

الشيخ
عبد الرحمن
بن محمد
بن عبد
الرحمن

عبد

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة



ضوابط التكفير

عند أهل السنة

بحث مقدم لنيل درجة التخصّص الأولي

{ الماجستير }

إعداد الطالب :

عبد الله بن محمد القرني

إشراف الأستاذ الدكتور :

برهكات عبد الفتاح دويدار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((المقدمة))

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. أما بعد:

فإن أول نزاع حدث في الأمة هو النزاع في التكفير حين كثرت الخوارج المارقة علياً رضي الله عنه بعد حادثة التحكيم المشهورة، ومنذ ضفين - حيث بدأ الاختلاف والتفرق في الأمة - وإلى اليوم والخلاف قائم حول حقيقة الإيمان والكفر وما يتبع ذلك من القول في التكفير. بل إن الانحراف قد ازداد مع مرور الأيام نظراً لردود الفعل المتعاقبة. ونظراً أيضاً لدخول المسألة في نطاق التعميد القائم على تبرير المناهج بالتماس المؤيدات الشرعية لمقررات سابقة.

وعلى هذا فخلافاً للفرقة في حقيقة الإيمان والكفر ليس في حقيقته قائماً على نظر واحد واجتهاد مدروس، وإنما هو ردود أفعال غالية على غلو سابق. وهذه حقيقة تاريخية مهمة.

فحين بنى الخوارج منهجهم في التكفير بالكبيرة على أن الأعمال من الإيمان. جاء من يقول إن الأعمال ليست من الإيمان، فقابل بدعة التكفير بالمحصية بدعة نفي أن يكون العمل داخلًا في معنى الإيمان.

وأساس خطأ الفريقين وشبهتهم واحدة. وملخصها عدم التفريق بين أحكام الظاهر وأحكام الحقيقة. أو بين حقيقة الإيمان وثبوت وصف الإسلام للمعين فجعلوا الإيمان والإسلام وصفين مترادفين.

قالخوارج ظنوا أنه ليس المؤمن أو كافر وأن المؤمن هو من التزم بجميع الواجبات وترك جميع المحرمات وأن من لم يكن كذلك فهو كافر.

وأصل ذلك أنهم قالوا: إنه إذا كان العمل من الإيمان فإن تحقق المخالفة فيه يقتضي انتفاء الإيمان لأنه كما لا يتصور أن يكون الإنسان الا مسلماً أو كافراً. قالوا فكذلك لا يتصور أن يكون الإنسان المؤمناً أو كافراً. وكما أن وصف الإسلام إما أن يكون موجوداً أو متفياً فكذلك وصف الإيمان إما أن يكون موجوداً أو متفياً. ثم رتبوا على ذلك أن الإيمان لا يتقصر، وأن نقصه يعني انتفاء حقيقته بالكلية. وعلى هذا فمركب الكبيرة ليس مسلماً.

لكن المرجئة قابلوا ذلك القلوب بقلوبهم فقالوا: إنه قد ثبت أن وصف الإسلام يشهد للمؤمن بالاقترار فدل ذلك على أن الأعمال ليست من الإيمان لأنها ليست شرطاً في ثبوت وصف الإسلام للمؤمن ابتداءً. ثم رتبوا على ذلك أنها أيضاً ليست شرطاً في بقاء وصف الإسلام بعد ثبوته ابتداءً.

ولهذا كانوا يجادلون أهل السنة بقولهم المؤمنون أتم؟ ويظنون أن الإيمان مرتبة واحدة لا استثناء فيها كالإسلام.

ومن أشهر استدلالهم في ذلك حديث الجارية التي مالها الرسول صلى الله عليه وسلم أين الله؟ قالت في السماء. فسألها: من أنا؟ قالت: رسول الله. فقال لسيدها: اعتمها فإنها مؤمنة. (١)

وقد فهموا من ذلك أنه لو كان شيء غير الإقرار مطلوباً في تحقيق الإيمان لم يشهد الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الجارية بالإيمان بمجرد الإقرار.

(١) - أخرجه مسلم / كتاب المساجد / (٥٢٧).

وعلى هذا نفهم قول الكرامية أن الإيمان هو الإقرار فإنهم إنما يقصدون ما عليه عموم المرجئة من ذلك، لأنهم يقولون أن المتفق يكون مؤمناً بمجرد إقراره. لكنهم لا يفرقون بين وصفي الإيمان والإسلام الحكمي. بل هما عندهم كما عند الخوارج وصفان مترادفان.

ولهذا كان رد أهل السنة على كلتا الطائفتين بتقرير أن الإيمان يزيد ويتقص حتى أصبح ذلك شعاراً يعرف به أهل السنة من غيرهم. وبتقرير الفرق بين وصفي الإيمان والإسلام الحكمي تبعاً لذلك وهذا هو معنى قول الإمام أحمد الذي تابع فيه الإمام الزهري رحمهما الله: (الإسلام الكلمة، والإيمان قول وعمل) (١)

فالإسلام يثبت ابتداءً بالكلمة التي هي الإقرار. لكن لابد من تحقيق مقتضى الإقرار واجتناب لواقعه، وليست المخالفة كفرة مطلقاً بل تكون نقصاً في الإيمان مع أنها مخالفة لمقتضى الإقرار حتى إذا كانت المخالفة بناقص انتقض نفس الإقرار ولم يبق له اعتبار.

*

*

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تجاوزه إلى غلو أبعد عند كاد الاتجاهين على السواء. فإذا كان الخوارج الأوائل قد كفروا بالذنب فإنهم لم يصلوا إلى الاتفاق على أن الأصل في مخالفتهم مطلقاً هو الكفر أو التوقف. بل ذهب بعضهم كاليهسيه إلى أنه (إذا كفر الإمام كفر الرعية وقالت: الدار دار شرك وأهلها جميعاً مشركون. وترك الصلاة إلا خلف من تعرف). (٢)

(١) - الإيمان - لابن تيمية - ص (٢٤٠).

(٢) - مقالات الإسلاميين لاشعري. ص (١١٦).

وأما آخرون منهم كالأخنسية فانهم (يتوقفون في جميع من في دار
التقية من متحلي الإسلام وأهل القبلة إلا من عرفوا منه إيماناً فيتولونه
عليه أو كفر فيتبرؤون منه لأجله). (١)

فلم يكن ذلك اتجاهأ عاماً لجميع الخوارج. بخلاف أصحاب التوقف
في عصرنا فانهم جعلوا ذلك أصلاً واشترطوا التيين مطلقاً في الحكم للمعين
بالإسلام مما كان من نتائجهم التكفير بالكبيرة.

وفرق بين من يكون التكفير بالكبيرة أصل قوله مع عدم التزامه
بالتوقف عن إثبات الإسلام لمن تحقق منه ما يدل على ذلك وبين من يكون
التكفير بالكبيرة نتيجة لاشتراط حداً أدنى للإسلام لا يثبت ابتداءً لأي معين
إلا بعد استيفائه والتحقق منه.

بل وصله بهم الأمر إلى القول بـ(سحب الكفر على عصور التاريخ
الإسلامي منذ القرن الرابع). (٢)
وإلى القول بأن جماعتهم (هي الجماعة الوحيدة المسلمة في العالم). (٣)
وهذا نهاية الفلو وغاية الظلم والإسراف.

وأما الإرجاء (٤) فلم يبق على ماكان عليه من مجرد اعتبار العمل
خارجاً عن مسمى الإيمان وأن الإيمان لايزيد ولايقتصر.

(١) - نفس المرجع السابق ص(٩٧).

(٢-٢) - ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة).

عبد الرحمن أبو الخير.

(٤) - عن حقيقة الإرجاء وتطوره الفكري وما انتهى إليه واستقر
عليه أنظر: (ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي) لأوخ د. سفر الحوالي.

ببل تجاوزه إلى القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق وذلك حين أدخل علماء الكلام الإيمان في مباحثهم الفلسفية التجريدية، وأرادوا تعريفه وفقاً لنظرية الحد المنطقية التي لا بد فيها من وجود حقيقة وماهية ثابتة مشتركة بين الأفراد مجردة عن المرئيات وجعلوه مجرد اعتقاد بوحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله واعتقاد بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. وجردوه عن العمل ونفوا زيادته ونقصانه وأثبتوا تساوي أفراد فيه.

وقد رتبوا على ذلك: القول بأن من ترك العمل بالكلية لا يكفر إذا أقر ونطق بالشهادتين مرة في حياته بل قال بعضهم وحتى الإقرار فليس من الإيمان وإنما هو مجرد شرط لإجراء الأحكام الديوية، وأن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر ومات على ذلك يكون ناجياً.

ومما يترتب على ذلك أيضاً: القول بأن التشريع والتقنين والالتزام بما يضاد حكم الله ليس في ذاته كفراً وإنما هو معصية وأن من تحقق منه ذلك عامداً لا يكفر حتى يظهر بلسانه أنه مستحل لما فعل جاحد لحكم الله.

نتيجة لما تقدم قد دار البحث حول ثلاثة أمور رئيسية توزعت على أبوابه وفصوله.

الأول:

حول تقرير حقيقة الإيمان المنجي أو ما يمكن أن نسميه أصل الدين وبيان ما يتأمله من حقيقة الكفر. ولأن الأصل في البحث هو بيان أصول أهل السنة فيما يتعلق بالكفر. فقد كان لزاماً أن يقتصر الكلام هنا على ما له صلة مباشرة بالموضوع مما يكون للخلاف فيه أثر حقيقي على الخلاف في قضية التكفير.

ولهذا كان الاهتمام بتقرير حقيقتين الأولى: بيان حقيقة التوحيد وأنه ليس مجرد اعتقاد الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله كما هو عند المتكلمين على اختلافهم في ذلك، وإنما هو توحيد الله تعالى بالقصد والإرادة وإخلاس الألوهية والعبودية له. وكل ذلك يتضمن اعتقاد الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله.

وتتيجة لهذا الخلاف في حقيقة التوحيد فإننا لانجد ذكراً لشرك الإرادة عند مرجئة المتكلمين بل الشرك عندهم اعتقاد شريك مع الله إما في التدبير والتصرف وإما في استحقاق العبادة ولهذا لم يكن الشرك باتخاذ الوسايط وطلب ما لا يقدر عليه إلا الله من غيره شركاً عندهم ما لم يتضمن اعتقاد استمداية من طلب منه ذلك بالخلق والإيجاد، كما أن صرف بعض أنواع العبادة لغير الله كالذبح والنذر ونحو ذلك ليس شركاً كذلك ما لم يتضمن اعتقاد استحقاق من صرف له ذلك للعبادة.

وهذا هو الذي دار فيه الخلاف بين هؤلاء وبين الإمام محمد بن عبد الوهاب حين ألزمهم أن الشرك في الإرادة كالشرك في الاعتقاد ولا فرق، وأن شرك الإرادة لا يقيّد بشرك الاعتقاد بل هر شرك بذاته.

ولما استمر عندهم ان تلك الأمور إما خطأ في الأسباب لاعادة لها بالشرك وإما مجرد مصيبة لاتصل إلى حد الشرك فقد اتهموا بالتكفير بالمصيبة وأنه خارجي حروري مستحل لدماء المسلمين. ولا يزال الأمر في ذلك على أشده إلى اليوم. ولن ينتهي مادام الخلاف في حقيقة التوحيد قائماً.

وأما الحقيقة الثانية فهي بيان منزلة الالتزام الظاهر بالعمل من أصل الدين وأنه شرط للنجاة في الآخرة وداخل في حقيقة أصل الدين. وأن نقص الالتزام المجرى في الظاهر بترك العمل بالكلية أوترك ما دل الدليل على أن تاركه كافر أو فاسق ما يناقض حقيقة هذا الالتزام كفر أكبر مخرج من الملة.

وأنه لافرة بين ذلك وبين نفس الالتزام الباطن بعدم التسليم لأمر الله والرضى بشريعته الذي هو كفر المنافقين وأن مناقضة الالتزام الإجمالي في الظاهر كفر بذاتها لا يشترط فيها الاستحلال والجحود.

لكن لما استقر عند المرجئة أخيراً أن الإيمان مجرد اعتقاد بوحداية الله، واعتقاد حقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فقد ترتب على ذلك أن مجرد نفس الالتزام الإجمالي في الظاهر ليس كفراً بذاته بل هو معصية يشترط في التكفير بها الاستحلال والجحود الذي لا يعلم بمجرد العناد بالعمل فعلاً أو تركاً بل لابد من تصريح صاحبه بالنطق بلسانه.

وعلى ذلك فمن ترك العمل بالكلية لا يكون كافراً ويكفيه مجرد الاقرار بالإسلام، كما أن من شرع من دون الله ورفض شريعة الله لا يكون كافراً بذلك ما لم يكن مستحلاً جاحداً معلناً ذلك بلسانه. وليس هذا مجرد الزام لهم بل هم قد التزموا بذلك.

ولايتهي الخلاف في هذه الحقيقة أيضاً مادام الخلاف قائماً في حقيقة الالتزام بالشريعة.

ومن مجموع النظر في الأمرين السابقين يتبين أن الخلاف بين أهل السنة وبين المرجئة قائم في حقيقة أصل الدين بركنيه: التوحيد والالتزام الإجمالي بالشريعة، وأن أساس الخلاف بين أهل السنة وبين المرجئة في التكفير أصله وأساسه الخلاف في هذين الأمرين. وأنه لا مجال للحديث معهم حول ضوابط التكفير وتحديد شروطه وموانعه قبل الاتفاق على حقيقة التوحيد وحقيقة الالتزام الإجمالي بالشريعة.

وأما المحور الثاني للبحث فهو حول تقرير الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداءً.

فإنه لما غلا المرجئة فاعتبروا مجرد الاقرار كافيّاً لثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداءً واستمراراً فقد غلا آخرون فألفوا اعتبار الاقرار في الحكم للمعين بالإسلام ابتداءً.

واشترطوا بدلاً من ذلك شروطاً ابتدعوها تناقض صريح السنة ومسيرة النبي صلى الله عليه وسلم العملية وما امتقر عليه فهم المحاربة رضوان الله عليهم بعهده، وما هو معلوم بالضرورة عند جميع علماء المسلمين.

ومشأ هذا الفلوس من أحد أمرين:

الأول:

الزعم بأن عموم الناس اليوم قد جهلوا مفهوم الشهادتين، وأنهم لا يعرفون حقيقة العبادة والدين ولا معنى الرب والإله وأنهم ليسوا مسلمين وإن نطقوا بالشهادتين وظهروا شعائر التعمد.

لكنهم بعد أن اتفقوا على التوقف عن إثبات وصف الإسلام للناس بمجرد النطق بالشهادتين اختلفوا في الأصل في الحكم على الناس اليوم فمنهم من يقول إنهم في الأصل كفار كما كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأصل كفاراً حتى يتبين منهم إسلامهم، ومنهم من يقول بالتوقف عن إثبات وصف الكفر أيضاً كما تترقب عن إثبات وصف الإسلام.

والحقيقة أنه لم يحصل أن ارتدت الأمة ردة جماعية شملت كلها ولا حصل أن شمل الجهل بمفهوم الشهادتين عموم الناس بحيث يكون مبرراً لعدم اعتبار إقرارهم بالإسلام وقيامهم بشعائره في الحكم لهم به، وإذا حصل أن ارتد بعض المسلمين أو جهل بعض المسلمين مفهوم الشهادتين فلا يمكن أن يكون ذلك حكماً عاماً على جميعهم. بل الإسلام ثابت ابتداءً وهذه الأمور إن حصلت فهي أمور طارئة لا يمكن أن تصل إلى حد التعميم والقاعدة المطلقة.

وأما السبب الثاني لهذا الفلوس فهو: الخلط بين اعتبار الالتزام بالعمل وكونه شرطاً في أصل الدين وبين الحكم للمعين بالإسلام.

واشترط حد أدنى من ذلك الالتزام لا بد من استيفائه من المعين قبل الحكم بإسلامه. واعتبار الالتزام بالفرائض فهو حد الإسلام الأدنى. مما ترتب عليه اشتراط التبين لذلك الحد في كل معين بكيفية ابتدعوها. والتكفير بالمطاسي لما فهموه من أن في ذلك مناقضة للالتزام الظاهر الذي هو من أصل الدين. وفكر هؤلاء هو فكر الخوارج الأقدمين ولا فرق بل قد يكون هؤلاء أشد غلواً من جهة اشتراط التبين مطلقاً.

وأما المحور الثالث للبحث فهو حول بيان الشروط التي لا بد من تحققها وتبينها قبل الحكم بكفر المعين وذكر حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن. وقد جمل في هذا الأصل فريقان.

الأول:

المرجئة حيث اتزموا أن الكفر في الظاهر لا يستلزم الجزم بالكفر في الباطن بل هو مجرد كفر دلالة.

وعدم الجزم بالتكفير في الباطن ليس لاحتمال الخطأ في حكم من حكم بالتكفير في الظاهر، وإنما لعدم التلازم بين الظاهر والباطن، وأن الإيمان قد يكون متحققاً بل وكاملاً في الباطن مع الحكم على الظاهر بالكفر.

ولهذا اضطر فريق منهم أن يقولوا إن من حكمنا بكفره فلا بد أن يكون مكذباً في الباطن فناقضوا بدائه العقول ثم احتاروا في حقيقة كفر المصدق للرسول صلى الله عليه وسلم المحكوم بكفره كأبي طالب ولحوه قسّموا التصديق إلى اضطراري واختياري وكذلك التكذيب. ولو أصلحوا الأصل الذي هو أساس خطئهم والتزموا بالحقيقة الشرعية للإيمان التي بينها الرسول صلى الله عليه وسلم وفهمها الصحابة وعليها عموم الأمة، لم يكن من داع إلى أن يلتزموا بتلك الالتزامات الباطلة.

وأما الفريق الآخر الذي ضل في مسألة تكفير المعين فهم الذين يكفرون بمجرد الفعل الظاهر دون نظر إلى تحقق شروط أو انتفاء موانع. فلم يعذروا بالجهل ولا بالتأول، وجعلوا من تلبس بشيء من مظاهر الشرك مشركاً مرتداً وإن اعتذر بالجهل فهو كافر أصلي لم يتحقق عنده أصل الدين ولم يكن له إسلام بالمرة.

ومنهم من جعل عدم الاعتراض على الذين يحكمون غير الشريعة دليلاً كافياً على رضاهم بذلك دون اعتبار الإكراه في ذلك فجعلوا الأصل في الناس هو الكفر. تبعاً لذلك.

وقد اضطرب كثيرون في الاعتذار بالجهل والتأول خاصة حتى جعل بعض الناس العذر بالجهل أصلاً مطلقاً بلا حدود. وجعل آخرون الجهل غير معتبر أصلاً فيما يتعلق بالتلبس بشيء من مظاهر الشرك. فكان لا بد من الفصل في ذلك وبيان الفرق بين الاعتذار بالجهل في أصل الدين الذي هو توحيد الله وعبادته وحده مع الالتزام الإجمالي بشريعته، وبين ما لا يمكن العلم به إلا من جهة الحجة الرسالية على التفصيل.

وكان لا بد أيضاً من بيان أن من بلفظه الحجة قد يقع فيما هو كافر مما لا يعلم إلا من جهة الحجة الرسالية تأولاً لشبهة تعرض له فلا يكون كافراً حتى يرد خبر الله أو أمره لاعتن شبهة بل عناداً واستكباراً.

ثم إنه لا بد بعد ذلك من بيان حقيقة الرخصة بالتقية وحدودها وبيان الفرق بين التقية بالاستخفاء بالدين وعدم اظهاره، وبين التقية باظهار الكفر وأن الكفر إنما يكون بفعل ظاهر لاعتن إكراه.

وبعد:

فهذه أمور مجتمعة ومعالم عامة للتضايح الاسامية في البحث أسأل الله عز وجل أن أكون قد وقفت إلى الحق فيها. كما أسأله أن يجعل عملي خالصاً لوجهه وألا يجعل لأحد فيه شيئاً.

واعترافاً بالفضل لأهله فأني أتقدم هنا بمطيم شكري وتقديري إلى
استاذي الشرف على الرسالة الأستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار
فقد كان لتابعته وملاحظاته القيمة واهتمامه وحرصه البالغ وأبوته الحانيه
التي لن أنساها الأثر الكبير في إنجاز هذا البحث فجزاه الله خير
الجزاء.

كما أشكر جامعة أم القرى على ماأتاحته لي من مواصلة الدراسة
والبحث. كما وأشكر كل من قدم لي مساعدة أو توجيهاً وهم كثير
جزاهم الله خيراً.

والحمد لله أولاً وآخراً الذي بنعمته تتم الصالحات.

١٧٩٢



الفصل الأول

أصل الدين على الحقيقة

=====

تمهيد:

جماع الدين وأصله ومبدؤه أمران هما:

١- توحيد الله تعالى بالمعبادة بتحقيق شهادة ألا إله إلا الله.

٢- تجريد التابمة للرسول صلى الله عليه وسلم بتحقيق شهادة أن محمداً رسول الله.

ولهذا كان الإقرار بهما هو الأصل في الحكم للمعين بالإسلام ودخوله فيه، وكان تحقيتهما وعدم مناقضتهما شرطاً لبقاء ذلك الوصف. وكانتا مفتاح الجنة وشرط النجاة في الآخرة. فعليهما إذن مدار الدين كله. وتحقيق الشهادتين هو الإسلام العام الذي أمر الله به جميع عباده، وذلك بتوحيده وإتباع رساله على إختلاف الشرائع التي يرسلون بها.

ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (الأنبياء أخوة لعلات (١) أمهاتهم شتى ودينهم واحد). (٢)

(١) - التصود بالعملات الزوجات لرجل واحد. فأولادهن مع إختلاف أمهاتهم من أب واحد.

(٢) - أخرجه البخاري / كتاب الأنبياء / (٢٤٤٢). ومسلم / كتاب الفضائل / (٢٢٦٥). وأبو داود / كتاب السنن / (٤٦٧٥). حسب ترقيم فتح الباري الطبعة السلفية.

((الباب الأول: أصل الدين حقيقة وحكماً))

وفيه فمـلـان:

الأول: أصل الدين على الحقيقة:

الثاني: الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمؤمن.

قال رسل جميعاً إنما يأتون بأمر واحد هو توحيد الله تعالى قال تعالى: ((وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون)). (الأنبياء/٢٥). ويقول تعالى: ((والى عاد أخوهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غير)). (الأعراف/٦٥). وقال تعالى: ((والى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غير)). (الأعراف/٧٢). وقال تعالى: ((والى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غير)). (الأعراف/٨٥).

ولهذا كان جميع أنبياء الله ومن إتبعهم على سر التاريخ مسلمون بهذا الاعتبار. فالإسلام على الحقيقة هو إسلام القصد والنية لله وحده كما قال تعالى: ((ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن)). (النساء/١٢٥).

وقال تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ((ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإياه في الآخرة لمن الصالحين. إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين)). (البقرة/١٣٠-١٣١) وحكى الله عنه عليه السلام قوله: ((ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك)). (البقرة/١٢٨) وقال تعالى عن حوارى عيسى عليه السلام: ((وإذا أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى قالوا آمنا بالله وأشهد باننا مسلمون)). (المائدة/١١١)

وذكر تعالى عن سحرة فرعون بعد أن أسلموا أنهم قالوا: ((وما نتقم منا إلا أن آمننا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين)). (الأعراف/١٢٦)

وعلى هذا فالوحيد هو الغاية التي بُعِثَ لها جميع الرسل، وأتباعهم هو المنهج والطريق الذي لا بد من سلوكه والالتزام به لتحقيق تلك الغاية.

ولهذا نجد -كما سبق القول- اشتراط تحقيق الشهادتين لدخول الجنة والنجاة من النار.

كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ((أشهد الااله الا الله وأني رسول الله لايلقى الله بهم ولاغير شاك فيهما الا دخل الجنة)). (١) وقال صلى الله عليه وسلم: (ما من أحد يشهد الا اله الا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله صدقاً من قلبه الا حرمه الله على النار). (٢) وقال صلى الله عليه وسلم: (لا يشهد أحد الااله الا الله وأني رسول الله فيدخل النار أو تعلمه). (٣) وقال صلى الله عليه وسلم: (من شهد الا اله الا الله وأن محمداً رسول الله حرمه الله على النار). (٤)

وحقيق بالتنبيه هنا بيان أن المراد بالشهادة هنا ليس مجرد النطق بالشهادتين باللسان، وإنما الزاد تحقيقهما ظاهراً وباطناً وعدم مناقضتهما.

يقول الإمام المنذري رحمه الله: (ذهبت طوائف من أساطين أهل العلم الا أن مثل هذه الإطلاقات التي وردت فيمن قال لا اله الا الله دخل الجنة أو حرم على النار أو نحو ذلك كان في ابتداء الإسلام حين كانت الدعوة إلى مجرد الإقرار بالتوحيد، فلما فرضت الفرائض وحدت الحدود نسخ ذلك، والدلائل على ذلك كثيرة متظاهرة، وإلى هذا القول ذهب الضحاك والزهري وسفيان الثوري وغيرهم.

وقالت طائفة أخرى: لا احتياج إلى ادعاء النسخ في ذلك فإن كل ما هو من أركان الدين وفرائض الإسلام هو من لوازم الإقرار بالشهادتين وتتماته، فإذا أقر ثم امتنع عن شيء من الفرائض جعداً أو تهاوناً على تفصيل الخلاف فيه، حكمنا عليه بالكفر وعدم دخول الجنة). (٥)

- (١) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / (٢٧).
- (٢) - رواه البخاري / كتاب العلم / (١٢٨).
- (٣) - رواه مسلم / كتاب الإيمان / (٢٢).
- (٤) - رواه مسلم / كتاب الإيمان / (٢٩). والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٤٠).
- (٥) - الترغيب والترهيب . للمنذري ٢٢٠/٢.

والمعنى الثاني هو الصحيح قطعاً فإن بعض هذه الأحاديث قيلت في المدينة وقد فرغت الفرائض، وبعض روايتها كأبي هريرة رضي الله عنه لم يملك في مكة وإنما أسلم حين كان المسلمون بالمدينة، بل بعضها إنما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك آخر حياته.

وعلى هذا فلا مجال للقول بالنسخ وأن ذلك كان أول الإسلام. وإنما المراد إشتراط تحقيقهما بالتزام معنيتهما وترك نواقضهما.

فلا بد إذن لمعرفة حقيقة أصل الدين من معرفة حقيقة الشهادتين على التفصيل.

أولاً- تحقيق شهادة ألا إله إلا الله:

أصل معنى هذه الكلمة: أنه لا يستحق الألوهية إلا الله وحده.

وعلى هذا فليس لفظ (إله) صفة ذات لله تعالى كصفة الخالق والرازق والرب مثلاً وإنما هو لبيان استحقاق الله للألوهية التي هي حقيقة البردية.

ولهذا جاء في كتاب الله: ((وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله)) (الزخرف/٨٤). أي هو مألوه معبود فيهما.

ويدل لذلك (-أعني أن إله ليس وصف ذات وإنما هو وصف استحقاق-) إجماع أهل اللغة على أن إله بمعنى مألوه فهو بمعنى اسم المفعول.

يقول الزجاجي: (إله فعال بمعنى مفعول. كأنه مألوه أي معبود مستحق للعبادة يعبد الخلق ويؤلهونه). (١)

ويقول الجوهري في معنى كلمة (الله): (٠٠ وأصله إلاه على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوه أي معبود، كقولنا إمام فعال بمعنى مفعول لأنه مؤتم به). (٢)

وأما الألوهية التي جاءت هذه الكلمة لإثبات استحقاق الله وحده لها فهي من مجموع كلام أهل اللغة أيضاً فزعموا أن القلب إلى الله ومكونه إليه وإتجاهه إليه لشدة شوقه إليه.

(١) - اشتقاق أسماء الله الحسنى لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ص (٢٤)

(٢) - الصحاح. مادة (أله) (٦/٢٢٢٢).

ويجمعها كون الله هو الغاية والمراد والمتصود مطلقاً.

يقول ابن الأثير: (أصله من إله يآله إذا تحيّر، يريد: إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله وغير ذلك من صفات الربوبية وسرف وقته إليها أبغض الناس حتى لا يعيل قلبه إلى أحد). (١)

ويقول أبو الهيثم: (أصل إله ولاء. قلبت الواو همزة... وصنى ولاء. أن الخلق إله يؤولهون في حوانجهم ويفزعون إله فيما ينوبهم كما يؤوله طفل إلى أمه). (٢)

ويقول الرازي: (قيل إنه مشتق من إلهت إلى فلان أي سكنت إله فالتقول لا تسكن إلا إلى ذكره، والأرواح لا تفرح إلا بمعرفته، لأنه الكامل على الإطلاق دون غيره ((ألا يذكر الله تظمن القلوب)). (العدد/٢٨) وقيل اشتقاقه من إله النميل أولع بأمه، والمعنى أن العباد مألوهون مؤمنون بالتضرع إليه في كل الأحوال. وقيل مشتق من إله الرجل يآله إذا فزع من أمر نزل به فأله أي أجاره فالجير لجميع الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه... (٢)

(١) - النهاية في غريب الحديث. - لابن الأثير - (١٢/١).

(٢) - لسان العرب (٤٦٨/١٢).

(٢) - أنظر تفسير ابن كثير ٢٠/١-٢١.

وأنظر بتوسع تفسير الرازي مفاتيح الغيب (١٥٦/١-١٦٤).

الضرورة النفسية والشرعية للألوهية:

بعد ما تقدم من بيان معنى الألوهية في اللغة نعلم إجمالاً أن حقيقة الألوهية ولها هو توجه القلب إلى الله وإخلاص القصد والإرادة له وحده.

وتعلم ضرورة ذلك للنفس الإنسانية بمعرفة أن النفس لا يمكن أن تخلو عن الإرادة بحال. وتلك الإرادة لا بد لها من مراد وغاية، والنفس مفطرة على ألا يكون مرادها وغايتها إلا الله فلا تطمئن إلا إليه، فإما أن تخلص في قصد وطلبه وتتفق مع فطرتها، وإما أن تنحرف عنه إتباعاً للأهواء والشهوات إلى الشرك.

يقول الإمام ابن تيمية رحمة الله: (إن النفس لا تخلو عن الشهور والإرادة. بل هذا الخلو ممنوع فيها. فإن الشهور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة، ولا يجوز أن يقال: إنها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشهور بوجوده وعدمه، وعن محبته وعدم محبته، وحينئذٍ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو لم يكن لها معارض، بل هذا باطل).

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: (أصدق الأسماء الحارث وهمام) (١) وهي حيوان وكل حيوان متحرك بالإرادة فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد.

(١) - أخرجه أبو داود / كتاب الأدب / رقم (٤٩٥٠).

والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد بنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلة الفأية وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلة الفاعلية، بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي يألوه القلب فإذا لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه. (١)

ولاجل هذه الضرورة النفسية - التي لا ينفك عنها إنسان - جاء الأمر بإخلاس التوجه والإرادة لله وحده وعدم الوقوف عند غاية غير الله، وجعل هذا أصل الدين وأساسه. فكما أنه أهم الضرورات النفسية فهو كذلك أهم المطالب الشرعية وأصلها، وهو حقيقة إخلاس الدين لله.

وكما لا يمكن أن يتحقق للعبد النعيم والطمأنينة في الدنيا إلا بأن يكون الله هو مراده وغايته. فكذلك لا يمكن أن يتحقق له النعيم والتجاة في الآخرة إلا بإخلاس الدين له بتحقيق توحيد الألوهية.

وواقع حياة الناس اليوم - خاصة الإنسان الغربي - أكبر شاهد على ضرورة هذه الحقيقة النفسية والشرعية. فإن أصل مظاهر القلق والاضطراب والضياح هو التحول عن الفطرة التي هي إرادة الله وحده إلى غايات لا تنفق مع فطرة الإنسان ومطالبه الذاتية النفسية.

ولهذا وقع كثير من الناس اليوم في شرك الإرادة والتوجه واتخذوا بذلك معبودات من دون الله أيا كانت تلك المعبودات، لأن الإنسان لا يمكن إلا أن تكون له غاية ومراد يكدح إليه في حياته كدحاً ويوجه إليه كل اهتماماته.

(١) - دره تعارض العقل والنقل. شيخ الإسلام - ابن تيمية - (٨/٤٦٤-٤٦٥).

وكل هذا يؤكد على الحقيقة الكبرى وهي لزوم إخلاص الإرادة لله
وحد.

وحقيقة الأمر في ذلك هي كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:
(أن الله خلق الخلق لعبادته الجامة لمعرفة والانتابة إليه، ومحبة والإخلاص له،
فبذكره تطمئن قلوبهم، وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم، ولاشي يعطيهم في الآخرة
أحب إليهم من النظر إليه، ولاشي يعطيهم في الدنيا أعظم من الإيمان به. وحاجتهم
إليه في عبادتهم إياه وتألهم كحاجتهم وأعظم من خلقه لهم وربوبيته إياهم.

فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين،
ولاصلاح لهم ولافلاح، ولانعيم ولالذة بدون ذلك بحال بل من أعرض عن ذكر ربه
فإن له معيشة ضكاً ونحشراً يوم القيامة أعمى.

ولهذا كان الله لايفتر أن يشرك به ويفتر مادون ذلك لمن يشاء، ولهذا
كانت لاإله إلا الله أحسن الحسنات، وكان التوحيد يقول: لاإله إلاالله رأس
الأمر.

وأعلم أن هذا حق الله على عباده أن يعبدوه ولايشركوا به شيئاً. كما في
الحديث الصحيح الذي رواه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((أتدري
ماحق الله على عباده؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: حق الله على عباده أن
يعبدوه ولايشركوا به شيئاً. أتدري ماحق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قال:
قلت: الله ورسوله أعلم. قال: حقهم أن لايعذبهم)). (١)

وهو يجب ذلك ويرضى به ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة من عاد إليه: كما
أن في ذلك لذة العبد وسعاده ونعيمه) ..

(١) - رواه البخاري / كتاب التوحيد / (٧٢٧٢).

ومسلم / كتاب الإيمان / (٢٠). والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٤٥).

(فليس في الكائنات ما يسكن البد إليه ويطمئن به، ويتعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه، ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به سرور في الحياة الدنيا ونوع من اللذة فهو مفسدة لصاحبه أعظم من منفعة التذاد أكل الطعام المسموم).

(وأعلم أن قعر البد إلى الله أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً ليس له نظير فيقاس عليه لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشرب وبينهما فروق كثيرة. فإن حقيقة البد قلبه وروحه، وهي لاسلاح لها إلا بالاهها الله الذي لا اله الا هو. فلا تلمن في الدنيا الا بذكره. وهي كادحه إليه كدحاً فملاقيته ولا بد لها من لقائه، ولا سلاح لها إلا بلقائه.

ولر حصل للبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل يتحل من نوع إلى نوع، ومن شخص إلى شخص، ويتعم بهذا في وقت وفي بعض الأحوال وتارة أخرى يكون ذلك الذي يتعم به والتذ غير منعم له ولا ملتذ له. بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده ويضره ذلك.

وأما إله فلا بد له منه في كل حال وفي كل وقت وإنما كان فهو معه. ولهذا قال أمانا إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم: ((لأحب الأفلين)). (الأنعام/٢٦) وكان أعظم آية في القرآن الكريم ((الله لا اله الا هو الحي القيوم)). (البقرة/ ٢٥٥) (١)

فالإلهية إذن هي حقيقة الصلة والملاقة بين البد وربّه.

وليست الغاية من هذه الصلة هي التشبه بالله والتخلق بأخلاقه على قدر الطاقة كما فهم ذلك بعض الصوفية متأثرين في ذلك بالفلسفة الصوفية اليونانية، فإن معنى الإله عندهم هو من يقتدى به ويحذو حذوه ولذا هو المعلم إلهاً. (٢)

-
- (١) - مجموع الفتاوى - شيخ الإسلام ابن تيمية - (٢٢/١-٢٥).
(٢) - أنظر ذلك بالتفصيل في كتاب الصغدية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢٢٢/٢)
إلى آخر الكتاب.

وإنما الأصل في العلاقة بين المؤمن وربّه أنها إرادة مبعتها المحبة والإجلال والتعظيم، مع الإقرار لله بالربوبية وعلى النفس بالمبودية. وتقديم محبة الله على كل محبة بحيث تكون هي الآلية لجميع المحبوبات. ويميل الإرادة عن كل مراد غير الله إلى الله وحده. وهذه حقيقة الخيفية التي خلق الله الخلق عليها.

يقول الإمام ابن القيم عن حقيقة العلاقة بين العبد وربّه: (إنه لانسبة بين الله وبين العبد إلا محض المبودية من العبد والربوبية من الرب. وليس في شيء من الربوبية ولا في الرب شيء من المبودية. فالعبد عبد من كل وجه والرب تعالى هو الإله الحق من كل وجه. ومقيد نسبة المبودية هو المحبة. فالمبودية مقرودة بها بحيث متى انحلت المحبة انحلت المبودية)

(فلو بطلت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان وتعطلت منازل السير إلى الله. فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل. فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه. ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها بل هي حقيقة الإخلاص. بل هي نفس الإسلام. فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله. فمن لا محبة له لا إسلام له البتة. بل هي حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله وأن الله هو الذي ياله العباد حباً وذلّاً وخروفاً ورجاءً وتعظيماً وطاعة له بمعنى (المألوم) وهو الذي تأله القلوب أي تحبه وتذل له. وأصل التأله التعبد. والتعبد آخر مراتب الحب يقال: عبده الحب وتيمّه: إذا ملكه وذلكه لمحبوبه. فالمحبة حقيقة المبودية). (١)

(١) - مدارج السالكين - للإمام ابن القيم - (٢/٢٥: ٢٦-٢٦).

متنضيات الألوهية ولوازمها:

إذا كانت حقيقة العلاقة بين العبد وربّه هي المحبة فإن لها لوازم وعلائم لا تليح إلا معها. إذ ليست مجرد دعوى يدعيها العبد بلا بينة ولا تحقيق.

بل محبة الله هي الأصل والأساس لكن لها لوازم باطنة ولوازم ظاهرة إذا تحققت المحبة لله حقاً تحققت هي تبعاً لذلك.

* * *

فأما اللوازم الباطنة فأعمال القلوب لأنه إذا تحققت المحبة وسحت تبعها عمل القلب ويندرج في هذا جميع أعمال القلوب فهي كلها تابعة للمحبة نابعة عنها. لأن المحبة هي مدار الدين كله ظاهراً وباطناً.

