حجرية، د.ت.
- الذهبي، مُجدد بن أحمد أبو عبد الله (ت: 748هـ):
- 215- تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1419هـ / 1998م، 4 ج.
- 216- سير أعلام النبلاء، التحقيق: مجموعة من تحقيقين، الإشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1405هـ / 1985م، ط3، 25 ج.
- 217- العرش، التحقيق: مُجدد بن خليفة بن علي التميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ / 2003م، ط2، 2 ج.
- 218- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي مُجدد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1382هـ / 1963م، 4 ج.
- الرازي أبو عبد الله: مُجدد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت: 666هـ)
- 219- مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ مُجدد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، 1420هـ / 1999م، ط5.

الرازي فخر الدين، مُجَدِّد بن عمر أبو عبد الله (ت: 606هـ):

210- أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، سلسلة من

تراث الرازي: 9.

211- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: من العلماء والحكماء والمتكلمين، المراجعة والتقديم: طه عبد

الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، سلسلة من تراث الرازي: 04. ويليه: تلخيص المحصل لنصر الدين الطوسي.

212- المطالب العالية من العلم الإلهي، الضبط وتخريج الآيات: مُجَدِّد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية،

بيروت.

213- معالم أصول الدين، التحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، دار الكتب العلمية،

بيوت، 2000.

214- مفاتيح الغيب: التفسير الكبير: تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ط3.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن مُجَدِّد أبو القاسم (ت: 502هـ):

215- المفردات في غريب القرآن، التحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق،

بيروت، 1412هـ.

الربيع بن حبيب (ت: 180هـ):

216- الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب، ترتيب الشيخ أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم

الوارجلاني، المطبعة العربية، غرداية: 1985م.

الرضواني، محمود عبد الرازق:

217- أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، مكتبة سلسيل، القاهرة، 1426هـ/ 2005م.

الزامللي، أحمد بن علي عسيري:

218- منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين، الإشراف: عبد

الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام مُجَدِّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1431هـ.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى:

220- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: تفسير الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1418هـ، ط2،

ج.30.

الزركشي، مُجَدِّد بن عبد الله أبو عبد الله (ت: 794هـ):

221- البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي، 1414هـ/ 1994م، 8ج.

الزركلي، خير الدين (ت: 1396هـ):

222- الأعلام، دار العلم للملايين، 2002م، ط5.

الرمخشري، محمود بن عمر أبو القاسم (ت: 538هـ)

223- **الأنموذج في النحو والصرف**، الاعتناء: سامي بن حمد المنصور، د. م، 1442هـ/ 1999م.

224- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: تفسير الرمخشري**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ط3،

ج4.

السالمي نور الدين، عبد الله بن حميد أبو مُجَدِّد (ت: 1332هـ/ 1914م):

225- **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان: التصحيح**، والتعليق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، مطبعة الشباب،

القاهرة، 1250هـ، ط2.

226- **جوهر النظام، في علمي الأديان والأحكام**، التعليق: أبو إسحاق اطفيش، وإبراهيم العبري، مطبعة الألوان

الحديثة، 1989م، ط11.

227- **حاشية الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب**، مطبعة الأزهار البارونية: 1326هـ.

228- **روض البيان على فيض المنان: في الرد على من ادعى قدم القرآن**، التقديم: عبد الرحمن السالمي،

(الكتاب شرح للمنظومة النونية "فيض المنان" المنسوبة إلى ابن النظر)، (المكتبة الشاملة الإباحية).

229- **مشارك أنوار العقول**، تعليق: أحمد بن حمد الخليلي، وتحقيق: عبد المنعم العاني، مكتبة الاستقامة، عمان،

2003م.

السُّبْحاني، جعفر:

230- **الأسماء الثلاثة؛ الإله، الرب، العبادة**، رسالة موجزة في الأسماء الثلاثة الواردة في القرآن، والذي يدور عليها

رحى البحث عن التوحيد والشرك، موقع: المكتبة الشيعية، <http://shiaonlinelibrary.com>.

231- **الإلهيات في هدى الكتاب والسنة والعقل**، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،

1989م.

232- **التوحيد والشرك في القرآن الكريم**، انتشارات أسوة، إيران، 1992.

233- **العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت: عرض لأبرز أصول الإسلام في مجال العقيدة**

والشريعة، الترجمة: جعفر الهادي، د. ناشر، د.ت.

السبكي الصغير، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي أبو نصر (ت: 771هـ):

234- **طبقات الشافعية الكبرى**، التحقيق: محمود مُجَدِّد الطناحي، وعبد الفتاح مُجَدِّد الحلو، هجر للطباعة والنشر

والتوزيع، 1413هـ، ط2، 10 ج.

السبكي الكبير، علي بن عبد الكافي أبو الحسن (756هـ):

235- **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: رد على نونية ابن القيم**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

2003م، سلسلة من تراث الكوثري. ومعه تكملة الرد لمحمد زاهد الكوثري.

236- **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**، التحقيق: حسين مُجَدِّد علي شكري، دار الكتب العلمية، بيروت،

2008م.

السَّجْزِي، عبيد الله بن سعيد بن حاتم أبو نصر (ت: 444هـ):

237- رسالة السجزي إلى أهل زبيد [مدينة في اليمن] في الرد على من أنكر الحرف والصوت، التحقيق: مُجَّد

با كريم با عبد الله، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية،

1423هـ / 2002م، ط2.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت: 1376هـ):

238- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة،

1420هـ / 2000م.

سعود بن عبد العزيز الخلف:

239- أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة، د.ط، 1420هـ، 1421هـ، 2ج. (المكتبة الشاملة

العامة)

السفاري، مُجَّد بن أحمد (ت: 1188هـ):

240- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة

الخافقين ومكتبتها، دمشق، 1402هـ / 1982م، 2ج.

السفاري، مُجَّد بن أحمد أبو العون (ت: 1188هـ):

241- العقيدة السفارينية: الدرر المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، التحقيق: أبو مُجَّد أشرف بن عبد

المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1998م.

السقاف، حسن بن علي:

242- البيان الكافي بغلط نسبة كتاب الرؤية للدار قطني، ضمن كتاب ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه بألف

التنزيه، دار الإمام الرواس، بيروت، لبنان، 2007م، ط4.

243- التنديد بمن عدد التوحيد: إبطال محاولة التثليث في التوحيد والعقيدة الإسلامية، دار الإمام النووي،

عمان، الأردن، 1992م، ط2.

244- مجموع رسائل السقاف: رسالة التنبيه والرد على معتقد قدم العالم، دار الإمام الرواس، بيروت، لبنان،

2007م. ط2.

245- مسألة الرؤية، رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة تخريج أحاديث الرؤية، دار الإمام النووي، الأردن،

2007م.

سليمان بن عبد الله بن مُجَّد بن عبد الوهاب (ت: 1233هـ):

246- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، تحقيق: زهير الشاويش،

المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1423هـ / 2002م.

السمعاني أبو المظفر، منصور بن مُجَّد (ت: 489هـ):

- 247- تفسير القرآن: تفسير السمعاني، التحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1418هـ / 1997م.
- السنوسي، مُحمَّد بن يوسف التلمساني أبو عبد الله (ت: 895هـ):
- 248- أم البراهين، تحقيق: خالد الزهري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009. ويلها شرح أم البراهين لمحمد الملاي.
- السوفي، عثمان بن خليفة المارغني أبو عمرو (ق: 6هـ):
- 249- رسالة في بيان كل فرقة، وما زاغت به عن الحق: ضمن مجموع به رسالة في اختصار الفرائض لأبي عمار عبد الكافي، ورسالة في الحقائق المحتاج إليها لأبي القاسم إبراهيم البرادي، المطبعة البارونية، الجدرية، مصر، د.ت.
- السويدي، عبد الله:
- 250- مؤتمر النجف، أو الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، تقديم: محب الدين الخطيب، مطبعة البصري، بغداد، 1988م.
- السيابي، خلفان بن جميل، وسالم بن حمد الحارثي:
- 251- حوارات فكرية بين العالمين: خلفان بن جميل السيابي، وسالم بن حمد بن سليمان الحارثي، الجمع والتحقيق: عبد الله بن سالم بن حمد الحارثي، 2007م، ط1.
- سبيو، عمرو بن عثمان (ت: 180هـ):
- 252- كتاب سبيو، التحقيق: عبد السلام مُحمَّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ / 1988م، 4ج.
- السيد سابق (ت: 2000م):
- 253- العقائد الإسلامية، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- السيستاني، علي الحسيني:
- 254- منهاج الصالحين، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم، إيران، 1414هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ):
- 255- الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1424هـ / 2004م، 2ج.
- الشتيوي، مُحمَّد بن علي الجيلاني:
- 256- إشكالية التعارض في النص الديني، منشورات علاء الدين، دمشق، 2010م.
- الشجري، مُحمَّد بن علي بن الحسن العلوي (ت: 445هـ):
- 257- فضل زيارة الحسين عليه السلام، الإعداد: أحمد الحسيني، الاهتمام: أحمد المرعشي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العامة، د.ط، د.ت.
- الشعراوي، مُحمَّد متولي (ت: 1418هـ):
- 258- الخواطر: تفسير الشعراوي: مطابع أخبار اليوم، 1997م، 20ج.

- الشماسي، عامر بن علي أبو ساكن (ت: 792هـ):
- 259- **مقن الديانات**، ضمن مجموع العقيدة المباركة وشرحها، ترتيب: السَّيِّد مُحَمَّد خليفة مادي، مطبعة الفجالة الجديدة، مصر، د.ت.
- الشهرستاني، مُجَّد بن عبد الكريم أبو الفتح (ت: 548هـ):
- 260- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ.
- الشوكاني، مُجَّد بن علي (ت: 1250هـ):
- 261- **فتح القدير**، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، 1414هـ.
- الشيخ المفيد، مُجَّد بن مُجَّد بن النعمان أبو عبد الله (ت: 413هـ):
- 262- **أوائل المقالات**، د.ط، د.ت. (المكتبة الشاملة الشيعية).
- 263- **تصحيح اعتقادات الإمامية: شرح كتاب التوحيد للصدوق**، د.ط، د.ت. (المكتبة الشاملة الشيعية).
- الشيرازي، صدر الدين مُجَّد (ت: 1050هـ):
- 264- **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1990م، ط4.
- الشيحاني، حمو بن عيسى:
- 265- **الفكر العقدي عند الشيخ بيوض وآثاره في الإصلاح**، التقديم مُجَّد قاسم بوحجام، جمعية التراث، القرارة، غرداية، ودار الخلدونية، الجزائر، 2011، سلسلة بحوث منهجية مختارة، رقم: 17.
- صالح بن أحمد بن مُجَّد بن حنبل، أبو الفضل (ت: 265هـ):
- 266- **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، الدراسة والتحقيق والتعليق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف للنشر والتوزيع، 1995م.
- الصدوق، مُجَّد بن علي بن بابويه القمي أبو جعفر (ت: 381هـ):
- 267- **الاعتقادات**، التحقيق: عصام عبد السيد، رئاسة المؤتمر العالي لألفية الشيخ المفيد، د.ت (المكتبة الشاملة الشيعية).
- 268- **التوحيد**، التحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
- الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم (ت: 360هـ):
- 269- **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن مُجَّد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 10 ج.
- 270- **المعجم الصغير: الروض الداني**، تحقيق: مُجَّد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، 1405هـ/ 1985م، 2 ج.
- الطبري، مُجَّد بن جرير بن يزيد أبو جعفر (ت: 310هـ):
- 271- **تاريخ الرسل والملوك**، وصلة **تاريخ الطبري: تاريخ الطبري**، دار التراث، بيروت، 1387هـ، ط2، 11 ج.
- 272- **جامع البيان في تأويل القرآن: تفسير الطبري**، التحقيق: أحمد مُجَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/

2000م، 24 ج.