وإذا لم تتحقق أعمال القلوب لم تكن المحبة حقيقة وإساقفة، وهذا هو معنى قول من قال من السلف: (من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروزي، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو موحد مؤمن). (١)

(١) - العبودية - لشيخ الإسلام ابن تيمية - ص (٢٧).

ومعنى ذلك أن من ادعى المحبة دونه أن يخاف الله ويرجوه فلا بد أن تكون صبحته كاذبة ويكون في الباطن مكذباً لاصحبة له وهذا هو الزنديق الذي يتظاهر بالإسلام مع الكفر الباطن.

لكنّ بعض الصوفية ظنوا أن الله يُعبد لارجاء في ثوابه ولاخوفاً من عقابه ولم يعلموا أن الجنة ليست مجرد نعيم أكل وشرب وإنما أعظم نعيمها لذة النظر إلى وجه تعالى الذي لايدانيه أي نعيم آخر، وأن من عذاب الله للكافرين أن يحتجب عنهم مع ما هم فيه من عذاب جهنم. فالجنة دار النعيم المطلق حساً ومعنى، وكذلك النار دار العذاب المطلق حساً ومعنى.

فلا بد إذن مع حبب الله تعالى من الرجاء في دخول جنته وإخوف من عقابه ودخول جهنم وهذه حقيقة المحبة الصادقة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الواجب أن تعلم أن كل ما أعد الله لأولياته من نعيم بالنظر إليه وما سوى ذلك فهو في الجنة، كما أن كل ما توعده به أعداءه هو في النار وقد قال تعالى: ((فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين)). (السجدة/١٧)

وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم: (يقول الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، بل ما لم تخطر على قلب بشر). (١)

وقوله في حديث مهيب (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً... الحديث ثم قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه) (٢)

(١) - أخرجه البخاري / كتاب التفسير / (٤٧٨٠).

ومسلم / كتاب الجنة / (٢٨٢٤). والترمذي / كتاب التفسير / (٢١٩٥).

(٢) - روى مسلم / كتاب الإيمان / (١٨١).

والترمذي في مسند الجنة (٢٥٥٥).

وطلب الجنة والاستمادة من النار طريق أنبياء الله ورسله وجميع أولياء الله السابقين المقربين.

فإذا عرفت هذه المقدمة فقول القائل (الرضا أن لاتسأل الله الجنة ولاستئذ من النار، إن أراد بذلك أن لاتسأل الله إلا ما هو داخل في مسمى الجنة الشرعية فلا تسأله النظر إليه ولاغير ذلك مما هو مطلوب جميع الأنبياء والأولياء وألك لاستئذ به لامن احتجابه عنك ولامن تعذيبك في النار، فهذا الكلام مع كونه مخالفاً لجميع الأنبياء والمرسلين وسائر المؤمنين فهو متناقض في نفسه فاسد في صريح القول).

(وإن أراد بذلك أن لايسأل التمتع بالمخلوق بل يسأل ما هو أعلى من ذلك فقد غلط من وجهين. من جهة أنه لم يجعل ذلك المطلوب من الجنة وهو أعلى نعيم الجنة ومن جهة أنه أثبت أنه طالب مع كونه راضياً فإذا كان الرضا لاينافي هذا الطلب فلا ينافي طلباً آخر إذا كان محتاجاً إلى مطلوبه.

ومعلوم أن تنعمه بالنظر لا يتم إلا بسلامته من النار ويتمعه من الجنة بما هو دون النظر وما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب فيكون طلبه للنظر طلب للوازم التي منها النجاة من النار). (١)

فلا تعارض إذن بين أن يكون الله معبوداً مراداً لذاته وبين رجاء رحمة والخوف من عقابه.

ولهذا امتدح الله تعالى الذين يخافونه ويرجون رحمته فقال تعالى: ((تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون)). (السجدة/١٦)

(١) - الاستقامة - لابن تيمية - نقول مختارة من ج/٢ من ص (١٠٧) إلى ص (١٢٠).
وأنظر أيضاً دره تعارض العقل والنقل - لابن تيمية - (٦٨/١ - ٦٩).
ومدارج السالكين - لابن القيم (٨٠/٢ - ٨١).

وقال تعالى: ((وادعوه خوفاً وطمحاً إن رحمة الله قريب من المحسنين)). (الأعراف/٥٦) وقال تعالى: ((والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب)). (الرعد/٢١) وقال تعالى: ((ولمن خاف مقام ربه جنتان)). (الرحمن/٤٦) وقال تعالى: ((فأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى)). (النازعات/٤٠) ونحو ذلك كثير كثير في القرآن.

* * *

وأما اللوازم الظاهرة فتتلخص في إتباع أوامر الله واجتناب نواهيه والدعوة إلى دين الله.

وأصل ذلك أن من أحب الله حقيقة لابد أن تكون إرادته تابعة لإرادة الله ومحبة فما أحببه الله وأمر به أحبه العبد والتزم به. وماكرهه الله الله ونهى عنه كرهه العبد واتهى عنه.

وتحقيق ذلك بإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم والالتزام بالشريعة وقد قال تعالى: ((قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)). (آل عمران/٢١) فمن أحب الله حقيقة فلا بد أن يتبع رسوله فعلم أن من لم يتبع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يلتزم بشريعته فليس محباً لله. فلا تكون التابعة للرسول صلى الله عليه وسلم إلا بتحقيق المحبة كما لا تصح المحبة إلا بتحقيق الإتياع للرسول صلى الله عليه وسلم فهما أمران متلازمان لا يصح أحدهما إلا بالآخر.

وعلى قدر قوة المحبة وضعفها يكون الإتياع كذلك وفي هذا المقام يتفاوت الناس تفاوتاً عظيماً. وهذه هي حقيقة زيادة الإيمان ونقصه حتى إذا انتهى الإتياع بالكلية انفتحت المحبة بالكلية.

ولهذا جعل تعالى الجهاد في سبيله من علامته محبته فقال تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم)). (المائدة/٥٤)

وتأمل قوله ((ولا يخافون لومة لائم)) وما ذلك إلا لأن محبة الله وطلب رضاه شغلهم عن لوم الناس وطلب مراخيهم.

بل المؤمن في الحقيقة لا يصرفه عن حب الله والإيمان به أي صارف لامن جهة الشهوة والرغبة ولامن جهة التخويف والرهبنة.

يقول الله تعالى: ((لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه)). (المجادلة/٢٢)

ويقول تعالى: ((قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتمسكوا حتى يأتي الله بأمره. والله لا يهدي القوم الفاسقين)). (التوبة/٢٤)

كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما. وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله. وأن يكره أن يعرّب في الكفر بعد إذ انقذه الله منه كما يكره أن يعرّب في النار). (١)

فكما لا يصرف المؤمن عن ربه محبوبات الدنيا وشهواتها. فكذلك لا يصرفه خوف ولو كان التحريق بالنار عن محبته والإيمان به.

-
- (١) - أخرجه البخاري/كتاب الإيمان/ (١٦). ومسلم/كتاب الإيمان/(٤٢).
والترمذي/كتاب الإيمان/ (٢٩٢٦). والنسائي/كتاب الإيمان/(٤٩٨٨).
وابن ماجه/كتاب الفتن/ (٤٠٢٢).

وهكذا تبين من كل ما تقدم من البحث عن حقيقة الألوهية - أو العبودية -
أنها محبة لله تمتلزم طاعته والالتزام بشرعه. أو قل هي كمال الطاعة لكمال
المحبة. فالمحبة هي الأصل في العلاقة بين العبد والرب والطاعة ناشئة عنها
ولازمة لها.

موجب استحقاق الله للألوهية:

معنى لا إله إلا الله أنه لا معبود بحق إلا هو، أي أنه هو وحده المستحق للعبودية.

ومن أجل نعم الله تعالى على عباده أنه قد فطرهم على الألوهية له وحده وجعل الشرائع على مقتضى استحقاقه للعبادة.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى هو الإله الحق فكل ما عداه من آلهة فباطلة ((ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العليّ الكبير)). (الحج/٦٢) ((إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء وهو العزيز الحكيم)). (الأنعام/٤٢) وأما أن الله مستحق وحده للعبادة الاختيارية. فلأميرين:

الأول : كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله.

الثاني: إنعامه على خلقه وربوبيته لهم.

يقول الإمام ابن القيم: (لما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبتة وإجلاله. وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان فتوجب شكراً وعبودية بحسب كمالها وقصائدها ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله فتوجب عبودته وطاعة أكمل من الأولى. كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين). (١)

١- فأما اقتضاء أن تكون العبادة له وحده لأجل كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله فلأن العباد منطورون على حب الكمال. والكمال المطلق من كل وجه لله وحده فاقضى ذلك أن يكون توجههم وشوقهم وتألمهم لله وحده.

(١) - مفتاح دار السعادة - لابن القيم - رحمه الله. ص (٤٩١).

وعلى هذا جاءت سورة الإخلاق التي تعدل تلك القرآن فإن قول الله تعالى ((قل هو الله أحد)) مستلزم لقوله تعالى: ((الله الصمد)). والصمد في اللغة هو المقصود المراد.

ففي الآية الأولى إثبات توحده وتفرد صفاته الكمال. وفي الآية الثانية إثبات أنه هو الذي يستحق أن يُصمَد إليه الخلاق ويقصدونه.

يقول الإمام ابن كثير: ((قل هو الله أحد)). (الإخلاق/١): يعني هو الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولا عديل، ولا يطلق على أحد في الإثبات إلا على الله عز وجل لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله. (١)

ويقول الإمام الخطابي في معنى اسم الله ((الصمد)): (الصمد هو السيد الذي يُصمَد إليه في الأمور ويقصد في الحوائج والنوازل. وأصل الصمد القصد. يقال: صمَد صمَد فلان: أي أقصد قسده). (٢)

ويقول أبو بكر بن الأنباري: (لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد. الذي يصمد إليه في حوائجهم وأمورهم). (٢)

وبنحو هذا المعنى اللغوي جاءت تفاسير السلف في معنى اسم الله الصمد: وأقوالهم كلها ترجع إلى استحقاقه للقصد وإخلاص الإرادة لكمال سيادته وتفرد صفاته.

(١) - تفسر ابن كثير (٥٧١/٤).

(٢) - شأن الدعاء: (٨٥).

(٣) - أنظر مجموع فتاوى - شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله (٢١٦/١٧).

فمن بعضهم أنه السيد الذي انتهى سؤدده، (١) وعن بعضهم أنه ليس فوقه أحد، وعن بعضهم أنه الذي لا يكافؤ من خلقه أحد، وعن بعضهم أنه المقصود في الرغائب والمستطاب به عند الصائب، وعن بعضهم أنه المستغني عن كل أحد المحتاج إليه كل أحد، وعن بعضهم أنه الذي لا يوصف بصفته أحد، وغير ذلك من الأقوال التي معناها واحد. (٢)

وعلى هذا تكون معرفة الله تعالى وماله من صفات الكمال هي الأصل في محبة والألوهية له

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم، وهو أصل الملة الحنيفية وأساس دعوة الأنبياء) (٣)

وكلما ازداد العبد من معرفته بربه ازداد محبة له وشوقاً إليه وتغاني في طلب رضاه فيلهج بذكره ويكون شغله الشاغل ومراده الأوحد. يرجو أن يلتذ برؤيته في الآخرة كما اتذ بمعرفته في الدنيا ويكون حاله مقتضى دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم: (اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة). (٤)

يقول الإمام ابن القيم: (لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه.

-
- (١) - بمعنى أنه بلغ الغاية والكمال المطلق فيه.
(٢) - أنظر هذه الأقوال في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية - (٢١١/١٧).
(٣) - دره تعارض العقل والنقل (٧٧/٦).
(٤) - أخرجه النسائي (١٢٠٥).

والله سبحانه له الكمال المطلق التام من كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلاً، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه مادامت فطرها وعقلها سليمة، وإذا كانت أحب الأشياء إليها فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التبع له والإجابة إليه وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها). (١)

كما أنه أيضاً على قدر نقص معرفة العبد بربه يكون بعده عنه وإنشغاله بما دونه من الظايات فمرة يطلب جاهاً ومرة يطلب مالاً... وهكذا بحيث تصبح الشواغل والوسائل غايات لحياته تحببه عن الله. ويكون هو عبداً لها (تتمس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخيصة إن أعطي رضى وإن لم يعط مسخط تسمى وانتكس وإذا شيك فلا انتكس). (٢) ولأهمية هذا الأمر وكونه أصلاً لمحبة الله وعبوديته جاء ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله في كتاب الله بإثبات مفصل لتعريف العباد بربهم وتشويقهم إليه. مع أن العبد لا يمكن أن يحيط ببعض ماله من كمال كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أعرف الخلق بالله على الإطلاق: (اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك...) (٣) وذكر أنه يلهم عند الشفاعة محامد الله لم يكن يعلمها.

والعبد المؤمن بحسب ترقيه في العبودية وجه له وشرقه إليه وجمع الهمة عليه قد يصل إلى درجة الإحسان وهي أن يعبد الله وكأنه يراه وهي مرتبة فوق مرتبة الأخلاص والمراقبة.

-
- (١) - مفتاح دار السعادة - لابن القيم - (٤٨٩/٢ - ٤٩٠).
(٢) - أخرجه البخاري / كتاب الجهاد / (٢٨٨٦).
وأنظر أيضاً رقم (٢٨٨٧ - ٦٤٢٥).
(٣) - أخرجه الترمذي (٢٥٦١). وأبو داود (١٤٢٧).
والنسائي (١٧٤٧). وابن ماجه (١١٧٩).

يقول الشيخ حافظ الحكيم رحمه الله: (إن مرتبة الإحسان على درجتين، وإن للمحسنين في الأحسان مقامين متفاوتين:

المقام الأول: وهو أعلاهما: أن تعبد الله كأنك تراه. وهذا مقام المشاهدة، وهو أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته الله عز وجل بقلبه. وهو أن يتصور القلب بالإيمان وتنغذ البصيرة في المرقان حتى يصير القلب كالإيمان. فمن عبد الله عز وجل على استحضار قربته منه وإقباله عليه وأنه بين يديه كأنه يراه أوجب له ذلك الخشية والخوف والهيبة والتعظيم...

المقام الثاني: مقام الإخلاص. وهو أن يعمل العبد على استحضار مشاهدة الله إياه وإطلاعه عليه وقربه منه. فإذا استحضر العبد هذا في عمله وعمل عليه فهو مخلص لله تعالى. لأن استحضار ذلك في عمله يمنعه من الالتفات إلى غير الله وإرادته بالعمل.

وهذا المقام هو الوسيلة الموصلة إلى المقام الأول. ولهذا أتى به النبي صلى الله عليه وسلم تعليلاً لأول فقال: (فإن لم تكن تراه فإنه يراك). (١)

■ ■ ■

٢- وأما كون إحسان الله إلى عباده وربوبيته لهم من موجب استحقاقه للعبودية، فلأن النفوس كما هي منطوية على حب الكمال فهي أيضاً منطوية على حب من أحسن إليها فقيرة إليه.

(١) - معارج القبول - الشيخ حافظ الحكيم (٢/٤٠٠-٤٠١).

وقد جاء في الحديث: (أحبو الله لما يذوكم من نعمه). (١)
ولإحسان في الحقيقة إلى من الله، وإن جرى ذلك الإحسان بأسباب ووسائط فإنه
مسبب الأسباب وخالقها. والأمر في ذلك كما قال تعالى: ((وما بكم من نعمة فمن
الله)). (النحل/٥٢)

ومن دقيق فهم الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في تفسير قوله تعالى:
((الحمد لله رب العالمين)) قوله: (فيها المحبة لأن الله منعم والمنعم يحب على قدر
إنعامه ٠٠). (٢)

فإذا اجتمع للعبد شهود النعمة وأنها من الله وحده، مع شهود إفتقاره
وحاجته إلى الله كان ذلك داعياً إلى محبة الله وحده وانجذاب القلب إليه. فإن الله
هو الذي الفنى المطلق وأما الإنسان فقير بالذات إلى الله من كل وجه. يقول
تعالى: ((يا أيها الناس أتمموا الصلوات إلى الله والله هو الذي الحيد)). (فاطر/١٥)
ولهذا أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم ابن عباس بقوله: (إذا سألت فاسأل الله
وإذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم
ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك. وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا
بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف). (٢)

وبهذا يعلم المؤمن ويوقن أن الخير كله من عند الله، وأنه ليس له من نفسه
إلا القدر والمجزء، وأن لا مانع لما أعطاه الله ولا معطي لما منعه، وأنه لا استحقاق للعبد
على الله بل الفضل كله له. وكل ذلك يورث إنكساراً بين يدي الله وإعترافاً بالفضل
وحمداً وثناءً وشكراً أسامه المحبة والتعظيم.

-
- (١) - أخرجه الترمذي / كتاب المناقب / (٢٧٩٤). وحسنه،
والحاكم (١٥٠/٢) وصححه وواقفه الذهبي.
(٢) - مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب - العقيدة والآداب
الإسلامية - ص (٢٨٢).
(٢) - أخرجه الترمذي / صفة القيامة / (١٨-٢٥).

ولهذا علق الله الشكر على تحقيق العبودية فقال تعالى: ((واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون)). (النحل/١١٤) وجعل الشكر قسيم الكفر فقال تعالى: ((واشكروا لي ولا تكفرون)). (البقرة/١٥٢) وقال تعالى: ((إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يكن من المشركين شاكراً لاسمه...)). (النحل/١٢٠) وقال تعالى: ((وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد)). (إبراهيم/٧)

بل جعل تعالى غاية العبودية شكر الله تعالى فقال: ((اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور)). (سبأ/١٢) ولهذا قال أبو عبد الرحمن السلمي (الصدقة شكر والصيام شكر وكل خير عمله لله عز وجل شكر وأفضل الشكر الحمد). (١)

وإذا تحقق العبد بهذه المحبة كانت عبادته كلها شكراً لله. ولهذا لما سألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قام حتى تورمت قدماء فقالت له: تفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: أفلا أكون عبداً شكوراً). (٢)

وكذا سليمان عليه السلام وهو في عز ملكه وقد أحضر إليه عرش ملكة مباح قبل أن يرتد إليه طرفه قال تعالى: ((فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر)). (النحل/٤٠)

ويوسف عليه السلام وهو في غاية الانعام والإكرام بما آتاه الله من الملك وبما تحقق له من تأويل رؤياه وحضور أبويه وأخويه إليه من اليد من بعد أن فرق بينهم الشيطان يتوجه إلى الله شاكراً فيقول: ((رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت ولي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً والحقني بالصالحين)). (يوسف/١٠١)

(١) - تفسير ابن كثير (٥٢٩/٢).

(٢) - أخرجه البخاري / كتاب التهجد / (١١٢٠) ومسلم / كتاب صفات المنافقين /

(٢٨١٩). والترمذي / كتاب الصلاة / (٤١٢).

والنسائي / في قيام الليل / (١٦٤٤).

وحاله تشبه حال نبينا عليه الصلاة والسلام وقد دخل مكة فاتحاً بعد أن أخرج منها، فلما كان الفتح دخلها متخشعاً متواضعاً يكاد ذقنه يلامس ركاب ناقته، لا يرى الفضل في ذلك كله إلا لله. ودخل مكة وهو يقرأ سورة الفتح (١) إعترافاً بأن الفتح إنما هو من الله. ثم صلى ثماني ركعات شكراً لله (٢) أصبحت سنة للمأتجين من بعده. ثم إنه تفضل على قريش الذين لم يدعوا سيلاً لأذيتهم إلا ملكوه فقال لهم: (إذهبوا فأنتم الطلقاء). (٣) ولو كان يعمل لحظ نفسه لاتمم منهم وشرديهم ولكنها النبوة لا الملك. ومقابلة إتمام الله عليه بالفتح بالتفضل على الناس ورحمتهم. وإظهار الشكر لله تعالى.

- (١) - رواء البخاري / كتاب المغازي / (٤٢٨١).
- (٢) - رواء البخاري أيضاً / كتاب المغازي / (٤٢٩٢).
- (٣) - زاد المعاد - لابن القيم - (٢/٤٠٧-٤٠٨).

العبودية الجبرية ومتضاها الاختياري:

كما أن لله على عباده عبودية إختيارية هي مقتضى استحقاق الله للألوهية قد يلتزمون بها وقد لا يلتزمون. فإن لله على عباده أيضاً عبودية جبرية قهريه لا يتفكك عنها مخلوق مكلف أو غير مكلف.

وهذه العبودية الجبرية هي مقتضى ربوبيته الله على عباده وملكه وتصريفه وتديره لهم ولا يستطيع مخلوق الخروج عن هذه العبودية كما قال تعالى: ((يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فلفظوا لاتنفذون إلا بسلاطان)). (الرحمن/٢٢)

والإيمان بهذه العبودية هو مقتضى الإيمان بالقدر وكون علم الله محيط بجميع مخلوقاته أزلاً وأبداً ولا يكون شيء في الكون إلا بإرادته وقدرته عز وجل ((لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولأفي الأرض ولا أسغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين)). (سبا/٢)

((وماتشاورون إلا أن يشاء الله رب العالمين)). (التكوير/٢٩)

((ذلكم الله ربكم خالق كل شيء فاعبدوه)). (غافر/٦٢)

وعلى هذا فكل مخلوق فهو داخل في ملك الله وسلطانه ليس له استقلال خلق أو تأثير ولا يخرج عن كونه سبباً. والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات وعلى تأثير للأسباب فهو خالقه على الحقيقة.

ولا يعني هذا أن تكون حقيقة الصلة بين العبد وربّه من جهة العبودية الإختيارية هي علاقة سلطان بملك وأمر بأمر وحكم بمحكوم. وأن يكون الأصل في صفات الله هو السلطة العليا والحاكية المطلقة بحيث تعود كل أساطم الله وملكه إلى ذلك كما يظن ذلك من لا يفرق بين حقيقة العبودية الإختيارية وحقيقة العبودية الجبرية.

بل كل مخلوق الإنسان وغيره فهو في سلطان الله خاضع له لاعلاقة لذلك
بإختيار العبد ورضاه.

وإنما يقتضي كون العبد في ملك الله وسلطانه ألا يتوكل إلا عليه ولايستعين
إلا به، لأن الله خالق العباد وخالق أفعالهم لاحول لهم ولاقوة إلا به عز وجل.
فكما لزم ألا تكون العبادة إلا لله وحده بإخلاص الدين له. فكذلك يلزم ألا تكون
الإستعانة إلا به لتحقيق العبودية لله.

لأنه كما لا بد لكل إنسان من مراد لذاته وليس ذلك إلا الله وحده الذي
تأله القلوب محبة وتعظيمًا. فلا بد لكل إنسان أيضاً من معين على تحقيق غايته وليس
ذلك إلا الله لأن لا سبب مستقل بالتأثير في تحصيل المرادات.

وتحقيق ذلك هو تحقيق أصل الدين بتوحيد الله تعالى من جهة تحقيق
العبودية لله وحده. وتحقيق الإستعانة به وحده.

وقد جاء الأمر بهما معاً في عدة آيات قال تعالى: ((إياك نعبد وإياك
نستعين)). (الفاتحة/٤) وقال تعالى: ((فاعبده وتوكل عليه)). (هود/١٢٢) وقال
تعالى: ((عليه توكلت وإليه أئب)). (هود/٨٨) وقال تعالى: ((عليك توكلنا وإليه
أئبنا وإليك الصير)). (المتحنة/٤) وقال تعالى: ((وتوكل على الحي الذي لا يموت
وسبح بحمده)). (الفرقان/٥٨) وقال تعالى: ((عليه توكلت وإليه متاب)).
(الرعد/٢٠) وقال تعالى: ((وتبتل إليه تبتلاً. رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو
فاتخذوه كيوماً)). (المزمل/٩)

والإنسان فقير إلى الله وحده من جهة إضطراره إليه من جهة العبودية
وكونه هو الغاية والمراد ومن جهة إضطراره إليه من جهة الإستعانة لتحقيق ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (واقرب فقير بالذات إلى الله من جهتين: من
جهة العبادة والعلية الغائية ومن جهة الإستعانة والتوكل وهي العلة الفاعلية.

فألقب لا يصلح ولا يفلح ولا يسر ولا يلتذ ولا يطيب ولا يمكن ولا يطمئن إلا بعبادة ربه والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن. إذ فيه قفر ذاتي إلى ربه من حيث هو معبود ومحبوب ومطلوب. وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة والسكون والطمأنينة.

وهذا لا يحصل إلا بإعانة الله له، لا يقدر على تحصيل ذلك إلا الله، فهو دائماً مقتراً إلى حقيقة ((إياك نعبد وإياك نستعين)). (الفاتحة/٤) فإنه لو أعين على حصول ما يحبه ويطلبه ويشتهي ويريد، ولم يحصل له عبادة الله بحيث يكون هو غاية مراده ونهاية مقصوده، وهو المحبوب له بالقصد الأول وكل ما سواه فإنه يحبه لأجله لا يحب شيئاً لذاته إلا الله. فمتى لم يحصل له هذا لم يكن قد حقق حقيقة (لا إله إلا الله) ولا حقق التوحيد والعبودية والمجبة. وكان فيه من التقصير والعيوب بل ومن الآلام والحسرة والعذاب بحسب ذلك. ولو مضى في هذا المطلوب فلم يكن مستعيناً بالله متوكلاً على الله مقتراً إليه في حصوله لم يحصل له، فإن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

فهو مقتراً إلى الله من حيث هو المطلوب المحبوب المراد المعبود، ومن حيث هو السؤل المستعان به المتوكل عليه. فهو إليه لا إله له غيره. وهو ربه لأرب له سواه.

ولاتم عبوديته إلا بهذين. فمتى كان محباً لغير الله، لذاته أو ملتفتاً إلى غير الله أنه يعينه كان عبداً لما أحبه وعبداً لما رجاه بحسب حبه ورجائه أيام. وإذا لم يحب لذاته إلا الله وكل ما أحبه سواه فإنما أحبه له. ولم يرج قط شيئاً إلا الله. وإذا فعل ما فعل من الأسباب أو حصل ما حصل منها كان شاهداً أن الله هو الذي خلقها وقدرها وأن كل من في السموات والأرض قاله ربه ومليكه وخلقه هو فقير إليه. كان قد حصل من تمام عبوديته لله بحسب ما قسم له من ذلك والناس في هذا على درجات متفاوتة لا يحصى طرقها إلا الله. فأكمل الخلق وأفضلهم وأعدهم وأقربهم إلى الله وأقواهم وأهداهم أتمهم عبودية لله من هذا الوجه. وهذا هو حقيقة دين الإسلام الذي أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه. وهو أن يستسلم العبد لله لا لغيره فالمستسلم له ولغيره مشرك والمتنع عن الإسلام له مستكبر. (١)

(١) - العبودية - لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله (٢٩-٢٠).

ومن جميع ما سبق يتحصل أن الإنسان لا بد له من مراد معبود ليس إلا الله وحده ولا بد له من معين ليس إلا الله وحده.

وتحقيق العبودية لله يكون بإخلاس الدين له بحيث لا يكون له مراد وغاية غير الله. وتحقيق الاستعانة بالله يكون بالتوكل عليه وتفويض الأمور إليه والعلم بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والصبر على المصائب بعدم التسخط على أقدار الله والاعتراض عليها.

فكما أن لألوهية حقيقة هي الإخلاس والقصد والإرادة. فلاستعانة التي هي مقتضى العبودية الجبرية حقيقة هي التوكل على الله والعلم أنه لا حول ولا قوة للعبد إلا بالله وحده.

ومجموع هذين الأمرين هو حقيقة أصل العبادة والدين الذي أمر الله به جميع عباده وأرسل به جميع رسله وأنزل به جميع كتبه وهو الفرقان بين المؤمنين والكافرين وأهل الجنة وأهل النار.

تالياً: تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله:

وحقيقته تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم والالتزام بالشرعية باطنياً وظاهراً تصديقاً وإتزاماً إجمالين ينشأ عنهما التصديق بكل ما يخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، والالتزام بكل ما يرد في الشريعة من طلب الفعل أو الترك.

ويتحقق الالتزام الباطن بالتحاكم إلى الشريعة وقبولها عن رضى وتسليم مع تحقيق الالتزام بالعمل الظاهر الذي هو أيضاً شرط في أصل الدين من حيث الجملة.

ومن هنا يفترق حكم المؤمن عن المنافق في أحكام الآخرة من جهة النظر إلى عدم تحقيق الالتزام الباطن بالنسبة للمنافق ولو كان قد حقق الالتزام الظاهر.

كما أنه يفترق حكم المسلم والمنافق في أحكام الدنيا من جهة النظر إلى تحقيق الالتزام الظاهر بالنسبة للمنافق أيضاً مع أنه لم يحقق الالتزام الباطن.

فلا بد في أحكام الآخرة من تحقيق الالتزام الباطن والظاهر. وأما أحكام الدنيا فيكفي فيها تحقيق الالتزام الظاهر لأن لاسلطان لأحد غير الله على البواطن.

وكلامنا هنا في أصل الدين على الحقيقة هو فيما يتعلق بالإيمان المنجي في أحكام الآخرة لا مجرد الإسلام الحكلي في الدنيا وعلى هذا فلا بد من تحقيق الالتزام بالشرعية باطنياً وظاهراً.

١- الالتزام الباطن:

وهو الفارق بين المؤمن والمنافق - كما سبق بيانه - فإن المؤمن مع التزامه الظاهر بالشرع ملتزم به باطنياً أيضاً. أما المنافق فإنه ولو اتزم في الظاهر بالشرعية لكنه في الباطن والحقيقة غير ملتزم بها.

ولهذا كان معظم سياق الآيات الواردة في بيان اشتراط هذا الالتزام فيما يختص بالمنافقين وأهل الكتاب الذين يزعمون أنهم ملتزمون بحكم الله مع أنهم في الحقيقة على غير ذلك .

من ذلك قول الله تعالى: ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)). (النساء/٦٥) ففي هذه الآية نفي للإيمان عن من لم يتحاكم إلى شرع الله فيقبله ويرضى به بحيث لا يجد في نفسه اعتراضاً أو حرجاً من ذلك بل يسلم له تسليماً.

يقول الإمام ابن القيم: (الرضى بالقضاء الديني الشرعي واجب. وهو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان. فيجب على العبد أن يكون راضياً به بلا حرج ولا منازعة ولا معارضة ولا اعتراض قال الله تعالى: ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)). (النساء/٦٥) فأقسم أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا رسوله وحتى يرتفع الحرج من نفوسهم من حكمه وحتى يسلموا لحكمه تسليماً وهذا حقيقة الرضى بحكمه). (١)

(١) - مدارج السالكين - الإمام ابن القيم - (١٩٢/٢).

ويقول الله تعالى: ((ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليه وما نزل من قبله يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن ينفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً)). (النساء/٦٠) وهذه الآية كاتية قبلها فيها نفي الإيمان عن يريد التحاكم إلى غير شريعة الله وأن ادعاهم الإيمان مع تحاكمهم إلى غير الشريعة زعم باطل وادعاه متناقض إذ كيف يتحاكمون إلى الطاغوت وهو كل ما عدا شرع الله ثم يزعمون مع ذلك أنهم مؤمنون بشرع الله.

يقول الأصم ابن كثير: (هذا إنكار من الله عز وجل على من يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسنة رسوله كما ذكر في سبب نزول هذه الآية أنها في رجل من الأنصار ورجل من اليهود تخاسماً فجعل اليهودي يقول بيني وبينك محمد. وذاك يقول بيني وبينك كعب بن الأشرف. وقيل في جماعة من المناققين ممن أظهر الإسلام أرادوا أن يتحاكموا إلى حكام الجاهلية. وقيل غير ذلك. والآية أعم من ذلك كله فإنها ذممة لمن عدل عن الكتاب والسنة وتحاكموا إلى ما سواهما من الباطل وهو المراد بالطاغوت هنا). (١)

ومما جاء أيضاً في بيان حقيقة المناققين قول الله تعالى: ((ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين. وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين. أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أم يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون. إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون)). (النور/٤٧-٥١).

وهذه الآيات أيضاً دعوى من المناققين أنهم مؤمنون مع أنهم إذا دعوا إلى حكم الله أعرضوا عنه قاي إيمان لمن لم يقبل حكم الله ويسلم به.

(١) - تفسير ابن كثير (١/٥٢٠).

والآيات لاتدل على أن أعراضهم عن حكم الله كان معلنا ظاهراً لكل أحد وإلا كانوا كافرين كضراً ظاهراً كما أنهم كافرون كضراً باطناً. لكنهم قد يستخفون بذلك مع إظهارهم قبول حكم الله لئلا يطبق عليهم حكم المرتدين عن دين الله. لأن المؤمن لا يمكن أن يرضى بحكم غير حكم الله على الحقيقة ولو حصل منه مخالفة له في الظاهر لشهوة أو نحوها. ولهذا قال الله تعالى: ((وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)). (الأحزاب/٢٦) فالرضى بدين الله والتحاكم إليه شرطاً في تحقيق أصل الدين الذي لانجاة بدونه.

وهذا الرضى لا يكفي فيه مجرد التصديق بل لابد مع التصديق من الإتيان والتسليم الطلبي. بل قد يكون الكافر مصدقاً بالرسالة ولا يحكم بإيمانه حتى يرضى بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً. بل الكافر العاقد لابد أن تقوم عليه الحجة بصديق الرسالة ويعلم ذلك كما كان أبو طالب مصدقاً برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم وكان يقول: وقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية ديناً.

لكن كان كافراً لعدم إتيانه وتسليمه بما علم أنه حق ومصدق. (١)

ومن زعم أن الإيمان هو مجرد التصديق فلا بد أن يتناقض في مثل حال أبي طالب من عرف الحق وأيقن به. وإن زعم الفرق بين التصديق بالشئ والعلم بأنه حق تناقض أيضاً لأن هذا مما لا يمكن تصوره عند جميع الخلائق. (٢)

وقد صدق كثيرون رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدوا بذلك وأقروا ومع ذلك لم يحكم بإسلامهم لعدم رضاهم بالشريعة وإتقيادهم لها وإتباعهم للرسول صلى الله عليه وسلم.

- (١) - أنظر البداية والنهاية - لابن كثير - (٤١/٢-٤٢).
- (٢) - أنظر كلاماً تفصيلاً عن هذه المسألة في "التسمينية" لشيخ الإسلام - ابن تيمية - من الوجه الثامن عشر إلى الوجه الثاني والعشرين.

من ذلك ما رواه صفوان بن عسال قال: قال يهودي لصاحبه اذهب بنا الى هذا النبي، قال: صاحبه لاتفعل نبي لو سمعك كان له أربعة أعين فأتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وسألاه عن تسع آيات بينات فقال لهم: لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا تمشوا بيري إلى ذي سلطان ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تتذفوا المحصنة ولا تولوا يوم الزحف وعليكم خاصة يهود أن لا تعتدوا في السبت. فقبلوا يديه ورجليه وقالوا: نشهد أنك نبي. قال فما يمنعكم أن تتبوءوني؟ قالوا إن داود دعا بأن لا يزال من ذريتي نبي وأنا نخاف إن اتبعناك أن تقتلنا اليهود). (١)

فانظر إلى تصديقهم للرسول صلى الله عليه وسلم وشهادتهم له بأنه نبي لكن لما لم يقبلوا إتباعه والالتزام بما جاء به من شرع لم يحكم لهما الرسول صلى الله عليه وسلم بالإسلام بل بقياً على كفرهما الأصلي فدل ذلك على أنه لابد في تحقيق أصل الدين مع إعتقاد أن دين الله حق من قبوله والرضى به والتحاكم إليه وحده.

ومثله أيضاً ماورد من قصة أبي حارثة وقدمه على النبي صلى الله عليه وسلم في وفد نصارى نجران.

قال ابن القيم عنه: (وكان أبو حارثة قد شرف فيهم ودرس كتبهم وكانت ملوك الروم من أهل النصارية قد شرفوه ومولوه وأخدموه وبنوا له الكنائس وبسطوا عليه الكرامات لما يبيلهم عنه من علمه وإجتهاده في دينهم فلما وجهوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نجران جلس أبو حارثة على بغلة له موجهة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى جنبه أخ له يقال: كرز بن علقمة يسايره إذ عثرت بغلة أبي حارثة فقال له كرز تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أبو حارثة بل أنت تعست فقال ولم يا أخي فقال والله إنه النبي الأمي الذي كنا نتظلمه فقال له كرز فما يمنعك من إتباعه وأنت تعلم هذا فقال ما منع بنا هؤلاء القوم شرفونا ومولونا وأكرمونا وقد أبو إلا خلافة ولو فعلت نزعوا منا كل ماترى فأضمر عليها من أخوة كرز بن علقمة حتى أسلم بعد ذلك)

(١) - رواء الترمذي / كتاب الامتدنان / (٢٧٢٢) وقال هذا حديث حسن صحيح.
والنسائي / كتاب تحريم الدم / (٤٠٧٨) . وأحمد في المسند (٢٤٠/٤) .

قال الإمام ابن القيم رحمه الله في قمة هذه القصة: (وفيها: أن إقرار الكاهن الكتابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه نبي لا يدخله في الإسلام مالم يلتزم طاعته ومتابعته فإذا تمسك بدينه بعد هذا الإقرار لا يكون ردة منه ونظير هذا قول الحبرين له وقد سألاه عن ثلاث مسائل فلما أجابهما قالوا نشهد أنك نبي قال: (فما يمنعكما من إتباعي؟) قالوا نخاف أن تمتلنا اليهود ولم يلزمهما بذلك الإسلام ونظير ذلك شهادة عمه أبي طالب له بأنه صادق وأن دينه من خير أديان البرية دينا ولم تدخله هذه الشهادة في الإسلام.

ومن تأمل مافي السير والأخبار الثابتة من شهادة كثير من أهل الكتاب والمشركين له صلى الله عليه وسلم بالرسالة وأنه صادق فلم تدخلهم هذه الشهادة في الإسلام. علم أن الإسلام أمر وراه ذلك وأنه ليس هو المعرفة فقط ولا المعرفة والإقرار فقط. بل المعرفة والإقرار والالتزام والتزام طاعته ظاهراً وباطناً. (١)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حقيقة الإيمان وأنه لا يكفي فيه مجرد التصديق بل لابد من الالتزام بشرع الله والالتزام إليه: (لفظ الإقرار يتضمن الالتزام ثم أنه يكون على وجهين: أحدهما:

الأخبار وهو من هذا الوجه كلفظ التصديق والشهادة ونحوهما وهذا معنى الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتاب الإقرار.