273- صريح السنة، التحقيق: بدر يوسف المعنوق، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، 1405هـ.

طقوش، مُجَّد سعيد:

274- تاريخ الدولة الصفوية في إيران: 907 - 1148هـ / 1501 - 1736م، دار النفائس، لبنان، 2009، ط1.

الطوسي، مُجَّد بن الحسن أبو جعفر (ت: 460هـ):

275- التبيان في تفسير القرآن، التحقيق والتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار احياء التراث العربي،

بيروت، 1409هـ.

276- رسائل العشر، (المكتبة الشاملة الشيعية).

العاملي، مُجَّد حسن الترحيني:

277- الإحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، 1993.

عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود:

278- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ / 1995م.

عبد الرزاق الصنعاني، بن همام بن نافع أبو بكر (ت: 211هـ):

279- المصنف، التحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ،

ط2، 11 ج.

عبد القاهر البغدادي، أبو منصور (ت: 429هـ):

280- أصول الدين، اسطنبول، مطبعة الدولة، 1928م.

عبد الكريم تتان، ومُجَّد أديب الكيلاني:

281- عون المريد لشرح جوهر التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة، المراجعة والتقديم: عبد الكريم الرفاعي،

ووهبي سليمان الألباني، دار البشائر، 1999، ط2.

عبد الله البريدي:

282- السلفية الشيعية والسنية: بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،

بيروت، لبنان، 2013.

عبد الله بن أحمد بن مُجَّد بن حنبل، أبو عبد الرحمن (ت: 290هـ):

283- السنة، تحقيق: مُجَّد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، 1406هـ / 1986م، 2 ج.

العبدلي، خالد بن مُجَّد بن سالم:

284- القواعد والضوابط في فهم أحاديث الفتن وأشراط الساعة: دراسة عقدية مقارنة، د.ط، د.ت.

العبري، إبراهيم بن سعيد العبري (ت: 1389هـ / 1975م):

285- الآثار العلمية لسماحة الشيخ العلامة إبراهيم بن سعيد بن محسن من زهران العبري (1314هـ -

1385هـ)، المفتي العام السابق لسلطنة عمان، الجمع والترتيب والتعليق: علي بن هلال العبري، وجمعة بن

- ناصر الصارمي، وسليمان بن سيف الكندي، ومُحمَّد بن سيف الشعيلي، مركز الدراسات العمانية، جامعة السلطان قابوس، 2015م، ط1، 4 ج.
- عثمان عبد الله آدم، الإثيوبي:
- 286- الصفات الخيرية بين الإثبات والتأويل، الإشراف: كمال هاشم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1978م.
- عثمان الأصم، بن أبي عبد الله (ت: 631هـ):
- 287- كتاب النور، مطبعة عيسى البابي الحلبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984م.
- العثيمين، مُحمَّد بن صالح بن مُحمَّد (ت: 1421هـ):
- 288- تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، التحقيق: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، مكتبة أضواء السلف، 1415هـ/ 1995م، ط3.
- 289- شرح العقيدة الواسطية، تخرّيج الأحاديث والاعتناء بها: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1421هـ، ط6.
- 290- فتح رب البرية بتلخيص الحموية، دار الوطن للنشر، الرياض. د.ت.
- 291- القواعد المثلّية في صفات الله وأسمائه الحسنى، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1421هـ/ 2001م، ط3.
- 292- القول المفيد على كتاب التوحيد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، محرم 1424هـ، ط2، 2 ج.
- 293- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ مُحمَّد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، 1413هـ/ 1993م، 26 ج.
- عطاردي، عزيز الله:
- 294- مسند الإمام الرضا (ع)، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مؤسسة آستان قدس الرضوي، 1406هـ.
- علاء إبراهيم عبد الرحيم:
- 295- قاعدة القول في صفات الله كالقول في الذات: دراسة وتحليل، مركز سلف للبحوث والدراسات. د.ط، د.ت.
- علي القاري، الملا (ت: 1014هـ):
- 296- شرح الفقه الأكبر، د.ط، د. ت.
- عمارة، مُحمَّد:
- 297- الجامعة الإسلامية، والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، 1994م.
- عمروس بن فتح النفوسي، أبو حفص (ق3هـ):
- 298- أصول الدينونة الصافية، تحقيق: حاج أحمد بن حمو كروم، مراجعة: مصطفى بن مُحمَّد شريفي، ومُحمَّد بن موسى باباعمي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1999م.

- العوتي، سلمة بن مسلم الصحاري أبو المنذر (ق6هـ/ 16م):
- 299- الضياء: التحقيق: سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني، وداود بن عمر بابيز الواجلاني، التقديم والإشراف: عبد الله بن محمد بن عبد الله السالمي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2015م.
- الغياشي، محمد بن مسعود أبو النصر (ت: 320هـ):
- 300- تفسير الغياشي، التصحيح والتعليق: هاشم الرسولي المحلاقي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1991م.
- الغامدي، خالد بن علي المرضي:
- 301- نقض عقائد الأشاعرة والماثريدية، دار الأطلس الخضراء، الرياض، 2009م.
- الغدامسي، صولة، والشماخي أحمد بن سعيد أبو العباس:
- 302- الحوار الإباضي المالكي، التحقيق والدراسة: العربي علي بن ثاير، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 2014م، ط2.
- الغزالي، محمد أحمد السقا (ت: 1996م):
- 303- السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، د.ت.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (ت: 505هـ):
- 304- الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2004م.
- 305- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الاعتناء: اللجنة العلمية بدار المنهاج، دار المنهاج، السعودية، 2017م.
- 306- المستصفي، التحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م.
- 307- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2019م.
- 308- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، التحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، والجفان والجابي، قبرص، 1407هـ/ 1987م.
- فرقان الوائلي:
- 309- أغرب حكايات النهب الفكري المعاصر: انتحالات الأدعياء، جمعية التجديد الثقافية أنموذجا، مكتبة مؤمن قريش، الرابطة القصدية، 2007م.
- الفضلي، عبد الهادي:
- 310- خلاصة المنطق، مجموعة المعارف العقلية، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2007م.
- فهمي جدعان:
- 311- المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م.

الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله:

312- إغاثة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، مؤسسة الرسالة، 1423هـ/ 2002م، ط3، ج2.

313- معنى لا إله إلا الله، ومقتضاها، وآثارها في الفرد والمجتمع، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1422هـ/

2002م، ط3.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب أبو طاهر (ت: 817هـ):

314- القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، الإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ/ 2005م، ط8.

الفيومي:

315- في مناهج تجديد الفكر الإسلامي: التقريب بين المذاهب، محمد عبده، مصطفى عبد الرازق، آية الله

البروجردى، محمود شلتوت، دار الفكر العربي، القاهرة، 2001.

القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ):

316- الأصول الخمسة، التحقيق: فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، 1998م.

317- شرح الأصول الخمسة، التعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة،

القاهرة، 1996م، ط3.

318- المغني في أبواب التوحيد والعدل: خلق القرآن، ج5، تقويم النص: إبراهيم الأبياري، الإشراف طه

حسين، د.ط، د.ت.

القاضي عياض، بن موسى اليحصبي أبو الفضل (ت: 544هـ):

319- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، التحقيق: ابن تاووت الطنجي (ج1، 1965م). عبد القادر الصحراوي

(ج2، 3، 4، 1966م - 1970م). محمد بن شريفة (ج5)، سعيد أحمد أعراب (ج6، 7، 8، 1981م -

1983م)، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

320- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ/ 1988م، ج2. ومذيلا

بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء لأحمد بن محمد بن محمد الشمني (ت: 873هـ).

القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله (ت: 671هـ)

321- الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، التحقيق: عرفان بن سليم العشا حسونة، المكتبة العصرية،

بيروت، 2005م.

322- الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي، التحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية،

القاهرة، 1384هـ/ 1964م، ط2، ج20.

القشيري، عبد الكريم أبو القاسم (ت: 465هـ)

- 323- شرح أسماء الله الحسنى، دار آزال، بيروت، 1406هـ، ط2. ويليه شرح أسماء الله الحسنى وتحقيقات وشروح للأستاذ: أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني.
- القفاري، ناصر بن عبد الله:
- 324- مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1413هـ/ 1993م.
- القلهاتي، محمد سعيد الأزدي أبو عبد الله (ق6هـ):
- 325- الكشف والبيان، التحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1400هـ/ 1980م.
- القمي، علي بن إبراهيم أبو الحسن (ق3هـ):
- 326- تفسير القمي: الإشراف: لجنة التحقيق والتصحيح في مؤسسة الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1991.
- كاشف الغطاء، جعفر:
- 327- منهج الرشاد لمن أراد السداد: رسالة الإمام الشيخ جعفر كاشف الغطاء إلى الأمير عبد العزيز بن سعود، تحقيق: جودت القزويني، إعداد مركز الأبحاث العقائدية، سلسلة الكتب المؤلفة في الرد على ابن تيمية والوهابية (12).
- الكليني، محمد بن يعقوب (329هـ):
- 328- أصول الكافي، الضبط والتصحيح والتعليق: محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1990، موسوعة الكتب الأربعة في أحاديث النبي والعترة، رقم: 1.
- الكندي، محمد بن إبراهيم (ت: 508هـ):
- 329- بيان الشرع، التحقيق: لجنة من علماء عمان، الإشراف: أحمد بن حمد الخليلي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984م.
- اللائلكائي، هبة الله بن الحسن أبو القاسم (ت: 418هـ):
- 330- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، تحقيق: أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، د.ت.
- لبيد بن ربيعة، بن مالك العامري أبو عقيل (ت: 41هـ):
- 331- ديوان لبيد بن ربيعة العامري، الاعتناء: حمدو طمّاس، دار المعرفة، 1425هـ/ 2004م.
- الماتريدي، محمد بن محمد السمرقندي أبو منصور (ت: 333هـ):
- 332- شرح الفقه الأكبر: المتن المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت: 80 - 150هـ)، المراجعة: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الشؤون الدينية: قطر، د.ت.
- 333- كتاب التوحيد، التحقيق والتعليق: بكر طوبال أوغلي، ومحمد آروتش، وقف ديانة تركيا، ومركز البحوث الإسلامية أنقرة، 2003م.

- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ):
- 334- موطأ الإمام مالك، التصحيح والترقيم وتخريج الأحاديث والتعليق: مُجَدُّ فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ / 1985م.
- المجلسي، مُجَدُّ باقر (ت: 1111هـ):
- 335- بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت. د.ت.
- مجموعة من الباحثين:
- 336- معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2008م.
- محساس بن عبد الله بن مُجَدُّ الجلعود:
- 337- الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، دار اليقين للنشر والتوزيع، 1407هـ / 1987م، 2 ج.
- مُجَدُّ الأمين الشنقيطي، بن مُجَدُّ المختار (ت: 1393هـ):
- 338- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ضمن المحاضرات المطبوعة بـ بآثار الشنقيطي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، مشروع آثار الشيخ العلامة مُجَدُّ الأمين الشنقيطي (11).
- مُجَدُّ الماللي، أبو عبد الله بن عمر (ت: 897هـ):
- 339- شرح أم البراهين: ضمن كتاب أم البراهين للسنوسي (ت: 895هـ)، تحقيق: خالد الزهري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- مُجَدُّ أمان بن علي جامي علي، أبو أحمد (ت: 1415هـ):
- 340- الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1408هـ.
- مُجَدُّ باقر الحكيم:
- 341- الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، 1433هـ.
- 342- الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، 1433هـ.
- مُجَدُّ بن خليل، السكوني الإشيلي أبو عبد الله (ق 9هـ):
- 343- شرح مرشدة ابن تومرت (524هـ)، الدراسة والتحقيق: يوسف احنانا، دار الغرب الإسلامي، 1993م.
- مُجَدُّ رشيد بن علي رضا (ت: 1354هـ):
- 344- تفسير القرآن الحكيم: تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، 12 ج.
- مُجَدُّ رضا المظفر:
- 345- العقائد الإمامية، التقديم: حامد حفي داود، منشورات مكتبة الأمين في النجف، 1968م.
- مُجَدُّ رمضان عبد الله (ت: 2014م):

346- الباقلائي وآراؤه الكلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الجمهورية العراقية، مطبعة الأمة، بغداد، 1986م.

مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد:

347- النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، مطبعة السعادة، مصر، 1955. على هامش كتاب اللقاني: إتحاف المرید بشرح جوهرة التوحيد.

مرتضى الزبيدي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن الحسيني (ت: 1205هـ):

348- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، (ضمن قواعد العقائد المنسوب لأبي حامد الغزالي)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1414هـ، 1994م، 10 ج.

349- تاج العروس من جواهر القاموس، التحقيق: مجموعة من تحقيقين، دار الهداية، د.ت.

المروزي، مُحَمَّد بن نصر بن الحجاج أبو عبد الله (ت: 294هـ):

350- السنة، تحقيق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1408هـ.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحجاج (ت: 742هـ):

351- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ/ 1980م، 35 ج.

مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري أبو الحسن (ت: 261هـ):

352- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ: صحيح مسلم، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 5 ج.

المطوع، عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد المحسن:

353- الدعوة الإصلاحية في بلاد نجد على يد الإمام مُحَمَّد بن عبد الوهاب وأعلامها من بعده، دار التدمرية، 1424هـ/ 2004م، ط3.

المطيعي، مُحَمَّد البخيت:

354- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: حاشية على كتاب نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للأسنوي ت 772هـ، عالم الكتب، د.ت.

355- معنى لا إله إلا الله، التحقيق: علي محيي الدين علي القرة راغي، دار الاعتصام، القاهرة، 1405هـ/ 1985م، ط3.

مغزاوي، مصطفى:

356- دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه: من منتصف القرن

الخامس إلى بداية القرن الثامن الهجري، الإشراف: خالد كبير علال، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر. 2007، 2008م.

المفيد، مُحَمَّد بن مُحَمَّد العكبري (ت: 413هـ):

357- أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، التحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1993م.

المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد (ت: 600هـ):

358- عقيدة الحافظ تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي: عقيدة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن محمد

البصيري، مطابع الفردوس، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/ 1990م.

المقريزي، أحمد بن علي (ت: 845هـ):

359- تجريد التوحيد المفيد، الاعتناء: علي بن محمد العمران، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض،

ط2، 2011.

المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت: 845هـ):

360- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي (ت: 656هـ):

361- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،

1417هـ، 4 ج.

ناصر، محمد صالح، وآخرون:

362- معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر (قسم المشرق)، دار الغرب

الإسلامي، بيروت، 2006م.

نخبة من العلماء:

363- أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة

العربية السعودية، تاريخ النشر: 1421هـ.

النسائي، أحمد بن شعيب، (ت: 303هـ):

364- السنن الكبرى، التحقيق وتخريج الأحاديث: حسن عبد المنعم شلي، الإشراف: شعيب الأرنؤوط،

التقديم: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/ 2001م، 10 ج.

النسفي، أبو المعين (ت: 508هـ):

365- التمهيد في أصول الدين، أو التمهيد لقواعد التوحيد، التحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغل، مكتبة

الروضة الشريفة للبحث العلمي، المكتبة الأزهرية للتراث، 2006.

نصر حامد أبو زيد:

366- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

نور الدين عتر:

367- منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1401هـ/ 1981م، ط3.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا (ت: 676هـ):

- 368- تهذيب الأسماء واللغات، الاعتناء بنشره، والتصحيح، والتعليق، ومقابلة الأصول: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 4 ج.
- 369- المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ، 18 ج.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر أبو الحسن (ت: 807هـ):
- 370- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ/ 1994م، 10 ج.
- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري أبو الحسن (ت: 468هـ):
- 371- الوسيط في تفسير القرآن المجيد: تفسير الواحدي، التحقيق والتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد الغني الجمل، عبد الرحمن عويس، التقديم والتقريب: عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1994م، 4 ج.
- الوارجلاني، يوسف بن إبراهيم أبو يعقوب (ت:)
- 372- الدليل والبرهان، التحقيق: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 2006م، 3 ط.
- الوردي، علي:
- 373- قصة الأشراف وابن سعود، شركة الوراق، 2007م. 3 ط.
- 374- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق القديم: من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر، انتشارات الشريف الرضي، د. ت.
- وينتن، مصطفى بن الناصر:
- 375- آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش العقدي (1238 - 1332هـ / 1821 - 1914م)، جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1417هـ/ 1996م.
- 376- أصول الإيمان: التوحيد ووحدة الأمة، (بالاشتراك مع باباعمي محمد)، كتابك، 2016م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله أبو عبد الله (ت: 626هـ):
- 377- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، 2 ط، 7 ج.
- يحيى بن سلام، بن أبي ثعلبة التيمي (ت: 200هـ):
- 378- تفسير يحيى بن سلام، التقديم والتحقيق: هند شليبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1425هـ/ 2004م، 2 ج.

ثانيا: المصادر والمراجع من المواقع

ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن (ت: 1430هـ):

379- شرح العقيدة الطحاوية، دروس صوتية، التفريغ: موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>

دربالة، إسلام محمود:

380- القول السديد في وجوب الاهتمام بالتوحيد، موقع المستقبل للإسلام، www.future-i.org

دربالة، إسلام محمود:

381- القول السديد في وجوب الاهتمام بالتوحيد، موقع المستقبل للإسلام، www.future-i.org

الطباطبائي، محمد حسين (ت: 1981م):

382- تفسير الميزان: تفسير الطباطبائي، 20 ج، موقع الكوثر: <http://www.al-kawthar.com/maktaba/list2.htm>

الغفيص، يوسف بن محمد علي:

383- شرح القواعد السبع من التدمرية، دروس صوتية، التفريغ: موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>

فلاديمير مينورسكي:

384- مختصر تاريخ نادر شاه، ترجمة: نظام عز الدين محمد علي، دار الياقوت، كركوك، موقع: الجمعية الدولية

للمترجمين واللغويين العرب: www.wata.cc

القزويني الحائري، محمد حسن الموسوي:

385- البراهين الجلية في رفع تشكيكات الوهابية، مؤسسة الوفاء، بيروت، موقع: مركز الأبحاث العقائدية، <https://old.aqaed.com>

محمد بن عبد الوهاب بن سليمان النجدي (ت: 1206هـ):

386- أصول الإيمان، التحقيق: باسم فيصل الجوابرة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد،

المملكة العربية السعودية، 1420هـ، ط5.

387- الرسائل الشخصية، مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج6، التحقيق: صالح بن فوزان

بن عبد الله الفوزان، محمد بن صالح العيلقي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية،

د.ط. المكتبة الشاملة، الموقع: <https://shamela.ws>

388- فتاوى ومساائل، مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج4، التحقيق: صالح بن عبد الرحمن

الأطرم، محمد بن عبد الرزاق الدويش، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط.

المكتبة الشاملة، الموقع: <https://shamela.ws>

389- كتاب التوحيد، مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج1، التحقيق: عبد العزيز بن عبد

الرحمن السعيد وغيره، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط. المكتبة الشاملة، الموقع: <https://shamela.ws>.

390- مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج1، التحقيق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط. المكتبة الشاملة، الموقع: <https://shamela.ws>.

محمد حسن عبد الغفار:

391- أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دروس صوتية، التفريغ موقع: الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>.

ثالثاً: المخطوط⁽¹⁾

مجهول:

392- دون عنوان: الثاني ضمن مجموع مرقم في مكتبة الاستقامة، رقم: ف27.

محبوب بن الرحيل، أبو سفيان (ق3هـ):

393- مسائل ملتقطات من جزء منسوب لأبي سفيان: مخطوط الثامن ضمن مجموع، مكتبة الشيخ صالح لعلي، بني يزقن، غرداية، رقم: م82.

(1) مخطوطات منقولة من المصادر المطبوعة:

الجيطالي (ت: 750هـ): شرح النونية؛ أبو نصر فتح بن نوح الملوشتائي (ق7هـ): شرح النونية، واللائي المنظومات؛ الشماخي (ت: 928هـ): رسالة في الأسماء؛ عبد الله بن سعيد السديكشي (ت: 1068هـ): حاشية على كتاب الديانات، ورسالة في خلق القرآن؛ اطفيش (1914م): حاشية القناطر؛ أبو نبهان (ت: 1237هـ): الحق اليقين.

رابعاً: المقالات من المجلات

ابن ادريسو، مصطفى:

1- التواصل المعرفي للمعارضة الإباضية في المشرق والمغرب: خلال القرون الثلاثة الهجرية الأولى، مجلة

المنهاج، ربيع الأول 1434هـ / 2013م، العدد 2، جمعية أبي إسحاق إبراهيم اطفيش لخدمة التراث، غرداية، الجزائر.

ابن الدين:

2- أيها أصلح لخالتنا الدينية والاجتماعية: التوحيد، أو التقريب والتعريف، أو التفريق. مجلة رسالة الإسلام،

ربيع الأول، السنة 8 (1376هـ / أكتوبر 1956م)، العدد 32، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ / 1991م.