والثاني:

إنشاء الالتزام كما في قوله تعالى: ((أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري، قالوا أقررنا قال: فأشهدوا وأنا معكم من الشاهدين)). (آل عمران/٨١) وليس هو هنا بمعنى الخبر المجرد فإنه سبحانه قال: ((وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري)). فهذا الالتزام للإيمان والنصر للرسول وكذلك لفظ الإيمان فيه إخبار وإنشاء والالتزام بخلاف لفظ التصديق المجرد فمن أخبر الرجل بخبر لا يتضمن طمانينة إلى المخبر لا يقال فيه أمن له بخلاف الخبر الذي يتضمن طمانينة إلى المخبر:

(١) - زاد المعاد للإمام - ابن القيم - (٢/١٦١-١٦٢) ، و: ص (١٦٨-١٦٩)

والمخبر قد يتضمن خبره طاعة المستمع له وقد لا يتضمن إلا مجرد الطائفة إلى صدقه فإذا تضمن طاعة المستمع لم يكن مؤمناً للمخبر إلا بالتزام طاعته مع تصديقه بل قد استعمل لفظ الكفر المقابل للإيمان في نفس الامتناع عن الطاعة والإتياء بقياس ذلك إن يستعمل لفظ الإيمان كما استعمل لفظ الإقرار في نفس التزام الطاعة والإتياء فإن الله أمر إبليس بالسجود لآدم فأبى واستكبر وكان من الكافرين). (١)

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ص (٧/٥٢٠-٥٢١).

٢- الإلتزام الظاهر:

لابد من اتنيه هنا إلى أن الغاية من الكلام عن الإلتزام الظاهر وكونه من أصل الدين هي بيان الحكم الشرعي لهذه المسألة كما أجمع عليه أهل السنة والجماعة عند الكلام عن حقيقة الإيمان واشتراط تلازم الظاهر والباطن.

لكن دون الخوض في أحكام المعين وتبين أحوالهم وهل حققوا أصل الدين بتحقيق الإلتزام الظاهر فنحكم لهم بالإسلام أو لم يحققوه فلا نحكم بإسلامهم. سواء حكمنا بأن الأصل في الناس الكفر حتى تتبين إسلامهم أو توقفنا في حكمهم أو قلنا إن الأصل في الناس هو الإسلام في مجتمعات المسلمين من حيث الإجمال. وليس معنى ذلك عدم اعتبار الإلتزام الظاهر داخلًا في أصل الدين كما توهم بعض من خاض في هذا الأمر.

إن قضية الإلتزام الظاهر وكونه من أصل الدين غير قضية الحكم على المعين. وتبين ذلك بأمرين:

الأول:

أن الإلتزام الظاهر في حقيقته إلتزام تفصيلي - وإنما هو داخل في أصل الدين من حيث الجملة - بخلاف الإلتزام الباطن فإنه إلتزام إجمالي يكفي في تحقيقه مجرد إرادته.

ولهذا لا يمدر أحد بجهل أو تأويل أو إكراه فيما يتعلق بالإلتزام الإجمالي بخلاف الإلتزام التفصيلي فإنه يشترط في الإلتزام به على التفصيل قيام الحجة على المعين وقدرته على إلتزامه. ومعنى ذلك أن الناس يختلفون فيه بحسب بلوغ الحجة الرسالية وبحسب قدراتهم بعد ذلك سواء في ذلك ما يتعلق بمعرفة جميع المأمورات أو ما يتعلق بمعرفة المنهيات ومنها أعمال الشرك الظاهرة التي قد تخفى على بعض الناس وقد يفعلونها بغير قصد ما يكون به الشرك.

وعليه فلا يمكن اشتراط حد أدنى للإسلام. لأنه لا يمكن معرفة حال المعين وكونه لم يحقق الإلتزام الظاهر إلا من جهة تلبسه بناقض لأن الأصل المقتضى فيمن أقر بالشهادتين أنه ملتزم بمقتضاها. فإن كان نقضه للإلتزام من جهة تلبسه ببعض أعمال الشرك مثلاً فلا بد من إقامة الحجة عليه والتبيين عن حاله وتعميذه للتوبة أولاً فإن أبى وأسر كان كافراً وإن رجع فهو مسلم. ولا أشكال في معاملته قبل ذلك بمقتضى الإسلام لأن ذلك ظاهر حاله إلا من كان من حاله على يقين.

الثاني:

أن هناك فرقاً بين الحكم المطلق وحكم المعين. فالحكم المطلق يتعلق بالوصف الشرعي وبيان مناط الحكم فيه. وأما حكم المعين فلا بد فيه من توفر شروط وإتفاء مواع.

وهذه القاعدة هي أصل قواعد أهل السنة فيما يتعلق بتكفير المعين ولهذا كان الإمام أحمد رحمه الله مع تكفيره للجهمية الذين يقولون إن القرآن مخلوق من حيث الحكم المطلق لا يكفر كل معين منهم بذلك. بل كان رحمه الله يدعو للخليفة وغيره ممن حبسه ويستغفر لهم وقد حللهم من كل ما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر ولو كانوا مرتدين لم يجز الاستغفار لهم. (١)

ولاجل عدم التفريق بين الحكم الشرعي المطلق وحكم المعين ضل فريقان فيما يتعلق بالإلتزام الظاهر وعلاقته بالحكم على المعين فذهب فريق إلى أنه لا بد للحكم للمعين بالإسلام من تبيين الإلتزام الظاهر ثم اختلفوا في حده فمنهم من قال هو ترك النواقض ومنهم من تجاوز فاشتراط أعمالاً محددة جعلها الحد الأدنى لثبوت وصف الإسلام (٢)

(١) - أنظر للتفصيل في ذلك مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية

(١٢/٤٨٤-٥٠١) وهذا اقتباس منه.

(٢) - سأتى مناقشة هذه الآراء بالتفصيل في الفصل القادم.

وذهب المرجئة إلى تقييد هذا الاتجاه فألفوا اعتبار الإلتزام الظاهر من جهة الإلتزام بجنس العمل بالكلية من أصل الدين لنفس الشبهة وهي أن الإلتزام الظاهر لو كان داخلياً في أصل الدين لكان شرطاً في إجراء الأحكام على المعينين. والحقيقة أنه - كما سبق - لا تلازم بين الأمرين من هذه الجهة

وهكذا نرى أن شبهة المرجئة والخوارج واحدة من حيث الأصل وهي قولهم أن العمل إذا كان من الإيمان فيلزم أن يتتفي الإيمان بإتتماء بعضه وإلى هذا ذهب الخوارج، وأولاً يتتفي الإيمان بذلك فلا يكون العمل من الإيمان وإلى هذا ذهب المرجئة. إذ عندهم أن الإيمان شيء واحد يذهب كله أو يبقى كله لا يزيد ولا ينقص وهم في هذا لم يفرقوا بين جنس العمل الذي إشتراطه أهل السنة لتحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة وبين جزء العمل الذي يكون تخلفه لهماً أو كبيرة تنقص الإيمان لكنها لا تهدمه. وإنما يتتفي الإيمان بالنواقض

ويعود الآن إلى بيان حقيقة الإلتزام الظاهر المشروط في أصله فنجد أنه يتضمن أمرين:

الأول:

ترك النواقض. ولا خلاف في إشتراطه لتحقيق الإلتزام الظاهر وبقاء وصف الإسلام وأن من تلبس بناقض وتوفرت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه فهو كافر لكنهم قد يختلفون في حقيقة الكفر بناء على الاختلاف في حقيقة الإيمان.

فمن لا يعتبر العمل من الإيمان لا يكفر بتركه لأن تركه عنده ليس كفراً. ومن يسوغ دعاء الأصوات فيما لا يقدر عليه إلا الله لا يكفر من يفعل ذلك لأن ذلك عنده ليس كفراً وإنما هو من المجاز العقلي. ونحو ذلك

الثاني:

الإلتزام بجنس العمل وهو إجماع أهل السنة والجماعة ومعنى قولهم: (الإيمان قول وعمل) أي أن مجرد الإقرار لا يكفي ثبوت وصف الإسلام وبقائه للمعين دون الإلتزام بالعمل.

وهذا هو مناط النزاع بين أهل السنة والجماعة وبين المرجئة الذين بنوا قولهم على أصول فلسفية نظرية تجريدية واتهوا إلى أن العمل ليس داخلياً في معنى الإيمان وحقيقته كما أنه ليس لازماً له. بل يكون الإيمان عندهم كاملاً متحققاً في الباطن ولو لم يعمل الإنسان أي طاعة ولم يترك أي معصية كما صرحوا بذلك.

وأصل خطئهم في معنى الإيمان أنهم أرادوا أن يجعلوا للإيمان حداً تُعرف به حقيقته وماهيته التي لا بد أن يستوي فيها جميع أفراد المعيينين من المؤمنين بحيث لا يقبل النقص ولا الزيادة (١).

ولا يكون ذلك عندهم إلا بمعرفة المقومات الذاتية التي لا يمكن تحققه إلا بها ويتخلف بعضها تنفي حقيقة الإيمان وماهيته بالكلية. بخلاف الخواص العرضية - كما يقولون - التي ليست شرطاً في تحقيقه وإنما هي ثمرة من ثمراته.

يقول الرازي مستشكلاً كلام الإمام الشافعي في أن الفاسق لا يخرج من الإيمان مع قوله أن العمل من الإيمان: (قال الشافعي رضي الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان وهذا في غاية السعوبة لأنه لو كان الإيمان إيماناً لمجموع أمور فعند فوات بعضها قد فات ذلك المجموع فوجب ألا يبقى الإيمان). (٢)

ثم نظروا بحسب هذه القاعدة إلى العمل فوجدوا أن من نحكم بإسلامهم يختلفون في الالتزام به وأن من ترك بعض الأعمال لا يحكم بكفره، ولم يجدوا حداً أدنى من الأعمال مشروطة بثبوت وصف الإسلام، ولم يفرقوا بين ما يشترط لتحقيق الإيمان وما يشترط ثبوت وصف الإسلام للمعين فنشوا أن يكون الالتزام بالعمل داخلياً في أصل الدين بالكلية.

(١) - بل وأصل خلاف كل من خالف أهل السنة في معنى الإيمان كما سبق بيانه.

(٢) - أصول الدين - الرازي - ص (١٢٨).

يقول أحدهم في ذلك: (٠٠٠) الدرجة الثالثة: أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال بالجوارح، وقد اختلفوا في حكمه. فقال أبو طالب المكي: العمل من الإيمان ولا يتم دونه. وادعى الإجماع فيه. واستدل بأدلة تشمر بتقيس غرضه كقوله تعالى: ((الذين آمنوا وعملوا الصالحات)) إذ يدل على أن العمل وراء الإيمان لامن نفس الإيمان وإلا فيكون العمل في حكم المعاد. (١) والعجيب أنه قد ادعى الإجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكثر أحد إلا بجحوده لما أقرب به. (٢) وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بعين مذهب المعتزلة (٣) إذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة؟ فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل (٤) فنزيد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات أوزنى ثم مات فهل يخلد في النار؟ (٥)

-
- (١) - هذا بناء على قاعدتهم في ذلك وهي أن العطف يقتضي التغير وسيأتي مناقشة هذه القاعدة .
- (٢) - قال الإمام العراقي في تخریج الإحياء (١/١١٨): أخرجه الطبراني في الأوسط. واسناده ضعيف.
- (٣) - هذا مما يدل على جهل هؤلاء بحقيقة قول السلف في معنى الإيمان فإن أهل السنة لا يلتزمون بقول المعتزلة ولا يلزمهم، وقد دخل سوء الفهم على هؤلاء من عدم تفریقهم بين جزء العمل وجنس العمل وما هو المشروط في تحقيق أصل الدين عند أهل السنة منهما.
- (٤) - وهل يكلف المؤمن بالعمل قبل أن يجب عليه؟ بل يعكس عليه السؤال ويقال لو بقي حياً وامتنع عن العمل فهل يكفي مجرد إقراره وهذا مناط النزاع.
- (٥) - بدأ الآن في إبطال أن يكون للإيمان حد أدنى من الأعمال وإذا ثبت ذلك عنده فليست الأعمال كلها شرطاً في أصل الدين بناء على قاعدتهم في أن حقيقة الإيمان ثابتة يستوي فيها جميع أفراد المعينين كما سبق بيانه.

فإن قال نعم فهذا مراد المعتزلة. وإن قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده ولأنه إستحقاق الجنة، (١) وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية فأضبط تلك المدة وما عدد ذلك الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر أصلاً. (٢)

يقول شارح العقائد النسفية في بيان حقيقة الإيمان وماهيته ونتيجة ذلك فيما يتعلق بالالتزام بالعمل. (إن حقيقة الإيمان لاتزيد ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه أصلاً). (٢)

بل إنهم تجاوزوا مجرد إخراج العمل من معنى الإيمان فاختلفوا في الإقرار وهل هو شرط للإيمان داخل في حقيقته أم أنه شرط لأجراء الأحكام الدينية فقط. وذلك بناء على التزامهم بأصلهم في تصور ماهية الإيمان وقولهم في أن جزء الماهية لا يمكن تخلفه وإلا إختلفت الماهية بالكلية.

يقول صاحب شرح المسابير: (لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه والإنسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى إلى أن مات بل إلى الأبد وإنما يكون مؤمناً بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار في كل لحظة).

-
- (١) - لأن ركن الماهية لا يمكن تخلفه كما يقولون. ونعود إلى التنبيه إلى أن هذا الإشكال مبني على عدم فهم قول أهل السنة في العمل المشروط في أصل الدين وأنه جنس العمل لأجزء العمل وإنما يعرف تركه في الظاهر من جهة الإصرار على ذلك.
 - (٢) - سفينة الراغب ودفينة المطالب - محمد راغب باشا - ص (١٩٩).
 - (٣) - شرح العقائد النسفية - سعد الدين التفتازاني - ص (٤٤٤-٤٤٥).

فدل على أنه مؤمن بما سمع من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله لكن الله أوجب الإقرار ليكون شرطاً لإجراء أحكام الدنيا إذ لاوقوف للعباد على مافي الضمائر فتجري أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار حتى أن من أقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار. ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله مؤمن من أهل الجنة). (١)

وما تقدم يكفي في بيان عدم اعتبار العمل من الإيمان وعدم اشتراط الالتزام به كلية للنجاة في الآخرة ولا مجال للتوسع في القول عنهم في ذلك فكلهم على ذلك وهو مقتضى وصفهم بالإرجاء

لكن الذي نريد بيانه هنا هو ما استندوا عليه لبيان مذهبهم أن الإيمان حقيقة واحدة هي التصديق وأنه لا يزيد ولا ينقص وأن الأعمال . بل والإقرار ليست شرطاً في تحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة.

١- فما استندوا عليه في ذلك وسطروه في جميع ما كتبوه حتى في المختصرات أن الإيمان في اللغة هو التصديق ثم زعموا أنه لم ينتقل في الشرع عن ذلك.

يقول الجويني في ذلك: (المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس. ولكن لا يثبت إلا مع العلم قأبا أوضحنا أن كدام النفس يثبت على حسب الاعتقاد والدليل على أن الإيمان هو التصديق سريع اللغة وأصل العربية وهذا لا يفكر فيحتاج إلى إثباته). (٢)

ويقال هنا: على فرض التسليم بأن الإيمان في اللغة هو التصديق - وهو غير مسلم بإطلاق- فإن المراد بالإيمان في الشرع غير ذلك ودعواهم عدم نقله عن معناه اللغوي مخالفة لقواطع الكتاب والسنة وما عليه ملك الأمة وأمتها.

(١) - المسامرة بشرح المسامرة - للكمال بن الهمام - ص (٢٩٢-٢٩٢).

(٢) - الإرشاد للجويني . ص (٢٢٢-٢٢٤).

ومما يقطع في الدلالة على نقله أن الله قد حكم بكفر المتمتع عن طاعته تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا تكون الطاعة بالتصديق فقط قال تعالى: ((قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين)). (آل عمران ٢٢)

بل قد سمي الرسول صلى الله عليه وسلم الأعمال الظاهرة إيماناً كما في حديث وفد عبد قيس وفيه (هل تدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة الإله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تؤدوا خمساً من المنم ونهائم عن الذبأ والحتم والمزفت والتقيس). (١)

وتحقيق الأعمال شرط في الإيمان ولذلك قال تعالى: ((وأمرؤا إلا يبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة)). (البينة/٥) ومن لم يعمل فليس دينه بقيم.

ولهذا وغيره الكثير الكثير حكى أئمة أهل السنة أجماع الصحابة والعلماء على أن العمل من الإيمان .

يقول الإمام البخاري رحمه الله: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان لقوله سبحانه وتعالى: ((إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) إلى قوله (فأرزقناهم ينفقون) فجعل الأعمال كلها إيماناً وكما نطق به حديث أبي هريرة (يعني حديث الشعب). (٢)

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون أن الإيمان قول وعمل ونية ولايجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر). (٢)

-
- (١) - أخرجه البخاري / كتاب الإيمان / (٥٢) ومسلم / كتاب الإيمان / (١٧).
وأبو داود / كتاب الأشربة / (٢٦٩٢). والترمذي / كتاب الإيمان / (١٧١٤).
والنسائي / كتاب الإيمان / (٥٠٢١).
(٢) - شرح السنة (٢٨/١).
(٢) - نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في / كتاب الإيمان / ص (١٩٢).

ويقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل ولاعمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمصيبة، والطاعات كلها عندهم إيمان). (١)
أبعد هذا يقال إن الإيمان لم ينتقل في الشرع عن التصديق؟

ومعلوم أن المفهوم الشرعي أضخم من المعنى اللغوي العام فالصلاة مثلاً في المفهوم الشرعي لا يمكن تحقيقها بمجرد الدعاء الذي هو معناها اللغوي وهكذا الزكاة والصوم والحج والإيمان ... الخ

ثم يقال أيضاً: الشريعة مشتتة على أخبار يجب تصديقها وذلك تحقيق الإيمان بها وعلى أوامر لا يكفي في تحقيق الإيمان بها مجرد التصديق بوجودها بل لابد من الإمتثال فيها بالفعل.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي في نقد قول المرجئة هذا: (إن قالوا: إن الإيمان هو التصديق فعليه أن يصدقوا في كل حال بما يأمرهم به. قيل لهم: أرايتم لو قالوا حين حولهم الله عن بيت المقدس إلى الكعبة: الله صادق بهما جميعاً وقد صدقنا بقوله فأما به وكنا نصلي إلى بيت المقدس كما كنا أولاً مخافة عيب الناس أن يقولوا: بدل دينهم ونحن نعلم أن الله صادق وأنه قد نسخها فإن قالوا: هم كفار قيل: ولم؟

فإن قالوا: ليدعونا ويخضعوا بالطاعة. قيل لهم: وأين وجدتم ذلك في اللفظة إيماناً وهم يقولون: نعم هو علينا حق فقرر به ونصدق ولكننا نصلي إلى بيت المقدس كراهة اللدنية.

فإن قالوا: لم يقرروا بعد. قيل لهم. لم يقرروا بالفعل أولم يقرروا أنه حق واجب؟

(١) - التمهيد (٢٢٨/٩).

فإن قالوا: لم يقرأوا بالفعل. قيل لهم لم فالأقرار بالفعل إنما هو إرادة يعبروا عنها أنا نفعل وإن لم يفعلوا كفروا في قولكم). (١)

* * *

٢- وما استندوا عليه في عدم اعتبار العمل داخلاً في حقيقة الإيمان ولا شرطاً للنجاة في الآخرة أنه يرد كثيراً في كتاب الله عطف العمل على الإيمان. قالوا: والعطف يقتضي التفاضل، فدل ذلك على أن العمل ليس من الإيمان.

وجواب ذلك أن يقال: لانسلم أن العطف يقتضي التفاضل مطلقاً بل قد يكون من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ((من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين)). (البقرة/١٨) وجبريل وميكال من الملائكة وعطف عليهم. وكما في قوله تعالى: ((حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى)). (البقرة/٢٣٨) والصلوة الوسطى وهي صلاة العصر من الصلوات المأمور بالمحافظة عليها من حيث العموم، وهذا كثير.

ويقال ثانياً: على فرض التسليم بأن العطف يقتضي التفاضل. فإن التفاضل لا يقتضي عدم التلازم. فلو سلمنا أن العمل ليس في الأصل من الإيمان فلا نسلم تبعاً لذلك أن الإيمان لا يستلزم العمل بل هما قضيتان متبايرتان.

وأما من قال إن العمل ليس داخلاً في معنى الإيمان لكن لا يمكن أن يكون إيمان لا يتبعه عمل كان الخلاف منه لفظياً في الأحكام لافي الأسماء. مع أن الواجب الإلتزام بالمفاهيم الشرعية وما كان عليه السلف الصالح في قضايا الاعتقاد إسمياً وحكماً حتى لا تبقى ذريعة للتحرير في دين الله.

* * *

(١) - تعظيم قدر الصلاة - لمحمد بن نصر المروزي - (٢/٢٩١-٢٩٢).

٢- ومن غريب ما استندوا إليه في أن العمل ليس من الإيمان ولا لازماً لتحقيقه قولهم إن الإيمان شرط لصحة الأعمال والشرط غير المشروط قدل ذلك على أنهما متكيران.

وهذا من تناقضاتهم، وإلا فمن أين عرفوا أن الإيمان شرط لصحة العمل دون أن يعرفوا أن العمل شرط لتحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة كما في قوله تعالى: ((ومن يأتته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى)) . (طه/٧٥) وقوله تعالى: ((ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً)) . (النساء/١٢٤) . وقوله تعالى: ((ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً)) . (الكهف/٢) ووصف المتولين عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم بالكفر فقال تعالى: ((قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين)) . (آل عمران/٢٢) لكنهم مع كل هذا قالوا: الإيمان شرط لصحة العمل وأما العمل بالكلية فليس شرطاً لتحقيق الإيمان.

يقول جلال الدين الدواني (يصح أن يكون الشخص مسلماً في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمناً في الحقيقة. وأما الإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الإيمان الحقيقي. بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال). (١)

ويقول صاحب شرح المسيرة (٠٠) قد يوجد التصديق مع الاستلام الباطن بدون الأعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أي الإسلام بمعنى الأعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الإيمان (لاشترط الإيمان لصحة الإيمان) فلا تنفك هي عنه (بلا عكس) إذ لاشرط الأعمال لصحة الإيمان (خلافاً للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم). (٢)

(١) - حاشية إسماعيل الكلبنوي على شرح جلال الدين الدواني الصديقي

(٢/٢٨٧-٢٨٨) . ط. سنة (١٢١٦)

(٢) - المسامرة شرح المسيرة للكمال بن الهمام ص(٢٠٤).

وقد الزمهم علماء أهل السنة بعدم الفرق بين مانفوء وبين ما أثبتوه ومن ذلك قول الإمام أبي ثور رحمه الله: (أرايتم لو أن رجلاً قال: أعمل جميع ما أمر به ولا أقرب به أيكون مؤمناً؟

فان قالوا: لا

قيل لهم: فان قال: أقرب بجميع ما أمر الله به ولا أعمل من شيئاً أيكون مؤمناً؟ فان قالوا: نعم

قيل لهم: ما الفرق وقد زعتم أن الله عز وجل أراد الأمرين جميعاً فان جاز أن يكون بأحدهما مؤمناً إذا ترك الآخر جاز أن يكون بالآخر مؤمناً إذا عمل ولم يقر لافرق بين ذلك). (١)

* * *

٤- وأخيراً يستندون إلى النصوص التي فيها إثبات وصف الإسلام للمؤمن بمجرد إقراره بالشهادتين (٢) كما في قصة أسامة رضي الله عنه وغضب الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قتل الرجل الذي نطق بالشهادتين. وكما في قصة أبي طالب وطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من عند وفاته أن يقول كلمة هي الشهادة ليحاج له بها عند الله تعالى. ونحو ذلك من النصوص.

ويقولون إن ذلك لا يعني استكمال ما به يتحقق وصف الإسلام في أحكام الدنيا فحسب بل يعني أن الإيمان المنجي في الآخرة لا يلزم العمل بتحقيقه مستدلين بقصة الجارية التي جاء بها صاحبها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليتمها فأخبرها الرسول صلى الله عليه وسلم فلما أقرت قال أعتقها فإنها مؤمنة.

(١) - الإيمان - لابن تيمية - ص (١٩٢).

(٢) - مآتي قريباً تفصيل الكلام في هذه النصوص وتخرجها ودالاتها عند أهل السنة وإنما أردنا هنا إجمال الكلام فيما يتعلق برد شبهة المرجعة على الصوم.

والجواب الجامع في كل ذلك ونحوه أن هناك فرقاً بين ثبوت وصف الإسلام ابتداءً وبين ثباته وبقائه على الاستمرار، فمجرد النطق بالشهادتين أو التظاهر بأي خصيصة من خصائص الإسلام يكفي لثبوت وصف الإسلام ابتداءً لكن ذلك لا يعني أن ذلك الإقرار لا يتغير وأنه ليست له مقتضيات لأبد من تحقيقها وإلا حكم على ما حصل منه ذلك الإقرار بالردة مع توفر شروط ذلك وإتفاء مواعنه.

وإذا علمنا أن الالتزام بمقتضيات الشهادتين شرط لبقاء وصف الإسلام في أحكام الدنيا فهي كذلك شرط للنجاة في أحكام الآخرة. ولا فرق في ذلك كله بين اشتراط ترك النواقض وبين اشتراط الالتزام بجنس العمل - لاسيما الصلاة -

* - ومن هنا نعلم أن أهل السنة وسط بين منهجين، بين المرجئة الذين حرفوا دلالة هذه النصوص وادعوا لها معاني ليست لها أصلاً. وبين أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام الذين نفوا دلالة هذه النصوص بالكلية واعتبروها أحوال أعيان مقيدة بأحوال وضروف ومداببات لاتصلح معها أن تعتبر كقاعدة عامة في مسألة ثبوت وصف الإسلام للمعنيين.

الفصل الثاني

الأصل في ثبوت ومنه الإسماء للمميز.

الأسس في الحكم للمعين بالإسلام

يثبت وصف الإسلام للمعين ابتداء بمجرد الأقرار، سواء كان ذلك بالنطق بالشهادتين أو بما يقوم مقامهما، والنطق بالشهادتين هو الأولى لظهور دلالة على الأقرار بأصل الدين.

ولابد من التأكيد في بداية هذا البحث على حقيقة مهمة وهي: أن القول بأن وصف الإسلام يثبت للمعين بمجرد نطقه بالشهادتين لا يعني أن أقراره ذلك ليست له مقتضيات يلزم بتحقيقها.
بل أهل السنة في هذه المسألة وسط بين منهجين متضادين .

الأول:

منهج من يرى بأن مجرد الأقرار والنطق بالشهادتين أو التظاهر ببعض شائر الإسلام وخصائصه لا يكفي للحكم لأحد بالإسلام بل لابد من التبين عما يرويه حد الإسلام الأدنى.

الثاني:

منهج من يرى بأن مجرد النطق بالشهادتين يكفي ثبوت وصف الإسلام وبقاء ذلك الوصف ولو لم يحقق مقتضى ذلك الأقرار بالالتزام بالممل الظاهر.

- وأما أهل السنة فيفرقون بين ما يلزم ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء وبين ما يلزم بقاء ذلك الوصف واستمرار الحكم به للمعين.

وكادنا هنا هو فيما يتعلق بثبوت الحكم بالإسلام للمعين ابتداء.
وأما ما يلزم بقاء واستمرار ذلك الوصف فليس هذا مجاله، وإنما يكون بيانه عند الكلام عن حقيقة الإيمان أو نواقض الأقرار بالإسلام.

والأدلة على هذا الأصل كثيرة، ومدة الرسول صلى الله عليه وسلم ومسيرته العملية ظاهرة الدلالة على ذلك . وأعلم به عند أهل السنة أمر ضروري.

ومما يدل على ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: (بشنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة من جهينة فصبحنا اليوم فهزمتهم، ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم فلما غشيته قال: لا إله إلا الله . فكف عن الأنصاري، وطلعت برمحي حتى قتلته، قال فلما قدمنا بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: يا أسامة أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟ قال قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً . قال: أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟ قال قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً . قال: أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم) (١) .

وفي رواية أخرى عند مسلم: (أقال لا إله إلا الله وقتلته؟) قال قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفاً من الساج . قال: (أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا...) (٢) .

ومثله الحديث المتفق عليه أيضاً عن المقداد بن الأسود رضي الله عنه أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: (أرأيت أن لقيت رجلاً من الكفار فاقتلنا فضرب إحدى يدي بالسيف فقطمها ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله أقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلك قبل أن تقتله وإنك بمنزلة قبل أن يقول كلمته التي قال) (٢) .

-
- (١) - أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث النبي صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة . انظر الفتح ٥١٧/٧ .
وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله . رقم (٩٦) .
- (٢) - أخرجه مسلم في الكتاب والباب السابق ورقم الحديث .
- (٢) - أخرجه البخاري/كتاب الديات/باب قول الله تعالى: ((ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) انظر الفتح ١٢/١٨٧ .
وأخرجه مسلم/كتاب الإيمان/باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله رقم (٩٥) .

ومثله أيضاً ما رواه عبد الله بن عمر قال: (بعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجمعوا يقولون: صبأنا صبأنا. فجعل خالد يقتل فيهم ويأسر ويدفع إلى كل رجل منا أسيره. حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره. فقلت والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فذكرناه. فرفع النبي صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد) (١).

وبالنظر إلى مجموع هذه الأحاديث ندرك أنها تدل على أمر واحد وهو أن وصف الإسلام يثبت للمؤمن بمجرد إقراره سواء كان ذلك بنطقه بالشهادتين كما دل على ذلك حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه، أو كان بما يقوم مقامها كما ورد في حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه أن من قال أسلمت لله حكم بإسلامه. بل إنه يكفي في الأقرار أدنى دلالة عليه ولو كان العيين قد أخطأ في التعبير عن إقراره، كما في قصة خالد بن الوليد رضي الله عنه وقتله لمن قالوا صبأنا يريدون بذلك الإسلام. فالأقرار إذن ليس له صيغة وكيفية خاصة، وإنما يتحقق بكل ما دل على قبول الإسلام وإرادة الدخول فيه، دون أي شرط آخر.

يقول الإمام ابن رجب رحمه الله: (من المعلوم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط ويصم دمه بذلك ويجعله مسلماً، فقد أنكر على أسامة بن زيد قتله لمن قال لا إله إلا الله لما رفع عليه السيف واشتد نكيره عليه، ولم يكن صلى الله عليه وسلم يشترط على من جاءه يريد الإسلام، ثم أنه يلزم الصلاة والزكاة...) (٢).

-
- (١) - رواه البخاري/كتاب المغازي/باب بعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، وانظر الفتح ٨/٥٦-٥٧، والنسائي في آداب القضاة/باب الرد على الحاكم إذا قضى بغير الحق، ٨/٢٢٧.
- (٢) - جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ص (٧٩).

وهذا هو معنى قول من قال من السلف أن الإسلام هو الأقرار، مثل ما ورد عن الزهري رحمه الله أنه قال:
(كنا نقول الإسلام بالإقرار، والإيمان بالعمل، والإيمان قول وعمل قرينان لا ينفع أحدهما إلا بالآخر) (١).

ومثله ما ورد عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال:
(الإيمان قول وعمل، والإسلام إقرار) (٢).

ولهذا كان الإمام أحمد رحمه الله يمنع من الاستثناء في الإسلام .
وسئل : فأما إذا قال : أنا مسلم فلا يستثنى؟ فقال: نعم لا يستثنى إذا قال: أنا مسلم، قيل لأبي عبد الله أقول: هذا مسلم، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) وأنا أعلم أنه لا يسلم الناس منه. فذكر حديث معمر عن الزهري . فترى الإسلام الكلمة والإيمان العمل) (٢).

ومعنى كلامهم أن وصف الإسلام يثبت بالإقرار لكن لا بد لتحقيق الإيمان من الالتزام الظاهر مع الالتزام الباطن.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الإسلام أن تعبد الله وحده لا شريك له مخلصاً له الدين ولا تكون عبادته مع إرسال رسله إلينا إلا بما أمرت به رسله فلا يكون مسلماً إلا من شهد ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله. وهذه الكلمة يدخل بها الإنسان في الإسلام فمن قال: الإسلام الكلمة وأراد هذا فقد صدق) (٤) (٥).

(١) - الإيمان؛ لابن تيمية ص (٢٨٠).

(٢) - المرجع السابق ص (٢٤٠).

(٢) - المرجع السابق ص (٢٤٢).

(٤) - أي: من قال أن الإنسان يدخل الإسلام بنطقه بالشهادتين . لكن لا يعني هذا بقاء وصف الإسلام بمجرد ذلك الأقرار دون الالتزام بمقتضياته.

(٥) - المرجع السابق ص (٢٥٦).

وبعد كل هذا فقد يقول قائل ممن لا يرى الحكم لأحد بالإسلام بمجرد الأقرار: أن غاية هذه الأحاديث أن تكون دالة على أن من نطق بالشهادتين أو أقر بالإسلام بما يقوم مقامهما يكون مصوم الدم حتى يختبر وتبين إسلامه يقيناً، أما أن تكون دالة على ثبوت وصف الإسلام فالدلالة فيها على ذلك.

والجواب عن ذلك:

أن المراد بهذه الأحاديث وغيرها مما في معناها إثبات وصف الإسلام لمن أقر بالإسلام دون التفريق بين ذلك وبين اقتضاء الأقرار عصمة الدم والمال. وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم العملية ظاهرة في ذلك، فقد كان يكف عن قتال المشركين ويحكم بإسلامهم بمجرد أقرارهم ونطقهم بالشهادتين مع أنه أمر أن يقتلهم حتى يسلموا. وأمر معاذ بن جبل أن يدعو أهل اليمن أول ما يدعوهم إلى الشهادتين فإن هم أطاعوه لذلك أن يعلمهم أن الله قد اقترض عليهم الصلاة ومائر أركان الإسلام والمشرك أو المتوقف في حكمه الذي هو مصوم الدم دون الحكم بإسلامه لا يكلف بفروع الشريعة، فدل ذلك أنهم أسلموا بمجرد قبولهم للإسلام ونطقهم بالشهادتين.

ومما يقطع في ذلك ماورد من قصة الجارية التي أختبر الرسول صلى الله عليه وسلم إسلامها بمجرد الأقرار وقيل. فمن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه قال: (كانت في جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوارية فاطمت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكنني صككتها سكة (١)، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي. قلت: يا رسول الله أفاد أعتقها. قال: انتني بها. فأتيته بها فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة (٢).

(١) - أي: لطمتها لطمة.

(٢) - أخرجه مسلم/كتاب المساجد/رقم (٥٢٧). والنسائي في/كتاب الصلاة/
باب الكلام في الصلاة، وأبو داود في الإيمان والنذور/باب في الرقبة
المؤمنة. ومالك في التقى والولاء.

فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم اكتفى بإقرار هذه الجارية في إثبات أنها مسلمة مجزئة في العتق بمجرد إقرارها وليس مثل هذا الحديث ما يستدعي أن يكون لصمة الدم والمال بل مورد الحديث وأصل طلب الرسول صلى الله عليه وسلم لها إنما كان تبيين إسلامها وإجزائها في العتق لأنه لا يصح العتق إلا لرقبة مؤمنة. وهو معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم أعتقها فأنها مؤمنة موافقة للوصف القرآني للمجزئ في العتق من الرقاب.

وقد جاء في رواية الإمام مالك رحمه الله الحديث ما يبين ذلك ففيها (فلطمت وجهها وعلي رقبة أعتقها؟). وبوب له الإمام مالك رحمه الله: (باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة) (١).

وهذا الحديث كما أنه حجة على من لا يعتبرون الأقرار في إثبات حكم الإسلام لأحد إلا بعد التبيين. فليس فيه حجة أيضاً للمرجئة الذين يظنون أن معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (أعتقها فأنها مؤمنة) أن مجرد الأقرار يكفي في تحقيق الإيمان ولو لم يلتزم بالعمل. بل الأقرار يكفي لثبوت وصف الإسلام ابتداءً لكن لابد من تحقيق مقتضياته من ترك الشرك والالتزام بالعمل وإلا انتقض الأقرار.

وهذا الحديث ليس فيه أدنى دلالة على دعواهم. وإنما غاية ما فيه إثبات وصف الإسلام بما يدل عليه وليس الحكم بإيمانها في الباطن ولأن الأقرار يكفي في تحقيق الإيمان دون الالتزام بالعمل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (والله تعالى لما أمر في الكفارة بعتق رقبة مؤمنة لم يكن على الناس أن لا يمتقوا إلا من يعلمون أن الإيمان في قلبه فإن هذا كما لو قيل لهم: إمتلوا إلا من علمتم أن الإيمان في قلبه وهم لم يؤمروا أن يتقوا عن قلوب الناس ولا يشقوا بطونهم فإذا رأوا رجلاً يظهر الإيمان جاز لهم عتقه.

وساحب الجارية لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم هل هي مؤمنة إنما أراد الإيمان الظاهر الذي يفرق به بين المسلم والكافر(١).

وقد يقول أصحاب منهج التيقن وفكرة الحد الأدنى للإسلام ومع كل ما سبق فإن الأحاديث إن دلت على ثبوت وصف الإسلام لمن أقر ونطق بالشهادتين فالما يكون ذلك ضمن مجتمع مسلم يتوفى حد الإسلام بحيث لا يبقى فيه من يدعي الإسلام وهو متلبس بناقض.

والجواب عن ذلك أيضاً:

أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقبل الإقرار في الحكم للمؤمن بالإسلام دون نظر إلى تحقيق هذا الشرط. فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم بمكة ولم يكن حينذاك مجتمع مسلم يستوفي حد الإسلام ويُطبق فيه حد الردة. ومع ذلك فقد كان يحكم بالإسلام من أقر بالإسلام ونطق بالشهادتين.

يدل لذلك ماورد في قصة أبي طالب في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمه عن الموت: قل لا إله إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة فأبى فأنزل الله: إنك لاتهدي من أحببت ... الآية) (٢).

فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلب من عمه أبي طالب أن يقر بالإسلام وينطق بالشهادة ثم يبين أنه لو قالها لحاج لها عند الله لأنه يكون مسلماً بمجرد إقراره. وقد يموت أبو طالب وهو لم يستوف حد الإسلام الذي يزعمه أهل التيقن؛ وهو في وضع ليس فيه سلطان يستوفي به ذلك الحد لو عاش.

(١) - الإيمان، لشيخ الإسلام ابن تيمية ص(٢٠١ - ٢٠٢).