ابن الصائغ، مُجَدِّد بن عبد الرحمن (ت: 776هـ):

3- المرقاه لإعراب لا إله إلا الله، التحقيق: رباح اليمني مفتاح. مجلة الدراسات اللغوية، كلية التربية الحكومية،

غزة، 2002م.

أبو زهرة، مُجَدِّد:

4- المجمع القرآني: الأمة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8 (ذو الحجة 1375هـ / جويلية 1956)، العدد

31، ج 4، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ / 1991م.

5- الوحدة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 10 (شوال 1377هـ / أبريل 1958م)، العدد 38، ج 2، دار

التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ / 1991م.

6- الوحدة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 10 (محرم 1378هـ / جويلية 1958م)، العدد 39، ج 3، دار

التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ / 1991م.

أحمد أمين:

7- التسامح الديني في الإسلام. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ / جويلية 1949م)، العدد 3،

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ / 1991م.

إدريس بن بابه باحمد:

8- الشيخ سليمان بن ناصر بن سليمان الإسماعيلي، وعلاقته بكتاب السير والجوابات بمكتبة السيد مُجَدِّد

بن أحمد البوسعيدي بسلطنة عمان، الندوة الدولية العلمية حول: كتب السير الإباضية، 31 أكتوبر - 2 نوفمبر

2014م.

بربري، أحمد مُجَدِّد:

9- قال شبيخي. مجلة رسالة الإسلام، السنة 7، العدد 25، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي

للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ / 1991م.

جمال الدين الأفغاني، ومُجَدِّد عبده:

10- مجلة العروة الوثقى، المقدمة: مصطفى عبد الرازق، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.

الحائري، مُحمَّد صالح:

11- منهج عملي للتقريب: إلى إخواننا المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 12، دار التقريب بين

المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

حباسي خالد:

12- الحداثيون واستئناف القول بـ "خلق القرآن". مجلة المنهل: المجلد 07، العدد 01، 2021م.

حبش، مُحمَّد:

13- ما بعد التقريب، قراءة في فقه التقريب وغاياته، مؤتمر وحدة الأمة ومستقبلها تحت عنوان: واجبات الأمة

الإسلامية في القرن الحادي والعشرين: بيروت، فندق الكومودور، 14- 15 صفر 1420هـ/ 30 - 31 جانفي 1999م.

الخراساني، مُحمَّد واعظ زادة:

14- مقدمة الطبعة. مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

15- مقدمة المؤتمر العالمي الحادي عشر للوحدة الإسلامية، ضمن كتاب دراسات وبحوث، إعداد: سيد

جلال الدين مير آقاني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2000م.

16- المقدمة. مجلة رسالة الإسلام، السنة 01 (1366هـ/ 1949م)، العدد 01، دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

دراز، مُحمَّد عبد اللطيف:

17- الإسلام والأزهر والتقريب. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م)، العدد 3،

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

شلتوت، محمود:

18- تفسير القرآن العظيم. مجلة رسالة الإسلام، السنة 7، العدد 25، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية،

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

19- تفسير القرآن الكريم. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (ذو الحجة 1368هـ/ أكتوبر 1949م)، العدد 4، دار

التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

20- فتوى تاريخية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 11، العدد 43، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع

العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

21- مقدمة قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، السنة 14، العدد 55 و56، دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

الصعدي، عبد المتعال (دكتور):

22- التقريب بين المذاهب الإسلامية، ودراسة علم التوحيد. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 9، ج1،

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

23- التقريب بين المذاهب الإسلامية، ودراسة علم التوحيد. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 10، ج2،

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

24- التقريب بين المذاهب الإسلامية، ودراسة علم التوحيد. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 11، ج3،

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

25- مدى الوحدة السياسية بين المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، السنة 5، العدد 17، دار التقريب بين

المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

عبد العزيز مُحمَّد عيسى:

26- اقتراح على الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م)، العدد 3، دار

التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

عبد الكريم بن جهيمان:

27- لا تنازوا بالألقاب. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م)، العدد 3، دار

التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

عبد المجيد سليم:

28- بيان المسلمين. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (1366هـ/ 1949م)، العدد 1، دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

عبد المجيد سليم:

29- من فضيلة الأستاذ الأكبر: شيخ الجامع الأزهر. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 9، دار التقريب

بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

عرفه، مُحمَّد:

30- كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتناصرهم. مجلة رسالة الإسلام، السنة 7، العدد 28، ج1، دار التقريب

بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

31- كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتناصرهم. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8، العدد 29، ج2، دار التقريب

بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

32- كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتناصرهم. مجلة رسالة الإسلام، السنة 9، العدد 33، ج8، دار التقريب

بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

33- كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتناصرهم. مجلة رسالة الإسلام، السنة 9، العدد 34، ج9، دار التقريب

بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

علوية باشا، مُحمَّد علي:

34- المسلمون أمة واحدة. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (1366هـ/ 1949م)، العدد 1، دار التقريب بين

المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
الغزالي، مُجَدِّ السقا:

35- **على أوائل الطريق**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 11، العدد 44، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
فليح حسن علي الحمداني، مُجَدِّ حسين مطر هاشم:

36- **النشاط الفكري والسياسي لمحمود الطالقاني في إيران 1941- 1948م**. مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 60، آذار 2021م.
القلبي، محي الدين:

37- **تاريخ المذاهب الإسلامية في شمال إفريقيا**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 4، العدد 14، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
القمي، مُجَدِّ تقي:

38- **الأقلام في الميزان**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 4، العدد 14، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

39- **أمة واحدة، وثقافة واحدة**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م)، العدد 3، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

40- **جولة بين الآراء**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 9، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

41- **خلاف نرضاه، خلاف نأباه**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 10، العدد 37، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

42- **رجال صدقوا**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 14، العدد 55 و56، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

43- **فرصة سانحة**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 2، العدد 6، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

44- **الفرق بين الدين والمذهب**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8، العدد 29، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

45- **القافلة تسير**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8، العدد 29، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

46- **للعقول لا للعواطف**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 13، العدد 51 و52، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

- 47- **محنة التراث الخالد**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 4، العدد 16، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 48- **نقط على الحروف: أو مزيد من الإيضاح**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 5، العدد 18، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 49- **هدية من تجاربنا**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 6، العدد 24، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
قنان، جمال:
- 50- **نظرة حول حركة الإصلاح الإسلامي والجامعة الإسلامية، في القرن التاسع عشر**. مجلة المصادر، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وبيان أول نوفمبر 1954، العدد 11، عدد خاص، 2005م.
لخضر بوطبة:
- 51- **سليمان باشا الباروني، وموقفه من الدولة العثمانية في آخر عهدها**. مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، العدد 15.
- المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 52- **بيان المسلمين**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 2، العدد 7، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
محمد رشيد رضا (1935م):
- 53- **إشكالان في حديث وآيتين**. مجلة المنار، جمادى الآخر 1331هـ، العدد 16، قرص مجلة المنار، 35ج.
- 54- **رسالة تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد**. مجلة المنار شعبان 1340هـ، العدد 23، قرص مجلة المنار، 35ج.
- 55- **إذن سلطاني عن فتوى شيخ الإسلام بالحكم بغير المذهب الحنفي**. مجلة المنار، ربيع الآخر 1331هـ/ أبريل 1913م، العدد 16، قرص مجلة المنار، 35ج.
محمد عبد الله محمد المحامي:
- 56- **معالم التقريب**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 14، العدد 55 و56، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
محمد يوسف موسى (دكتور):
- 57- **حول تفسير مجمع البيان: من السبل العملية للتقريب**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 3، العدد 9، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
محمود علي (دكتور):
- 58- **التاريخ والتقريب**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م)، العدد 3، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
محمود فياض (دكتور):

- 59- عناصر وجود الأمة الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 2، العدد 5، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م. المدني، مُجَدُّ مُحَمَّد:
- 60- أسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8، العدد 30، ج1، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 61- أسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8 (ربيع الأول 1376هـ/ أكتوبر 1956م)، العدد 32، ج3، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 62- كلمة التحرير. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (1366هـ/ 1949م)، العدد 1، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م. مغني، مُجَدُّ جواد:
- 63- الأصول الثلاثة والأخوة في الدين. مجلة رسالة الإسلام، السنة 8، العدد 30، ج3، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 64- قصة التقريب. مجلة رسالة الإسلام، السنة 11، العدد 44، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م. ندوة في الأزهر:
- 65- عن التقريب بين المذاهب الإسلامية: رسالة مُجَدُّ مُحَمَّد المدني إلى بهاء الدين. مجلة رسالة الإسلام، السنة 15، العدد 58، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م. نشأت، مُجَدُّ صادق:
- 66- العلوم الدينية، وأسلوب تدريسها عند الشيعة. مجلة رسالة الإسلام، السنة 6، العدد 24، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م. هيئة تحرير، مجلة رسالة الإسلام:
- 67- أنباء وآراء. مجلة رسالة الإسلام، السنة 7، العدد 25، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 68- أنباء وآراء: مشروع علمي جليل بين شلتوت والقمي. مجلة رسالة الإسلام، السنة 13 (ذو القعدة 1381هـ/ أبريل 1962م)، العدد 50، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 69- أنباء وآراء، عالم جليل يلقي ربه. مجلة رسالة الإسلام، السنة 5، ع23، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- 70- صوت التقريب. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (1366هـ/ 1949م)، العدد 1، دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

71- **صوت التقريب**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 1 (رمضان 1368هـ/ جويلية 1949م)، العدد 3، دار التقريب

بين المذاهب الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

72- **صوت التقريب**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 2، العدد 5، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، المجمع

العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

73- **مشروع شلتوت وقمي**. مجلة رسالة الإسلام، السنة 14، العدد 53 و54، دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.

المقالات من المواقع⁽¹⁾

أبو إسحاق الحويني، حجازي مُجَدِّ شريف:

74- البدعة وأثرها في محنة المسلمين، تفرغ دروس صوتية، موقع: الشبكة الإسلامية،

<http://www.islamweb.net>.

أبو رمان، مُجَدِّ:

75- التقريب والسياسة والخلافات المذهبية، موقع: الجزيرة نت، www.aljazeera.net.

أبو محمد الألفي أحمد شحاتة السكندري:

76- بيان صحة حديث "عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ"، موقع: majles.alukah.net.

أحمد صبحي منصور:

77- شهادة الإسلام هي لا إله إلا فقط، قضية التفريق والتفضيل بين الرسل، موقع: أهل القرآن،

www.ahl-alquran.com.

أحمد عبد الرحيم السائح، محمود جابر:

78- قالوا في التقريب والوحدة، تاريخ التقريب وأهدافه. مجلة التقريب، العدد 71، موقع: المجمع العالمي

للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

أحمد عمر هاشم:

79- وحدة الأمة الإسلامية في سنة الرسول الأعظم. مجلة التقريب، العدد 54، موقع: المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

آذر شب، مُجَدِّ علي:

80- الإعلام والتقريب، مؤتمر وحدة الأمة ومستقبلها تحت عنوان: واجبات الأمة الإسلامية في القرن الحادي

والعشرين: بيروت، فندق الكومودور، 14-15 صفر 1420هـ/ 30-31 جانفي 1999م.