(٢) - أخرجه البخاري / كتاب مناقب الأنصار/ باب قصة أبي طالب باب رقم(٤٠)؛ وأخرجه مسلم، حديث رقم(٢٥).

فلزم من كل ماصق قاعدة عامة مطردة: أن الأقرار بالنطق بالشهادتين أو مايقوم مقامه هو الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين مطلقاً؛ وأن هذا حكم شرعي مطلق لا يختص بزمان ولا مكان معين ولا بحال دون حال؛ إلا إذا تعلق وصفه بالمعين على الخصوص يوجب استثناءه من هذا العموم، فإن له حكمه الخاص بحسبه هو دون أن يعارض الأصل والقاعدة العامة.

يبين ذلك: أن الأقرار في حقيقته إنما هو دلالة على قبول الإسلام وإرادة الدخول فيه وإعلان عن تحقيق أصل الدين؛ فإذا علمنا من معين على الخصوص أنه لا يريد ذلك بإقراره، لم نحكم بإسلامه، وهو على أصل كفره، ولزمنا أن نستوفي من مايلزم لتحقيق الأقرار بشرط أن تكون من حال ذلك المعين على يقين، وألا نجعل ذلك أمراً عاماً بمجرد الشك والاحتمال والظن.

ولهذا لم يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم لليهود الذين شهدوا له بالرسالة وقبلوا رجليه لأنه كان يعلم من حالهم أنهم لا يريدون بشهادتهم تلك إتباعه؛ ولهذا قال لهم (فما ينمكم من أتباعي) (١)؛ مع أن غيرهم قد يكفيه لدخول الإسلام والحكم له به ما تحقق منهم.

يقول الإمام الشافعي في بيان حكم هذه الحالات الاستثنائية:
(والأقرار بالإيمان وجهان: فمن كان من أهل الأوثان ومن لا دين له يدعي أنه دين نبوة وكتاب، فإذا شهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فقد أقر بالإيمان ومتى رجع عنه قتل) (٢).

ومن كان على دين اليهودية والنصرانية فهؤلاء يدعون دين موسى وعيسى صلوات الله عليهما وقد بدلوا منه وقد أخذ عليهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فكفروا بترك الإيمان به وإتباع دينه مع ما كفروا به من الكذب على الله قبله.

(١) - سبق تخريجه من (٤٦).

(٢) - لأن هذا هو الأصل في ثبوت وصف الإسلام.

قَد قِيلَ لِي أَن فِيهِمْ مَنْ هُوَ يَتِيمٌ عَلَى دِينِهِ يَشْهَدُ أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ لَمْ يَكُنْ هَذَا مُسْتَكْمِلًا لِاتِّقَارِ الْإِيمَانِ حَتَّى يَقُولَ: وَأَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ حَقٌّ أَوْ فَرَسٌ وَأَبْرَأُ مَا خَالَفَ دِينَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ خَالَفَ دِينَ الْإِسْلَامِ فَإِذَا قَالَ هَذَا قَدِ اسْتَكْمَلَ اتِّقَارَ الْإِيمَانِ فَإِنْ رَجَعَ عَنْهُ اسْتَيْبَ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ (١).

وَإِنْ كَانَتْ طَائِفَةٌ تَعْرِفُ أَنَّ لِاتِّقَارِ بِنُوبَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا عِنْدَ الْإِسْلَامِ، أَوْ تَزْعَمُ أَنَّ مَنْ أَقْرَبَ بِنُوبَتِهِ لَزِمَهُ الْإِسْلَامُ فَشَهِدُوا أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ قَدِ اسْتَكْمَلُوا اتِّقَارَ الْإِيمَانِ، فَإِنْ رَجَعُوا عَنْهُ اسْتَيْبُوا فَإِنْ تَابُوا وَإِلَّا قُتِلُوا (٢).

وَيَقُولُ الْإِمَامُ الْبَغَوِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ:

(الْكَافِرُ إِذَا كَانَ وَثْنِيًّا أَوْ ثَنِيًّا لَا يَقْرَرُ بِالْوَحْدَانِيَّةِ فَإِذَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَكْمًا بِإِسْلَامِهِ (٢) ثُمَّ يُجْبِرُ عَلَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ وَيَبْرَأُ مِنْ كُلِّ دِينٍ خَالَفَ دِينَ الْإِسْلَامِ. وَأَمَّا مَنْ كَانَ مُقْرَأً بِالْوَحْدَانِيَّةِ مُنْكَرًا لِلنُّبُوَّةِ، فَإِنَّهُ لَا يَحْكُمُ بِإِسْلَامِهِ حَتَّى يَقُولَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (٤).

- (١) - وهذا حكم خاص في حالة معينة بحسب ما علمه الإمام الشافعي رحمه الله كما قيل له؛ وأنهم لا يريدون بإقرارهم البراءة من دينهم بمجرد الشهادة لمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة.
- (٢) - الام للإمام الشافعي ١٧١/٦٠ - ١٧٢.
- (٣) - لأنه إذا شهد لله بالوحدانية فقد تخلى عن أصل دينه الذي كان عليه ودل ذلك على قبوله للإسلام والتزامه بالشريعة.
- (٤) - لأنه بمجرد إقراره لله بالوحدانية وتوحيد الله لا يعني عنده الخروج عما هو عليه من ملة الكفر بل لا يكون ذلك إلا بالشهادة لمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة.

فإذا كان يعتقد أن الرسالة المحمدية الى العرب خاصة فلا بد أن يقول إلى جميع الخلق (١) فإن كان كفره ببحرود واجب أو إستباحة محرم فيحتاج إلى أن يرجع عن اعتقاده (٢) (٣).

ومن كل ما تقدم في هذا البحث يتلخص لنا:

١- أن الكافر الأصلي إذا أقر بالإسلام ثبت له وصف الإسلام بذلك؛ إلا إذا علمنا من حاله علماً يقينياً أنه لا يريد حقيقة الأقرار ولا إرادة الدخول في الإسلام فإنه يبقى على كفره الأصلي ولا يكون حكمه حكم المرتد لأنه لم يكن له إسلام ارتد عنه؛ ومثال ذلك من يعنون بدراسة الإسلام من مستشرقين وغيرهم ويلفظون الحق فيما يدرسونه ويعلمون ذلك لكن لأعلى جهة التسليم وقبول الإسلام؛ فهؤلاء على أصل كفرهم لأن مجرد شهادتهم أن الإسلام حق لا يكفي في إسلامهم حتى يعلمون قبولهم لدين الإسلام والإذعان له.

٢- أن المسلم الذي تجهل حاله يكفي في معرفتنا بإسلامه أي دلالة على ذلك كمن صلى أو صام أو فعل ما هو من خصائص الإسلام.
وهذا هو معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله) (٤).

يقول الاصم ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: (٠٠٠ وفيه: أن أمور الناس محمولة على الظاهر فمن أظهر شعائر الدين أجريت عليه أحكام أهله ما لم يظهر منه خلاف ذلك) (٥).

٣- أن المرتد لا يحكم بإسلامه حتى يتوب ويرجع عما كفر به على الخصوص؛ فلا يكفي الأقرار العام وليس كالكافر الأصلي الذي يدخل الإسلام بذلك؛ لأن الحكم بإسلامه معلق باستتابته وإنما تكون استتابته فيما خرج به من الدين، فكذلك رجوعه إليه إنما يكون بإقراره به أيضاً زيادة على الأقرار العام.

٤- الطفل تبع لأبويه في أحكام الدنيا حتى يظهر منه خلافها إذا أصبح مكلفاً فالإسلام على أصل إسلامه حتى تظهر منه رده والكافر على أصل كفره حتى يظهر منه إسلام
وفيه جهل حاله كاللقيط في بلد فيه مسلمون وكفار فهو مسلم تكليفاً للإسلام (٦).

(١) - لاحظ أن الأصل غير ذلك وأن كل من شهد لمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة قائماً يقصد بها العموم إلا إذا علمنا من معين خلاف ذلك كما هنا فلا بد من استتفاء ذلك على الخصوص أيضاً.

(٢) - هذا في حكم المرتد؛ وليس كل من أراد الدخول في الإسلام تبيين منه الالتزام التفصيلي.

(٣) - الطبر: نيل الأوطار؛ للشوكاني ١٢/٨.

(٤) - أخرجه البخاري (٢٩١) والنسائي (٤٩٩٧).

(٥) - فتح الباري ١/٤٩٧، وانظر أيضاً شرح العقيدة الطحاوية ص (١٥).

(٦) - للتفصيل في ذلك انظر مثلاً: المغني لابن قدامة ٧٤٨/٥.

((المخالفون لأهل السنة في إعتبار الأقرار بثبوت وصف الإسلام))

توطئة:

تقرر فيما سبق أن الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداءً هو الإقرار بالنطق بالشهادتين أو مايقوم مقامهما.

وعلم أيضاً أن هذه قاعدة عامة عند أهل السنة وأنها هي الأصل المقبر في ثبوت وصف الإسلام للمعين.

وعلم أيضاً أن الالتزام بهذه القاعدة لايعني أن من ظهر لنا أنه لايريد بما هو إقرار من حيث الأصل الدخول به في الإسلام فإنه لايد من استيفاء مايتحقق به العلم بإرادة المعين الدخول في الإسلام وأن مجرد اللبس والشك لا يكفي لعدم إعتبار الأقرار حتى يحصل يقين يقتضي عدم إقراره.

وبهذا نجمع بين الالتزام بالأصل في ثبوت وصف الإسلام؛ مع الأخذ بالإعتبارات والحالات الخاصة عند تحقق وجودها.

ولكن هناك من لم يعتبر هذه القاعدة أصلاً؛ وبني حكمه للمعين بالإسلام على أصول مخالفة بناء على شبه فاسدة مخالفة لمنهج أهل السنة في هذه القضية.

وتتلخص تلك المخالفات والشبه في أمرين:

الأول :

عدم الإعتبار بمجرد الأقرار والنطق بالشهادتين وصف الإسلام بدعوى أن الناس في عمومهم قد جهلوا مفهوم الشهادتين وعلى ذلك فنطقهم بها ليس بذئ دلالة ولا إعتبار.

الثاني:

أن للإسلام حداً أدنى لايد منه لتحقيق الإلتزام الظاهر الذي هو من أصل الدين هو الإلتزام بالفرائض؛ ولايد قبل الحكم بالإسلام للمعين من تبيين حاله فيما يتعلق بتحقيق ذلك الحد؛ وأما مجرد النطق فمجرد دعوى لا تكفي بثبوت وصف الإسلام. ولايد من تفصيل القول في كل من هاتين الشبهتين المعارضتين لأصل أهل السنة في هذه المسألة.

* * *

الشبهة الأولى: (عدم اعتبار النطق بالشهادتين لجهل الناس بمدلولها):

تقوم هذه الشبهة في عدم اعتبار الإقرار بثبوت وصف الإسلام للمؤمن على مقدمتين:

١- أن غالب الناس اليوم لا يعرفون معنى الشهادتين.

٢- أن النطق بهما غير معتبر في ثبوت وصف الإسلام؛ بل لابد من التبين عن حال المعين قبل الحكم بإسلامه. ولا بد من التأكيد بادي ذي بدء أنه لا تلازم بين هاتين المقدمتين؛ لأن الجزم بأن النطق بالشهادتين غير معتبر في ثبوت وصف الإسلام - لابد أن يبنى على الجزم بأن جميع المعينين لا يفهمون مدلولها حكماً عاماً وقاعدة كلية لا مجرد احتمال. ولذلك فإنه ليس كل من قال بالمقدمة الأولى التزم بالمقدمة الثانية.

ومن أول من أطلق الحكم بأن أغلب الناس اليوم لا يفهمون مدلول شهادة الآله إلا الله الأستاذ أبو الأعلى المودودي رحمه الله وهو الذي يعتمد أصحاب هذه الشبهة على قوله لكنه لم يلتزم عدم اعتبار النطق بها ثبوت وصف الإسلام ولا اشتراط التبين عن معرفة حقيقتها عند المعين.

يقول الأستاذ المودودي في بيان أن الجاهل لمفهوم شهادة آله إلا الله قد يقع في الشرك وهو لا يعلم: (إذا كان الإنسان لا يعرف ما إلا له وما معنى الرب وما العبادة وما تطلق عليه كلمة الدين، فلا جرم أن القرآن سيعود في نظره كلاماً مهملاً لا يفهم من معانيه شيئاً، فلا يقدر أن يعرف حقيقة التوحيد أو يتفطن إلى ماهية الشرك، ولا يستطيع أن يخص عبادته بالله سبحانه أو يخلص دينه له وكذلك إذا كان مفهوم تلك المصطلحات غامضاً متشابهاً في ذهن الرجل وكانت معرفته بمعانيها ناقصة فلا شك أنه يلتبس عليه كل ما جاء من الهدى والإرشاد. وتبقى عقيدته وأعماله كلها ناقصة مع كونه مؤمناً بالقرآن. فإنه لن ينفك يلهج بكلمة لا إله إلا الله ويتخذ مع ذلك آلهة متعددة من دون الله ولن يبرح يعلن أنه لا رب إلا الله ثم يكون مطيعاً لأرباب من دون الله في واقع الأمر.

إنه يجهر بكل صدق وإخلاص بأنه لا يعبد إلا الله تعالى ولا يخضع إلا له، ولكنه مع ذلك يكون عاكفاً على عبادة آلهة كثيرة من دون الله... الخ) (١)

ثم أنه بعد بيين هذه القاعدة النظرية فيحكم بأنه قد خفيت على الناس روح القرآن وفكرته المركزية لم يلتزم مع ذلك بأن نطق الناس بالشهادة أو تظاهرهم بشعائر الإسلام غير مقبول منهم ولا معتبر في الحكم لهم بالإسلام.

يقول رحمه الله: (من الحق الذي لا صراء فيه أنه قد خفي على الناس معظم تعاليم القرآن. بل غابت عنهم روحه السامية وفكرته المركزية لمجرد ما غشي هذه المصطلحات الأربعة الأمامية من حجب الجهل. وذلك من أكبر الأسباب التي تملق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم على رغم قبولهم دين الإسلام وكونهم في عداد المسلمين) (٢).

والمودودي رحمه الله من واقع دعوته وتعامله مع الناس لم يكن يحكم بأن الناس لا يتقبل منهم الأقرار ولا يحكم لهم بالإسلام لمجرد احتمال جهلهم بمفهوم شهادة الإله إلا الله وإنما كان يقرر أن الناس يجهلون حقيقة الشهادة ليدعو الناس إلى ما فهمه هو من معنى (الإله) ومدلول شهادة الإله إلا الله.

ولانريد أن ندخل الآن في تفاصيل هل كان الأستاذ المودودي رحمه الله على حق فيما فهمه من معنى (الإله)؟ أو على حق فيما اتزمه تبعاً لذلك من أن أكثر الناس يجهلون مفهوم شهادة الإله إلا الله (٢)؟ وإنما يكفيننا هنا أن نبين أنه هو مع التزامه بأن أغلب الناس لا يفهمون مدلول شهادة الإله إلا الله لم يكن يجعل ذلك مانعاً من الحكم للناس بالإسلام بمجرد النطق بالشهادتين والتظاهر بشعائر الإسلام.

-
- (١) - المصطلحات الأربعة في القرآن - أبو الأعلى المودودي ص (٧-٨).
 - (٢) - المصطلحات الأربعة في القرآن - أبو الأعلى المودودي ص (١١).
 - (٢) - أنظر عن مفهوم وحقيقة شهادة: (الإله إلا الله) الفصل الأول من هذا الباب.

أصل هذه الشبهة:

أصل شبهة هؤلاء هو ما حصل لهم من اللبس في مفهوم كلمة (اله) وأن حقيقة ما تدل عليه هي وصف الله بأنه الذي له الحكم والتشريع وأن حقيقة شهادة لاله إلا الله وأخص خصائصها هو الأقرار لله بالتشريع والحاكمية. فلما رأوا الحكام قد اختلفوا على حق الله في التشريع فشرعوا وقتنوا وحكموا على الناس بالقوانين الوضعية. ثم لم يروا من الشعوب اعتراضاً يكفي ما وقع فيه الحكام من الجرم. حكموا بأنهم يجهلون مفهوم شهادة لاله إلا الله. وبالتالي فهم غير مسلمين بمجرد النطق بها ولا بد للحكم بالإسلام من تبين مفهوم الحاكمية عند من ينطق بالشهادة لأنها هي حقيقة الشهادة.

يقول أحدهم: (الأصل في الناس اليوم - في واقع الأرض الآن - أنهم لا يعنون دلالة هذه الكلمة أدنى دلالة كانت أيام النبي صلى الله عليه وسلم وهي الانتقال من ملة الشرك إلى ملة التوحيد. بل وجدنا في واقع الحال أن المشرك الذي أقام على الشرك شرعة وعتيدة ونهجاً يقول لاله إلا الله كلمة يرددتها كثيره ممن أسلموا بالوراثة.

نعم نظرنا في واقع الأرض فوجدنا الناس يقولون القولة فيها هو الشرط الأول. ونظرنا في هذه القولة مادلاتها؟ وهو الشرط الثاني فوجدناها منزوعة عارية المعنى. ومن هنا قلنا بعدم توفر الشرط الثاني. وعليه أيضاً قلنا إنها غير كافية للحكم بالإسلام لمن قالها (١).

وحين وصل أصحاب هذه الشبهة إلى هذا الحد إتفقوا على اشتراط التبين عن حال المعين ومدى فهمه للمادة بين نطقه بالشهادتين ولزوم تحكيم الشريعة قبل الحكم بإسلامه بمجرد نطقه بها. لكنهم اختلفوا بعد ذلك في حكم الناس والأصل فيهم قبل التبين.

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه: رجب مذکور من (٢١٥).

فمنهم من يرى أن الأصل في النام هو الكفر حتى يثبت الإسلام بيقين. ومنهم من يتوقف في إطلاق وصف الكفر على المعنيين كما توقف في الحكم لهم بالإسلام قبل التبين (١).

وهنا على هذا الاتجاه بشقيه ملاحظات مجملية:

١- بيني الذين يرون أن الأصل في النام اليوم هو الكفر قولهم على ما يرونه من عدم اعتراض النام على حكاهم الذين يلزمون النام بالتحاكم إلى القوانين الوضعية ويرون أن ذلك كافٍ في متابعتهم لحكامهم ورضاهم عما فعلوه من التشريع من دون الله وأن ما حصل منهم هو موالاته لحكامهم وهي كفر (ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء) (المائدة/٨١).

وإتخاذ الحكام أولياء تكفي فيه مجرد المتابعة الظاهرة؛ ومفهوم المتابعة عندهم ليست مجرد المشايعة بالعمل بل هي أيضاً ترك الاعتراض الذي يعني عندهم الدلالة على القبول والرضى. فإذا لم يعترض النام وينكروا تحكيم القوانين الوضعية فهذه دلالة كافية عندهم على رضاهم وأنهم لأجل ذلك كفار. وأن هذا هو الأصل فيهم فلزم أن يحكم عليهم بالكفر حتى يظهر لنا خلاف ذلك بعد التبين.

ثم إن هؤلاء النام يوصفون بالكفر أيضاً إحصافاً لهم بوصف مجتمعاتهم الجاهلية الخارجة عن حكم الله. وليس المجتمع إلا مجموعة أفراد والمجتمع في عومه جاهلي كافر فلزم أن يكون الأصل في أفراد الكفر حتى يظهر خلاف ذلك بيقين بعد التبين.

(١) - أنظر كلاماً عن أصحاب هذه الشبهة في كتاب دعاة لاقضاء لأستاذ حسن الهضيبي، الفصل الثاني؛ وكتاب الحكم وقضية تكفير المسلم للبهنساوي الفصل الثالث؛ وكتاب التكفير جذوره وأسبابه ومبرراته لنعمان السامرائي الفصل الثالث وخاصة: البحث الثالث. وأنظر أيضاً كتاب التفسير السياسي بالإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب. لأستاذ أبي الحسن الندوي من أوله إلى ص (٧٢).

ثم إن المنهج هو ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في تعامله مع من يدعوهم إلى الإسلام فإذا استجاب له من يستجيب ودخل في دين الله حكم بإسلامه دون مانع أن يكون أصل حكمه الكفر، كما عن أبي عن قبول دعوته والدخول في الإسلام .
فكما يكون الكفر بالعدا بعد الدعوة وعدم الاستجابة فكذلك يكون بالبقاء على الأصل ولو لم تصله دعوة .

وهنا يقال:

أولاً:

إنه لا تلازم بين التلبس ببعض أعمال الكفر الظاهرة وبين الجهل بمفهوم الشهادتين من جهة، ولا بين التلبس بذلك ولزوم تكفير المعين به من جهة ثانية .

فكل مسلم لابد أن يكون عالماً بمدلول الشهادتين من جهة دلالتها على توحيد الله والالتزام بالمجمل بالشريعة . لكنه مع ذلك قد يجهل بعض مظاهر الشرك أو يعمل ما هو مناقض للالتزام بالشريعة جاهلاً أو متأولاً من غير قصد إلى ما به الكفر على الحقيقة .

ولأجل هذا فرق أهل السنة بين التكفير بالعموم وتكفير المعين، واشترطوا قيام الحجة على المعين قبل تكفيره وتبين قصد عند احتمال أن يكون فعله الظاهر مقصوداً به غير ما به الكفر، وقد يختلفون هل الحجة قائمة على معين أم أنها غير قائمة، لكنهم لا يختلفون في مبدأ اشتراط إقامة الحجة . ولم يكتفوا بمجرد العلم بمدلول الشهادتين الذي هو شرط في تحقيقها في العلم بالواقض . كما لم يجعلوا مجرد التلبس بمظاهر الكفر كافية في الدلالة على الجهل بمدلول الشهادتين بإطلاق .

ثانياً:

إنه لا تلازم أيضاً بين وصف المجتمعات بأنها مجتمعات جاهلية وبين الحكم على أفراد تلك المجتمعات بالكفر .

وذلك أن المجتمع ليس مجرد مجموعة أفراد وإنما هو مع ذلك العلاقات الاجتماعية لذلك المجتمع، وهو على كل حال وصف مطابق لدار الكفر. وليس كل من كان في دار الكفر يكون الأصل فيه الكفر.

والمراد بالحكم على المجتمع أنه جاهلي الحكم على مؤسساته وروابطه الاجتماعية وصفته العامة. وكل ذلك لا يلزم منه تكفير الممين في تلك المجتمعات ولا يبد. وعلى هذا فمناط الحكم على الدور والمجتمعات غير مناط الحكم على الأفراد. لأن أصل الحكم على الدار أنها دار كفر أو المجتمع أنه مجتمع جاهلي كافر هو إلا تكون الشريعة هي الحاكمة وأن تكون مظاهر الكفر هي الغالبة على الدار أو المجتمع. وأما الممين فلا يلحق به وصف الكفر فيما يتعلق بالالتزام بالشريعة إلا بمباشرة التشريع بغير ما أنزل الله عن علم وبينة أو الرضى عن فعل ذلك ويستدل على ذلك في الظاهر بأمر قاطع في الدلالة لا بمجرد عدم الإنكار في الظاهر أو المتابعة على ما هو مصية.

وإذا كان مناط الحكم على الدار والمجتمع غير مناط الحكم على الممين علم أنه لا تلازم بينهما في ذلك.

ثالثاً:

الزعم في الحكم على الناس اليوم بأن الأصل فيهم الكفر قياساً على منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته للمشركين قياس مع الفارقة.

ذلك أن الأصل فيمن كان يدعوهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام هو الكفر والإسلام وصف طارئ. فلزم أن يكون حكم من لم يسلم هو الشرك وأن يكون المسلم قبل إسلامه مشركاً تبعاً لذلك.

أما في مجتمعاتنا اليوم فإن الإسلام فيها هو الأصل والكفر وصف طارئ. فكيف نلغي الأصل بالكلية ونقول أن الوصف الطارئ هو الأصل ثم نزعم أن ذلك التزام بمنهج الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته.

إنه لم تحصل في بلاد المسلمين ردة عامة مطلقة تستوجب محبة وصف الكفر على جميع أفرادها وإنما الذي حصل ردة بعض أفراد الأمة وخروجهم عن الأصل الذي عليه أمتهم.

والأوفق لمن أراد الالتزام بمنهج الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعتبر أن الأصل في الناس اليوم في بلاد المسلمين هو الإسلام. وأن يتبين لحق وصف الكفر بالمعنى قبل الحكم عليه به. ولا يمنع إذا تحقق وصف الكفر في المعنى مع تحقق الشروط وإتقاء الموانع من الحكم بكفره ولا أشكال في الحكم له بالإسلام قبل ذلك لأنه هو الأصل.

* * *

٢- أما أصحاب الرأي الثاني في هذا الاتجاه فهم الذين يلتزمون بالتوقف عن وصف الكفر كما يشترطون التبين للحكم للمعنى بالإسلام ولا يكتفون بمجرد الإقرار وما يظهر من الناس من التزامهم ببعض شأئر الإسلام وخصائصه.

وحقيقة قولهم من حيث العموم هو: التوقف عن إثبات وصف الكفر للمعنيين ابتداءً إلا من ظهر كفره وتحققت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه فإنهم يحكمون بكفره منضبطين في ذلك بتواعد أهل السنة فيما يتعلق بالتكفير لكنهم يشترطون للحكم بالإسلام المعين العلم بحاله. وهل يعلم أن شهادة الآله إلا الله تتضمن الإقرار لله بالحاكمية وأنه ملزم لذلك بالالتزام بالشريعة. فيحكمون بإسلامه. أم يجهل ذلك فيتوقفون عن الحكم له بالإسلام ثم لا يحكمون بكفره أيضاً.

والمخرج من هذا التوقف هو: أن يلتزموا بمنهج أهل السنة فيما يتعلق بمسألة ثبوت وصف الإسلام للمعنى كما ائتمروا به فيما يتعلق بتكفير المعنى. وذلك بأن يكتفوا في إثبات وصف الإسلام للمعنى بمجرد النطق بالشهادتين أو التظاهر ببعض شأئر الإسلام وخصائصه. وأن يجعلوا هذا هو الأصل ثم إذا علموا من حال معين أنه يجهل مدلول الشهادتين فعلاً وتحققوا منه ذلك وتبينوا نفوا عنه وصف الإسلام بل واثبتوا له وصف الكفر لأنه لا يمكن أن يكون مسلماً من يجهل أصل الدين الذي هو توحيد الله تعالى والالتزام بالشريعة إجمالاً.

ثم إنا إذا نظرنا إلى أن حكمهم بدم إسلام من نطق بالشهادتين إلا بشرط التبين مبني على احتمال أنه جاهل بمعنى الشهادتين، وليس على اليقين بذلك، علمنا أن ميلهم إلى هذا الرأي مجرد تحكم. وأن القول بدم إسلام الناس اليوم ليس بأولى من القول بإسلامهم، بل إسلامهم وكونهم يعلمون مدلول الشهادتين هو الأصبل فيهم، والجهل بمفهوم الشادتين - لو سلمنا بوجوده - طارئٌ عليهم فاعتبار الأصل هو الأصل حتى يظهر ما يخالفه في أفراد المعينين يبين يلي اعتبار الأصل، ثم إنا لم نؤمر أن نعرف إسلام الناس على الحقيقة ولأن نشق عن صدورهم وإنما تكفينا الظواهر ما لم يعارضها في المعين على الخصوص معارض معتبر.

الشبهة الثانية:

(إشتراط الإلتزام الظاهر بالعمل لثبوت وصف الإسلام وعدم الاكتفاء بالإقرار)

أصل هذه الشبهة هو اعتبار الإيمان شيئاً واحداً وحقيقة محددة يستوي فيها جميع أفراد المؤمنين بحيث لا تقبل الزيادة ولا النقص. ومع أن هذه الشبهة هي نفس شبهة المرجئة فيما يتعلق بحقيقة الإيمان إلا أن نتيجة قول المرجئة وقول أصحاب فكرة الحد الأدنى - هذه - مختلفة إلى حد التناقض!

وذلك أن المرجئة لما رأوا أنه لا يمكن تحديد أعمال هي الحد المشروط لثبوت وصف الإسلام للمؤمن نفوا أن يكون العمل بالكلية داخلاً في أصل الدين. وأما أصحاب فكرة الحد الأدنى فأنهم لما رأوا أن الإلتزام بالعمل الظاهر داخل في أصل الدين جعلوه مناطاً لثبوت وصف الإسلام للمؤمن. والتزموا ألا يحكموا لأحد بالإسلام إلا بتحقيق حد أدنى من العمل الظاهر فكان لابد تبعاً لذلك أن يحددوا العمل المشروط في أصل الدين وفي ثبوت وصف الإسلام للمؤمن. وكان لابد أيضاً من منهج يتبعونه في معرفة تحقق ذلك الحد فيما يتعلق بكل معين يحكمون بإسلامه.

وأصل الخطأ والضلال - عند كلا الاتجاهين - فيما يتعلق بحقيقة الإلتزام بالعمل الظاهر. وكونه داخلاً في أصل الدين أنهم لم يفرقوا بين جنس العمل وجزء العمل. فالإلتزام الظاهر بالعمل شرط في تحقيق أصل الدين من حيث الجنس والجملة ونتيجة ذلك أن من ارتكب بعض الكبائر - مع بقاء إلتزامه بجنس العمل - لا يكفر، لأنه لم ينتقض أصل إلتزامه بالعمل الظاهر بذلك. لكن ليس معنى ذلك أيضاً أن إيمانه ثابت لم ينتقض. بل الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمصيبة لكنه لا ينتقض وينعدم إلا بالكفر.

لكن -كلا الإتجاهين- لما لم يلتزموا بهذا الأصل تناقضوا فيما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة فذهب المرجئة إلى أن إيمانه لا ينتمى بذلك ثم رتبوا على ذلك أنه لا يكفر لو ترك كل العمل. وذهب أصحاب فكرة الحد الأدنى إلى التكفير بالإصرار على الكبيرة. لأنهم -مع اختلافهم في النتائج- مجمعون على أصل واحد وهو أن الإيمان إذا ذهب بفضه لم يبق منه شيء.

ومما قاله أصحاب فكرة الحد الأدنى في هذا المجال: (إنه لو كان يفترض لكي تنبت شجرة طامن الأرض عدة فروع مثل: وجود أرض سالحة للزراعة ووجود بذرة للنبات سالحة، ووجود ماء صالح للري ووجود الهواء الذي لاتنبت الشجرة إلا به، هذه كلها لو كانت مشأ فروعاً لأحداث عملية الإنبات فإن غياب واحد منها كاف لعدم حدوث الإنبات أي أن وجود كل هذه الفروع شرطاً في حدوث عملية الإنبات. وكذلك الفرائض أوالتكاليف الشرعية لا بد أن تكون شرطاً في وجود الإيمان وإن غياب فرض واحد كاف لغياب الإيمان كله). (١)

والعلة في التكفير عندهم بترك الفريضة -كما في هذا المثال- أنها من حقيقة الإيمان وماهيته التي لا يتصور أن تنقسم. بل يلزم عن تخلف بعض أجزاء الحقيقة التي تصورها للإيمان تخلف الإيمان بالكلية.

* * *

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (٦٨-٦٩).

أدلة أصحاب هذا الاتجاه على فكرة الحد الأدنى للإسلام:

أوضح من يمثل هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي المعاصر هم من يسمون أنفسهم (جماعة المسلمين) وهم من يطلق عليهم إعلامياً (جماعة التكفير والهجرة). وينصبّ منهجهم هنا على محاولة وضع حد أدنى للالتزام الظاهر يكون شرطاً لتحقيق وصف الإسلام وثبوته للمعين. وقد اتّهموا إلى القول بأن الفرائض هي الحد الأدنى للإسلام وأن الالتزام بها شرط ثبوت وصف الإسلام للمعين.

ولهم على هذا القول أدلة هذا بيانها وموجز الرد عليها:

يبينون أصل فكرتهم في كون الفرائض هي حد الإسلام الأدنى على المعنى اللغوي للفرض الذي يقولون إنه بمعنى اللازم والواجب. وما كان لازماً للعبادة وواجباً فيها فهو شرط في تحقيقها. وما كان شرطاً في تحقيق شيء كان عدمه كافياً في عدم المشروط بالكلية.

يقول شكري مصطفى في ذلك: (إنه لاشي مما فرضه الله علينا في عبادته إلا وهو شرط فيها إذ لو أمكن أن يعبد بغيره لما جاز أن يفرض لاعتقاد ولالفة علينا مادامت عبادته هي كل ما فرض علينا. فإن الفرض هو الواجب الذي لا بد منه. فكيف يفرض ما منه بد. وما تكون العبادة بفعله أو تركه. وليس أمر العبادة بدعاً في أن الفرض فيها شرط لحدوثها بل ذلك بديهي وواقع في كل ما خلقه الله تعالى وأمر به. وبإد استثناء، وأنه ليس عند العقلاء شيء واحد يمكن تركه وفعله بغير ضرر ثم يفرضونه في نفس الوقت وإن العقل والشرع كليهما قد فرقاً نوعياً بين الفرائض والنوافل. كل ذلك سواء في السنة الدائرة أو المعاملات التجارية أو البديهييات المتعارف عليها) (١).

(١) - التوسمات - مخطوط (٢٢/٢).

وقولهم بأن الفرض شرط في تحقيق العبادة وأن العبادة لا تتحقق إذا ترك أحد شروطها. هو معنى ما سبق بيانه من قولهم وشبهتهم في حقيقة الإيمان وأنه شيء واحد إذا ذهب بعضه ذهب كله. وعلى كل حال فغاية هذا الاستدلال أنه دعوى بأن جميع الفرائض شرط للنجاة في الآخرة وثبوت وصف الإسلام في الدنيا، وليس دليلاً لذاته. بل هو يطلب دليلاً عليه وهذه الدعوى مبنية على معنى الفرض عندهم. لا كما هو في حكم الشريعة - فإنهم قاموا الفرض اللازم لتحقيق الإيمان على الشرط الذي لا يتحقق المشروط إلا به - كما في مثالهم السابق.

والحقيقة أن الإيمان الذي يتكلمون عنه هو إيمان تصوري مطلق لا وجود له في الواقع، لأن الناس يختلفون في التكليف بحسب ما ييلتهم من الحجة الرسالية وبحسب قدراتهم فكيف نجعل تحقيق الإيمان متوقفاً على الالتزام بجميع الفرائض مع أن الإنسان قد يموت وهو يجهل بعض الفرائض أولم يعملها فجزءه عن ذلك مثلاً، وقد أفاد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيان فساد هذه الشبهة فقال: (إذا قال المعارض: هذا الجزء داخل في الحقيقة وهذا خارج من الحقيقة. قيل له: ماذا تريد بالحقيقة؟ فإن قال: أريد بذلك ما إذا زال صار صاحبه كافراً. قيل له: ليس للإيمان حقيقة واحدة مثل حقيقة صمى (مسلم) في حق جميع المكلفين في جميع الأزمان بهذا الاعتبار. مثل حقيقة السواد والبياض. بل الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلف ويلوغ التكليف له وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحو ذلك.

- وكذلك الإيمان والواجب على غيره مطلق، لا مثل الإيمان الواجب عليه في كل وقت فإن الله لما بعث محمداً رسولاً كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر وطاقه فيما أمر ولم يأمرهم حينئذ بالصلوات الخمس ولا سيام شهر رمضان ولا حج البيت ولا حرم عليهم الخمر والربا ونحو ذلك. ولا كان أكثر القرآن قد نزل فمن صدقه حينئذ فيما نزل من القرآن وأقر بما أمر به من الشهاداتتين وتوابع ذلك كان ذلك الشخص حينئذ مؤمناً تام الإيمان الذي وجب عليه وإن كان ذلك الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه ولو اقتصر عليه لكان كافراً.

قال الإمام أحمد: كان بدء الإيمان ناقصاً فجعل يزيد حتى كمل، ولهذا قال تعالى: ((اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي)).

- وأيضاً فبعد نزول القرآن وإكمال الدين إذا بلغ الرجل بعض الدين دون بعض كان عليه أن يصدق ما جاء به الرسول جملة وما يلفه تضييقاً. وأما ما لم يبلغه ولم يمكنه معرفته فذاك إنما عليه أن يعرفه مضافاً إذا بلغه.

- وأيضاً: فالرجل إذا آمن بالرسول إيماناً جازماً ومات قبل دخول وقت الصلاة أو وجوب شيء من الأعمال مات كامل الإيمان الذي وجب عليه، فإذا دخل وقت الصلاة فله أن يصلي، وصار يجب عليه ما لم يجب عليه قبل ذلك، وكذلك القادر على الحج والجهاد يجب عليه ما لم يجب على غيره من التصديق المفضل والممل بذلك.

فصار ما يجب من الإيمان يختلف باختلاف حال نزول الوحي من السماء وبحال المكلف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس التصديق ويختلف حاله باختلاف القدرة والمجزئ وغير ذلك من أسباب الوجوب وهذه يختلف بها العمل أيضاً.

ومعلوم أن الواجب على كل من هؤلاء لا يماثل الواجب على الآخر. فإذا كان نفس ماوجب من الإيمان في الشريعة الواحدة يختلف ويتفاضل.... فمن المعلوم أن بعض الناس إذا أتى ببعض ما يجب عليه دون بعض كان قد تبعض ما أتى به فيه من الإيمان كبعض سائر الواجبات.

يبقى أن يقال: فالبعض الآخر قد يكون شرطاً في ذلك البعض وقد لا يكون شرطاً
فيه (١) فالشرط كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه. أو آمن ببعض الرسل وكفر
ببعضهم.

(١) - أصحاب فكرة الحد الأدنى هؤلاء يجعلون سائر الواجبات والفرائض من القسم الأول بحيث تكون كل فريضة شرطاً في قبول جميع الفرائض بينما الحق خلاف ذلك بإجماع سلك الأمة وأئمتها. فإن ما هو شرط من أصل الدين من الالتزام الظاهر. هو العمل من حيث الجملة وليس كل فريضة لذاتها.

كما قال تعالى: ((ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقا وأعدنا للكافرين عذاباً مهيناً)).

وقد يكون البعض التروك ليس شرطاً في وجود الآخر ولاقبوله. وحينئذ قد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق. وبعض شعب الإيمان وشعب الكفر (١).... (٢)

وبهذا التحليل لهذه القضية تبطل فكرة حد الإسلام الأدنى من الالتزام الظاهر من أساسها سواء بالنظر إلى حال المكلف واختلاف الواجب في حقه لأجل اشتراط قيام الحجة وإمكان الالتزام به على التفضيل، أو بالنظر إلى نفس الواجبات وكونها ليست لازمة لبعضها بإطلاق. لكن لابد مع ذلك من معرفة أدتهم الثقيلة التي أسسوا عليها هذه القاعدة.