81- العلامة مُجَدِّ تقي القمي رائد للتقريب والنهضة الإسلامية. مجلة ثقافتنا، العدد 3، موقع: إيران والعرب:

<http://irnrb.com>.

آذرشب، مُجَدِّ علي:

82- التقريب في القرن الماضي. مجلة التقريب، العدد 46، جمادى الأولى والثانية 1425هـ/ 2005م، موقع:

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

83- السيد الشهيد مُجَدِّ باقر الحكيم والتقريب: مشروع فكري ومسيرة علمية. مجلة التقريب، العدد 40، شتاء

(1) كان عنوان موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.taghrib.org، ثم تحول إلى www.altaghrib.net.

لكني أبقيت عنوان الموقع في البحث والفهرس بحسب التسمية الموجودة أثناء عند اطلاعي عليه.

يلاحظ أن بعض المجالات تسجل سنة الصدور، وبعضها تفتقر إلى ذكرها.

1424هـ / 2003م، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

الأعظمي، حمدي:

84- نشاطات عالمية: التقريب في تركيا. مجلة رسالة التقريب، العدد 18، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية، www.tagrib.org.

أنيس محمد صالح:

85- لا توجد شهادتين في الإسلام، 16 / 6 / 2007، موقع: أهل القرآن، www.ahl-alquran.com.

86- لماذا نُصر على إشراك، وإقران الرسول محمد وابن عمه مع شهادة الوجدانية لله، موقع: أهل القرآن،

www.ahl-alquran.com.

براء، محمد:

87- معنى الإله عند الأشعرية، موقع: ملتقى أهل الحديث، www.ahlalhdeth.com.

بكر البعداني:

88- أنواع الصفات الإلهية، موقع: الألوكة، www.alukah.net.

البكري، ضياء الدين محمد:

89- موقع ابن القيم من الأشاعرة، موقع: شبكة الألوكة، www.alukah.net.

تجمع علماء المسلمين في لبنان:

90- تجمع علماء المسلمين في لبنان يوجه تحية إسلامية كبيرة لشيخ الأزهر، بتاريخ: 8 / 7 / 2011، موقع:

تجمع العلماء المسلمين في لبنان، www.tajamo.net.

التسخيري، محمد علي:

91- المنطقة مقبلة على "سايكس بيكو" جديدة إذا سيطرت أمريكا على العراق. مجلة التقريب، العدد 37،

ربيع 1424هـ / 2003م، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

92- وثائق على طريق التقريب. مجلة التقريب، العدد 66، ص 103 وما بعدها، موقع: المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

توفيق حسن علوية:

93- المسلمون بين الوحدة الإسلامية الواقعية، والوحدة السياسية الظاهرية، س 10، ع 114، جمادى الثانية،

رجب 1432هـ / جوان 2011. مجلة الوحدة الإسلامية، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان. www.tajamo.net.

94- الوحدة الإسلامية بين موجتي التعجيل والتأجيل، أين يكمن المرسى؟ س 10، ع 116، رمضان 1432هـ /

أوت 2011. مجلة الوحدة الإسلامية، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان. www.tajamo.net.

التويجري، عبد العزيز بن عثمان:

95- وحدة الأمة الإسلامية بين وعقات الذات وتحديات الآخر. مجلة التقريب، العدد 72، موقع: المجمع

العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

حاكم المطيري:

96- حديث الافتراق "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" بين القبول والرد: دراسة حديثة إسنادية. مجلة

جامعة صنعاء للقانون والدراسات الإسلامية، العدد 10، موقع: www.dr-hakem.com.

حسان عبد الله:

97- تجمع العلماء المسلمين خطوة في طريق الوحدة الإسلامي. مجلة بقية الله، موقع: بقية الله،

baqiatollah.net.

حسان عبد الله:

98- سؤال التقريب بين المذاهب عند محمد تقي القمي. موقع: الكلمة، klem.net.

حسن جابر:

99- التقريب بين المذاهب الإسلامية وإشكالية المنهج، مؤتمر وحدة الأمة ومستقبلها تحت عنوان: واجبات

الأمة الإسلامية في القرن الحادي والعشرين: بيروت، فندق الكومودور، 14-15 صفر 1420هـ/ 30-31 جانفي

1999م، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان، www.tajamo.net.

الحسون، علاء:

100- التوحيد عند مذهب أهل البيت عليهم السلام، موقع: علاء الحسون،

<https://www.alhassoon.com>.

الخصين، عبد السلام بن إبراهيم بن محمد:

101- قائمة بمؤلفات شيخ الإسلام المطبوعة، موقع: الشاملة، <https://shamela>.

حيدر حب الله:

102- مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني، قراءة في جدلية التقريب وأنماط الثقافة الدينية. مجلة

التقريب، العدد 49، جمادى الأولى والثانية 1426هـ/ 2005م، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية،

www.altaghrib.net.

الخراساني، محمد واعظ زاده:

103- أسس التقريب ووسائله. مجلة التقريب، السنة 1 (1993م)، العدد 2، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

104- الوحدة الإسلامية: عناصرها وموانعها. مجلة التقريب، السنة 4 (1996م)، العدد 15، ج1، موقع:

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

105- الوحدة الإسلامية: عناصرها وموانعها. مجلة التقريب، السنة 4 (1996م)، العدد 16، ج2، موقع:

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

106- الوحدة الإسلامية: معالمها وأعلامها. مجلة التقريب، السنة 6 (1998م)، العدد 21، ج1، موقع: المجمع

العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

راشد الغنوشي:

107- الوحدة الإسلامية بين المثال والواقع، السنة 2، العدد 17، صفر 1424هـ/ أبريل 2003م. مجلة الوحدة

الإسلامية، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان. www.tajamo.net.

الربيع المخلي:

108- معنى الإله في لغة العرب، موقع: سحاب السلفية، www.sahab.net.

رضا عبد الرحمن علي:

109- كلنا إخوة في الإنسانية... هذا ما يؤكد القرآن، موقع: أهل القرآن، www.ahl-alquran.com.

سعيد بن ناصر الغامدي:

110- حقيقة البدعة وأحكامها، موقع: الصوفية، www.alsoufia.com.

السقاف، حسن بن علي:

111- تنبيه الخذاق إلى بطلان حديث الافتراق، موقع: hasan-alsaqqaf.tripod.com.

سلمان بن فهد بن عبد الله العودة:

112- الأخوة الإسلامية لكل مسلم وبحسب إسلامه، تفريغ درس صوتي، الموقع: www.islamweb.net.

سلهب، حسن:

113- محمود شلتوت ودوره في إرساء قواعد الوحدة الإسلامية في التاريخ المعاصر، السنة 7، العدد 77،

ربيع الآخر، جمادى الأولى 1429هـ/ ماي 2008. مجلة الوحدة الإسلامية، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان.

www.tajamo.net.

سليمان بن صالح الخراشي:

114- قراءة في كتاب "مُجَدَّ عمارة في ميزان أهل السنة. مجلة التقريب، السنة 3 (1995م)، العدد 12، ج 1

موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

شبكة الفصيح:

115- علم المعاني: الإسناد وأنواع الكلام، 10 أوت 2003م، موقع: شبكة الفصيح،

http://www.alfaseeh.com.

الشيخ المفيد، مُجَدَّ بن مُجَدَّ بن النعمان أبو عبد الله (ت: 413هـ):

116- رسالة حول حديث رسول الله ﷺ: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"، موقع: مركز الأبحاث العقائدية،

www.aqaed.com.

الشيرازي، عبد الكريم بي آزار:

117- ذكريات الشيخ مُجَدَّ تقي القمي عن مسيرة دار التقريب. مجلة التقريب، السنة 5 (1997م)، العدد 18،

موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

الطرطوسي، أبو بصير:

118- صفة الطائفة المنصورة التي يجب تكثير سوادها، موقع: منبر التوحيد والجهاد، www.tawhed.ws.

عادل الحكيم:

119- التقريب معناه وموقفنا منه. مجلة الفرات، السنة 12، شعبان 1433هـ/ جويلية 2012، العدد 129،

موقع: www.alfurat.org.

عباس الذهبي:

120- ولاية العهد وآثارها على حياة الإمام الرضا عليه السلام، موقع: شبكة رافد: العقائد الإسلامية،

<https://reserch.rfed.net>.

عبد الرحمن السحيم:

121- ما رأيكم بمن يقول: الأمة ليس فيها مشركين، وأن جميع من فيها يدخلون الجنة؟ وأن كل من أسلم

يدخل الجنة؟ فتوى رقم: 1006، موقع: شبكة مشكاة الإسلامية، almeshkat.net/fatwa/1006.

علي خازم:

122- تجمع العلماء المسلمين في لبنان: التجربة والنموذج. موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان،

www.tajamo.net.

عماد الدين بكري أبو حراز:

123- الاتفاق والافتراق: الأقليات المسلمة في أوروبا نموذجاً، موقع: muslimsc.com.

عمارة، محمد:

124- التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة التقريب، العدد 36، شتاء 1423هـ/ 2003م، موقع: المجمع

العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

عيسى بن سليمان آل خليفة (أمير دولة البحرين):

125- مرسوم إنشاء المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية سنة 1996م، موقع المجلس الإسلامي

الأعلى للشؤون الإسلامية، <https://www.almajles.gov.bh>.

فتحي يكن:

126- معوقات أمام الوحدة الإسلامية، مؤتمر الوحدة الإسلامية في مواجهة فتنة التكفير، لبنان، 3 ماي

2005م، نشر ضمن كتاب من إعداد مركز دراسات الوحدة العربية: الوحدة الإسلامية في مواجهة فتنة التكفير، موقع:

تجمع العلماء المسلمين في لبنان، www.tajamo.net.

فرکوس، محمد علي أبو عبد المعز:

127- اشتقاق بعض أسماء الله وتعبيد الصفة دون الموصوف، الفتوى رقم: 276، الجزائر في: 10 رجب

1426هـ/ 15 أوت 2005م، موقع: فضية الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فرکوس. <https://ferkous.com>.

128- في رؤية المؤمنين الله تعالى يوم القيامة، الفتوى رقم: 768، الجزائر في: 01 جمادى الثانية 1428هـ/ الموافق

ل: 17 جوان 2007م، موقع: فضية الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فرکوس. <https://ferkous.com>.

فضل الله، مُحمَّد حسين:

129- غياب المنهجية القرآنية في الحوار مع الآخر. مجلة التقريب، العدد 55، موقع: المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

130- الوحدة الإسلامية: عوائق وتطلعات. مجلة التقريب، العدد 59، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

القزويني، جودت:

131- حسين علي محفوظ ونظرية التقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة التقريب، العدد 44، رجب وشعبان

1425هـ/ 2004م، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

كوبي أحمد موسى:

132- أداة (لن) في النحو العربي، موقع: شبكة الألوكة، <https://www.alukah.net>.

مجد مكي:

133- حديث افتراق الأمة، موقع: رابطة العلماء السوريين، <https://islamsyria.com>.