١- من ذلك قولهم: إنه قد ورد الأمر بقتال من ترك بعض الفرائض كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا إلا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) فإذا فعلوا ذلك عصوا مني دمامهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى) متفق عليه (٢).

-
- (١) - لما لم يلتزم هؤلاء بهذه القاعدة جعلوا الكفر مرتبة واحدة ونفوا أن يكون هناك كفر دون كفر وأن يجتمع بعض شعب الكفر مع بعض من شعب الإيمان. وسيأتي تفصيل ذلك مستقلاً.
 - (٢) - مجموع الفتاوى - شيخ الإسلام ابن تيمية (٥١٨/٧ - ٥٢٠).
 - (٣) - رواء البخاري - كتاب الإيمان - باب (فإن تابوا وأقاموا الصلاة). (٧٥/١). رواء مسلم - كتاب الإيمان - باب الأمر بقتال الناس حتى يشهدوا إلا إله إلا الله. رقم (٢٢).

وعندهم أن المسلم لا يقاتل وإنما يكون القتال للكافر. فالفرائض على هذا هي الحد الأدنى للإسلام.

يقول شكري في ذلك: (إن الحد الأدنى للإسلام الذي لا يصح إسلام بدونه هو: مجموع الفرائض التي افترضها الله والتي ثبتت على سبيل القطع أنها فرائض من ضيع منها فرضاً بغير عذر فمات مصراً عليه غير تائب مات على أقل من الحد الأدنى للإسلام. وذلك فضلاً عن أنه أمر بديهياً عقلاً وشرعاً، فقد جعله الله (الحد الأدنى) فرضاً على عباده، ومعنى أن الله جعله فرضاً على عباده أنهم يطيقونه، ويطيقونه كلهم أعبادهم وأدنانهم، ويقول سبحانه وتعالى: ((لا يملك الله نفساً الاوسمها)).

فثبت من ذلك أن الفرائض هي الحد الأدنى الذي يطيقه كل الناس، ثم لم يكتف بذلك بل أمر بقتال من ضيع شيئاً منها كما هو ثابت... وهذا أقطع دليل على أن كل أحد من الناس يطيقه والا ما أمر بقتال عليه، وعلى أنه الحد الأدنى من الإسلام إذ لو كان الحد الأدنى من الإسلام أقل منه لما فرض القتال عليه، إذ كيف تقاتل مسلماً لم يزل على قاعدة الإسلام لم يتعدها). (١)

وصما يستدلون به على أن من أمرنا بقتاله على ترك الفرائض لابد أن يكون كافراً، مفهوم الحصر في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارقة للجماعة). (٢) قالوا: فمن لم يكن شيئاً زانياً وقاتل نفس وأمرنا مع ذلك بقتاله فلا يكون كافراً.

(١) - التكنير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (٤٩).

(٢) - أخرجه البخاري / كتاب الديات / (٢٠١/١٢).

ومسلم / التسامة / (١٦٧٦) - وأبو داود / كتاب الحدود (٤٢٥٢).

والترمذي / كتاب الديات / (١٤٠٢) -

والنسائي / تحريم الدم / (٤٠١٦).

ونفس الأشكال الذي حصل لهؤلاء قد حصل للخوارج الأوائل (حيث أنكروا على علي بن أبي طالب قتاله لأهل الجمل، وبعثه عن اتباع مدبرهم والإجهاز على جريحهم وغنيمة أموالهم وذراريهم، وكانت حجة الخوارج أنه ليس في كتاب الله إلا مؤمن أو كافر، فإن كانوا مؤمنين لم يحل قتالهم، وإن كانوا كفاراً بيحت دماؤهم وأموالهم وذراريهم. فأجابهم ابن عباس بأن القرآن يدل على أن عائشة أم المؤمنين وبين أن أمهات المؤمنين حرام. فمن أنكر أمومتها فقد خالف كتاب الله، ومن استحل فرج أمه فقد خالف كتاب الله. وموضع غلطهم ظنهم أن من كان مؤمناً لم يبيح قتاله بحال). (١)

وأصل اللبس الذي حصل لأصحاب هذا الفكر هنا أنهم لم يفرقوا بين حقيقة كل من القتل والقتال والمقصود من كل منهما. فالقتل حد شرعي لا يكون إلا في الثلاثة المذكورة في الحديث وهي حد الزنا من المحصن وحد القصاص بالقتل للقاتل وحد الردة عن الإسلام. (٢) وأما القتال فهو مشروع لإقامة الدين ودرء الفتن. ولا يلزم منه ولا بد قتل الممين. بل الكفار إنما يقاتلون بعد إبلاغهم الحجة ورسالة الإسلام ليدعوا لحكم الله ولا يكون منهم فتنة وصد عن سبيل الله فإن تحقق منهم ذلك ولو لم يسلموا رفع عنهم السيف وهذا هو معنى قول الله تعالى: ((وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله)). (الأنفال: ٢٩) وليس المقصود بالفتنة هنا الشرك باطلاقاً، كما أنه ليس المقصود بالدين كله جملة الفرائض التي هي حد الإسلام كما يقول هؤلاء، وليس كل قتال مشروع لا بد أن يكون للكفار بل قد شرع قتال البغاة وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتال الخوارج مع أنهم مسلمون.

-
- (١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٨٩/١٩).
(٢) - ماورد من قتل شارب الخمر في الرابعة منسوخ بهذا الحديث. وقد استوعب الكلام في هذه المسألة وتحقيقها الإمام ابن حجر رحمه الله في فتح الباري (٧٥/١٢-٨١).

وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه إذا سئل عنهم أكفار هم؟ يقول: من الكفر فروا. ويقول عنهم: إخواننا بغوا علينا. (١)
وقد قاتل الصحابة بعضهم بعضاً متأولين ولم يكفر بعضهم بعضاً. بل قد أمر الله إذا تقاطلت طائفتان من المؤمنين أن نصلح بينهما وإذا بغت إحداها على الأخرى أن تقاتل الطائفة الباغية مع أنها طائفة من المسلمين فقال تعالى: ((وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. فإن بغت إحداها على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله فإن فأت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين)). (الحجرات: ٩) فكيف يقال مع كل هذا إنه لا يقاتل إلا من كان كافراً؟

٢- ومن أدلتهم على فكرة الحد الأدنى للإسلام ما يسمونه بدليل البيعة. وملخصه أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبايع أصحابه على الالتزام بالفرائض وترك المحرمات ومعناه أنه لا بد من ذلك لتحقيق الحد الأدنى من الإسلام. وإلا فلم يبايع على ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم. لاسمى لذلك كما يقولون إلا أنها شرط في بقاء وصف الإسلام وأن إتمام بعضها نقص للبيعة لأنه لا بد من التسليم بأمر الله كله.

يقول شكري: (هاهي ذي بيعة النساء التي بايع على مثلها الرجال بيعة العقبة الأولى مدونة في كتاب الله تعالى مشترط فيها ألا يشركن بالله شيئاً والتي منها المحرمات قطعاً. ولا يعصين محمداً في معروف والتي منها الفرائض قطعاً... بل نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان يبايع الناس على شرائع الإسلام وأنه لو جاز أن يبايع على ترك فريضة أو على فعل محرم لما جاز أن تسمى فريضة ولا محرماً أصلاً... نريد أن نقول إن التسليم لله تعالى لا يتجزأ وأننا لا نقبل من الناس في دخولهم جماعة الحق وإن تأخر دخولهم إلا الاعتراف الكامل بالوهمية الله والسبح والطاعة والبيعة الكاملة والتماذي في طاعة الله في كل جديد يعلمون أنه من أمر الله ومن خلال الجماعة المسلمة وتحت إمامها). (٢)

(١) - أنظر جامع الأصول - لابن الأثير (٧٩-٧٨/١٠)

(٢) - التوسمات مخطوط (٩/٢).

ويقال في الرد على هذا الاستدلال :

أولاً:

صحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبإيح أصحابه على الإلتزام بالواجبات وترك المحرمات. وصحيح أن الإلتزام الظاهر بالعمل لا بد منه لتحقيق أصل الدين. لكن من خالف في جزئية بترك فريضة شتاً أو ارتكاب محرم هل معنى ذلك أن الإلتزام قد انتقض؟ هذا ما يريدون أن يصلوا إليه. ولذلك فهو يعلتقون وصف الكفر بمجرد المخالفة بالعمل الظاهر فيما يتعلق بشي من الحد الأدنى للإسلام عندهم، وليس عندهم أي إعتبار لكون الإيمان يزيد وينقص أو أن بعض المخالفات قد تكون كفراً دون كفر فالإيمان مرتبة واحدة والكفر كذلك مرتبة واحدة ويلزم من هذا التكفير بالمصية.

يقول شكري: (الإسرار على المصية هو نية عدم التوبة منها وإظهار ذلك هو إعدان نية ألا يتوب قولاً أو فعلاً. وهذا كفر سريع في إعتبار الجماعة المسلمة يقتضي فلق الهام وقطع الرقاب، فكل من أظهر إسراراً على مصية بينة من معاصي الله بقول أو فعل فإن الجماعة المسلمة حرة أن تتأسله منها وتظهر نفسها منه تطهيراً). (١)

ثانياً:

نفس الدليل الذي ساقوه وهو دليل البيعة يدل على نقيض مقصودهم. فقد ورد في صحيح البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: (كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تزنا ولا تسرقوا؟ وقرأ آية النساء (٢) ٠٠٠ فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من أمره شيئاً فموقب به فهو كفارة له. ومن أصاب منها شيئاً من ذلك فستره الله فهو إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له). (٢)

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (١٥٥).

(٢) - وهي قوله تعالى: ((يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبأيعنك على ألا

يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنيين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين

ببهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن ولا يصينك في معروف فبأيعهن

وامتفر لهن الله إن الله غفور رحيم)). (المتحنة: ١٢).

(٢) - رواه البخاري/كتاب التفسير/باب (إذا جاءك المؤمنات يبأيعنك) (١/٦٢٧-٦٢٨).

فها هو النبي صلى الله عليه وسلم يبايع أصحابه على الالتزام ببعض الفرائض وترك بعض المحرمات ثم يخبر، أن من وفى بالبيعة فأجره على الله. وأما من أسأب من ذلك شيئاً أي خالف. قال الإمام ابن حجر: (أي من الأشياء التي توجب الحد) (١) فعوقب فهو كفارة له. ولم يقل أنه كفر وزال عنه وصف الإسلام لعدم وقائه بالبيعة. ثم قال عن جزائه في الآخرة إنه تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له. ولو كان كافراً لم يغفر له ولم يكن تحت المشيئة.

(١) - فتح الباري - ابن حجر - (١٤٠/٨).

أثر القول بفكرة الحد الأدنى للإسلام على ثبوت وصف الإسلام للمعين:

إلتزم أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام ألا يحكموا للمعين بالإسلام بمجرد الإقرار أو ما يقرم مقامه، واشتراطوا تبيين حد الإسلام قبل الحكم به للمعين. واشتراطهم ذلك ليس لازماً لأصل فكرتهم في الحد الأدنى. بل كان يمكنهم أن يحكموا للمعين بالإسلام بمجرد الإقرار وأن يفترضوا في المعين أنه سيلتزم بالحد الأدنى من الإلتزام الظاهر. ثم إذا لم يحقق ذلك بتركه لفريضة أو ارتكابه لمحرم وإصراره على ذلك حكموا برده على وفق منهجهم في التكفير بالمصيبة. ولو فعلوا ذلك لم يناقضوا مذهبهم في اشتراط تحقيق الحد الأدنى لثبوت وصف الإسلام للمعين ولكنهم خطؤهم في التكفير بالمصيبة دون أن يخطرأوا أيضاً باشتراط تبيين حد الإسلام الأدنى عندهم.

لكنهم قالوا إن الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام لأنه مجرد دعوى ولا بد مع الدعوى من بينة هي تحقيق حد الإسلام حتى يبنى الحكم للمعين بالإسلام على يقين.

يقول شكري في ذلك: (إن الرجل الذي تقاتله الجماعة المسلمة يشهد شهادة الحق أي يتلفظ بها هو قبل أن يتلفظ بها حلال الدم والمال. فإن قالها فهو بتلفظه بها قد أعلن قبوله للإسلام ودخوله فيه إعلاناً وإدعاءً من لا يزيد على ذلك ولا يمكن أن ينقص).

نعم إن في طيات شهادة الحق الإسلام كله ولكن التلفظ بها ليس هو الإسلام. وإنما هو إعلان قبوله للإسلام، فإذا لمست الفرق بين المعنيين عرفت أن التلفظ بالشهادتين حين المقاتلة عليها هي كأي دعوى لم يقم الدليل على كذبها أو صحتها بل إن قائلها كافر لا تميل دعواه بحال. فثبت من ذلك عقداً وشرعاً أن مجرد إدعائه الدخول في الإسلام لا يثبت له دخولاً عندنا فيه ولا الحكم له بذلك.

فهى دعوى كاي دعوى لم تأت اليينة لتثبت صدقها. وعليه فلا يحكم بإسلامه ولم تأت بيينة تثبت كذلك كذبتها فلا يحل دمه وماله فأصبح الممكن في ذلك هو قيام اليينة تصديقاً أو تكذيباً (١).

ولكن: إذا كان الإقرار مجرد دعوى لا تكفي لتثبت وصف الإسلام للمعين فهل هو غير معتبر عندهم بالكلية؟

يقولون إن الإقرار لا يكفي لتثبت وصف الإسلام لكنه يكفي لعصمة الدم لحين التبين عن حال المعين، واختبار تحقيقه للحد الأدنى الذي هو مناط الحكم له بالإسلام.

يقول شكري في ذلك: (إن قال قائل ما الذي استفاده المقاتل على قول لا إله إلا الله بقرته لا إله إلا الله مادامت لم نحكم بإسلامه بعدها وعدم إذن كنا نقاتله؟ فالاجابة على ذلك - كما قررت الشريعة - نقول ببساطة:

١- إن الذي استفاده هو عصمة دمه وماله حتى حين وذلك استناداً مباشراً إلى قوله صلى الله عليه وسلم: (٠٠٠) فإن قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها).

٢- أما لماذا نقاتلهم؟ فأنا نقاتلهم على دين الإسلام كله (حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) وهو التلفظ بكلمة الحق + حقوق هذه الكلمة وذلك بنص النبي صلى الله عليه وسلم. - فذلك هو الإسلام -
فقط إننا في المعركة وأثناء القتال لا يمكننا أن نتعرف إلا على الكلمة فنصم بها دماءهم وأموالهم حتى حين - يعني حين التبين - وذلك هو ما نصت عليه الآية الشريفة من سورة النساء التي سبق أن ذكرناها: ((يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتيئنا (٠٠٠)). (٢)

- (١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (١٠٧-١٠٨).
(٢) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (١٠٨-١٠٩).

وإدعائهم هنا أن عصمة الدم والمال بالإقرار بالإسلام لا تستلزم ثبوت وصف الإسلام وإنما أمران متغايران إدعاء باطل وتفریق بينهما من غير حجة ولا برهان. ويكفي هنا بيان عدم دلالة ما استدلوا به على دعواهم.

فأما قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (٠٠٠) فإن قالوها عصموا مني دماؤهم وأموالهم إلا بحق الإسلام (١) فالمراد أن من نطق بالشهادتين فقد أسلم وعصم دمه وماله بأمره. وإلا فلماذا تعصم دماؤهم وأموالهم إلا بحق الإسلام مع أنهم غير مسلمين؟ وكيف يؤخذ بحق الإسلام من ليس مسلماً؟ ويبين ذلك أيضاً أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا آلا الله إلا الله (٠٠٠) الحديث) خاص بالمشركين في جزيرة العرب وليس عاماً في كل مشرك. فإن الغاية من الجهاد هي خضوع الناس لحكم الله إن لم يسلموا وبقوا على شركهم، إلا في جزيرة العرب فإنه لا يقر فيها أحد على الشرك وهذا الحديث هو تحقيق ما جاء من أمر الله لرسوله بقتال المشركين بعد إقضاء عهده معهم وإنسلخ الأشهر الحرام.

يقول تعالى:

((وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله، فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتهم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بمذاب أليم. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينصروكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فاتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين. فإذا إنسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم). (التوبة: ٢ - ٥)

(١) - متفق عليه - وسبق تخريجه قريباً

ولذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم في آخر حياته بإخراج المشركين من جزيرة العرب. ففي الحديث المتفق عليه من رواية ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم أوصى عند موته بثلاث ومنها: (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب) (١) وعند مسلم من رواية عمر رضي الله عنه أنه سمع الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (أخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيهما إلا مسلماً) (٢).

وفي الموطأ عن ابن شهاب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يجتمع دينان في جزيرة العرب). قال مالك: قال ابن شهاب: ففحص عن ذلك عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يجتمع دينان في جزيرة العرب) فأجلى يهود خيبر. (٣) وكل هذا ما يدل دلالة قاطعة على أن المراد بالحديث أن من نطق بالشهادتين عم دمه وماله لأجل إسلامه لأنه لا يقبل منه إلا ذلك.

فالحديث إذن بلفظه ومياقه يدل على خلاف ما فهموا منه. وأما ما فهموه من آية النساء وهي قول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا خربتم في ميبل الله فتيئوا). (النساء: ٩٤) من أن المراد بذلك الأمر بالتيين عن حال الميعن مما يقتضي عدم الجزم له بحكم الإسلام فذلك ما تدل الآية نفسها في آخرها على بطلانه.

-
- (١) - أخرجه البخاري / كتاب الجزية والموادعة / باب إخراج اليهود من جزيرة العرب (٢٧١/٦).
- (٢) - أخرجه مسلم / كتاب الجهاد / - باب إخراج اليهود من جزيرة العرب رقم (١٧٦٧).
- (٣) - الموطأ / باب ما جاء في إجلاء اليهود عن المدينة / (٨٩٢ / ٢ - ٨٩٢).

وكمال الآية هو قول الله تعالى: ((ولاتقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتيبوا إن الله كان بما تعلمون خبيراً)).
وفيها نهي صريح عن نفي وصف الإسلام عن تظاهر بأي من شعار الإسلام كالسلام مثلاً.

وفي الحديث المتفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول هذه الآية قال: (لقي ناس من المسلمين رجلاً في غنمة له فقال السلام عليكم فأخذوه وقتلوه وأخذوا تلك الغنمة فنزلت: ((ولاتقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً...)) وفي رواية الترمذي (ماسلم عليكم إلا ليتعوذ منكم). (١) وهؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم - لم يخالفوا في أنه يثبت وصف الإسلام بالاقترار أو ما يقوم مقامه لكن ظنوا أنه إنما قالها متعوذاً منهم فتأولوا وقتلوه على ظن أنه مشرك وأنه يخدعهم بالسلام فأمرهم الله بالتثبت وعدم التسرع وقتل الناس بالظنون.

فالآية صريحة في أن من أظهر شيئاً من شعار الإسلام حكم بإسلامه ولهذا نهى الله المؤمنين أن ينفوا الإيمان عن تحقق فيه ذلك ولازم ذلك أن يحكموا بإسلامه ابتداءً لأنه لا دليل قاطع على عدم اعتبار إقراره. ومجرد الشك في أنه قد يكون متعوذاً لا يكفي في نفي وصف الإسلام عنه.

يقول الإمام الشوكاني في معنى الآية: (والمراد هنا: لاتقولوا لمن ألقى بيده إليكم واستسلم لست مؤمناً قالتم والسلام والسلام كلاهما بمعنى الاستسلام، وقيل هما بمعنى الإسلام: أي لاتقولوا لمن ألقى إليكم التسليم فقال السلام عليكم: لست مؤمناً والمراد نهي المسلمين عن أن يهملوا ما جاء به الكافر مما يستدل به على إسلامه ويقولوا إنه إنما جاء بذلك متعوذاً وتقية). (٢)

(١) - أخرجه البخاري / كتاب التفسير - تفسير سورة النساء / باب (ولاتقولوا

لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً). (٢٥٨/٨).

وأخرجه مسلم في / كتاب التفسير / برقم (٢٠٢٥).

ورواية الترمذي في / كتاب التفسير / باب : ومن سورة النساء

رقم (٢٠٢٢).

(٢) - فتح القدير - الإمام الشوكاني - (٥٠١/١).

ويقول شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (معلوم أن الرجل إذا أظهر الإسلام وجب الكف عنه حتى يتبين منه ما يخالف ذلك كما قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) أي فتثبتوا. فدلّت الآية على وجوب الكف حتى يتثبت منه فإذا تُبِين منه بعد ذلك ما يخالف الإسلام قتل لقوله تعالى: (فتبينوا) (١)

ومن كل هذا يتضح أنه لو كان معنى التبين في الآية ما قالوه لتعارض أول الآية وأخرها فكان أولها أمراً باختبار حال من أظهر الإسلام وعدم الحكم بإسلامه إلا بعد التبين وكان آخرها ناهياً عن نفي وصف الإسلام عن أظهر الإسلام والأمر بعدم اختبار مجرد الشك في أن من يفعل ذلك إنما يفعله تعوذاً. وهذا كافٍ في بيان أنه ليس لهم على التبين الذي يقولون به دليل معتبر وأنه أمر محدث.

(١) - كشف الشبهات - للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب - ص (٤٠).

كيف يكون التيين؟

بعدما قرروا أن مجرد الأقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين وأنه مجرد ادعاء أرادوا بعد ذلك أن يكون لهم منهج يتحقق به استيفاء حد الإسلام وطريقة يحكمون بها للمعين بالإسلام.

وكانت النتيجة أنهم ابتدعوا أمراً آخر لثبوت وصف الإسلام للمعين وهو اشتراط أن يكون المعين ضمن الجماعة الإسلامية التي تستوفي حد الإسلام بحيث لا يمكن أن يعيش فيها من يظهر الإسلام وهو لا يؤدي حقوقه. لأن من لم يؤدي حقوق الإسلام في المجتمع المسلم يحكم برده وقتله.

يقول شكري: (إن من ينسب نفسه إلى الإسلام في هذه المجتمعات بقوله أو شعيرة لانتمن منه استيفاء حقوق (لا اله الا الله) ولا حقوق الإسلام كحد أدنى والغالب العام هو أنه يضيع بعضها أو كلها ولا يصر في خلاف ذلك منه. ولا أحد يؤدي حقها إلا مستوى خاس أو متدين زائد، وأصبحت قوله لا اله الا الله أو فعل شعيرة من شعائر الإسلام ليست برهاناً كافياً على أن صاحبها مسلم ولا تدل عليه. ولا تتقل خطوة واحدة عن كونها ادعاء للإسلام يحتاج إلى بيينة إن اثباتاً وإن نفياً. فالانتساب للجماعة الإسلامية أو الدولة الإسلامية شرط يقيني لازم في إيجاب الحكم بالإسلام من يدعي الإسلام بقوله أو شعيرة (١)).

ولكن بعد أن قرروا هذه القاعدة النظرية التجريدية يواجههم الواقع بأن تلك الجماعة التي لها سلطان تستطيع به استيفاء حد الإسلام غير موجودة. فما الحل؟ هل نرجئ الحكم للناس بالإسلام مطلقاً حتى تقوم هذه الجماعة وتتحقق في الواقع أم ماذا؟

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (١٧٩-١٨٠).

لقد توصلوا إلى أن شرط وجود المعين ضمن جماعة مسلمة تمتوفي حد الإسلام لا بد من توسيعه حتى يشمل واقعاً ليست فيه تلك الجماعة. فكانت النتيجة أن قالوا إنه يكفي ثبوت وصف الإسلام للمعين السمي لإقامة تلك الجماعة.

يقول شكري: (إن الإدعاء بالدخول في الإسلام وإظهار الإلتزام إليه بقوله أوشميرة لا يكفي بمفرده للحكم بإسلام المتلبس به إلا بشرط أتمانه للجماعة الإسلامية.

والآن لاتوجد هذه الجماعة ولا يوجد إلا الادعاء المصاحب لقوله أوشميرة، فمقتضيات الحكم إذن -بناء على ذلك- غير موجودة داخل زمان تلك المجتمعات الإسلامية. ولكن في الحقيقة لو تمنا في مدلول ذلك الشرط الثاني وهو (وجود الجماعة المسلمة) لعلنا الآتي: أنه خارج عن تكليف المسلم بمفرده. وأنه غير مسؤول عن وجوده ولكنه مسؤول فقط عن السمي لإيجاده عن طريق إنكار النكر والسمي لتغييره يداً ولساناً وقلباً وهذا الأخير بالذات (قلباً) لأنه الحد الأدنى للإسلام وهو ما يجب أن نحاسب الناس عليه). (١)

وحين نصل إلى هذا الحد من فكر هذه الجماعة ندرك مدى التناقض والأضطراب في منهجهم وأصولهم.

فأولاً كانت الجماعة المسلمة ذات السلطان شرطاً لثبوت وصف الإسلام بمجرد التطاهر بأي شميرة من شطائر الإسلام. ثم أصبح السمي لإقامة تلك الجماعة وأدناء إنكار النكر بالقلب .

وهنا نقول:

إذا كان الإلتزام بالفرائض فريضة شرطاً لثبوت وصف الإسلام وكان لا يمكن استيفاء ذلك في حال غياب الجماعة المسلمة فإنه يلزمهم: أن الإلتزام بالفرائض ليس داخلياً في حد الإسلام لأنه لا يمكن استيفاؤه في هذه الحالة لعدم وجود الجماعة ذات السلطة التي تمتوفي ذلك وما لا يمكن استيفاؤه كيف يكون مناطاً للحكم للمعين بالإسلام؟

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (١٨١-١٨٢).

وإن قالوا: يكفي في التبين في هذه الحالة معرفة حال المعين من جهة كفره بالطاغوت فإنهم يلزمون بأنه ليس كل من كفر بالطاغوت لابد أن يكون مستوفياً لحد الإسلام الذي زعموه بمجرد ذلك. لأن الالتزام بالفرائض أعم من مجرد الكفر بالطاغوت. فإن قالوا: لا يضمن كفر بالطاغوت وتحققنا منه ذلك الالتزام بالفرائض ثم إذا ظهر عدم التزامه بأي فريضة حكمتنا بردته. قيل ولماذا لا تقولون فيمن أظهر بعض شعار الإسلام أن الأصل فيه الالتزام بحد الإسلام فإن خالف في ذلك حكمتم بردته. وما الفرق بين الأمرين؟

والخلاصة: أنهم إشتراطوا الجماعة الإسلامية المستوفية لحد الإسلام لئلا يحكموا للناس بمجرد التظاهر ببعض الشعار فانتهوا إلى الاكتفاء بمجرد الدلالة التي يفترض معها تحقيق حد الإسلام في حال غياب تلك الجماعة، فانتهوا إلى إبطال أصلهم بأنفسهم.

حُكْمُ النَّاسِ الْيَوْمَ :

عدم الحكم بإسلام الناس اليوم في هذه المجتمعات إلا بشرط التبين لا يعني -عند أصحاب فكرة الحد الأدنى- أن الأصل فيهم هو الكفر. بل فيهم مسلمون وكافرون. ولا يكفي في معرفة المسلم وتحديد مجرد الظاهر ببعض الشائئ بل لابد من التبين عن كل معين على التفصيل والتوقف عن الحكم له بإسلام أو كفر قبل ذلك.

يقول شكري في ذلك: (نحن نحكم بوجود كافرين يقيناً وأيضاً وجود مسلمين (شيان مختلفان) لانعرف أعيانهم ويشتركون في بعض المظاهر مثل التلفظ بالشهادتين أو الصلاة أو الصوم... الخ فاستحال عقداً للفرقة بينهما على أساس هذه المظاهر. وما استحال عقداً استحال شرعاً فاستحال أن يكون الله قد أمرنا في شرعه بالحكم بإسلام أو بكفر أحدهم في مثل هذه الحالة وما دام الحكم بالإسلام أو الكفر في مثل هذه الحالة استحال أن يكون من شرع الله، وقد وجب التوقف عن الحكم حتى التبين بينة تسليح للفرقة. وهذه البينة قد بناها تفصيلاً قبل ذلك وجعلنا لها حداً أعلى وحداً أدنى وهي في مجموعها أن نعرف عن المتوقف فيه (الكفر بالطاغوت قلباً وبدأً ولساناً).

فجازلنا أن نقول من غير إقتراء على دين الله ولا نقول بغير علم على الله إنه في هذه المجتمعات الجاهلية والتي تسمت بإسم الإسلام وراثية من التاريخ، لا يكون تلبس من لانعرفه فيها ببعض المظاهر الإسلامية كافياً بمفرده كدليل للحكم بإسلامه كما أن مظاهر الكفر التي تقوم عليها هذه المجتمعات وتظهر في عموم أفرادها ليست أيضاً كافية لسحب حكم الكفر على كل أحد فيها. بل يجب التوقف عن الحكم على من لانعرفه حتى تتبين كفره من إسلامه بالتبين الذي ذكرناه فنحكم عليه بذلك). (١)

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مدكور - ص (١٤٨).

إن الذي يعيننا هنا هو ما يتعلق بالحكم على المعين مع ظهور ما يدل على إسلامه وأما ما يتعلق بالحكم على المجتمع ككل وهل الأصل في الناس من حيث الصوم هو الكفر أو الإسلام أو التوقف؟ فذلك حكم نظري لا واقع له إذا لم يلحق وصف المجتمع الأفراد الذين يعيشون فيه. فليس كل من حكم على الدار أنها دار كفر يقول إن جميع من فيها كفار ولاكل من قال إن المجتمع جاهلي يلتزم بأن أفراد ذلك المجتمع كفار. بل الدار والمجتمع لهما حكم وضوابط تختلف عن الضوابط المتعلقه بالحكم على الفرد. وإذن فسيكون مجال النقاش هنا هو ما يتعلق بحكم الفرد الذي يتظاهر ببعض شعار الإسلام قبل التبين الذي يلتزمون به لإثبات وصف الإسلام للمعين. وما يهمنا هنا هو ما يستدلون به على شرعية التوقف وتطبيقها على هذه الحالة. وعمدتهم في ذلك هو ما فهموه من الأمر بامتحان المهاجرات وتبين هل هاجرن لله ورسوله أم هاجرن وهن كافرات ورتبوا على ذلك أن حكمهن قبل التبين كان مجهولاً ولم تعرف حقيقة كل مهاجرة إلا بعد تبين حالها.

يقول شكري في ذلك: (والامتحان طلب من المؤمنين بالطبع لمعرفة ظاهر الإيمان يعني ظاهر الإسلام لاحقيقة الإيمان إذ لا يوجد امتحان لمعرفة حقيقة الإيمان... ومعنى أننا نعمل امتحاناً يعني ذلك يقينا أننا نجهل الحكم فيهن قبله سلباً أو إيجاباً وذلك هو عين التوقف هذا ومع أن المهاجرة كانت امرأة واحدة وهي سيئة رضي الله عنها إلا أن الله قد عمم القضية وجعلها قاعدة شاملة قال سبحانه: ((إذا جاءكم المؤمنات...)) والحقيقة أنها فعلاً قاعدة عامة، حيث أن الشبهة لاتخص امرأة دون امرأة ولا امرأة دون رجل بل ذلك ما يقتضيه الفعل والشرع من جواز التوقف في الحكم حتى التبين عن طريق امتحان وإختبار). (١)

(١) - التكفير والهجرة وجهاً لوجه - رجب مذكور - ص (١٢٩).

وعلى هذا الاستدلال ملاحظات:

أولاً:

إن آية الامتحان هذه نزلت لبيان حكم حالة خاصة ملخصها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد عاهد قريشاً وعاقدها في صلح الحديبية على ألا يأتيه من قبل المشركين ولو كان مسلماً إلا رده عليهم. هكذا على العموم. ثم جاءت آية الامتحان تخصيصاً لذلك العموم بإستثناء النساء المؤمنات وأنهن لا يرجعن إلى أزواجهن إذا هاجرن لأنهن لا يحلون لأزواجهن المشركين ولا أزواجهن يحلون لهن. قال تعالى: ((فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لانهن حل لهن ولا هم يحلون لهن. (المتحنة: ١٠) فانتفى عقد الزوجية بين المسلمة والمشرك والمسلم والمشركة وبقي حق الصداق سواء كان ذلك لمشرك أو مسلم فأمر الله أن يؤدي إلى الزوج مسلماً كان أو مشركاً. قال تعالى: ((ولا تمسكوا بعصم الكوافر وأما لو ما أنقمتم ويسألوا ما أنقروا ذلكم حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم)). (المتحنة: ١٠) فكان لابد من معرفة المهاجرة المسلمة من غيرها لتطبيق هذا الحكم. لأن الزواج عقد والعقد لا تنسخ إلا بأمر ظاهرة، وكذا سائر المعاملات وأحكام القضاء لا ترتب إلا على أمور ظاهرة.

ثانياً:

إن حقيقة الخلاف ليست في اعتبار الآية دليلاً على مجرد التوقف من حيث العموم وإنما في الاستدلال بها على التوقف عن الحكم بالإسلام لمن أظهر شعائره. وهذا غير محقق فيما استدلوا به من آية الامتحان. بل قد ثبت في الحديث المتفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها قالت: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن من هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى: ((يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبأيعنك على إلا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بيهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبأيعن واستقر لهن الله والله غفور رحيم))

قالت عائشة: فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد بأيعنك كلاً ولا والله ما مست يده امرأة قط في البايعة (١٠٠٠ الحديث). (١)

(١) - أخرجه البخاري / كتاب التفسير / باب (إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات) (٦٢٦/٨).

أخرجه مسلم / كتاب الإمارة / باب (كيفية بيعة النساء) رقم (١٨٦٦).

فإذا علمنا هذا مع ما تقدم من أن ماورد في هذه الآية من المباينة على التزام بعض الواجبات وترك بعض المحرمات لا يدل على أنه الحد الأدنى للإسلام. فإنه يتضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يكفي منهن بظاهر حالهن. وأن الإقرار بالشهادتين أو التظاهر بأي شميرة من شوائب الإسلام يكفي في تبيين المسلم من غيره. فرجع الأمر إلى حقيقة التبين وما يلزم لثبوت وصف الإسلام، وقد تقدم الكلام فيه فلا نعيد.

ثالثاً:

إن النبي صلى الله عليه وسلم كما تبين حال المهاجرات بمبايعتهن بمقتضى آية البيعة السابقة. فقد كان أيضاً يتبين حال من يجهل حاله من إسلام أو عدمه بأي دلالة على الإسلام كما تبين حال الجارية التي جاء بها صاحبها ليتمتها وهو يسأل هل تجزئ في العتق؟ فسألها الرسول صلى الله عليه وسلم أين الله؟ قالت: في السماء. قال من أفا؟ قالت: أنت رسول الله قال أعتقها فإنها مؤمنة. (١) فهذا رسول الله يحكم بإسلام الجارية بمجرد إقرارها وقد كان يجهل حالها قبل ذلك. مما يقطع على أنه يكفي في تبيين من نجهل حاله مجرد تظاهره بالإسلام وهذا هو مناط النزاع في التبين بين أهل السنة وبين أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام.

رابعاً:

إن قياس حال جماهير من يتظاهرون بالإسلام على حال المهاجرات اللاتي لم يعلم إسلامهن بعد قياس فاسد. فإحتمال أن تكون المهاجرة مسلمة أو غير مسلمة وارد ولذلك جاء الأمر بالامتحان. أما احتمال أن يكون من تظاهر بشوائب الإسلام وطلق بالشهادتين ليس مسلماً فهذا غير وارد أصلاً بل هو مسلم مالم يتنقض إسلامه بتناقض بين. وبعد كل هذا يعلم أنه ليس لهم متمسك شرعي فيما ذهبوا إليه من عدم الحكم بإسلام من يظهر بعض شوائب الإسلام، والتوقف في حاله، وإشتراط التبين الذي زعموه للحكم بإسلامه.

(١) - أخرجه مسلم - كتاب المساجد رقم (٥٢٧).

وختاماً:

فإننا ندرك - بعد كل ما سبق - أن اشتراط أصحاب هذه الفكرة للتعيين وقولهم بالتوقف إنما نشأ عن عدم تفريقهم بين أحكام الحقيقة وأحكام الظاهر.

إن الخوارج الأقدمين قد قالوا بالتكفير بالكبيرة، وأصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام وافقوهم في ذلك تمام الموافقة تبعاً لاتفاقهم في فهم حقيقة الإيمان وأنه مرتبة واحدة لاتزيد ولا تنقص، ولكن أولئك الخوارج لم يكونوا يقولون بالتعيين والتوقف بإطلاق - مع ما حصل بينهم من الخلاف في ذلك - وإنما كان أصل خلافهم لأهل السنة في مسألة التكفير بالكبيرة.

وهؤلاء مع مراقبتهم للخوارج الأقدمين في التكفير بالكبيرة فقد زادوا عليهم باشتراط التعيين لثبوت وصف الإسلام، وقولهم بالتوقف عن إثباته للمعين ولو تحقق منه الاقرار أو ما يقوم مقامه قبل ذلك وبذلك فإنهم قد جحدوا مع الخطأ بالتكفير بكفر، الخطأ بعدم إثبات حكم الإسلام لمن هو مسلم شرعاً، لأنهم جمعوا بين الخطأ في فهم حقيقة الإيمان والكفر الشرعية وبين الخطأ في فهم حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن والأصل في ثبوت وصف الإسلام ابتداء.

وبهذا نعلم أنه لا يكفي في رد باطل أصحاب فكرة الحد الأدنى هؤلاء مجرد الرد على شبهة الخوارج الأوائل، لأن خطأ أولئك كان فيما يتعلق بالحكم بالكفر على المعين، وخطأ هؤلاء زيادة على ذلك متعلق بالحكم بالإسلام للمعين.

(الباب الثاني: الكفر على الحقيقة)

وفيه ثلاثة فصول:

الأول: حقيقة الشرك.

الثاني: كفر الرد.

الثالث: شرك دون شرك، وكفر دون كفر.

الفصل الأول

حقيقة الشرك

=====

توطئة:

تقدم في الكلام على توحيد الله تعالى أنه يتضمن:

- توحيد الإرادة والقصد بحيث يكون الله هو الغاية دون سواه.

- توحيد الاستعانة والتوكل بحيث لا يتعلق القلب في جلب النفع أو دفع الضرر بسواه.

وعلى هذا فالشرك إما أن يكون:

- بعدم إخلاص القصد والإرادة بإرادة غير الله بالحب والتسأل فلا يكون الله هو غاية العبد ومراده.

- وإما أن يكون باتخاذ وسائط في جلب النفع ودفع الضرر. سواء اتخذ تلك الوسائط بمجرد الدعاء والطلب أو بالتقرب والعبادة

فهذه بإيجاز حقيقة التوحيد وحقيقة الشرك. لكن لما كان التوحيد متملقاً بالإرادة ولا بد أن يتضمن الاعتقاد فكذلك الشرك كما يكون بالإرادة فإنه يكون بالاعتقاد المتملق بإثبات ما يختص به الله تعالى لغيره من المخلقين.

وعلى هذا فالتوحيد الاعتقادي الذي هو مجرد إثبات ما يتعلق بالله تعالى يستلزم التوحيد الإرادي الاختياري. وقد يتحقق معه فيكون الإنسان موحداً لله حقاً. وقد لا يتحقق التوحيد الإرادي فيكون الإنسان مشركاً لا ينفعه مجرد الاعتقاد.

والتأمل في مناهج المتكلمين عموماً يجد أن التوحيد عندهم اعتقادي فقط وأن الشرك في الإرادة إذا لم يتضمن الشرك في الاعتقاد لا يكون شركاً.

فاتخاذ الوسائط بالسؤال والطلب عندهم ليس شركاً بمجرد طلب غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله مشأً بل لا بد أن يتضمن ذلك اعتقاد واستقلالية المطلوب وقدرته على الاختراع الذي هو حقيقة الألوهية عندهم.

وصرف شيء من أنواع العبادة لغير الله ليس شركاً لذاته إلا إذا تضمن اعتقاد استحقاق العبادة لمن صرفت له.

وهذا مما يعلم بطلانه بمرج الكتاب والسنة وواقع ما كان عليه المشركون. فقد كانوا معتقدين أن الله هو الخالق والرازق ونحو ذلك من خصائص الربوبية. لكن شركهم كان من جهة الإرادة إما من جهة الشرك في الغيات أو في الوسائط والأسباب.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ((الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)). (الأنعام/١)

فالمشركون لم يكونوا يعدلون غيره معه بمجرد الاعتقاد وإنما كانوا يعدلون به غيره في المحبة والإجلال والتعظيم.

وهذا هو معنى قوله الله تعالى: ((وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)). (يوسف/١٠٦)

وهذه حقيقة التسرية المذكورة في قوله تعالى حكاية عن المشركين حين يقولون لمجوديتهم يوم القيامة: ((تالله إن كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين)). (الشعراء/١٨)

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وهذه التسوية إنما كانت في الحب والتأليه وإتباع ما شرعوا لأني الخلق والقدرة والربوبية، وهي العدل الذي أخبر به عن الكفار كقوله: ((الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل اللامعات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)).

وأصح التولين أن المعنى: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، فيجعلون له عدلاً يحبونه ويقدسونه ويعبدونه كما يعبدون الله). (١)

وهذه المعالم المجملة لا بد من بيان القول فيها بذكر أنواع الشرك على التفصيل.

(١) - مفتاح دار السعادة - لابن القيم - (١٢٢/٢).

شرك الإثنيات:

وهو اعتقاد شريك مع الله بإثبات ما هو خاص بالله تعالى لغيره، سواء كان ذلك الاعتقاد مناقضاً لوحدانية الله في ذاته أو أسمائه وصفاته أو أفعاله.

■ ويكون الشرك المناقض لوحدانية الذات باعتقاد وجود أكثر من إله.

وقد رد الله هذا الشرك وأبطله ببيان أن الذي يكون رباً حقاً لا يمكن أن يشاركه أحد في ملكه.

فوجود رب ليس له كل الملك قدح في استحقاقه للربوبية لأن الرب الحق هو خالق كل ماعداء، والرب الخالق لا يمكن بحال أن يكون مربوباً مخلوقاً بحال بل لا بد أن يكون رب كل شيء وخالق كل شيء.

وقد بين الله بطلان ربوبية الآلهة المعبودة من دونه بأنها مخلوقة مربوبة وأنها لو كانت لها الربوبية والخلق فماداً لا بتقت ميلاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه كما قال تعالى: ((لو كان معه آلهة كما يقولون إذناً لا بتقوا إلى ذي المرث ميلاً)). (الأنعام/٤٢) قال مفيان الشوري: أي تعاطوا سلطانه. (١)

وذلك أن الرب حقاً هو من كانت له القدرة مطلقاً على جميع المخلوقات، فلا يكون الرب داخلاً في قدرة غيره وسلطانه مطلقاً وإلا لم يكن رباً.

(١) - أنظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٢٢/١٦.

يبين ذلك قوله تعالى: ((ماتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض)). (المؤمنون/٩١)

والمعنى أنه لو سُدر وجود آلهة غير الله لامتاز كل إله بمخلوقاته عن مخلوقات الآخر فلم تنتظم المخلوقات والواقع بخلاف ذلك وهو أنها منتظمة لاختلاف فيها فدل ذلك على أن الإله ليس إلا واحداً.

يقول الإمام ابن جرير رحمه الله في تفسير الآية: (يقول: إذن لاحتزل كل إله منهم بما خلق من شيء فأنفرد به، وتغالبوا فلعل بعضهم على بعض وغلب القوي منهم الضعيف، لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلهاً، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر). (١)

وهذا الذي تقدم هو معنى قول الله تعالى: ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)). (الأنبياء/٢٢).

ومعلوم وجود آلهة معبودة بغير حق، فهذا لا ينفي وليس هو المقصود بالآية، وإنما المقصود أنه لو كان في السموات والأرض آلهة بحق لما لها من الربوبية لصل الفساد فيهما لعدم انتظامهما لانفراد كل رب بما خلق وهذا خلاف الواقع وهو أنه لفساد فيهما فلا بد أن يكون الإله المستحق للعبادة الذي هو الرب حقاً واحداً. وأن كل إله معبود غيره باطل غير مستحق للعبادة.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (أخبر تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السموات والأرض). (٢)

-
- (١) - تفسير ابن جرير (٤٩/١٨).
وأنظر كادماً نيفاً مطولاً في المسألة وتفسير الآية في منهاج السنة - لابن تيمية - رحمه الله. (٢/٦٥-٧٤)
(٢) - تفسير ابن كثير (١٧٦/٢).

وبحجة إنفراد الله بالربوبية والقدرة والخلق رد الله شرك النصارى الذين قالوا بالوهية عيسى عليه السلام. قال تعالى: ((لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً). (المائدة/١٧).

فإذا كان عيسى عليه السلام لا يتقدر على الامتناع من إيقاع الإهداك به فكيف يكون رباً حلت فيه حقيقة الإله التي يسمونها الأدهوت؟ بل هذا شرك، والرب لا يكون إلا واحداً وعيسى عليه السلام إنما هو مخلوق مربوب لأنه ليس له الملك والسلطان الذي يدفع به عن نفسه الهداك. يقول تعالى: ((لقد كفر الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا الله واحد). (المائدة/٧٢).

وبمبدأ:

قائبات وحدانية الرب أمر فطري مركوز في النفوس لا يحتاج إلى دليل خارج عن الفطرة، لأنه إذا كان التوحيد الذي أسسه إخلص القصد والإرادة لله تعالى فطرياً فأولى أن تكون الوحدانية فطرية فضلاً عن إثبات أن الله موجود فهذا أظهر وأقهر.

■ وأما الشرك في الصفات والأفعال فيكون بإعتقاد شريك له في ذلك، فكما أن لله الوحدانية في الذات فكذلك له الوحدانية في الأسماء والصفات والأفعال. فله سبحانه وتعالى الكمال المطلق في ذلك بحيث لا يتصور فيه نقص بحال.

يقول الله تعالى: ((رب السموات والأرض وما بينهما قاعبده واسطير لعبادته هل تعلم له ميا). (مريم/٦٥) والسمي هو المسامي المائل في الصفات. فهذا لا وجود له كما قال تعالى: ((ليس كشيء شيء وهو السميع البصير)). (الشورى/١١)

بل هو سبحانه متصف بالكمال المطلق لا يشركه فيه غيره كما قال تعالى: ((ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم)). (النحل/٦٠)

يقول الإمام ابن كثير في تفسيرها: (أي الكمال المطلق من كل وجه وهو منسوب إليه). (١)

ومثله قوله تعالى: ((فلا تضربوا لله الأمثال)). (النحل/٧٤)

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (أي لاتجملوا له أنداد وأشباهاً وأمثالاً). (٢)

وقال تعالى: ((قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)). (سورة الأخراس) والأحدية هنا ليست مجرد تقرير أنه واحد، بل المعنى أنه المتفرد المتوحد بصفات الكمال المطلق بحيث لا يشاركه في ذلك غيره.

وكما أن الله هو المتفرد بصفات الكمال والجلال فهو أيضاً المتفرد بربوبية خلقه. إيجاداً وإمداداً وخلقاً وتديراً، لا يكون شيء إلا وفق مشيئته، وكل شيء قاله خالقه ومبدعه، وهو محيط بكل شيء علماً.

- ((مسح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى)). (الأعلى/٢-١).
- ((الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل)). (الزمر/٦٢)
- ((وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة)). (القصص/٦٨)
- ((وماتشاورون إلا أن يشأ الله رب العالمين)). (التكوير/٢٩)
- ((ومسح ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون)). (الأنعام/٨٠)
- ((ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً)). (غافر/٧)
- ((ألا إنهم في صريرة من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط)). (فصلت/٥٤)

وعلى هذا. فإثبات صفة من صفات الله أو أفعاله أو ما يختص لغيره شرك في الربوبية ولو مع اعتقاد تلك الصفة للرب وإعتقاد أن الموصوف بتلك الصفة مخلوق وليس رباً.

(١) - تفسير ابن كثير (٥٧٤/٢).

(٢) - نفس المرجع (٥٧٩/٢).

فمن وصف مخلوقاً بأنه يعلم الغيب أو أنه يتصرف في خلق الله بما لا يقدر عليه إلا الله أو نحو ذلك من صفات الكمال الذاتية أو الفعلية أو ما يتعلق بخصائص الربوبية فقد أشرك بالله في ربوبيته.

ومما يمكن التمثيل به هنا فيما يتعلق باعتقاد التصريف والتدبير لغير الله قول الخميني عن الأئمة عنده: (إن للإمام مقاماً محمرداً ودرجة سامية وخلافة تكريمية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون).

وإن من ضرورات مذهبنا أن لأنمتنا مقاماً لا يلبسه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وبموجب مآدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم والأئمة (ع) كانوا قبل هذا العالم أنواراً فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والرتبة ما لا يعلمه إلا الله. وقد قال جبرائيل - كما ورد في روايات المعراج -: لو دثوث أئمة لا حترقت، وقد ورد عنهم (ع): أن لنا مع الله حالات لا يسعها ملك مقرب ولا نبي مرسل. ومثل هذه المنزلة موجودة لفاطمة الزهراء عليها السلام لا بمعنى أنها خليفة أو حاكمة أو قاضية، فهذه المنزلة هي آخر وراء الولاية والخلافة والأمرة (٠٠) (١)

فالأئمة عند الخميني - إمام الرفضة - لهم سلطان على جميع ذرات الكون، فالكون بذلك خاضع لولايتهم وسيطرتهم الكونية.

نقول: إذا أردنا أن نصف الله بأن له الملك والسلطان على الكون، فهل يمكن أن نقول أكثر مما قاله الخميني في أئمة؟!

فأي شرك في الربوبية أعظم من هذا الشرك.

(١) - الحكومة الإسلامية - الخميني - ص (٤٧-٤٨).

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي: (وقد فهم الأذكياء من غير المسلمين نتيجة هذه العقيدة ولوازمها الفاسدة، يقول البطريق هوجيس: إن الشيعة إنما يخلعون على الأئمة صفات الله تعالى). (١)

ومما يمكن التمثيل به هنا أيضاً فيما يتعلق بما يختص به الله ولا ينبغي لغيره أمر التشريع والتحليل والتحريم. فذلك لله وحده كما قال تعالى: ((ألا له الخلق والأمر)). (الأعراف/٤٥) فكما أن الله هو الخالق عز وجل فهو صاحب الأمر الكوني والأمر الشرعي. والحكم الكوني والحكم الشرعي.

ولذلك سمى الله الذين يتخذهم الناس مشرعين شركاء فقال تعالى: ((أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله؟)). (الشورى/٢١) فإذا لم يكن الله قد شرع لهم. فالتزامهم بشريعة أحد غيره يلزم إتخاذ شريك مع الله وليس لله شريك قلزم أن يكون ماتمسكوا به باطلاً لأصله وأن يكونوا قد وقعوا في الشرك.

وهذا هو معنى قول الله تعالى عن أهل الكتاب: ((اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله)). (التوبة/٢٠) فهم لم يكونوا يسجدون لأحبارهم ورهبانهم ولا يتقربون إليهم بالشامخ وإنما كانوا يطيعونهم بالرضى بما يصنعونه من التشريع من دون الله ويقبلون منهم ذلك. مع علمهم بذلك.

ومقتضى إعتقاد الرافضة أيضاً أن للحاكم تعطيل ما يشاء من أحكام الإسلام إذا رأى أن ذلك من مصلحة الحكومة.

يقول الخميني مبرراً ذلك: (إن الحكومة هي فرع من ولاية رسول الله المستقيمة، ومن أحكام الإسلام الأولية ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج، فيجوز للحاكم أن يعطل المساجد عند اللزوم ويخرب مسجداً.

(١) - المرتضى - لأبي الحسن الندوي - ص (٢٤٧).

ويستطيع أن يلقي أي حكم من أحكام الإسلام - سواء كان من العبادات -
إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام، ويعطل الحج الذي هو من فرائض الإسلام
المهمة إذا اقتضت ذلك مصلحة المملكة الإسلامية، لأن هذه الحكومة هي ولاية
إليه مطلقاً. (١)

(١) - عن المرجع السابق ص (٢٤٩). وقد ذكر الأستاذ الندوي أن ذلك كان من
رسالة للخميني بعثها لرئيس الجمهورية في حياته علي خامنئي.
ونشرت في صحيفة (كيهان) الإيرانية الرسمية في العدد (١٨٢).
بتاريخ ٢٢ جمادى الأولى سنة ١٤٠٨ هـ.

شـرك الطـلب

وحقيقته إتخاذ واسطة بين المخلوق والخالق سواء كانت تلك الواسطة فيما يتعلق بالتدبير والتصرف، أو فيما يتعلق بالتشفع إلى الله بتقريب طالب الشفاعة.

وإتخاذ تلك الوسائط قد يكون يتعلق القلب بها من جهة الاستعانة وطلب جلب الخير منها ودفع الضرر بها فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وقد يكون بالتقرب إليها بالعبادة رجاء خيرها ودفع الضرر بها أيضاً.

لكننا نعلم أن الله قد خلق جميع بني آدم على الفطرة التي هي الحنيفية وإخلاص القصد والإرادة لله تعالى، كما قال تعالى في الحديث القدسي: (إني خلقت عبادي حنفاء فأجابتهم الشياطين عن دينهم ... الحديث). (١)

وعلى هذا أقر جميع بني آدم على أنفسهم حين أخذ الله عليهم الميثاق وهم في ظهور آبائهم كما قال تعالى: ((وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا .. الآية)). (الأعراف/١٧٢).

فكيف إذن انحرف الإنسان عن هذه الفطرة مع ظهورها وبداهتها إلى إتخاذ الوسائط ولماذا؟

(١) - أخرجه مسلم / كتاب الجنة / (٢٨٦٥).

والجواب:

أن الإنسان كما أن فيه ميلاً إلى الإيمان بالغيب ونظراً إلى العواقب البعيدة بحيث يمكن أن يكون هذا هو مناط تشریفه وتكليفه، فإن فيه أيضاً ميلاً ونزوعاً إلى المحسوس المشاهد. ومع أن الإنسان قد يتخذ من دون الله وسائط لكنه لا يصل إلى إنكار الخالق بالكلية إلا في حالات شاذة نادرة.

فهو حين يتخذ الوسائط لا ينكر أن الله هو الخالق وهو المدبر والمتصرف في جميع مخلوقاته وهو الكامل المطلق المستحق للألوهية والعبادة. وإنما يتخذ الوسائط ظناً أنها تكون مصدر خير وعطاء لمن كان له بها علاقة.

وهذا الظن في تلك الوسائط مصدره أن لها منزلة عند الله تعطي بها من تشاء طائفة وتقرّب إلى الله من تشاء.

وعلى هذا يستعين بها المشرك في قضاء حاجاته وطلب القرب من الله، لأنه يعتقد فيها أنها تخلق الخلق ونحو ذلك من صفات الربوبية وخصائصها.

وهذا هو معنى قول الله تعالى حكاية عن قول المشركين في سبب عبادتهم لأصنامهم: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى). (الزمر/٢)

يقول قتادة رحمه الله: (كانوا إذا قيل لهم من ربكم وخالقكم ومن خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء؟ قالوا: الله. فيقال لهم: طمعنى عبادتكم للأصنام؟ قالوا: ليقربونا إلى الله زلفى ويشفعوا لنا عنده). (١)

(١) - فتح القدير - للشوكاني - (٤/٤٤٩).

لكن المشركين لم يكتفوا باتخاذ الوسائط حتى اتخذوا ما يذكرهم بها من المحسوسات من أصنام وأحجار وكهوف ومفارات وغير ذلك وتعلقوا بها إحرافاً في الخيال وتعلقاً بالوهم.

وعلى هذا فلا اعتبار لتلك الأحجار والأشجار ونحو ذلك لذاتها هي، وإنما لأجل تعلقها بما اتخذوه واسطه بينهم وبين الله. وقد يصورون الصنم ثم يتخذون غيره مكانه. لأن ما اتخذوه لأجله لا يتعدى مجرد التذكير بالوسائط الأصلية.

وخلاصة الأمر: أن المشركين لم يكونوا يعتقدون أن معبوداتهم لها استتادل بالخلق أو شركة فيه، وعلى هذا فلم يكونوا يعتقدون كذلك أنها تستحق العبادة لذاتها، وإنما غاية ما يعتقده المشركون في معبوداتهم أنها وسائط بينهم وبين الله لما لها عنده من الجاه والمنزلة. ثم إن الغاية من عبادتها قد تكون طلب الخير ودفن بواسطتها أو تكون طلب الشفاعة عند الله في قبول عمل العبد.

والشرك باتخاذ الوسائط طلباً للرزق والعطاء هو شرك قوم إبراهيم عليه السلام الذين صوروا أصناماً على هيئة الكواكب يدعونها ويستجلبون منها الخير.

وهذا الشرك هو أصل التنجيم الذي حقيقته النظر في أثر الكواكب والنجوم على حياة البشر من جهة السعادة والشقاوة.

وأما الشرك باتخاذ الوسائط من جهة التقديس والتعظيم والتشفع فهو شرك قوم نوح عليه السلام.

يقول ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى: ((ولاتذرن وداً ولاسواعاً ولايفرث ويعوق ونسراً)). (نوح/٢٤)

(أسماء رجال صالحين فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قورمهم أن أنصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسموها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عُبدت). (١)

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وتلاعب الشيطان بالمشركين في عبادة الأصنام له أسباب عديدة تلعب بكل قوم على قدر عقولهم.

فطائفة دعاهم إلى عبادتها من جهة تعظيم الموتى الذين صوروا تلك الأصنام على صورهم كما تقدم عن قوم نوح عليه السلام)

(وأما خواصهم فأنهم اتخذوها بزعمهم على صور الكواكب المؤثرة في العالم عندهم، وجعلوا لها بيوتاً ومدنة وحجاباً وقرباناً، ولم يزل هذا في الدنيا قديماً وحديثاً)

إلى أن قال:

(وأصل هذا المذهب من مشركي الصابئة، وهم قوم إبراهيم عليه السلام الذين ناظرهم في بطان الشرك وكسر حجتهم بعلمه، وآلهتهم بيده فطلبوا تحريقه). (٢)

هذا عن مجمل السبب النفسي والأثر التاريخي للشرك باتخاذ الوسائط

وبهذا يظهر من حيث الجملة حكم اتخاذ الوسائط وأنه شرك في الربوبية.

(١) - رواء البخاري / كتاب التفسير / (٤٩٢٠).

(٢) - إغاثة اللغمان - لابن القيم - (٢/٢٢٢-٢٢٢). بتصرف

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (من جعل بينه وبين الله، وسائط يدعوهم ويتوكل عليهم ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب، وهداية القلوب، وتفريج الكرب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين). (١)

وقد أبطل الله هذا الشرك بتقرير حقيقتين:

الأولى:

أنه لا يملك أحد الشفاعة عند الله إلا إذا أذن بذلك، أما أن يكون مجرد جاء الشافع ومنزلة موجبة لحصول المراد من الله ومرجعاً في تحقق المطلوب أراد الله أولم يرد فهذا أيضاً لا يكون. لأن نفاذ إرادة المخلوق على الخالق نوع ملك للمخلوق، وهي تقييد لإرادة الخالق بينما هي إرادة مطلقة نافذة على جميع الخلق

الثانية:

أنه عز وجل هو مالك الملك ورب جميع المخلوقات وأن له التصريف والتدبير مطلقاً وبذلك ينهار شرك اتخاذ الوسائط رجاء النفع بالرزق والعطاء وهذا هو مقتضى عموم قدرته عز وجل.

ولابد من تفصيل القولين في هاتين الحقيقتين:

* * *

أولاً: شرك الشفاعة:

وحقيقته: طلب الشفاعة من غير الله تعالى على جهة أن المطلوب يملك الشفاعة ويستحق الإجابة على الله. (٢)

(١) - مجموع الفتاوى - لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله (١/١٢٤).

(٢) - ما تنبغي الإشارة إليه والتأكيد عليه هنا أن هناك فرقاً بين =

وذلك ولاشك تنقّص لربوبية الله تعالى وتقييد لإرادته ومشيئته سبحانه وتعالى. فالكلام في استحقاق الله للشقاعة وكونها حق خالص له وحده فرع عن الكلام في إرادة الله وعمومها وشمولها وكونها نافذة في جميع مخلوقاته.

(==) - إتخاذ الوسائط في الشقاعة ويبين مجرد طلب الدعاء من الأصوات.

وذلك أن أصل إعتبار الشرك في إتخاذ الوسطاء في الشقاعة هو إيجاب الإجابة على الله وكون المرجح في إجابة الدعاء هو مجرد إرادة الشافع فإذا لم يتحقق ذلك في طلب الدعاء من الميت لم يكن مجرد ذلك الطلب شركاً إلا إذا تضمن إعتقاد أن الميت يعلم الغيب كان يطلب منه الدعاء من مكان يتعذر معه سماعه لو كان حياً.

والخلاف في ضلّالة طلب الدعاء من الأصوات مبناه من جهة: على عدم التفريق بين التشفع بالوسطاء كما سبق بيانه وبين مجرد الطلب. ولأجل هذا حكم قوم بأنه شرك مطلقاً قياساً عليه.

لكن من جهة أخرى فإن هناك من يقول إن طلب الدعاء من الأصوات مباح وقد يقولون هو مشروع بناء على أن الأصوات يسمعون نداء الحي وأنهم يجيبون من ناداهم، ويجعلون ذلك من التوسل الذي هو عندهم مباح أو مشروع.

وهذان القولان كما ترى متقابلان. وبينهما القول الوسط وهو الحق. ==

(==) - وخلاصته: أن مجرد طلب الدعاء من الأوامر بدعة ضلالة لم يفعلها الصحابة رضوان الله عليهم، بل توصلوا بدعاء العباس ويزيد بن الأسود ولو كان لهذا الأمر وجه أو مشروعية لم ينصرفوا عن طلب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى طلب دعاء من هو دونه. ولم يكن أفراد الصحابة يفعلون ذلك مع ما قد يحصل لأحدهم من الضر والبلاد وقد كان صلى الله عليه وسلم يدعروهم في مثل ذلك وهو حي.

أما القول بأن الأوامر يسمعون نداء الحي مطلقاً فلا يصح وإنما ورد الدليل بسماعهم في حالات مخصوصة فلا يثبت السماع المطلق بمجرد ذلك كما أنه لا ينفى سماع الأوامر مطلقاً لأن ذلك مما لم يرد فيه دليل قاطع لا بالنفي المطلق ولا بالإثبات المطلق، وهي مسألة من علم الغيب وليست من مدارك العقول.

يقول العلامة محمود شكري الآلوسي: (لا يشك أحد من أهل العلم أن في مسألة السماع قرلين. أحدهما: أن الأوامر يسمعون، ومع ذلك لا يستمد منهم ولا يستفاد بهم في قضاء الحاجات، ولا يلجأ إليهم لعدم ورود الشريعة بذلك.

والآخر: أنهم لا يسمعون، ولكل قول من هذين القولين ذهب جم غفير من أهل العلم، وكل منهما أورد أدلة على مدعاء لا يمكن إنكارها، وليس هذا الاختلاف في متأخري الأمة، بل إن السلف كانوا مختلفين في ذلك.

فإنكار السماع رأساً، وإثباته مطلقاً لا شك في أنه مكابرة، محضه.==

(==)- فالراجح قصر السماع على ماورد وهذا الوجه يجمع بين الروايات المختلفة).

فتح الثمان ص(٢٨٠). وأنظر في تأييد القول بسماع الأصوات. أضواء البيان
للشيخ الشنقيطي (١/٤١٦-٤٢٩).
وأنظر في نفيه كتاب: الآيات البيّنات في عدم سماع الأصوات لنعمان الآلومي
بتحقيق الشيخ الألباني.

ثم يقال وعلى فرض التسليم بسماع الأصوات لنداء الأحياء فإن القول بأنهم
يجيبون من دعاهم إلى ذلك لا دليل عليه أصفاً وهو تقول بلا علم ولا بينة.

ثم إن طلب الدعاء من الأصوات ذريعة إلى الشرك بهم وإن لم يكن في
الأصل شركاً بخلاف طلب الدعاء من الأحياء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وكذلك الأنبياء والصالحون وإن
كانوا أحياء في قبورهم، وإن قدر أنهم يدعون للأحياء وإن وردت به آثار فليس
لأحد أن يطلب منهم ذلك، ولم يفعل ذلك أحد من السلف، لأن ذلك ذريعة إلى الشرك
بهم وعبادتهم من دون الله بخلاف الطلب من أحدهم في حياته فإنه لا يفضي إلى الشرك،
ولأن مات فعله الملائكة ويفعله الأنبياء والصالحون بعد الموت هو بالأمر الكرنى فلا يؤثر
فيه سؤال السائلين بخلاف سؤال أحدهم في حياته فإنه يشرع إجابة السائل، وبعد
الموت إنقطع التكليف عنهم).

انظر مجموع الفتاوى (١/٢٢٠-٢٢١).

ونخلص من كل ما سبق إلى أن مجرد طلب الدعاء من الأصوات بدعة لا دليل
عليها وهي في معنى التوسل بجاء النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو أيضاً بدعة
لا دليل عليها.

فمن أثبت لغير الله حق الشفاعة عند الله فقد قيد إرادة الله بإرادة المخلوق وجعل إرادة المخلوق نافذة وحاكمة على إرادة الله سبحانه. بينما المخلوق هو الذي لا يكون له فعل إلا بإرادة الله تعالى فمشيئة المخلوق محكومة بمشيئة الله وقد قال تعالى: ((وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين)). (التكوير/٢٩)

فالعبد هو الذي تقيد مشيئته بمشيئة الله وليس الله هو الذي تقيد مشيئته بمشيئة العبد.

ولهذا ورد النهي عن قول اللهم اغفر لي إن شئت، وفي الحديث المتفق عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا تقولن أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم المسألة فإنه لا مستكره له). وفي رواية مسلم: (ليعزم الدعاء، فإن الله صانع ما شاء لا مكره له). (١)

ومعنى الحديث أن من سأل الله شيئاً فلا حاجة إلا تعليق إجابته بالمشيئة لأن مشيئة الله لا تقيد بمشيئة غيره، وما أراد الله كان فلا معنى لتقيد ذلك بمشيئته.

يقول الإمام ابن حجر رحمه الله: (المراد أن الذي يحتاج إلى التعليق بالمشيئة ما إذا كان المطلوب منه يتأتي أكراهه على الشيء فيخفف الأمر عليه ويعلم بأنه لا يطلب منه ذلك الشيء إلا برضاه، وأما الله سبحانه فهو منزّه عن ذلك فليس للتعليق فائدة). (٢)

(١) - رواء البخاري / كتاب الدعوات / (٦٢٢٩).

ومسلم / كتاب الذكر / (٢٦٧٩).

(٢) - فتح الباري. (١٤٠/١١)

وإنما الذي تعلق مشيئة هو العبد، فإنه لامشيئة له ولا فعل إلا بمشيئة الله تعالى ولهذا ورد الأمر بتعليق المزم على الفعل بمشيئة الله كما قال تعالى: ((ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)). (الكهف/٢٢)

ولأن مشيئة الله نافذة على كل مخلوق وهو سبحانه لا مكره له ولا استحقاق لأحد عليه فمقتضى ذلك أن لا يكون لأحد حق الشفاعة عنده، بل الشفاعة لله وحده يأذن فيها لمن يشاء ويمنعها عن يشاء.

ولهذا نفى الله أن يكون غيره يملك الشفاعة من دونه في آيات كثيرة فقال تعالى:

((الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش مالك من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون)). (السجدة/٤٠)
وقال تعالى: ((وأنبئهم يوم الآفة إذ القلوب لدى الحناجر كاعطين مال الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع)). (غافر/١٨)
ويقول تعالى: ((أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض ثم إليه ترجعون)) (الزمر/٤٢-٤٤)

وقال تعالى: ((ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع)). (الأنعام/٥١)
ويقول تعالى: ((ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله. قل اتبنون الله بما لا يعلم في السموات والأرض سبحانه وتعالى عما يشركون)). (يونس/١٨)
والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة

وقد فهم الوعيدية من الخوارج والمعتزلة هذه الآيات وأمثالها على أنها دالة على نفي الشفاعة مطلقاً ولم يفرقوا بين الشفاعة المنفية التي هي بمعنى نفي ملكية الشفاعة بغير إذن الله وإستحقاق الإجابة على الله، وبين الشفاعة التي يأذن فيها لمن يشاء من عباده كما وردت في ذلك نصوص أخرى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التفریق بين الشفاعة المنفية والشفاعة المثبتة (الشفاعة المنفية هي الشفاعة المعروفة عند الناس عند الإطلاق، وهي أن يشفع الشفيع إلى غيره ابتداءً فيقبل شفاعة.

فأما إذا أذن له في أن يشفع فشفع، لم يكن مستقلاً بالشفاعة، بل يكون طيعاً له أي تابعاً له في الشفاعة، وتكون شفاعته مقبولة ويكون الأمر كله للأمر المسؤول). (١)

والله مع أنه مالك الشفاعة فإنه قد يأذن فيها لمن يشاء من عباده، ولا يلزم من ذلك أن يكون المأذون له في الشفاعة قد ملكها مع الله بل هي لله وحده قبل الأذن وبعده. وإنما يكرم بها الله بعض عباده ويشرفهم فيقبل شفاعتهم إذا كانت شفاعتهم عنده مرضية شرعاً.

كما أنه لا يلزم أن من أذن الله له في الشفاعة وأكرمه بذلك أن يكون الأذن له مطلقاً لأنه لا فرق في الحقيقة بين ملكية الشفاعة والأذن المطلق فيها وإنما يكون الأذن مقيداً في كل شفاعة على الخصوص.

ولهذا لم يقبل شفاعة نبيينا محمد صلى الله عليه وسلم في أمه ولا في أن يستغفر لبعض المنافقين كما لم يؤذن لإبراهيم عليه السلام في أبيه ولأنروح عليه السلام في ابنه مع أنهم أعظم الناس جاهاً ومنزلة عند الله، وإنما منح قبول الشفاعة منهم عدم رضى الله عن عمل المشفوع لهم لكونهم على الكفر وميأتي الكلام عن هذا قريباً.

ومن كل ما تقدم تبين أن من جعل المرجح والأصل في قبول الشفاعة مجرد إرادة الشافع، وأنه يشفع عند الله كما يشفع خراس الملوك ومن لهم منزلة عندهم، فإنه يكون بذلك مشركاً لأنه قد جعل على الله ضرورة من غيره وقيد إرادة الله ومشيئة بإرادة المخلوق مهما يكن جاهه ومنزله عند الله.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (من جهل المشرك: اعتقاده أن من اتخذ ولياً أو شفيعاً أن يشفع له، وينفعه عند الله كما يكون خراس الملوك والولاة تنفع شفاعتهم من والاهم، ولم يعلموا أن الله لا يشفع عنده إلا بإذنه، ولا يأذن في الشفاعة إلا لمن رضى قوله وعمله كما قال تعالى: ((من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه)). (البقرة/٥٥)

وفي الفصل الثاني: ((ولا يشفون إلا لمن ارتضى)). (الأنبياء/٢٨) وبقي
فصل ثالث وهو أنه لا يرضى من القول والعمل إلا التوحيد وإتباع الرسول...
فهذه ثلاثة أصول تقطع شجرة الشرك من قلب من وعها وعقلها... (١)

وحقيقة الإذن للشافع في الشفاعة أن يقبل الله منه شفاعة فتكون نافعة كما
قال تعالى: ((ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له)). (سبأ/٢٢) وقوله تعالى:
(يَوْمَذُ لا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا) (طه/١٠٩)

والمقصود من الآيتين أن الشفاعة عنده لا تنفع إلا شفاعة من أذن له لقبيل
شفاعة التي تتضمن الشفاعة بما يحبه الله.

فلا بد من الرضى عن الشافع، ولا بد أن تكون الشفاعة موافقة لشرع الله،
وهذان هما شرطاً الشفاعة المقبولة.

١- فأما اشتراط الرضى عن الشافع فقد ورد في آيات كثيرة منها قوله تعالى:
(ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون)).
(الزخرف/٨٦)

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (هذا استثناء منقطع. أي لكن من شهد
بالحق على بصيرة وعلم فإنه تنفع شفاعة عنده بإذنه له). (٢)

وهذه القاعدة التي ذكرها الإمام ابن كثير رحمه الله هنا عامة في كل
آية تُنفي فيها الشفاعة أو يُنفي ملكها ثم يستثنى فيها الإذن للشافع الذي رضي الله
عنه.

(١) - مدارج السالكين - لابن القيم - (٢٤١/١).

(٢) - تفسير ابن كثير (١٢٧/٤).

وليس المقصود نفي الشفاعة مطلقاً لوجود الاستثناء فيها وليس الاستثناء متصلاً لأن المأذون له في الشفاعة لا يؤذن له فيها إذناً مطلقاً ولا يملكها بمجرد الإذن فيها.

وصح ورد في ذلك من الآيات أيضاً قوله تعالى: ((لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً)) . (مريم/٨٧)

وقد أخرج ابن جرير رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنه بسند صحيح أن المقصود باتخاذ العهد عند الله (شهادة ألا إله إلا الله وتبرأ إلى الله من الحول والقوة ولا يرجع إلا إلى الله) . (١)

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ((ولا يشفعون إلا لمن ارتضى)) . (الأنبياء/٢٨) فرضى الله عن الشافع شرط في الأذن له في الشفاعة. ومثلها قوله تعالى: ((لا تنفي شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى)) . (النجم/٢٦)

هذا عن شرط الرضى عن الشافع.

٢- وأما شرط أن تكون الشفاعة مرضية لله أيضاً فقد جاءت آيات تنص على ذلك كمثل قوله تعالى: ((يؤمّنون لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولاً)) . (طه/١٠٩)

وقد تقدم أن الأذن للشافع لا يكون إلا إذا رضي الله عنه ولا يرضى عنه إلا إذا كان على التوحيد. وأما رضي الله لقوله فالمقصود رضاه لشفاعته، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت حقاً وصراباً وقوله تعالى: ((ورضي له قولاً)) موافق لقوله تعالى في الآية الأخرى: ((رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً. يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صراباً)) . (النبا/٢٧-٢٨) فإذا لم تكن الشفاعة بالحق والصراب لم تقبل ولو تحقق الشرط الأول الذي هو الرضى عن الشافع.

ولهذا لم يقبل الله شفاعة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في أن يستغفر لأمه بل قال صلى الله عليه وسلم: ((استأذنت ربي أن أزور قبر أمي فأذن لي واستأذنته أن استغفر لها فلم يأذن لي)) . (٢)

(١) - جامع البيان - لابن جرير - (١٢٨/١٦) .

(٢) - رواء مسلم / كتاب الجنائز / (١٧٦) .

والنسائي في / كتاب الجنائز / (٢٠٣٤) . وابن ماجه / كتاب الجنائز / (١٥٧٢) .

ولم يأذن الله له صلى الله عليه وسلم ولم يقبل شفاعته في بعض المناقذين مع استغفاره لهم بل قال تعالى: ((استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله)). (التوبة/٨٠).

فلم تقبل شفاعته الرسول صلى الله عليه وسلم في أمه ولانفي أولئك المناقذين لأنهم على الكفر والكافر لا يغفر الله له، كما قال تعالى: ((إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)). (النساء/٤٨).

ومثل ذلك شفاعته إبراهيم عليه السلام في أبيه أن يدخله الله الجنة فلم يقبل شفاعته وقد جاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (يلقى إبراهيم أباه فيقول: يارب إنك وعدتني ألا تخزني يوم يبعثون. فيقول الله: إني حرمت الجنة على الكافرين). (١)

فالسبب في عدم قبول شفاعته إبراهيم عليه السلام مع عظيم منزلته عند الله هو كفر أبيه وأن الله لا يدخل من كان كافراً الجنة.

ومثل ذلك أيضاً شفاعته نوح عليه السلام في ابنه أن ينجيه الله من العذاب العام الذي حل بالقوم الكافرين الذين كذبوه وكان منهم ابنه. قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: (رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين. قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين)). (هود/٤٥-٤٦).

(١) - أخرجه البخاري / كتاب التفسير / (٤٧٦٩).
وانظر القصة موسعة في كتاب الأنبياء (٢٢٥٠).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الشفاعة للكفار بالنجاة من النار والاستغفار لهم مع موتهم على الكفر لاتنفعهم ولو كان الشفيع أعظم الشفعاء جاهاً). (١)

ولا يناقش ما سبق كون الرسول صلى الله عليه وسلم يشفع في عمه أبي طالب. لأن شفاعته فيه ليست في إخراجهم من النار ولو شفع في ذلك لعمه أبي طالب لم تقبل منه لأنه مات على الكفر. وإنما شفاعته له في التخفيف عليه من العذاب وجزاء الكافر على عمله للخير لا يكون نافعاً له بدخول الجنة لأن من لم يكن موحداً لا يدخلها وإنما يكون نافعاً له بالتخفيف من العذاب فكما أن الجنة درجات فالنار درجات، ولهذا قال تعالى عن آل فرعون ((النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)). (غافر/٤٦) وقال الله عن المناقطين إنهم في الدرك الأسفل من النار. فلم أن عذاب النار يتفاوت. وأما تخفيف العذاب عن الكافر بفعله للخير ولو لم تكن شفاعة فقد ورد فيها أدلة صحيحة صريحة.