مجمع التقريب:

134- التعريف بالجمع، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.tagrib.org.

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:

135- المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: أهدافه ومنهجه، ومنجزاته، وقائع المؤتمر الدولي 18

للوحدة الإسلامية، من 15 - 17 ربيع الأول 1426هـ/ 24 - 26 أبريل 2005، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

مُحمَّد الرصافي المقداد:

136- من هي الفرقة الظاهرة على الحق والناجية يوم القيامة؟ تونس، 24 محرم 1427هـ، موقع: مركز

الأبحاث العقائدية www.aqaed.com.

مُحمَّد باقر الحكيم:

137- المرجعية الدينية والتقريب بين المذاهب الإسلامية. مجلة التقريب، العدد 36، شتاء 1423هـ/ 2003م،

موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

مُحمَّد خليل هراس:

138- فتيا مُحمَّد خليل هراس وابن إبراهيم بعدم جواز الصلاة خلف الأشاعرة، موقع: مدونة أبي جعفر عبد

الله بن فهد الخليفي، <http://alkulify.blogspot.com>.

مُحمَّد سعيد حوى، وعبد عيد الرعود:

139- دراسة نقدية في حديث العرياض بن سارية، موقع: www.saidhawwa.com.

مُحمَّد سيد طنطاوي:

- 140- فتوى الشيخ جامع الأزهر. مجلة التقريب، العدد 50، رجب وشعبان 1426هـ/ 2005م، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 مُجَّد صالح المنجد:
- 141- ضوابط التكفير وخطورته، وصور من الغلو المعاصر في التكفير، موقع: مُجَّد صالح المنجد، www.almunajid.com.
 مُجَّد فتحي الدريني:
- 142- منهج الأصوليين في التقريب بين المذاهب الإسلامية، ذو القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003، العدد 01. مجلة التقريب: نت، شهرية إلكترونية، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 مُجَّد مهدي الأصفي:
- 143- المؤسسة التعليمية الدينية: الحوازات العلمية عند الشيعة الإمامية. مجلة التقريب، السنة 9 (1999م)، العدد 34، ج1، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 مُجَّد مهدي نجف:
- 144- مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة التقريب: نت، شهرية إلكترونية، ذو القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003، العدد 01. موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 مُجَّد ناصر الدين:
- 145- حوار مع الشيخ مُجَّد علي التسخيري، مجلة التقريب: نت، شهرية إلكترونية، ذو القعدة 1423هـ/ ديسمبر 2003، العدد 01. موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 مصطفى باجو:
- 146- معالم قرآنية لتحقيق ميثاق الوحدة الإسلامية. مجلة التقريب، السنة 8، العدد 67، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 المطري، مُجَّد بن علي بن جميل:
- 147- تخرّيج حديث: فينادي بصوت، تاريخ: 23 نوفمبر 2020، موقع: الألوكة، www.alukah.net/sharia.
 المطعني، عبد العظيم:
- 148- وحدة العالم الإسلامي بالقضاء على أسباب الخلافات. مجلة التقريب، العدد 41، ج1، محرم وصفر 1424هـ/ 2003م، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
 ملص، مصطفى:
- 149- دور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الوحدة الإسلامية، مركز الدراسات الوحدة العربية، موقع: تجمع العلماء المسلمين في لبنان، www.tajamo.net.
 المناعي، عائشة يوسف:
- 150- موقف الشيعة الإمامية من كتاب الله، مجلة التقريب: نت، شهرية إلكترونية، ذو القعدة 1423هـ/

ديسمبر 2003، العدد 01. موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
نبيل عودة:

151- إيران والقضية الفلسطينية: زمن الشاه محمد رضا بهلوي، موقع: www.noonpost.org.

نصر فريد واصل:

152- الإمام محمود شلتوت، المنهج، التجديد، التقريب. مجلة التقريب، العدد 55، موقع: المجمع العالمي

للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

الهيئة العلمية للمؤتمر، أمانة:

153- استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية: مجموعة مقالات المؤتمر 18 للوحدة الإسلامية. مجلة

التقريب، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

هيئة المؤتمر:

154- البيان الختامي لمؤتمر: ضرورات الواقع الإسلامي المعاصر، لندن، 23 - 24 جوان 2007م. مجلة رسالة

التقريب. موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.tagrib.org.

155- بيان مؤتمر الدوحة: حوار المذاهب الإسلامية، تحت عنوان: دور التقريب في الوحدة العملية للأمم،

1 - 3 محرم 1428هـ / 20 - 22 جانفي 2007م. مجلة التقريب، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية،

www.altaghrib.net.

156- بيان مؤتمر: "التقريب في الفكر والتوحيد في العمل" إسطنبول، تركيا، 25-26 ربيع الأول 1428هـ/

14-15 أبريل 2007. مجلة التقريب، العدد 60، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية،

www.altaghrib.net.

157- بيان مؤتمر: "الوحدة الإسلامية.. وديعة محمد ﷺ"، المنامة، البحرين، 18-20 ذو الحجة 1428هـ/

28-30 ديسمبر 2007م، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية. مجلة التقريب، العدد 69، موقع: المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

158- بيان مؤتمر: حقيقة الإسلام ودوره في المجتمع المعاصر، عمان، الأردن، (27-29 جمادى الأولى / 4-6

جوان 2005). مجلة التقريب. ع 60، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.

هيئة الموقع:

159- الجامعة الإسلامية: موقع: <https://r.mzheb.c.ir>.

160- المجلة المصرية اليوم: موقع: www.almasryalyoum.com.

161- الوطن: موقع: www.alwatan.com.

هيئة تحرير، الموقع:

162- معنى حديث: إن الله حجب التوبة عن صاحب كل بدعة، جواب فتوى رقم: 228295، تاريخ: 15

محرم 1435هـ / 19 نوفمبر 2013م، موقع: fatwa.islamweb.net.

هيئة تحرير، مجلة التقريب:

- 163- حوار مع د. عبد الله النفيسي: الممكن وغير الممكن في الحوار مع العرب. مجلة التقريب، السنة 5 (1997م)، العدد 19-20، موقع: www.altaghrib.net، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية،
- 164- لقاء مع محمد باقر الحكيم. مجلة التقريب، السنة 3 (1995م)، العدد 11، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.altaghrib.net.
- 165- وثائق: لقاء السيد العسكري، والشيخ القمي في القاهرة. مجلة التقريب، السنة 5 (1997م)، العدد 18، موقع: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، www.tagrib.org. www.altaghrib.net
- وزارة الشؤون الإسلامية للبحرين:
- 166- نشرة التقريب: نشرة يومية لمؤتمر التقريب بين المذاهب الإسلامية، 20 سبتمبر 2003م، العدد 01، موقع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، <https://www.almajles.gov.bh>.
- وليد بن راشد بن سعيدان:
- 167- منهج أهل الاتباع في التعامل مع أهل الابتداع، المكتبة الشاملة الذهبية، موقع: <https://ketabonline.com>.
- ويكي:
- 168- ويكي شيعي: الضرب بالسلاسل، موقع: ويكي شيعي: <http://ar.wikishia.net>.
- 169- ويكي شيعي: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، موقع: ويكي شيعي: <http://ar.wikishia.net>.
- ويكيبيديا:
- 170- الموسوعة الحرة، موقع: <https://ar.wikipedia.org>.

فهرس المحتويات

1	المقدمة
10	الباب الأول: الدعوة إلى الاعتصام بجل الله تعالى
10	تمهيد:
11	الفصل الأول: حكم الأخوة الإسلامية، وأدلته
11	المبحث الأول: الأخوة، ونبد الفرقة في القرآن الكريم
11	المطلب الأول: الأخوة في القرآن الكريم
11	1- الأخوة الإيمانية:
17	2- أمة الإسلام أمة واحدة:
23	3- ضرورة اعتصام الأمة المؤمنة بجل الله، والتعارف بينها:
26	المطلب الثاني: نبد الفرقة والتنازع في القرآن الكريم
26	1- النهي عن الفرقة في القرآن الكريم:
32	2- النهي عن التنازع في القرآن الكريم:
37	المبحث الثاني: الأخوة، ونبد الفرقة في السنة النبوية
37	المطلب الأول: الأمر بالأخوة في السنة النبوية
39	المطلب الثاني: النهي عن الفرقة في السنة النبوية
39	1- النهي عن التعامل السيء بين الناس:
40	2- النهي عن الاقتتال بين المسلمين
44	المطلب الثالث: تعزيز الأخوة الإسلامية في السنة النبوية
44	1- أحاديث تمجيد أمة على أخرى:
50	2- حديث افتراق الأمة:
54	3- أحاديث النهي عن التنطع، وتتبع متشابه القرآن:
59	4- أحاديث النهي عن محدثات الأمور، والبدعة في الدين:
65	5- أحاديث حجب التوبة عن أهل البدعة:
68	6- أحاديث عرض الحديث على القرآن:
72	7- أحاديث الشذوذ عن جماعة الأمة:
74	الفصل الثاني: جهود الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب

74	تمهيد:
74	المبحث الأول: الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين
74	المطلب الأول: مفهوم الوحدة بين المسلمين، وأهميتها
74	1- ضبط مفهوم الوحدة:
75	2- أهمية الوحدة:
77	3- السبيل إلى وحدة الصف:
80	المطلب الثاني: مواقف العلماء من الوحدة بين المسلمين
83	المطلب الثالث: معوقات الوحدة بين المسلمين
83	1- الانتصار إلى المذهب:
86	2- آراء انفراد المذهب بالحق:
87	3- الدعوة إلى نبذ التراث:
87	4- التنازع بالألقاب:
90	المطلب الرابع: تاريخية جهود الوحدة بين المسلمين
90	1- الجهود الأولى: من القرون الأولى إلى القرن العاشر الهجري
94	2- الجهود المتأخرة: من القرن الحادي عشر الهجري، وما بعده
99	3- الجهود المعاصرة:
105	المبحث الثاني: الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية
105	المطلب الأول: مفهوم التقريب
105	1- تعريف التقريب:
109	2- أهداف التقريب، وضوابطه:
112	3- مشروعية التقريب:
115	المطلب الثاني: تأسيس دار التقريب
115	1- إرهاصات تأسيس دار التقريب:
120	2- أحداث تأسيس دار التقريب:
125	المطلب الثالث: الأزهر ودار التقريب
125	1- صدور فتوى التعبد بالفقه الشيعي:
128	2- الأحداث السياسية المتزامنة مع صدور الفتوى:
131	المطلب الرابع: منجزات دار التقريب
131	1- مجلة رسالة الإسلام:
132	2- مشاريع تراثية:
133	3- كلية الشريعة بجامع الأزهر:
136	المبحث الثالث: نشاط الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