وتأمل قصة أبي لهب وقد مات على الكفر ومعاداته الرسول صلى الله عليه وسلم قد خفف الله من عذابه لعنته ثويبه وفرحه بولادة الرسول صلى الله عليه وسلم مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يشفع فيه. (٢)

يقول الإمام البيهقي رحمه الله: (ماورد من بطرادن الخير للكفار فمعناه أنهم لا يكون لهم التخلص من النار ولادخول الجنة، ويجوز أن يخفف عنهم من العذاب الذي يستوجبونه على ما ارتكبوه من الجرائم سوى الكفر بما عملوه من الخيرات). (٣)

-
- (١) - قاعدة جلية في التوسل والوسيلة - لابن تيمية - رحمه الله ص (٧)
(٢) - القصة مروية في البخاري / كتاب النكاح / (٥١٠١).
(٣) - فتح الباري - لابن حجر - (١٤٥/٩).

وتأمل قول الرسول صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام في الحديث المتفق عليه لما سأله حكيم: (أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة وعتاقه وصدقة. هل لي فيها أجر؟ فقال رسول الله عليه وسلم: (أسلمت على ما أسلفت من خير). (١) فقد أثبت له أن ما عمله قبل إسلامه هو خير.

وعلى هذا يدل عموم قوله تعالى: ((فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)). (الزلزلة/٧-٨) وأن ذلك في المؤمنين والكفار لكن الكافر مهما فعل من الخير فإنه لا يتنعم في دخول الجنة فإن الجنة لا يدخلها إلا أهل التوحيد. (٢)

ومن هنا نعلم حقيقة الشفاعة وأنها مجرد تكريم وتشريف للشافع. وأنها ليست سبباً مستقلاً مبنياً مجرد إجابة الشافع في شفاعته بل الشفاعة لا تكون إلا بما يريد الله إضاءة بدون الشفاعة ثم تكون الشفاعة تكريماً من الله للشافع لا تزيد عن ذلك.

وعلى هذا فالتوجه والطلب إنما يكون لله بإخلاص الدين له لأنه إنما يكون الإذن منه بالشفاعة للشافع ولا يكون الإذن إلا لمن عمل صالحاً فلا معنى للتعلق بطلب الشفاعة من غيره وهذا حقيقة قوله تعالى: ((قل لله الشفاعة جميعاً)). (الزمر/٤٤) فإنه يرد الأمر كله ولا يكون شيئاً إلا بإرادته عز وجل. ومهما يشفع الرسول صلى الله عليه وسلم إن لم يكن الله قد رضي عن عمل الشافع فلا تقبل شفاعته عنده.

-
- (١) - أخرجه البخاري/كتاب الزكاة/(١٤٢٦). ومسلم/كتاب الإيمان/(١٢٢).
(٢) - أنظر بحثاً نفسياً في هذه المسألة في تفسير روح المعاني للألوسي في تفسير آيات سورة الزلزلة (٢٠/٢١٢-٢١٤).

فالفائز بالشقاعة هو الموحد الذي أخلص دينه لله كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم: من أسعد الناس بشقاعتك يا رسول الله؟ فقال: (أسعد الناس بشقاعتي: من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه). (١) فهذا حال المؤمن.

وأما المشرك فأصل الفوز والنجاة عنده إتخاذ شفيع إلى الله يظن أنه ينفعه وهو لا يعلم أنه بذلك قد سد طريق النجاة عليه بشركه في الشقاعة. قال تعالى: ((ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله. قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات والأرض سبحانه وتعالى عما يشركون). (يونس/١٨) فإذا لم يكن الله يعلم أن عنده شفعاء تقبل شفاعتهم فمن يعلمهم؟!!

ولهذا يأتي المشرك وليس له عمل صالح ينجي به. كما أن من أتخذهم شفعاء لا ينجونه كما قال تعالى: ((ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء. لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون)). (الأنعام/٩٤)

* * *
ثانياً- الشرك بسؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله:

خلق الله الخلق وجعل سيره على مقتضى أسباب وسنن جارية قدرها الله تعالى. وهو مع ذلك خالق تلك السنن وخالق نتائجها لا تستقل تلك الأسباب بإيجاد نتائجها بنفسها.

(١) - أخرجه البخاري / كتاب العلم / (٩٩)

وعلى هذا فاعتبار استقلالية السنن بإيجاد الموجودات شرك في التوحيد. وتعطيل تلك السنن والأسباب عن أن تكون أسباباً قدح في العقل لأن هذا من العلم الضروري. ويدخل في جملة تلك الأسباب قدرة الإنسان واستطاعته التي هي مناط تكليفه كما قال تعالى: ((لا يكلف الله نفسه إلا وسعها)). (البقرة/٢٨٦)

وإذا كان اعتقاد استقلالية الأسباب بإيجاد نتائجها شركاً فإن تعلق القلب بمخلوق والطلب منه ما لا يقدر عليه إلا الله شرك أيضاً.

ووجه ذلك أن ما لا يقدر عليه إلا الله لا يسأل إلا من الله وحده وسؤال ذلك من غيره فيه نسبة ما هو خاص بالله وحده لغيره من المخلوقين كنسبة صفة من صفاته التي يختص بها لغيره من المخلوقين.

ولهذا كانت الطيرة شركاً وكان تعليق التمانم شركاً وكان قول صطرنما بنوء كذا شركاً ونحو ذلك من التعلق بما ليس أسباباً في الحقيقة. ولو أن الشرك هنا قد يكون شركاً أصغر وقد يكون شركاً أكبر بحسب تعلق القلب بتلك الأسباب.

والله تعالى مع أنه يجري الأمور في الغالب حسب السنن الجارية العادية فإنه قد يجعل منة خارقة للعادة فيجعل أسباباً متوجة لما ليست له في الأصل تشبيهاً لعباده أنه القادر على كل شيء وتأييداً لبعض خلقه بآيات من ذلك.

ومن ذلك الآيات التي يؤيد الله بها رسله التي تكون مخالفة للسنن الجارية بحيث لا تكون مجرد استطاعتهم كافية في فعلها.

وعلى هذا فإن تلك الآيات والمعجزات والكرامات لا تنسب إلى من فعلها من الأنبياء وغيرهم إلا على جهة أنها معجزات أو كرامات لأعلى أنها أفعالهم هم.

وعلى هذا فيصح أن يقال أنها تنسب إليهم نسبة اقترانية لانسبة مسببة
موجبة، بخلاف ما كان من السنن الجارية فإنه ينسب إلى من فعله، وتكون استطاعته
موجبة له بحسب تقدير الله لذلك.

ومتضى ذلك ألا يسأل الأنبياء وغيرهم ممن أيدهم الله بذلك أن يفعلوا
شيئاً من ذلك على جهة نسبه إليهم وأنهم يقدرون على فعله إذا شأوا.

فلا يقال عن موسى عليه السلام إنه قد فرق البحر بعصاه ولا ينسب ذلك
إليه إلا على جهة بيان أن ذلك مما أيده الله به من المعجزات الخارقة.

ولا يقال أيضاً عن عيسى عليه السلام إنه كان يحيي الموتى ويرى الأكمه
والأبرص وأنه يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً. بل إنما ينسب
إليه ذلك على جهة بيان أن ذلك مما أيده الله به من المعجزات.

ولهذا تكرر بيان أن ذلك كان بإذن الله بعد كل آية يذكر أنه أيده
بها الله تأكيداً لهذا المعنى قال تعالى: ((ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم
بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله
وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله.. الآية)) (آل عمران/٤٩).

ومعلوم أن عيسى عليه السلام وجميع المخلوقات لا يفعلون شيئاً إلا بإذن
الله ولو كان ما هو في استطاعتهم لكن إنما تكرر بيان ذلك هنا لئلا يُظن أن ذلك
من فعله هو وأنه ينسب إليه كما ينسب فعله الجاري على السنن العادية.

ولهذا لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم يسألون رسول الله صلى الله عليه
وسلم إلا ما يقدر عليه مع أنه كان مؤيداً بالمعجزات الكثيرة التي أظهرها الله
تعالى على يديه لعلمهم أن ذلك لا ينسب إليه على أنه فعله وأنه لا يستطيع أن يفعلها بمجرد
إرادته.

وإنما كانوا يطلبون منه أن يدعو الله لهم كما فعل ذلك الرجل الذي جاءه وهو يخطب فقال: يا رسول الله: هلك المال وجاع العيال قاعد الله لنا. فرفح النبي صلى الله عليه وسلم يديه وما في السماء قزعة فما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال. ثم جاءه في الجمعة الأخرى فقال: يا رسول الله: تهدم البناء وغرق المال قاعد الله لنا. فرفح يديه فقال: (اللهم حوّلنا ولاعلينا) فما يشير إلى ناحية من السحاب إلا إنجابت. (١)

فهذا الرجل إنما سأل الرسول صلى الله عليه وسلم أن يدعو لهم أن ينزل المطر لم يسأله هو أن يفعل ذلك ولو سأله أن ينزل المطر أو يكف نزوله عنهم لكان مشركاً - وحاشاء - لأنه يكون سأل ما لا يقدر عليه إلا الله وحده. ولو قال أنا لأعتقد أنه مستقل بالتأثير وأن ذلك من خلق الله والرسول صلى الله عليه وسلم صلوك لله. وكذلك لو سأله تكثير الطعام أو نبوع الماء من بين أصابعه أو شفاء المرضى أو شق القمر أو نحو ذلك من الآيات الكثيرة التي أيد الله بها رسوله صلى الله عليه وسلم.

وعلى هذا فلا يستفاد بالرسول صلى الله عليه وسلم ولا غيره فيما لا يقدر عليه إلا الله هذا في حال الحياة فكيف إذا كان المطلوب منه ميتاً لا يجيب من دعاءه. ولا يخرج عن هذا الباب قول ربيعة بن كعب رضي الله عنه وقد خيره الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسأله حاجة فقال: (أسألك مرافقتك في الجنة) قال: (أو غير ذلك؟) فقال: هو ذلك. قال: (فأعني على نفسك بكثرة السجود). (٢)

فإن ربيعة رضي الله عنه لم يقصد أن يدخله النبي صلى الله عليه وسلم الجنة وأن ذلك في استطاعته بل هذا مما لا يخطر على باله أبداً، وإنما أراد أن يدعو له الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك.

(١) - أخرجه البخاري / كتاب الاستسقاء / (١٠١٢)

ومسلم / كتاب الاستسقاء / (٨٩٢). وأبو داود / كتاب الصلاة / (١١٧٤).

(٢) - رواه مسلم / كتاب الصلاة / (٤٨٩). والنسائي / كتاب التطبيق / (١١٢٨)

ولذلك لم ينهه الرسول صلى الله عليه وسلم عن سؤاله، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يظن أنه سيطلب شيئاً من أمور الدنيا يهويه إياه، فلما أصر على طلبه دله على السبب الذي يدخله به الله الجنة بفضله ورحمته والذي هو العمل الصالح ومنه كثرة السجود. ببياناً له أن مجرد الدعاء والشفاة لاتنفع لذاتها إن لم يكن للمشفوع له عمل صالح، مع أنه سيدعو له بما طلب.

وقد دلت على هذا الأصل الذي تقرر من أنه لاينبغي سؤال غير الله فيما لايقدر عليه إلاالله آيات كثيرة، كلها تبين عجز المخلوق عن إجابة من دعاه وأن من استعان بغير الله وتوكل على غير الله بسؤال غيره فيما لايقدر عليه إلا هو فقد استعان بمن لايقضي شيئاً وإنما تعلق بالوهم والظن كما قال تعالى: ((ومايتبع الذين يدعون من دونهم شركاء إن يتبعون إلا الظن)) . (يونس/٦٦)

وقوله تعالى: ((إن الله يعلم مايدعون من دونه من شيء)) . (المنكوت/٤٢)

وقال تعالى: ((والذين تدعون من دون الله لايتعلمون نصركم ولاأنفسهم ينصرون)) (الأعراف/١٩٧)

وقال تعالى: ((قل أفرايتم ماتدعون من دون الله إن ارادني^{الله}بضر هل هن كاشفات ضره، أو ارادني برحمة هل هم مسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون)) . (الزمر/٢٨)

وقال تعالى: ((والله يقضي بالحق والذين من دونه لايقضون بشيء)) . (غافر/٢٠)

وقال تعالى: ((والذين تدعون من دون الله مايمكرون من قطير. إن تدعوهم لايسمعوا دعاءكم ولو سمعوا مااستجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشركم ولاينبؤك مثل خير)) . (فاطر/١٢-١٤)

وقال تعالى: ((قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً). (الأمراء/٥٦)

وقال تعالى: ((له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كياسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه ومادعاء الكافرين إلا في ضلال)). (الرعد/١٤)

ويجمع ذلك كله: الآية الفاذة الجامعة وهي قول الله تعالى: ((قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير، ولا تنفع الشفاعة عند الله إلا لمن أذن له)). (سبأ ٢٢-٢٢)

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (المشرك إنما يتخذ معبوده لما يعتقد أنه يحصل به من النفع، والنفع لا يكون إلا من فيه خصلة من هذه الأربع: أما مالك لما يريد عابده منه، فإن لم يكن مالكاً كان شريكاً للمالك، فإن لم يكن شريكاً له كان مميئاً له وظهيراً، فإن لم يكن مميئاً ولا ظهيراً كان شفيماً عنده). (١)

* * *

إذا تقرر ما سبق من أن سؤال غير الله مالا يتقدر عليه إلا الله شرك من جهة كونه إتخاذ وسائط في جلب النفع ودفح الضر ما هو مختص بالله وحده، فقد ضل قوم في هذه المسألة حين ظنوا أن الشرك لا يكون إلا بإعتقاد إستقلال المطلوب منه في إيجاد مالا يتقدر عليه إلا الله، لا مجرد إتخاذ واسطة في الطلب مع إعتقاد أن الخلق والتأثير لله وحده.

(١) - مدارج السالكين - لابن القيم - (١/٢٤٢).

وأصل شبهتهم هو ما تقرر عندهم من حقيقة التوحيد الذي هو فيما يتعلق بهذه المسألة أفراد الله بالفاعلية والخلق، ثم ما ترتبوا على ذلك من نفي قدرة العباد أصلاً تحقياً لأفراد الله بالقدرة على الإيجاد، ثم لما استقر عندهم أن هذه هي حقيقة التوحيد وأن هذا هو مقتضاء رتبوا عليه أن من سأل غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فإنه لا يكون مشركاً بمجرد ذلك ما لم يعتقد فيمن سأل الاستقلال بالخلق والقدرة من دون الله. وأن هذا لا يعمد أن يكون خطأ في الأسباب كمن سأل مُتعمداً أن يُعينه على حمل شيء ظناً منه أنه يقدر على ذلك!

يقول الشيخ الدجوي في تمييز شرك الطلب (٠٠٠) قال المستغيث لا يمتد أن المستغاث به من الخلق مستقل في أمر من الأمور غير مستمد من الله تعالى أو راجع إليه، وذلك مفروق منه، ولا فرق في ذلك بين الأحياء والأموات فإن الله خالق كل شيء). (١)

ويقول النبهاني في ذلك أيضاً: (وأنت إذا نظرت إلى كل فرد من المسلمين عامتهم وخاصتهم لا تجد في نفس أحد منهم غير مجرد التقرب إلى الله لقضاء حاجاتهم الدنيوية والأخروية بالاستغاثات، مع علمهم بأن الله هو الفعال المطلق المستحق للتعظيم بالأصالة وحده لا شريك له). (٢)

ويقول أحمد بن زيني دحلان: (الذي يوقع في الإشراك هو إعتقاد الرهية غير الله سبحانه أو إعتقاد التأثير لغير الله، ولا يمتد أحد من المسلمين الرهية غير الله ولا تأثير أحد سوى الله تعالى). (٢) وعلى هذا فكل من اتسبب إلى الإسلام لا يتصور منه وقوع الشرك، وهذا باطل عقداً ونقلاً.

(١) عن كتاب: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

عرض ونقض. عبد العزيز العبد اللطيف ص (٢٥٤-٢٥٥).

(٢) المرجع السابق ص (٢٥٤).

(٢) المرجع السابق ص (١٩٦).

ويقول محمد علوي مالكي: (إنه لا يكفر المستغيث إلا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله). (١)

ويقول أيضاً عن حقيقة التوحيد والشرك: (الاعتقاد الصحيح أن الخالق للعباد وأفعالهم هو الله وحده فهو الخالق للعباد وأفعالهم، لا تأثير لأحد سواه، لالهي ولالهيته، فهذا الاعتقاد هو التوحيد المحض، بخلاف ما لو اعتقد غير هذا فإنه يقع في الإشراك). (٢)

والحقيقة التي يجب التأكيد عليها هنا: أنه لم يقع في التاريخ الشرك باعتقاد استقلال أحد غير الله بالخلق والإيجاد إلا ما يذكر عن الفلاسفة الذين يرون أن الموجودات قد وُجدت بطريق الفيض الضروري عما يسمونه العقل الأول، ثم تتابع تسلسل الموجودات بطريق السببية الضرورية الحتمية من ذات الموجودات لامن خلق الله وتدييره الذي ليس له عندهم أي علاقة بالعالم لاعلماً ولا إرادة ولا قدرة. (٣)

وأما الشرك الذي وقع فيه الجماهير من الناس قديماً وحديثاً فهو شرك النطلب من غير الله تعالى ما لا يطلب إلا من الله لاعلى سبيل أن من يطلب منه العطاء والرزق مالك له على سبيل الاستقلال والخلق، بل على سبيل أن من يطلب منه ذلك قريب من الله له عنده جاء ومنزلة وأنه لذلك يعطي من يشاء ما شاء بمجرد إرادته هو.

-
- (١) - مفاهيم يجب أن تصحح. محمد علوي مالكي ص (١٥).
(٢) - المرجع السابق ص (١٦).
(٢) - راجع للتوسع في هذه المسألة كتاب: القضاء والقدر.
للدكتور - فاروق الدسوقي - (٢/٢٤٥-٢٥٢).

وهذا هو الملك والشركة التي نفاها الله عز وجل في كتابه عن غيره لا مجرد ملك الإستقلال والخلق مع أن هذا أيضاً شرك بل هو أعظم من شرك الطلب.

إذا علم هذا فإن شرك الطلب من غير الله بهذا المفهوم هو قرين شرك الشفاعة لكن شرك الشفاعة فيه رفع الشافع الطلب والدعاء إلى الله بحيث يستجيب الله للمشفوع له بمجرد إرادة الشافع، وشرك طلب الرزق والبطء فيه استنزاع الخير والبطء من غير الله تعالى. ويجمعهما اعتقاد أن من سأل الشفاعة أو الرزق أو العطاء نافذ الإرادة لأجل مكاتبه عند الله عز وجل. وهذه هي حقيقة الوساطة الشركية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حقيقة هذه الوساطة في جانب الشفاعة وفي جانب طلب العطاء: (٠٠٠) وإن أثبتتم وسائط بين الله وبين خلقه - كالحجاب الذين بين الملك ورجله - بحيث يكونون هم يرفعون إلى الله حوائج خلقه، فالله إنما يهدي عباده ويرزقهم بتوسطهم فالخلق يسألونهم، وهم يسألون الله كما أن الوسائط عند الملوك يسألون الملوك الحوائج للناس، لقربهم منهم، والناس يسألونهم أدياً منهم أن يباشروا سؤال الملك أولاً من طلبهم من الوسائط أنفع لهم من طلبهم من الملك لكونهم أقرب إلى الملك من الطالب للحوائج، فمن أثبتهم وسائط على هذا الوجه، فهو كافر مشرك يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل). (١)

يُبين ما سبق أن مشركي قريش مع أنهم كانوا يطلبون من معبوداتهم رفع الشفاعة إلى الله، وجلب النفع ودفن الضر لم يكونوا يعتقدون فيهم أنهم مستقلون بالخلق والتدبير بل صرحوا أنهم إنما اتخذوهم شفعاء لا غير.

يقول الله تعالى: ((قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله قتل أعدا تتقون)). (يونس/٢١).
ويقول تعالى: ((قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون)). (المؤمنون/٨٨-٨٩).

فهم مقرون بأن الله هو مدبر الأمر وأنه بيده ملكوت كل شيء ومع ذلك يطلبون الشفاعة وجلب النفع ودفع الضر من غيره فأشركوا في الطلب لأن أصل الاعتقاد.

وشبهة هؤلاء المشركين فيما فعلوه هي أن هؤلاء الذين يطلبون منهم ذلك ويعبدونهم فليس ذلك على أنهم يخلقون ويرزقون ويدبرون الأمر على جهة الاستئذان عن الله ولا على أنهم يستحقون العبادة لذاتهم بل لأجل التقريب من الله.

يقول تعالى: ((ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله)). (يونس/١٨).
ويقول تعالى: ((والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)). (الزمر/٢).

ولكن هؤلاء المرجئة حين استقر عندهم أن الشرك لا يكون إلا باعتقاد الخلق والإيجاد لغير الله اتزموا أن المشركين لم يكونوا صادقين في قولهم إن الله هو الخالق وهو مدبر الأمور! ولم يكونوا جادين في أنهم إنما يعبدون غير الله من أجل التقريب والشفاعة لأعلى جهة استحقاق العبادة من دون الله! (١)

(١) - أنظر مفاهيم يجب أن تصحح - لمحمد علوي مالكي - ص (٢٦-٢٧).

ولكن إذا لم يكونوا صادقين ولا جادين أفليس الله صادقاً في الإخبار عنهم بذلك؟

وبعد:

فإن هؤلاء الذين ظنوا أن التوحيد هنا مجرد أفراد الله بالخالقية وأن سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله لا يكون شركاً إلا إذا تضمن اعتقاد واستقلال المسؤول بالإيجاد والخلق من دون الله.

أقول إنهم قد رتبوا على هذه المقدمة نتيجة فيما يتعلق بالحكم على المعين الذي يسأل غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فقالوا: إن الأصل فيمن قال ذلك أنه موحد لم يعتقد فيمن سأله الاستقلال بالخلق والإيجاد، وهذه القرينة كافية لصرف ظاهر كلام من يسند شيئاً إلى غير الله عن حقيقته، وأنه وإن قال ذلك فإنه في الحقيقة لم يعتقد فوجب اعتبار المجاز وحمل الكلام على ذلك لأجل تلك القرينة.

يقول محمد علوي مالكي: (إذا وجد في كلام المؤمنين إسناد شيء لغير الله تعالى يجب حمله على المجاز العقلي ولا سييل إلى تكفيرهم). (١)

ويقول محمد الفاهر: (إذا وجد في كلام المسلمين إسناد شيء لغير الله يجب حمله على المجاز العقلي، ولا سييل تكفير أحد من المسلمين، فإذا قال العامي من المسلمين: نفعني النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابي أو الولي:

(١) - المرجع السابق ص (٢٥).

فإنما يريد الاستناد المجازي والقرينة على ذلك أنه مسلم موحد
لا يعتقد التأثير إلا الله وحده لا غيره) - (١)

ويقول آخر: (هؤلاء مهما عظموا الأنبياء والأولياء فإنهم لا يعتقدون
فيهم ما يعتقدون في جناب الحق تبارك وتعالى من الخلق الحقيقي التام العام،
وإنما يعتقدون الوجاهة لهم عند الله في أمر جزئي وينسبونهم لهم مجازاً،
ويعتقدون أن الأصل والفعل لله (٢) سبحانه) - (٢)

وظاهر من كلام هؤلاء أن الشرك لا يكون باتخاذ الوسائط مطلقاً
وإنما يكون باعتقاد الخلق والإيجاد لغير الله وقد تقدم بطلان هذا قريباً

ثم إن ما قلناه من وجوب صرف كلام من أسند شيئاً لغير الله إلى
المجاز وعدم الاعتبار بالظاهر يستلزم ألا نكفر أحداً بقول مطلقاً لاحتمال
المجاز إما بالحذف وإما بالاضافة وإما بتغيير المعنى، ولا معنى لتخصيص الأخذ
بالمجاز في قضية دون أخرى لأن قرينة التوحيد الصارفة للكلام عن حقيقته
هنا متحققه في كل من نطق بما هو كفر من المسلمين. هذا من حيث العموم.

وأما من حيث النظر إلى اعتبار المجاز في سؤال غير الله ما لا يقدر
عليه إلا الله فإنه خلاف الواقع الضروري الذي لا يمكن اعتبار المجاز منه.

(١) - عن كتاب دعاوى المتأولين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
عبد العزيز العبد اللطيف ص (١٩٧).

(٢) - من لوازم استناد الفعل إلى الله مطلقاً أن تسند إليه الأفعال
الحرمة والقيحة وهو ما وقع فيه بعض غلاة الصوفية حيث يزنون
ويفضلون الفواحش ويأكلون الحرام ويقولون إن ذلك من فعل الله،
وأنهم مترافقون للحقيقة الكونية، فالأفعال ليست أفعالهم
ولا إرادة لهم فيها.
(٢) المرجع السابق ص (١٩٥).

وهذه أمثلة من الاستفادات بغير الله يُعلم قطعاً أن تعيين المخلوق بالطلب وإسناد الفعل إليه متحقق ولا بد عند السائل.

من ذلك ما ذكره الشمراني في طبقاته عن أحمد البدوي يقول: (وكان سيدي عبد العزيز إذا سئل عن سيدي أحمد رضي الله عنه يقول: هو بحر لا يدرك له قرار، وأخباره ومجيبه بالأمري من بلاد الأفرنج وإغاثة الناس من قطاع الطريق، وحيلوته بينهم وبين من استنجد به لاتحويها الدفاتر رضي الله عنه.

قلت (يعني الشمراني): وقد شاهدت أنا بعيني سنة خمس وأربعون وتسعمائة أسيراً على منارة عبد العال رضي الله عنه مقيداً مغلولاً وهو مخبط العقل فسأته عن ذلك فقال: بينما أنا في بلاد الأفرنج آخر الليل توجهت إلى سيدي أحمد فإذا أنا به فأخذني وطار بي في الهواء فوضعي هنا. فكشيت يمين ورأسه دائرة من شدة الخطفة). (١)

وعن أحمد البدوي يقول الشمراني أيضاً: (أخبرنا شيخنا الشيخ محمد الشناوي رضي الله عنه أن شخصاً أنكر حضور مولده (أي مولد البدوي) فسلب الإيمان فلم يكن فيه شعرة تحن إلى دين الإسلام فاستنقث بسيدي أحمد رضي الله عنه فقال: بشرط الاتصود! فقال نعم، فرد عليه ثوب إيمانه). (٢)

(١) - الطبقات الكبرى - للشمراني - (١/١٦٢-١٦٢).

والكتاب مليءٌ بأشكال هذه الحكايات.

(٢) - المرجع السابق (١/١٦٢).

وعن البدوي أيضاً ينقل الشعراني قوله (وعزة ربي ما عصى أحد في مولدي إلا وتاب وحسنت توبته، وإذا كنت أروع الوحوش والسماك في البحار وأحميهم من بعضهم بعضاً أفيعجزني الله عن حماية من يحضر مولدي). (١)

كل هذا عن رجل واحد وإلا فحكايات المستفيشين بالمخلوقين ونسبتها صراحة لغير الله، وإعتقاد أمور لا يمكن بحال أن يقدر عليها إلا الله لا حصر لها.

فهل يقال إن ذلك أيضاً ما يعتبر فيه المجاز؟!

والخلاصة: أن كل ما التزموه هنا من عدم التكفير بما هو كفر إنما هو نتيجة ضرورية لما قرروه في حقيقة التوحيد إذ هو عندهم إعتقادي فقط.

وعلى هذا فلا إعتبار للإرادة الذي يلزم عنها العمل في تحقيقه ومسامه.

فكما قالوا في تحقيق الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم أنه مجرد تصديقه فكذا قالوا في توحيد الله تعالى أنه مجرد إعتقاد وحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله، دون نظر إلى أن مجرد الإعتقاد بذلك لا يكفي في تحقيق التوحيد، بل حقيقة التوحيد وأصل الدين الذي أرسل الله من أجله الرسل وأنزل الكتب أمر وراء ذلك، ألا وهو إخلاص الدين لله وحده، وعدم مناقضته ذلك بأي قول أو عمل ظاهر سواء كان ذلك الشرك الظاهر من جهة إتخاذ الوسائط في التشفع والطلب أو كان من جهة صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالى.

(١) - المرجع السابق (١٦٢/١).

ولهذا لما أظهر الله الحق بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله وكان المتكلمون قد غلبوا على ديار الإسلام وفشا فيها الشرك من الاستقامة بالأموات والذبح لهم وغير ذلك، اتخذوه عدواً واتهموه بأنه خارجي، وأنه يكفر المسلمين بمالين كفرة، وأنه يقاتل المسلمين ويستحل دماءهم، ولم تزل إفتراءاتهم بالباطل قائمة حتى اليوم، لكن الله قد أخمس دعواتهم بما ظهر وانتشر من الحق بمد أن كان غريباً لا يعرفه إلا القليل من الناس.

شرك الإرادة والمحبة:

لا يمكن أن يعيش الإنسان في هذه الحياة دون أن يكون له غاية يسعى إليها ومراد مطلوب محبوب يكون نهاية أمله، وغاية قصده، وباعث سميته وكدحه، ومحور جميع اهتماماته.

وهذه حقيقة نفسه لكل إنسان من حيث هو إنسان، فلا يمكن تخلف ذلك مطلقاً، بل هو من صميم التكوين القطري الذي خلق الله الإنسان عليه.

وعلى هذا فالناس لا يختلفون من جهة أن بعضهم لهم إرادات وغايات وبعضهم ليس كذلك، وإنما يختلفون في توجيه إراداتهم وما ينشأ عن ذلك من الاختلاف في غاياتهم ومنتهم إرادتهم.

ولهذا كان أصدق الأسماء كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (الحارث وهمام). (١) لمطابقة ذلك الوصف لحقيقة النفس الإنسانية. وكون كل إنسان حارث عامل همام مريد. بصرف النظر عن كون ذلك الحارث والهم في حق أوباطل. بل مجرد وصفه بذلك هو تقرير للحقيقة كما هي دون أن يستلزم ذلك مدحاً أو ذمماً. وإنما يكون المدح والذم بحسب تحديد المراد والغاية التي يختلف الناس فيها.

ومن فضل الله ورحمته أن فطر كل إنسان على توحيدٍ وابتغاء وجهه بحيث يكون ذلك أصلاً يولد عليه كل مولود.

(١) - أخرجه أبو داود / كتاب الأدب / (٤٩٥٠).

وهذا هو معنى حديث الفطرة وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه). (١) فالفطرة هي الإسلام الذي أصله توحيد الله بالإرادة والمحبة، وأما الأديان المحرفة فهي مخالفة للفطرة وانحراف عن الأصل الذي هو الإسلام.

وهذا هو معنى قول الله تعالى في الحديث القدسي: (إني خلقت عبادي حنفاء فاجتلتهم الشياطين عن دينهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً... (٢)).

قاله تعالى قد خلق جميع عباده على الحنيفية التي هي توحيد الله تعالى بالإرادة والمحبة ثم أن الشياطين هي التي تحرف الناس عن ذلك بما تزويده لهم من الباطل فيتبعونها عليه بإرادتهم واختيارهم.

ولهذا أمر الله تعالى نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم أن يقيم وجهه تلك الفطرة.

فقال تعالى: ((فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)). (الروم/٢٠)

ولهذا فإن القلب لا يمكن أن يطمئن ويستقر إلا إلى ما فطره الله عليه من إرادته ومحبته وخدمه. وكل إرادة ومحبة لغير الله فهي عذاب وصرف للفطرة عن أصلها مهما يكن المراد المحبوب.

- (١) - أخرجه البخاري / كتاب الجنائز / (١٢٥٨).
- ومسلم / كتاب القدر / (٢٦٥٨). وأبو داود / كتاب السنة / (٤٧١٤). والترمذي / كتاب القدر / (٢١٢٩).
- (٢) - أخرجه مسلم / كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها / (٢٨٦٥)

وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخيمه إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط تعس وانكس وإذا شيك فلا انتكس). (١) مع أنه دعاء بالتعاسة والانتكاس لمن كان عبداً للدنيا فإنه أيضاً تقرير لواقع حاصل، وهو أن كل من كان معبوده المال فلا بد أن يكون حاله من تعاسة إلى تعاسة ومن انتكاس إلى انتكاس لمخالفته لحقيقة فطرته بحب الله وإرادة وجهه وحده.

وتلك حقيقة نفسية ضرورية أخرى لا تتخلف.
فكما أن كل إنسان منطور على أنه لابد أن يكون له مراد وغاية فكذلك هو منطور أيضاً على أن تلك الغاية وذلك المراد المحبوب ليس إلا الله وحده، وأنه لا يستقر ولا يطمئن قلبه إلا إذا توجه إلى الله وحده.

وهذه الإرادة والمحبة شاملة لحياة الإنسان كلها دون استثناء وهي حقيقة المبودية وتحقيق الألوهية لله تعالى والحكمة من خلق الله للإنسان كما قال تعالى: ((وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون)). (الذاريات/٥٦)

وليست العبادة محصورة في شعائر التعبد بل هي عامة لكل لحظة في حياة الإنسان وهذا هو معنى قوله تعالى: ((قل انني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفاً وماكان من المشركين. قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)). (الأنعام/١٦١-١٦٢).

والأعمال القاهرة قسمان:

(١) - رواء البخاري / كتاب الجهاد / (٢٨٨٢).

- ١- تعبدني محض كالصلاة والزكاة والصوم والحج واشتراط إخلاص النية وابتغاء وجه الله فيها ظاهراً.
- ٢- ما يكون اعتباره عبادة تابعاً لنية صاحبه به وغايته منه.

وبهذا يعلم أن توحيد الإرادة والمحبة والعبادة شامل للحياة كلها، وأن ذلك بحسب إخلاص النية التي أساسها محبة العمل ورجاء الثواب عليه وابتغاء وجه الله به.

فبعد الله حقيقة هو من كانت حياته كلها لله، والمشرك هو من صرف حياته وإرادته لغير الله ولو أدى الشعائر التعبدية شكلاً وصورة.

ومن هنا ندرك مدى الاضطراب والضياع الذي يحل بالقلب إذا صُرف عن فطرته بتوحيد الله تعالى بالإرادة والمحبة.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وقوله: ((وأن إلى ربك المنتهى)). (النجم/٤٢) متضمن لكُنز عظيم، وهو أن كل مراد إن لم يُرد لأجله ويتصل به فهو مضمحل منقطع فإنه ليس إليه المنتهى وليس المنتهى إلا إلى الذي انتهت إليه الأمور كلها فاتته إلى خلقه ومشينته وحكمته وعلمه، فهو غاية كل مطلوب، وكل محبوب لا يجب لأجله فمحبتة عناء وعذاب، وكل عمل لا يبراد لأجله فهو ضائع وباطل، وكل قلب لا يصل إليه فهو شقي محجوب عن مساعده وفلاحه).

(وتحت هذا سر عظيم من أسرار التوحيد، وهو أن القلب لا يستقر ولا يطمئن ويسكن إلا بالوصول إليه، وكل ما سواه مما يجب ويراد فمراء لغيره، وليس المراد المحبوب لذاته إلا الواحد إليه المنتهى، ويستحيل أن يكون المنتهى إلى اثنين كما يستحيل أن يكون ابتداء المخلوقات من اثنين. فمن كان انتهاء محبته ورغبته وإرادته وطاعته إلى غيره. بطل عليه ذلك وزال عنه وفارقه أحوج ما كان إليه.

ومن كان انتهاء محبته ورغبته ورهبته وطلبه هو سبحانه، ظفر بنعيمه ولذته وبهجتته وسعادته أبد الآباد).

(ولا يزال العبد منقطعاً عن الله حتى تتصل إرادته ومحبته بوجهه الأعلى، والمراد بهذا الاتصال أن تفضي المحبة إليه وتتعلق به وحده فلا يحجبها شيء دونه، وأن تتصل المعرفة بأسمائه وصفاته وأفعاله فلا يطمس نورها ظلمة التعطيل، كما لا يطمس نور المحبة ظلمة الشرك، وأن يتصل ذكره به سبحانه فيزول بين الذاكر والمذكور حجاب الغفلة والتفاته في حال الذكر إلى غير مذكوره، فحينئذ يتصل الذكر به ويتصل العمل بأوامره ونواهيه فيعمل الطاعة لأنه أمر بها واحبها، ويترك المناهي لكرهه نهى عنها وابقضها).

(والمقصود أن من اتصلت له هذه الأمور بالله سبحانه فقد وصل، وإلا فهو مقطوع عن ربه متصل بحظه ونفسه ملبس عليه في معرفته وإرادته وسلوكه). (١)

ومع أن إرادة الله ومحبته هي الأصل الذي خلق عليه كل إنسان فإن الله قد شاء -لحكمة يعلمها- أن تكون عبادة الإنسان اختيارية، بحيث يمكن أن يفعل الشر كما يمكن أن يفعل الخير فخلقته مهياً لذلك.

قال تعالى: ((ونفس وما سواها قالهها فجوورها وتقواها. قد أفلح من زكاهها، وقد خاب من دساها). (الشمس/٧-١٠)
ويقول تعالى: ((إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً)). (الإنسان/٢)
ويقول تعالى: ((وهديناه النجدين)). (البلد/١٠)

ولأجل هذا زين الله الحياة الدنيا ليتحقق الابتلاء وتتم الفتنة فلا يخلص لله إلا من تجاوز مشريات الدنيا الفاتنة، وجعل محبوه ومراده هو الله وحده. وهذا هو معنى كون الجنة محفوفة بالمكارة وكون النار محفوفة بالشهوات.

(١) - الفوائد - لابن القيم - من ص (٢٦٠-٢٦٢). مختارات.

فالإنسان وهو في الحياة الدنيا بين خيارين، إما أن يريد الله والدار الآخرة، وإما أن تفره الدنيا فيكتفي بها وتكون هي مراده ومطلوبه فتشغله شهواتها عن أن يخلص إرادته ومحبته لله.