136.....	تمهيد:
136.....	المطلب الأول: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
136.....	1- تعريف المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:
138.....	2- أهداف المجمع:
140.....	المطلب الثاني: الأجهزة التابعة للمجمع العالمي للتقريب
140.....	1- جامعة المذاهب الإسلامية:
140.....	2- مركز البحوث والدراسات الإسلامية:
141.....	3- المؤتمرات العالمية للتقريب:
143.....	4- مجلة رسالة التقريب:
145.....	المطلب الثالث: مجالس المجمع العالمي للتقريب، ومؤتمراته
145.....	1- المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان ⁰ :
145.....	2- تجمع علماء المسلمين في لبنان ⁰ :
146.....	3- مؤتمرات لندن:
146.....	4- مؤتمر تركيا:
147.....	4- مؤتمر البحرين:
148.....	5- باقي المؤتمرات والندوات:
150.....	المبحث الرابع: المواقف من فكرة التقريب
150.....	المطلب الأول: انتقادات عامة على فكرة التقريب
159.....	المطلب الثاني: انتقادات خاصة ببعض أعمال التقريب
159.....	1- انتقاد على فتوى التقريب:
160.....	2- انتقاد على مجلة رسالة الإسلام:
162.....	المطلب الثالث: انتقادات تسييس التقريب، والحلول التفعيلية
162.....	1- فكرة التقريب بين إيران ومصر:
165.....	2- فكرة التقريب مع غير مصر وإيران:
166.....	3- حلول تفعيل التقريب:

الباب الثاني: الاستدلال العقدي بين القطعي والظني في القضايا المتعلقة بالله تعالى	171
تمهيد:	171
الفصل الأول: القضايا المتعلقة بالتوحيد	172
المبحث الأول: مفهوم التوحيد	172
المطلب الأول: تعريف التوحيد	172
1- التوحيد في اللغة:	172
2- التوحيد عند علماء المسلمين:	172
المطلب الثاني: كلمة التوحيد "لا إله إلا الله"	179
1- شرف كلمة التوحيد:	179
2- شروط كلمة التوحيد:	181
3- تكملة في شروط كلمة التوحيد:	188
المبحث الثاني: الربوبية والألوهية	191
المطلب الأول: الربوبية	191
1- تعريف الرب:	191
2- تعريف الربوبية (وتوحيد الربوبية):	193
(1) تعريف الربوبية لغة:	193
(2) تعريف الربوبية اصطلاحاً:	194
المطلب الثاني: الألوهية	202
1- تعريف الإله لغة:	202
2- تعريف الإله اصطلاحاً:	203
3- تعريف الألوهية (توحيد الألوهية) عند علماء المسلمين:	209
المبحث الثالث: تحليل أقوال المذاهب الإسلامية حول التوحيد، ومناقشتها	229
المطلب الأول: أقوال العلماء حول كلمة التوحيد	229
1- خلاصة أقوال العلماء حول تعريف التوحيد:	229
2- خلاصة أقوال العلماء حول كلمة التوحيد:	229
المطلب الثاني: أقوال العلماء حول الربوبية والألوهية	234
1- خلاصة أقوال العلماء حول الربوبية وتوحيد الربوبية:	234
2- خلاصة أقوال العلماء حول الألوهية وتوحيد الألوهية:	235

242	الفصل الثاني: القضايا المتعلقة بأسماء الله الحسنى
242	تمهيد:
242	المبحث الأول: علاقة الاسم بالمسمى في اللغة
242	المطلب الأول: علاقة الاسم بالمسمى في اللغة
243	1- الاسم في اللغة:
243	2- اشتقاقات لفظ الاسم:
245	3- علاقة الاسم والمسمى عند أهل اللغة:
247	المطلب الثاني: علاقة الاسم بالمسمى عند علماء المسلمين
247	1- الاسم غير المسمى:
253	2- الاسم هو المسمى:
257	3- الجمع بين الاسم غير المسمى، وبين أنه هو المسمى:
258	4- أقوال أخرى في علاقة الاسم بالمسمى:
259	5- حكم المخالف في علاقة الاسم بالمسمى:
262	6- كراهية الحديث في علاقة اسم الله بالمسمى:
266	المبحث الثاني: أسماء الله: خلقها وتعدادها
266	المطلب الأول: قراءة في مقولة أسماء الله مخلوقة
266	تمهيد:
266	1- إلزامات المسلمين للحكم على مقولة أسماء الله مخلوقة:
271	2- النتيجة:
272	المطلب الثاني: تعداد أسماء الله تعالى
272	1- تعداد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين في مختلف الأحاديث:
272	2- معنى إحصاء الأسماء الحسنى التسعة والتسعين:
274	3- قراءة في الأسماء الحسنى التسعة والتسعين الواردة في حديث الترمذي وابن ماجه:
277	4- الاختلاف حول الاكتفاء بأسماء الله الحسنى الصريحة، أم قبول اشتقاقها.
283	الفصل الثالث: القضايا المتعلقة بصفات الله تعالى
283	المبحث الأول: دلالة أسماء الله الحسنى على صفاته وذاته
283	تمهيد:
283	المطلب الأول: تعريف الصفات، ودلالة الأسماء على الصفات
283	1- تعريف الصفات:
285	2- دلالة أسماء الله الحسنى على ذاته.
286	المطلب الثاني: المتفق عليه في أسماء الله، وفي صفاته تعالى:

288.....	المبحث الثاني: تعامل السلفية مع صفات الله تعالى
288.....	المطلب الأول: منهج الحديث عن الصفات عند السلفية، ومصدره
288.....	1- عرض عام لمنهج السلفية في الصفات:
288.....	2- مصدر الحديث عن الصفات:
291.....	المطلب الثاني: الصفات عند علماء السلفية
291.....	1- الإثبات:
293.....	2- الإمرار كما جاءت:
299.....	المطلب الثالث: قواعد التعامل مع الصفات، وقراءة في توحيد الصفات
299.....	1- قواعد التعامل مع الصفات:
300.....	2- توحيد الصفات:
302.....	المطلب الرابع: أقسام الصفات، وعلاقتها بالذات
302.....	أولاً: أقسام الصفات:
302.....	1- تقسيم الصفات من حيث النفي والإثبات:
306.....	2- تقسيم الصفات الثبوتية من حيث تعلقها بذات الله وأفعاله
312.....	3- تقسيم صفات الله تعالى من حيث ثبوتها وأدلتها:
312.....	ثانياً: علاقة الصفات بالذات:
314.....	المبحث الثالث: تعامل الأشاعرة مع صفات الله تعالى
314.....	المطلب الأول: الصفات عند علماء الأشاعرة
314.....	1- الصفات عند الأشعري من خلال كتابه الإبانة، واللمع:
319.....	2- الصفات عند الباقلاني من خلال كتابه التمهيد، والإنصاف:
323.....	3- الصفات عند الجويني من خلال كتابه الإرشاد:
326.....	4- الصفات عند الأشاعرة بعد الجويني:
331.....	المطلب الثاني: التفويض عند الأشاعرة، والتكوين عند الماتريدية
331.....	1- التفويض عند الأشاعرة:
336.....	2- صفة التكوين عند الماتريدية:
338.....	المبحث الرابع: تعامل الشيعة مع صفات الله تعالى
338.....	المطلب الأول: تعامل سلف الشيعة مع الصفات
338.....	1- تعقيب سلف الشيعة على أحاديث الصفات المروية عند غيرهم:
340.....	2- صفات الله تعالى عند سلف الشيعة:
342.....	المطلب الثاني: تعامل متأخري الشيعة مع الصفات
342.....	1- الصفات عند علماء الشيعة من القرن الرابع الهجري
342.....	2- الصفات عند علماء الشيعة بداية من القرن الخامس الهجري

345.....	المبحث الخامس: تعامل الإباضية مع صفات الله تعالى
345.....	المطلب الأول: تعريف الصفات، وعلاقتها بالذات عند الإباضية
345.....	1- الصفات عند سلف الإباضية:
345.....	2- الصفات عند متأخري الإباضية:
349.....	المطلب الثاني: أقسام الصفات عند الإباضية
349.....	1- الصفات الذاتية:
353.....	2- الصفات الفعلية:
356.....	المبحث السادس: الذات عند المسلمين، وقدم العالم عند ابن تيمية
356.....	المطلب الأول: الذات عند علماء المسلمين
356.....	تمهيد:
356.....	1- تعريف الذات لغة:
356.....	2- تعريف ذات الله تعالى اصطلاحاً:
361.....	3- المانعون من إطلاق مصطلح "الذات"، ومصطلح "الصفات" على الله:
367.....	المطلب الثاني: قدم العالم عند ابن تيمية
367.....	1- مناقشة النص الأول لابن تيمية في قدم العالم:
371.....	2- مناقشة النص الثاني لابن تيمية في قدم العالم:
373.....	المبحث السابع: نماذج من الاختلاف في تفسير الصفات، والمواقف منها
373.....	المطلب الأول: تفسيرات السلفية لبعض الصفات، ونقدهم لغيرهم
373.....	1- تفسيرات السلفية لبعض الصفات:
382.....	2- نقد السلفية لغيرهم في الصفات:
393.....	المطلب الثاني: تفسيرات الأشاعرة لبعض الصفات، ونقدهم لغيرهم
393.....	1- تفسيرات الأشاعرة لبعض الصفات:
395.....	2- نقد الأشاعرة لغيرهم في الصفات:
398.....	المطلب الثالث: تفسيرات الشيعة لبعض الصفات
402.....	المطلب الرابع: تفسيرات الإباضية لبعض الصفات، ونقدهم لغيرهم
402.....	1- تفسيرات الإباضية لبعض الصفات:
407.....	2- نقد الإباضية لغيرهم في الصفات:

الباب الثالث الاستدلال العقدي بين القطعي والظني في قضيتي رؤية الله، وخلق القرآن	414
الفصل الأول: القضايا المتعلقة برؤية الله تعالى	414
المبحث الأول: المعاني اللغوية للألفاظ المتعلقة برؤية الله تعالى	414
تمهيد:	414
المطلب الأول: لفظ الرؤية	414
المطلب الثاني: لفظ النظر	415
المطلب الثالث: لفظ الإدراك	418
المبحث الثاني: إثبات رؤية الله عند أهل السنة	423
المطلب الأول: الإجماع والعقل المعتمدان في إثبات الرؤية	423
1- حكاية الإجماع على إثبات الرؤية:	423
2- تفسير الرؤية جهره، والتفسير العقلي في إثباتها.	424
3- تعليق النافين على موقف المثبتين:	426
المطلب الثاني: أدلة القرآن المعتمدة في إثبات الرؤية	428
1- دليل سورة القيامة: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	428
2- دليل سورة يونس: ﴿الْحَسَنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾	432
3- دليل سورة المطففين: ﴿لَمَحْجُوبُونَ﴾	438
4- دليل سورة الأعراف: ﴿أَرَأَيْتَ أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾	440
المطلب الثالث: أدلة السنة المعتمدة في إثبات الرؤية	444
1- عرض أحاديث إثبات الرؤية:	444
2- قراءة في أحاديث إثبات الرؤية:	447
المطلب الرابع: حكم مثبتي الرؤية على منكريها	453
المبحث الثالث: نفي رؤية الله عند الإباضية	455
تمهيد:	455
المطلب الأول: نفي رؤية الله بالعقل	455
1- استحالة رؤية ذات الله تعالى:	455
2- استحالة الجهة لله تعالى:	456
3- المناقشة:	457
المطلب الثاني: أدلة القرآن المعتمدة في نفي الرؤية	460
1- دليل سورة القيامة: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	460
2- دليل سورة الأنعام: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾	462
3- دليل سورة الأعراف: ﴿أَرَأَيْتَ أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾	466

468.....	المطلب الثالث: الأدلة من السنة المعتمدة في نفي الرؤية
472.....	المطلب الرابع: حكم نفاة الرؤية على المثبتين
473.....	المبحث الرابع: منحى التوفيق بين مواقف المثبتين والنافين
473.....	المطلب الأول: خلاصة مواقف الطرفين
477.....	المطلب الثاني: المواقف التوفيقية بين الطرفين
482.....	الفصل الثاني: القضايا المتعلقة بكلام الله تعالى، وخلق القرآن
482.....	تمهيد:
483.....	المبحث الأول: قول السلفية بأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق
483.....	المطلب الأول: عرض أقوال السلفية على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق
483.....	1- يتكلم الله بحرف وصوت ومشية.
492.....	2- لفظ الإنسان بالقرآن مخلوق:
496.....	المطلب الثاني: الأدلة السلفية العقلية على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق
498.....	المطلب الثالث: الأدلة السلفية من الكتاب على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق
498.....	1- دليل سورة التوبة: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾
499.....	2- دليل سورة الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾
501.....	3- دليل سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾
502.....	4- دليل سورة الحجر: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾
505.....	المطلب الرابع: الأدلة السلفية من السنة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق
505.....	1- الدليل الأول:
506.....	2- الدليل الثاني:
506.....	3- الدليل الثالث:
508.....	4- الدليل الرابع:
509.....	المبحث الثاني: قول الأشاعرة بأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وموقفهم من الكلام النفسي
509.....	المطلب الأول: عرض أقوال الأشاعرة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق
509.....	1- القرآن كلام الله ليس بمخلوق:
520.....	المطلب الثاني: الأدلة الأشعرية العقلية
520.....	1- القرآن كلام الله ليس بمخلوق:
520.....	2- إضافة الكلام النفسي إلى الله تعالى:
522.....	المطلب الثالث: أدلة الأشاعرة من الكتاب
522.....	أولاً: أدلة الأشاعرة من الكتاب على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق:

522	1- دليل سورة الحجر: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾
522	2- دليل سورة الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾
523	3- دليل سورة الأنبياء: ﴿مَنْ رَزَقْنَاهُمْ نَحْنُ الْمَوْلِيَّاتُ﴾
524	4- دليل سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾
524	ثانياً: دليل من الكتاب على إضافة الكلام النفسي إلى الله: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾
526	المطلب الرابع: أدلة الأشاعرة من السنة على أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وموقفهم من الكلام النفسي
526	1- الدليل الأول:
526	2- الدليل الثاني:
527	المبحث الثالث: قول الإباضية بخلق القرآن، وموقفهم من الكلام النفسي
527	المطلب الأول: عرض أقوال الإباضية على أن القرآن مخلوق، وموقفهم من الكلام النفسي
527	1- القول بخلق القرآن:
532	2- القرآن كلام الله:
536	3- إضافة الكلام النفسي إلى الله تعالى:
540	المطلب الثاني: الأدلة العقلية الإباضية على أن القرآن مخلوق، وهو كلام الله
541	المطلب الثالث: أدلة الإباضية من الكتاب على أن القرآن مخلوق
541	1- دليل سورة الفرقان: ﴿وَوَحَّلَ كُلَّ شَيْءٍ﴾
541	2- دليل سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾
543	3- دليل سورة الأنبياء: ﴿مَنْ رَزَقْنَاهُمْ نَحْنُ الْمَوْلِيَّاتُ﴾
544	4- دليل سورة الدخان الفرقان: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾
545	المطلب الرابع: أدلة الإباضية من السنة على أن القرآن غير مخلوق، وأنه كلام الله
546	المبحث الرابع: قراءة في محنة الإمام أحمد بن حنبل
546	تمهيد:
546	المطلب الأول: قراءة في محنة خلق القرآن
555	المطلب الثاني: قراءة في مصادر محنة الإمام أحمد بن حنبل
555	1- المصادر التاريخية الأصلية:
555	2- المصادر التاريخية الفرعية:
556	3- مصادر من تأليف آل بيت الإمام أحمد بن حنبل:
556	4- كتاب التوحيد لابن خزيمة:
558	5- كتاب إثبات الحرف والصوت للسجزي:
560	6- كتاب الإنصاف للباقلاني:
563	7- رسالة أبي اليقظان:
562	المطلب الثالث: قراءة نقدية لقضية خلق القرآن، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل

571	نتائج البحث
585	الخاتمة
586	الملحق: 1
593	الملحق: 2
599	الملحق: 3
605	الفهارس
606	فهرس آيات القرآن الحكيم
616	فهرس الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة
620	فهرس الأعلام
629	فهرس المذاهب الإسلامية، والأديان، والجماعات
631	فهرس الأماكن، والدول، والمؤتمرات
633	فهرس المصادر والمراجع
683	قائمة المحتويات
	خطأ! الإشارة المرجعية غير معروفة.

الملخص

يدرس البحث قيمة النقاش العقدي الدائر بين المسلمين المشهورين على الساحة الإسلامية الحديثة، والذين كان لهم وجود تاريخي أساسي وفاعل عند المسلمين عبر القرون السابقة، وهم: أهل السنة بشقيها؛ السلفي والأشعري، والشيعة والإباضية، وتحاول الدراسة أن تتعرف على هذا النقاش أله قيمة إلى درجة تبرير النزاع والصراع الحاصل بين المسلمين قديما وحديثا، أم أنه نقاش أعطي له أكثر مما يستحق؟ ويتطلب مثل هذا البحث الرجوع إلى أمهات المصادر لكل مجموعة وطائفة ومنهج، وتحليل مواقفها دون أي خلفيات ولا مثبطات، ولا تصريحات قبلية.

لقد تحدثنا في بداية البحث عن مجموعة نصوص من القرآن والسنة الداعية إلى الاعتصام بحبل الله تعالى، وأعدنا قراءتها بنية عدم تعزيز موقف ولا توجيه نص إلى مسلم دون آخر، فتم الاستعراض والتحليل، وكانت النتيجة، أن الأخوة الإسلامية هي الفريضة الشرعية الأولى للمسلمين بعد توحيد الله تعالى.

ألزمتنا البحث بعد ذلك أن نستعرض أغلب المحاولات التاريخية والمعاصرة -إن لم نقل كلها- الداعية إلى جمع شتات المسلمين، ونُقيّم فعاليتها، ونستخلص قيمة معالجتها للإشكال العقدي في أعمالها، وكانت النتيجة للأسف أن الأعمال الغيورة في جمع الشمل، لم تمس عمق الإشكال الذي يعاني منه العالم الإسلامي قديما وحديثا، مما اضطررنا إلى مناقشة الأعمال، واستعراض ما يمكن استعراضه من مواضيع نطبق فيها آليات الجمع العقدي بين المسلمين، ونبذل كل صور إعلاء موقف على آخر، إلا إذا كان يستحق ذلك أساسا واستدلالاتا حقيقيا، وليس عاطفيا، أو مجارات لتصريح فلان أو علان، مع جلاله قدر العلماء المسلمين من السلف والخلف، من كل التوجهات والمذاهب الإسلامية التي ندرسها في هذا البحث.

والنتيجة التي استخلصناها من دراسة المواضيع المتاحة أن كل ما أثير في ثنايا البحث من اختلاف حول قضايا التوحيد والأسماء والصفات، وفي قضيتي رؤية الله، وخلق القرآن بين المذاهب الإسلامية الثلاثة؛ أهل السنة (السلفية والأشاعرة)، والشيعة والإباضية، إنما يدور نقاشها الثري حول الظنيات، وحول الراجح والمرجوح، وفيما يجوز حوله الاختلاف، وبهذا نغلق إن شاء الله باب الشحناء والنزاع والصراع كليا بين المسلمين باسم الدفاع عن الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الاختلاف، العقيدة.

Abstract:

This paper studies the worth of the doctrinal debate taking place in the modern Islamic scene among known Muslims who had a fundamental and effective historical presence among Muslims over the previous centuries. They are: the Sunnis of both the Salafi and the Ash'ari sides, the Shias and the Ibadis. The study attempts to determine whether the debate is worth the dispute and discord that has spread between Muslims in the past and in the present.

Such study requires reference to the major sources of each group, school and approach, to analyze their positions while avoiding all preconceptions, discouragements, or prior statements.

The study begins with a rereading of a number of texts from the Qur'an and the Sunnah, that call for holding firm to God Almighty's way, with the intention of not strengthening a position over another or directing a text to a Muslim rather than another. The conclusion, after review and analysis, is that adhering to Islamic brotherhood is the first religious obligation for Muslims after recognizing monotheism and submitting to The One God.

The study, then, unavoidably reviews most - if not all - of the historical and contemporary attempts at bringing Muslims together, appraising their effectiveness and looking for the value of their works in handling the doctrinal issue. The conclusion, unfortunately, was that their zealous efforts fell short of touching the depth of the problem through which the Islamic world has been languishing since ancient times. Consequently, there was no alternative left other than entering the discussion arena to review such topics where to apply mechanisms of bringing Muslims together in doctrine and rejecting all forms of elevating one position over another, unless deservingly through reason and not emotions, without favoring the view of a scholar over that of another, all while keeping to each their esteem, through all eras and from all the Islamic trends and schools of thought that are concerned with this research.

The conclusion after studying the available topics - and more will be reviewed, God willing - is that all the disagreement that raised in the course of research on the issues of monotheism, God's names and attributes, and on the issues of seeing God and the creation of the Qur'an between the three Islamic schools of thought; The Sunnis (Salafis and Ash'arites), the Shias and the Ibadis, it has all been based on rich discussions revolving around matters of opinion that are permissible to differ upon. Thus, God willing, this study completely ends hostility, dispute and conflict between Muslims, in the name of defending Islam.

Key Words : Different , Doctrines.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine



Faculty of THEOLOY
Department Of Doctrine and Comparative Religion
Specialty Doctrine
Ordinal Number.....
Identification Number.....

Different Doctrines of Islam
Fact or Opinion
Sunnis, Shia and Ibadis -A Case Study-

Thesis submitted for academic doctoral
in: Specialty Doctrine

Elaborated by the student
Mustafa ben Mohamed Bendrissou

Supervised by Doctor
Mustafa Ouinten
Board of Examiners

Name and Surname	Degree	Character	University of Origin
Said Alioine	Professor	President	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine
Mustafa Ouinten	Professor	Supervisor and rapporteur	University of Ghardaia
Abdul-Malik Abbas	Professor	Member	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine
Noureddine Toumi	Professor	Member	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine
Hammou Chiheni	Professor	Member	University of Ghardaia
Ahmed Amer Bay	Professor	Member	Université Shahid Hama Lakhdar - El Oued

University year 1445h / 2023-2024