يقول تعالى: ((زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عند حسن المآب. قل أفبتنؤكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد)). (آل عمران/١٤-١٥)

ويقول تعالى: ((إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً)). (الكهف/٧)

ويقول تعالى: ((المال والنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً)). (الكهف/٤٦)

ويقول تعالى: ((وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها. وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون)). (القصص/٦٠)

ويقول تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون: ((يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار)). (غافر/٢٩)

ومجموع هذه الدوافع الفطرية التي خلق كل إنسان على إمكان الاستجابة لها تتلخص في اتباع الهوى، وحب الحياة والإكتفاء بها، واتخاذها غاية ومراداً مجرباً تنتهي عنده الآمال.

إن الإنسان - كل إنسان - واقع بين هذين الخيارين، إما أن يختار الله والدار الآخرة والنعيم الأبدي الذي هو من علم الغيب، وإما أن يختار الدنيا وزينتها وما فيها من نعيم حاسر بحيث تكون الحياة هي كل أمله ونهاية مطلوبه وفي سبيلها يسمى ويكدر.

لكن هل يعني هذا أن من اختار الله والدار الآخرة لا يتمتع بشيء من متاع الدنيا؟

إنه يجب هنا أن نفرق بين الدنيا حين تكون غاية ومطلباً ونهاية أمل. وبين الدنيا حين تكون وسيلة لاتمدح ولاتذم لذاتها.

وعلى هذا كلام السلف رحمهم الله، وأن الزاهد هو من خلد قلبه من حب الدنيا وإن امتلأت منها يداؤه. والنظر إلى نعيم الدنيا على أنه نعيم زائل، وجمع الهمة والأمل على ما عند الله من الرضوان برويته ومن النعيم المقيم في جنته ولهذا كان الإمام أحمد رحمه الله يقول: (الزهد في الدنيا قصر الأصل). (١)

وقال ابن الجلاء: (الزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال فتصفر في عينك فيسهل عليك الإعراض عنها). (٢)

يقول الإمام ابن القيم: (والذي أجمع عليه العارفين أن الزهد: سفر القلب من وطن الدنيا وأخذ في منازل الآخرة، وعلى هذا صنف المتقدمون كتب الزهد، كالزهد لعبد الله بن المبارك والإمام أحمد ولوحيه ولهناد بن السري وغيرهم).

(وليس المراد رفضها من الملك، فقد كان سليمان وداود عليهما السلام من أزهد أهل زمانهما، ولهما من المال والملك والنساء ما لهما، وكان نبينا صلى الله عليه وسلم أزهد البشر على الإطلاق وله تسع نسوة، وكان علي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزيير وعثمان - رضي الله عنهم - من الزهاد، مع ما كان لهم من الأموال؛

وكان الحسن بن علي رضي الله عنه من الزهاد، مع أنه كان أكثر الأمة محبة للنساء ونكاحاً لهن وأغناهم، وكان عبد الله بن المبارك من الأئمة الزهاد مع مال كثير، وكذلك الليث بن سعد من أئمة الزهاد وكان له رأس مال يقول: لولا هو لتمدل بنا هؤلاء.

ومن أحسن ما قيل في الزهد كلام الحسن أو غيره: ليس الزهد في الدنيا بتحرير الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن أن تكون بما في يد الله أوثق منك مما في يدك، وأن تكون في ثواب الصيبة - إذا أصبت بها - أرغب منك فيها لو لم تصبك فهذا من أجمع كلام في الزهد وأحسنه وقد روي مرفوعاً. (١)

وهنا حقيقة مهمة وهي أنه لا يمكن الزهد في الدنيا إلا بإخلاس الإرادة والمحبة لله وحده، وأن من ضعف إخلاصه لله زاد تعلقه بالدنيا ولا بد. فالقلب لا يفرغ عن الإرادة والمحبة مطلقاً فمتى لم تتجه إرادته لله اتجهت لغيره، ومن لم يكن عبداً لله كان عبداً لغيره ولا بد، فالقلب - كما تقدم - لا بد له من محبوب مراد، ومن لم يشغل نفسه بالحق شغلته بالباطل، وليس الحق إلا بإرادة الله وحده، والباطل كل مراد غيره ليست إرادته لأجله عز وجل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (كل من استكبر عن عبادة الله لا بد أن يميد غير الله، فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة).

وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (أصدق الأسماء حارث وهمام) والحارث الكاسب والهمام مقال من الهم. والهم أول الإرادة. فالإنسان له إرادة دائماً، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه؛

(١) - المرجع السابق (١٢/٢-١٢).

فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته، فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبد غير الله فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب، إما المال والجاه، وإما الصور، وإما ما يتخذها الهأ من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين أو من الملائكة والأنبياء الذين يتخذهم أرباباً أو غير ذلك مما عبد من دون الله).

بل الاستغناء يدل على أنه كلما كان الرجل أعظم استكباراً عن عبادة الله كان أعظم اشراكاً بالله، لأنه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقره وحاجته إلى المراد المحبوب الذي هو مقصود القلب بالتمسك الأول، فيكون مشركاً بما استعبد من ذلك). (١)

(ومن لم يكن مخلصاً لله عبداً له قد صار قلبه مستعبداً لربه وحده لا شريك له بحيث يكون هو أحب إليه مما سواه، ويكون دليلاً خاضعاً له وإلا استعبده الكائنات، واستولت على قلبه الشياطين، وكان من الفاوتين إخوان الشياطين، وصار فيه من السوء والفحشاء ما لا يعمله إلا الله، وهذا أمر ضروري لا حيلة فيه). (٢)

وهكذا يكون كل إنسان عبداً ولائياً، لأنه يريد ولائياً والإرادة الناشئة عن محبة هي أصل الألوهية وحقيقة العبادة، فمن لم تكن عبوديته لله كانت لغيره أيضاً كان ذلك المعبود المراد.

(١) - العبودية - للإمام ابن تيمية - ص (٢٢).

(٢) - المرجع السابق ص (٤٢).

ولهذا جاء في كتاب الله كثيراً المقابلة بين الإيمان بالله والدار الآخرة، وبين الاغترار بالدنيا والإطمئنان إليها. دلالة على أن من لم تكن عبوديته لله ومراده رضوان الله والدار الآخرة. فإنه يكون عبداً ولائداً للدنيا، حيث آثرها وأحبها ورضي بها عن الدار الآخرة.

ولهذا سمي الرسول صلى الله عليه وسلم محب المال عبداً للدرهم والدينار لأن العبودية عبودية القلب، وأصل العبودية حسب العبود واتخاذها غاية وإلهاً ومطلباً مراداً

ولهذا كله كان من انصرف الى الدنيا وآثرها عبداً لها، مشركاً في الألوهية، خالداً في النار، ويدل لذلك آيات كثيرة منها:

قول الله تعالى: ((من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون)). (هود/١٥-١٦)

وقوله تعالى: ((من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة نصيب)). (الشورى/٢٠)

وقوله تعالى: ((من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً)). (الاسراء/١٨)

وقوله تعالى: ((فأما من طغى وأثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى. وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى)). (النازعات/٢٧-٤١)

وغير ذلك من الآيات مافي معناها كثير.

ومما ينبغي التأكيد عليه هنا إنه لا بد من التفريق بين شرك الارادة والمحبة المستوجب للشرك الأكبر والخلود في النار وبين الشرك الأصغر المستوجب لحبوط العمل وإن لم يكن مخرجاً من الملة.

والضابط الفارق في ذلك هو النظر إلى النية والباعث على العمل، فمن كان عمله اتباعاً للهوى مطلقاً وإرادة الدنيا أصلاً كان شركاً شركاً أكبر. ومن كان الباعث له على العمل حب الله وابتغاء رضوانه والدار الآخرة لكن دخل مع ذلك حب الجاه أو نحو ذلك من أسباب الرياء كان شركاً شركاً أصغر.

وهو الذي خافه الرسول صلى الله عليه وسلم على أمته حيث قال: (إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر، قالوا: يارسول الله وما الشرك الأصغر؟ قال: الرياء). (١)

وهذا الشرك يحبط العمل وإن لم يكن صاحبه شركاً شركاً أكبر. لأن شرط العمل المقبول أن يكون خالصاً لله موافقاً للسنة. فلو وافق السنة وكان الأصل به إرادة الله لكن دخل فيه الشرك من جهة تزيينه للناس لم يكن مقبولاً.

عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: (قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه). (٢)

وعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله: أرايت رجلاً غزاً يلتمس الأجر والذكر ماله؟

(١) - أخرجه أحمد (٤٢٨/٥-٤٢٩).

وقال العراقي في تخريج الأحياء (٢٩٤/٢) رجاله فقات.

(٢) - رواه مسلم / كتاب الزهد والرقائق / (٢٩٨٥).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لَا شَيْءَ) فَأَعَادَهَا عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. يَقُولُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لَا شَيْءَ) ثُمَّ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا وَابْتِغَى بِهِ وَجْهَهُ) (١)

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: رَجُلٌ يَرِيدُ الْجِهَادَ وَهُوَ يَبْتَغِي عَرَضًا مِنْ عَرَضِ الدُّنْيَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا أَجْرَ لَهُ) فَأَعَادَ عَلَيْهِ ثَلَاثًا، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (لَا أَجْرَ لَهُ). (٢)

وَعَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا نَعْبُدُ الرِّبَاءَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّرْكَ الْأَصْفَرَ. (٣)

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ لَيْدٍ (وَهُوَ مِنْ صَفَارِ الصَّحَابَةِ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (أَيُّهَا النَّاسُ: إِيَّاكُمْ وَشُرَكَ السَّرَائِرِ) قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا شُرَكَ السَّرَائِرِ؟ قَالَ: يَقُومُ الرَّجُلُ فَيُضَلِّي، فَيُزِينُ صَلَاتَهُ جَاهِدًا لِمَا يَرَى مِنْ نَظَرِ النَّاسِ إِلَيْهِ فَذَلِكَ شُرَكَ السَّرَائِرِ). (٤)

فَكُلُّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرِّبَاءَ وَحَسْبُ الْجَاهِ عِنْدَ النَّاسِ، وَتُزِينُ الْعَمَلِ لِأَجْلِهِمْ شُرَكَ أَصْفَرَ يَحْبِطُ مَعَهُ الْعَمَلُ. وَأَمَّا صَاحِبُهُ فَلَا يَكُونُ مُشْرِكًا بِمَجْرَدِ ذَلِكَ لِأَنَّ أَصْلَ إِرَادَتِهِ لِلَّهِ، لَكِنْ دَخَلَ عَلَيْهِ الشَّرْكَ فِي تَزِينِ الْعَمَلِ وَتَحْسِينِهِ لِأَنِّي أَصْلُهُ؛

-
- (١) - أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ / كِتَابُ الْجِهَادِ / (٢١٤٠).
وَحَسَنَهُ الْمُرَائِقِيُّ فِي تَخْرِيجِ الْأَحْيَاءِ (٢٨٤/٤).
وَقَالَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجْرٍ فِي الْفَتْحِ (٢٨/٦) أَسْنَدُهُ جَيِّدٌ.
(٢) - رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ / كِتَابُ الْجِهَادِ / (٢٥١٦). وَالْحَاكِمُ (٨٥/٢).
وَوَاقِقَهُ الذَّهَبِيُّ. وَأَحْمَدُ (٢٩٠/٢-٢٦٦).
(٣) - رَوَاهُ الْحَاكِمُ (٢٢٩/٤). وَصَحَّحَهُ وَوَاقِقَهُ الذَّهَبِيُّ.
(٤) - أَخْرَجَهُ ابْنُ خَزِيمَةَ (٩٢٧). بَابُ التَّضْلِيلِ فِي الْمَرَاةِ بِتَزِينِ الصَّلَاةِ وَتَحْسِينِهَا.

أما إذا صرفت الإرادة بالكلية لغير الله فهذا شرك أكبر وهو شرك المنافقين الذين قال الله فيهم: ((إن المنافقين يخادعون الله وهم خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله الاقليات)). (النساء/١٤٢)

وقال تعالى فيهم: ((والذين ينفقون أموالهم رياء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً)). (النساء/٢٨) ونحو ذلك من بيان أن الرياء قد يكون بصرف الإرادة بالكلية لغير الله. وأن ذلك شرك أكبر وهو شرك المنافقين.

شرك التقرب والثشبه:

إذا كانت حقيقة التوحيد هي أفراد الله بالعبادة ظاهراً وباطناً، فإن مناقضة ذلك إما بعدم إخلاص القصد والإرادة لله وحده كما تقدم، وإما بالتقرب إلى غير الله بأي نوع من أنواع العبادة شرك في العبودية التي لا يستحقها إلا الله وحده.

وعلى هذا فكل ما ثبت أنه عبادة مشروعة وجوباً أو استحباباً فصرفها لغير الله شرك في العبودية ومن تحقق منه ذلك كان مشركاً، سواء اعتقد مع ذلك استحقاق المعبود للعبادة من دون الله، أو اعتقد أنه لا يستحق العبادة لذاته وإنما هو وسيط وشفع إلى الله.

وذلك أن شرك العبادة لا يتضمن الشرك في الربوبية، لأن شرك العبادة متعلق بالإرادة ولازمها من العمل وأما شرك الربوبية فتعلق بالاعتقاد وإثبات الكمال لله في ذاته وصفاته وأفعاله.

ولهذا ذكر الله عن المشركين أنهم كانوا مشركين في العبادة مع اعتقادهم بأن الله هو المتفرد بالخلق والإيجاد والرزق وأن الذين يعبدونهم من دونه ليس لهم من ذلك شيء على جهة الاستقلال عن الله تعالى.

قال تعالى: ((قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر، فسيقولون الله، ققل أفلا تتقون)). (يونس/٢١)

فهم يعتقدون أن الله هو المتفرد بتدبير الأمور لكنهم أشركوا بالله من جهة التوسط في الطلب أو في العبادة. والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة لمن تدبرها.

وهذا هو معنى قول الله تعالى عن المشركين: ((وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)). (يوسف/١٠٦)

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات ومن خلق الأرض ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به). (١)

فكما أن اعتقاد أن الله متفرد بالكمال في ذاته وصفاته وأفعاله لا يكفي في تحقيق التوحيد بل لابد من إرادة الله بالقصد والعمل. فكذلك ليس الشرك محصوراً في الاعتقاد بل هو شامل للشرك في الإرادة المستلزمة للعمل، بل إن الشرك في الإرادة هو حقيقة الشرك الذي أرسل الله الرسل وأنزل الكتب من أجل إخراج الناس منه إلى توحيد وعبادته وحده، والعبادة ليست مجرد اعتقاد.

ولهذا ذكر الله عن المشركين أنهم يحبون أندادهم كما يحبون الله كما قال تعالى: ((ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله)). (البقرة/ ١٦٥)

فالمشركون يشركون بالله بمحبة غيره كما يحبونه، وأما المؤمنون فلا يحبون إلا الله وحده.

(١) - تفسير ابن كثير (٥١٤/٢).

فليس الشرك بعبادة غير الله هو اعتقاد أن من عبدوا من دون الله أو معه يساؤون الله في صفات الربوبية، وإنما حقيقة شركهم صرف ما هو خاص لله من إرادة القلب التي أصلها المحبة لغيره من مخلوقاته.

فليس ثمّ مشرك في العبادة إلا وهو مشرك معبوده في المحبة مع الله تعالى.

هذا عن أصل الشرك في العبادة والتقرب.

وأما غاية الشرك ومراده بعبادة غير الله فقد تكون لأجل أن يقربه معبوده ويشفع له عند الله، وقد تكون عبادته وسيلة لطلب النفع من المعبود ودفع الضرر به. فهذان الأمران هما مدار شرك التقرب إلى غير الله بالعبادة.

فأما عن الشفاعة فقد ذكر الله عن الشركين أنهم إنما اتخذوا من دون الله أنداداً في العبادة طلباً لشفاعة معبوديهم لهم وتقريبهم لهم عند الله.

قال تعالى: ((والذين اتخذوا من دون الله أولياء مانعدهم إلاتقربونا إلى الله زلفى)). (الزمر/٢)

وقال تعالى: ((ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله)). (يونس/١٨)

وإرادة الشفاعة والتقرب عند الله ممن صرفت له العبادة تشمل أمرين:

أولهما: أن يكون المعبود غير مقصود بالعبادة لذاته وإنما المقصود بها هو الله، لكن يجعلها العابد لمن له عند الله منزلة وجاء فيرفعها إلى الله ليقبلها له من المكانة عنده.

وعلى هذا يكون المراد بالشقاعة التوسط عند الله في قبول العبادة، لأن العابد أدنى من أن يباشر عبادة الله دون واسطة.

وهذا الشرك وإن ظن الشرك أن عمله لله فليس في الحقيقة خالصاً له، لأن الله ليست بينه وبين عباده وسائط لافي عبادتهم، ولا في إجابة مطالبهم الدنيوية والأخروية، فكما أن الله هو المتفرد بالخلق والتدبير والتصريف، فهو المستحق لأن يكون التوجه والقصد والإرادة له وحده دون شريك في ذلك.

ثانيهما: أن يكون المعبود مقصوداً بالعبادة من دون الله لأجل أن تقربهم تلك المعبودات إلى الله لامن جهة رفع عبادتهم ليقبلها الله فقط، وإنما على جهة أنهم يكونوا شفعاء عند الله لمن عبدتهم مطلقاً.

يقول قتادة رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ((والذين اتخذوا من دون الله أولياء مانعدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)). (الزمر/٢): (كانوا إذا قيل لهم من ربكم وخالقكم ومن خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء؟ قالوا الله. فيقال لهم: مانعنى عبادتكم للأسماء؟ قالوا: ليقربونا إلى الله زلفى ويشفعوا لنا عنده). (١)

وعلى هذا فعبادة غير الله ابتغاء الشقاعة عند الله، إما أن تكون من جهة الشرك في الأسباب والوسائط مع أن المقصود بالعبادة أصلاً هو الله، وإما أن تكون من جهة الشرك في الغايات بحيث يكون القصد متجهاً بالعبادة لغير الله ابتداءً.

وسواء كان هذا أو ذاك فكلاهما شرك في العبادة والتقرب.

(١) - فتح القدير - للشوكاني - (٤/٤٤٩).

وقد أبطل الله هذا الشرك ببيان بطلان ما اعتقد المشركون من أن معبوداتهم تشفع لهم عند الله. وأن ذلك إفك وضلال.

قال تعالى: ((إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء)). (العنكبوت/٤٢)

وقال تعالى: ((ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم)). (يوسف/٤٠)

وقال تعالى: ((وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتيمون إلا الظن)). (يونس/٦٦)

وقال تعالى: ((إنما تعبدون من دون الله آولئنا وتخلتون إفكاً، إن الذين تعبدون من دون الله لآيملكون لكم رزقاً فأبتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون)). (العنكبوت/١٧)

وقال تعالى: ((فلولا نصرهم الذين إتخذوا من دون الله قرباناً آلهة بل ضلوا عنهم وذلك إفكهم وما كانوا يفترون)). (الأحقاف/٢٨)

والآيات في النهي عن هذا الشرك لآ مجال لحصرها هنا فهي كثيرة معلومة.

وكما تكون العبادة والتعرب لغير الله طلباً لشقاعة المعبود كما تقدم. فقد تكون إبتغاء الخير والرزق من المعبود ودفع الضر به.

وغالب ما يكون من الذبح وتقريب القرابين والندور لغير الله فالغاية منه إستجلاب الخير واستدفاع الضر من عبد بذلك.

وهذا الشرك مع أنه إستفائة بغير الله تعالى، ففيه عبادة غير الله بالتعرب والنسك الذي لا ينبغي صرفه لإلله وحده، فهو ضلال وشرك في الطلب والعبادة معاً.

ولهذا ورد كثيراً في كتاب الله نفي أن ينفع المعبودون من عبودهم، بل ولا أن يضروهم شيئاً، وأن ذلك كله لله وحده لا يملكه سواه، فلا يطلب غيره ولا يعبد غيره.

يقول تعالى: ((قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً)).
(المائدة/٧٦)

ويقول تعالى: ((قال أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم)).
(الأنبياء/٦٦)

ويقول تعالى: ((وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. إنما تعبدون من دون الله آوثاناً وتخلقون إفكاً إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون)). (العنكبوت/١٦-١٧)

ويقول تعالى: ((ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقاً من السموات والأرض شيئاً ولا يستطيعون)). (النحل/٧٢)

ونحو ذلك من الآيات كثير.

ومن جميع ما تقدم تبين أن شرك التقرّب وعبادة غير الله ليس شركاً اعتقادياً يستلزم أن يكون المعبود عند من عبده مستحقاً للعبادة من دون الله، وإنما هو شرك في إرادة غير الله بالعبادة.

ولو كان من تحقق منه ذلك معتقداً أن الله هو الذي يستحق العبادة وإنما يصرّفها لغيره على جهة التوسط إلى الله لكان بذلك مشركاً به سواء كان ذلك التوسط بالشفاعة عنده في قبول العبادة، أو في الشفاعة مطلقاً، أو رجاء نفع المعبود مع اعتقاد أنه ليس له التديير والتصريف، وأن ذلك كله لله. لكن لرجاء المعبود في كل -بحسب ظن المشرك- تُصرف له العبادة التي هي حق الله الخالص.

وعلى هذا فكما يكون الشرك متعلقاً بالاعتقاد، فكذلك قد يكون بالإرادة والعمل، ولافرقة.

لكن مرجحة المتكلمين لما ظنوا أن التوحيد هو مجرد اعتقاد وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وأن ذلك مفهوم الألوهية، اتزموا أنه لا شرك بالتعرب إلى غير الله بالعبادة إلا إذا تضمن اعتقاد استحقاق المعبود للعبادة من دون الله، وأن المعبود متفرد بالخلق والتدبير.

وإعتبار الإيمان مجرد اعتقاد أصلٌ عامٌ عندهم في التوحيد وفي الإلتزام المجمل بالشرعية.

فكما قالوا هنا إن التوحيد هو اعتقاد وحدانية الرب، فكذلك الإلتزام بالشرعية هو مجرد اعتقاد أنها حق بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولهذا فإنه كما لم يكن عندهم شرك في الطلب والعبادة إلا باعتقاد ما يصاد حقيقة الوحدانية لا بمجرد الشرك باتخاذ الواسطة، فكذلك لم يكن عندهم كفر بالتولي والإعراض وعدم الإلتزام بالشرعية ما لم يكن ذلك عن تكذيب وجحود وإستحلال، سواء في ذلك ما كان من جهة ترك العمل بالكلية، أو من جهة التشريع المضاد لحقيقة الإلتزام المجمل.

وما يهنا هنا في هذا المبحث هو كما مهمهم في حقيقة التوحيد والشرك وأما ما يتعلق بالإلتزام المجمل بالشرعية وكلامهم فيه فله مجال آخر.

يقول الكمال بن الهمام في شرح المسامرة: (التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال). (١)

(١) - المسامرة شرح المسامرة - للكمال ابن الهمام - ص (٤٢).

ويقول الكستلي في حاشيته على شرح العقائد النسفية: (حقيقة التوحيد: إعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها، وأراد بالألوهية على ما صرح به: وجوب الوجود والقدم الذاتي، بمعنى عدم المسبوقية بالغير. وبخواصها: مثل تديير العالم، وخلق الأجسام وإستحقاق العبادة، والقدم الزماني مع القيام بنفسه...). (١)

ويقول الكمال بن الهمام في معنى الألوهية عندهم: (لما ثبت وحدانيته في الألوهية... ثبت استناد كل الحوادث إليه تعالى) والألوهية: الإتصاف بالصفات التي لأجلها إستحق أن يكون معبوداً، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألوهية، ومنها الإيجاد من العدم وتديير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت إقتدار الحوادث في وجودها إليه). (٢)

ومن كلامهم يظهر جلياً أن تحقيق شهادة الإله الإله هو إعتقاد تفرد الله ووحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله. ولهذا فلا فرق عندهم بين الإله والرب بل هما بمعنى واحد بل يظنون كما يظن كثيرون اليوم ممن لا يفرقون بينهما أنهما وصفان مترادفان.

وكل من ظن ذلك قديماً وحديثاً فلا بد أن يكون توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية واحداً ولا فرق، ولا بد أن يضطرب في مفهوم العبادة وحقيقة الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد كلام له عن المراد بالإله وأنه بمعنى المألوه المعبود بحق: (ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو توحيد الربوبية، وهو التصديق بأنه الله وحده خالق الأشياء؛

(١) - حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية. ص (٦٢).

(٢) - السائرة شرح الصامرة - للكمال ابن الهمام - ص (٥٨).

اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله: إسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الإختراع كما يقوله الأشعري وغيره، ممن يجعلون أخص وصف الإله القدرة على الإختراع.

ومن قال: إن أخص وصف الإله هو التقدم كما يقوله من يقوله من المعتزلة قال ما يناسب ذلك في الإلهية (١).

وإذا كان التوحيد هو مجرد إعتقاد تفرد الله في ذاته وصفاته وأفعاله وكان الإله هو القادر على الإختراع فإن مجرد الشرك في الطلب وفي التقرب إلى غير الله بالعبادة لا يكون شركاً لذاته عندهم مالم يتضمن شرك الإعتقاد.

وأما ما جاء من إطلاق الشرك فيما يتعلق بشرك الطلب وشرك العبادة والتقرب فلهم فيه تخريجان:

الأول: أن ذلك مقيد بالشرك في الإعتقاد لا بمجرد الإرادة والعمل. وهذا كما قالوا في كفر التولي والإعراض إنه مقيد بالتكذيب والإستحلال.

الثاني: أن ذلك شرك لكنه شرك أصغر، فهو من المعاصي التي لا يخرج بها فاعلها من الملة. كما قالوا في كفر التولي والحكم بغير ما أنزل الله إنه كفر دون كفر.

يقول أحدهم في ذلك: (اجتمعت الأمة على أن الذبح والنذر لغير الله حرام، ومن فعلها فهو عاص لله ورسوله، والذي منع العلماء من تكفيرهم أنهم لم يفعلوا ذلك بإعتقاد أنها أنداد لله). (٢)

(١) - دره تعارض العقل والنقل - لابن تيمية - (٢٧٧/٩).

(٢) - عن كتاب دعاوى المناوين لدعوة - الشيخ محمد بن عبد الوهاب -

عرض ونقص. لأوخ - عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف ص (١٩٧).

ويقول سليمان بن عبد الوهاب في رسالته الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية: (من أين لكم أن المسلم الذي يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إذا دعا غائباً أو ميتاً أو نذر له، أو ذبح لغير الله أن هذا هو الشرك الأكبر الذي من فعله حبط عمله وحل ماله ودمه؟).
لم يقل أهل العلم من طلب من غير الله فهو مرتد ولم يقولوا من ذبح لغير الله فهو مرتد). (١)

وقد احتدم الخلاف بين هؤلاء وبين الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله حين بين لهم أنه كما يكون الشرك في الاعتقاد فإنه كذلك يكون باتخاذ الوسائط في الطلب وفي التقرب إلى غير الله بالعبادة ولو لم يكن متضمناً الشرك في الاعتقاد.

ولازم كلامهم هنا: أن من تقرب إلى غير الله بالعبادة لا يكون مشركاً بمجرد ذلك، بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن بعض أتباع هؤلاء قد صرح بهذا، وأن منهم من كان يسجد للشمس والقمر والكواكب ويصوم لها ويذبح!!

يقول رحمه الله: (وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خالق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا فنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد).

وكثير من أهل العلم يقول: التوحيد له ثلاث معانٍ، وهو: واحد في ذاته لا قسم له أو لجزء له، واحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

وهذا المعنى الذي تناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول:

(١) - المرجع السابق ص (١٩٨).

وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول، بل التوحيد الذي أمر به أمرٌ يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي ليس فيه الحق بالباطل وكتّم الحق.

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزّهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أحسن وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي يتقلونه عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. قال تعالى: ((وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)) . (سورة يونس/ ١٠٦)

قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره. وقال تعالى: ((قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون. سيقولون لله قل أفلا تذكرون. قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم. سيقولون لله قل أفلا تتقون. قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون. سيقولون لله قل فأنى تسحرون)) . (سورة المؤمنون/ ٨٤-٨٩)

وقال تعالى: ((ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله)) . (سورة العنكبوت/ ٦١)

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون
ما سواه، داعياً له دون ما سواه، راجياً له خائفاً منه دون ما سواه، يوالى
فيه، ويمادي فيه، ويطيع رساله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه. وقد
قال تعالى: ((وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله)). (سورة
الأنفال/٢٩)

وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفاء الذين
يشركونهم به وجعلوا به أنداد، قال تعالى: ((أم اتخذوا من دون الله
شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يمتثلون. قل لله الشفاعة جميعاً)).
(سورة الزمر/٤٢-٤٤)

(ولهذا كان من أتباع هؤلاء يسجد للشمس والقمر والكواكب،
ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم
يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي،
فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً.

ومن المعلوم بالإضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه
من التوحيد الذي بعث الله به رساله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي
إصطلحوا عليه). (١)

ومن جميع ما تقدم هنا في شرك التقرب والنسك، وما سبقه في شرك
الطلب ندرك أن مرجئة المتكلمين لا يرونهما شركاً باطلاق ما لم يتضمن ذلك عندهم
الشرك في الاعتقاد. أما مجرد شرك الوسطة فلا.

وأصل شبهتهم في ذلك كما سبق بيانها مفصلة هو أن الشرك باتخاذ
الوسائط في الطلب وفي التقرب والنسك من شرك الإرادة المتعلق بالاستعانة وتعلق
القلب بغير الله، وتوجه الإرادة والقصد إلى غير الله؛

(١) - دره تمارض العقل والنقل (١/٢٢٥-٢٢٨)

وهم لا يكون الشرك عندهم إلا في اعتقاد شريك مع الله في ذاته بإثبات
أكثر من رب أو في صفاته باعتقاد المشابهة بينه وبين مخلوقاته فيها، أو في أفعاله
باعتقاد أن لبعض خلقه استقلال بالخلق والإيجاد.

والرد الجامع عليهم في كل ذلك هو الزامهم بأن الشرك في الإرادة كالشرك
في الاعتقاد ولا فرق، على ما سبق تفصيله.

الفصل الثاني:

كفـر الـرد.

((كفر السر))

=====

توطئة:

لابد لتحقيق الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم وبما جاء به من
تصديقه والالتزام المجمل بالشرعة باطناً وظاهراً.

وكما أنه لا يكفي تحقيق الإيمان مجرد تحقيق الالتزام الإجمالي بالشرعة
دون التصديق فكذلك لا يكفي مجرد التصديق دون تحقيق الالتزام الإجمالي.

وذلك أن الأقرار بأن محمداً رسول الله يستلزم قبول ما جاء به تصديقاً
وإتقياداً لأن قبول ما جاء به صلى الله عليه وسلم من الخبر يكفي فيه مجرد الاعتقاد
والتصديق وأما الطلب فلا بد مع التصديق من تحقيق الالتزام كما قال تعالى:
(وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله). (النساء/٦٤)

وعلى هذا فكفر الرد إما أن يكون بالكذب والاستحلال المناقض للتصديق
وإما أن تكون بالتولي والإعراض المناقض للالتزام سواء الالتزام الباطن أو الالتزام
الظاهر.

وكل هذا داخل في كفر العناد الذي يكون بعد تبين الحجة الرسالية
وظهورها للمعين بحيث لا يكون تكذيبه وإستحلاله ولا تلبسه بما يناقض الالتزام
المجمل عن تأول وشبهة يعذر بها.

لكن من تحقق منه كفر العناد والرد سواء بالكذب أو بعدم الالتزام لا يبقى
كفره كذلك؛

بل إن من عقوبة الله للمعاند أن يضله سواء السبيل جزاء وفاقاً لما اختاره هو من ذلك ((قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً)). (مريم/٧٥) فينقلب كفر المناد الذي يكون عن بينة إلى كفر ضلالة أو كفر غواية. بحيث يعلم الكافر آيات الله وتقوم بها الحجة عليه لكنه لا يوفق لقبولها بل يقوم بقلبه ما يحسب معه أنه على حق وكذلك المتخاذل عن الطاعة قد يزين له عمله السيئ وهذه غاية الخذلان نعوذ بالله من ذلك.

وهذه الأمور العامة لا بد من تفصيل القول فيها بذكر حقيقته:

١- كفر التكذيب والإستحلال.

٢- كفر الضلال والفسى.

٣- كفر التولي والإعراس.

كفر التكذيب والاستحلال:

لا يكون كفر التكذيب والاستحلال بإعتقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم كاذب، وإنما يكون تكذيباً باللسان مع العلم بالحق في الباطن. وذلك أن التكذيب لا يتحقق إلا من علم الحق فردّه وأما من لم يتبين له الحق وكان له شبهة وتأول فلا يكون مكذباً ولا راداً للحق.

ولهذا نفى الله أن يكون تكذيب الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم على الحقيقة والباطن وإنما باللسان فقط فقال تعالى: ((فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون)). (الأنعام/٢٢) وأثبت لهم اليقين مع جحودهم للحق في الظاهر فقال تعالى: ((وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا)). (النمل/١٤)

ويشمل كفر التكذيب من كان كافراً كفاً أصلياً قامت عليه الحجة الرسالية فعاند وكذب الرسول ولم يقبل ما جاء به فهذا كافر ظاهراً وباطناً في أحكام الدنيا وأحكام الآخرة كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة - يهودي ولا نصراني - ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار). (١)

كما يشمل كفر التكذيب من كان مسلماً ثم طرأ عليه التكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم جملة وهذا ظاهراً، أو بأي شيء مما جاء به بحيث لا يكون ذلك عن شبهة يعذره الله بها.

(١) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / (١٥٢).

ويدخل كفر الإستحلال في عموم كفر التكذيب لأن كل طلب
- واجب أو مستحب- يستلزم إبتداء التصديق به إذا قامت به الحجة على
المعين.

فإن ارتكب معصية مع إعتقاده أنه مخالف فإنه لا يكون قد نقض
إيمانه بذلك وإن كان الإيمان يتنص بإرتكاب المعاصي.

لكن لو لم يعتقد إن ماجاء به الرسول صلى الله عليه وسلم حق مع
علمه بالحق في ذلك فإنه يكون مستحداً للمعصية إرتكب مع ذلك المعصية أولم
يرتكبها.

وكفر التكذيب والإستحلال هذا هو حقيقة الكفر عند المرجئة إذ
لا يكون الكفر عندهم إلا بما يناقض الإعتقاد والتصديق الذي جعلوه حقيقة
الإيمان سواء في توحيد الله تعالى أو قبول ماجاء به الرسول صلى الله عليه
وسلم حيث أن التوحيد هو توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله وكذلك قبول
ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو إعتقاد أن ماجاء به حق وصدق دون
شرط الإلتزام.

وقد أخطأوا في قولهم إن الكفر هو التكذيب من جهتين:

الأول: حرهم الكفر في مجرد التكذيب كما تقدم.

الثاني: ظنهم أن التكذيب يقوم بالباطن بحيث يتنفي التصديق عن الكافر.

ولهذا لما فطن بعضهم لهذا التناقض استلزم أن أحكام الكفر على
الظاهر فقط مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن خاصة في الأفعال والأقوال
الكفرية التي تناقض الإلتزام كمن يسجد لصنم أو يدوس مصحفاً ونحو ذلك.

وأما أغلبهم فعلى أن الكفر لا يجمع التصديق الذي هو حقيقة الإيمان عندهم، فعارضوا بذلك بدائه القول إذ من المعلوم أنه لا فرق بين العلم الجازم وبين التصديق، وأن العلم الجازم إذا تحقق لا يمكن دفعه عن النفس بمجرد الإرادة، لأن الإرادة تتبعه وهو لا يتبعها، وحاصل كلامهم في هذه المسألة هو التفريق بين التصديق بمعنى العلم الجازم والتصديق بمعنى الاعتقاد، فجعلوا الثاني اختيارياً دون الأول حتى يقولوا إن الفرق بين من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يؤمن به - كعمه أبي طالب مثلاً - وبين من صدقه وآمن به هو الاعتقاد الاختياري الزائد عن التصديق الضروري والحقيقة أن الكفر الباطن لا يكون بالكذب مع العلم بالحق وإنما يكون بالظاهر فقط مع تحقق التصديق الباطن.

فعلم أن الإيمان لا يمكن أن يكون مجرد التصديق لاتقاء أن يجتمع الإيمان الباطن مع الكفر الظاهر، وعلم أيضاً أن التصديق الذي هو علم القلب الجازم لا بد له من لازم وهو عمل القلب لتحقيق الإيمان الباطن، وأن هذا اللازم ليس هو نفس التصديق الذي هو من باب الاعتقاد والمعرفة وإنما لا بد أن يكون معه من باب الإرادة الاختيارية.

فإن اتزموا أن ذلك من مسمى التصديق لزمهم أنه لا بد في تحقيق الإيمان من العمل الظاهر لأن الإرادة الجازمة بقبول أمر الله لا بد معها من تحقق العمل في الظاهر، وإن قيل بل تكون إرادة جازمة في القلب دون اشتراط عمل في الظاهر رجع الأمر إلى أن حقيقة الإيمان ليس من باب الإرادة وإنما هو من باب الاعتقاد فقط وهذا هو حقيقة قولهم. (١)

(١) - أنظر أيضاً: الكلام عن الفرق بين مرجئة الفقهاء في فصل: كفر دون كفر من هذا الباب .
وفصل: المداقة بين الظاهر والباطن من الباب الثالث.

كفر الضلال والقي:-----

الأصل في الكفر مطلقاً أنه إنما يكون عن عناد وإستكبار وأعراض عن الحق بعد معرفته وقيام الحجة به.

ولا يخرج كفر الضلال والقي عن هذه القاعدة. وإن كان في حقيقته النهائية ليس كفر عناد.

وذلك أن الأصل في كفر الضلال والقي أنه كفر عناد ترتب عليه تحقق الضلال والقي جزاءً وفاقاً على إعراض العبد عن الحق وعدم التزامه بأمر الله ونهيه.

قال الله تعالى: ((أفأريت من أتخذ إلهه هواء وأضل الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون)). (الجاثية/٢٢)

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (قوله: ((وأضل الله على علم)) يحتمل قولين. أحدهما: وأضل الله لعلمه أنه يستحق ذلك. والآخر: وأضل الله بعد بلوغ العلم إليه وقيام الحجة عليه، والثاني يستلزم الأول ولا ينكسر). (١)

والحقيقة أن سياق الآية يدل أن المراد بها المعنى الثاني دون الأول، لأن الإضلال كان نتيجة إتخاذ الهوى الهاً متبعاً، وإنما المانع من قبول الحق إتباع الهوى.

(١) - تفسير ابن كثير (٤/١٥١).

ولا يمارس هذا المعنى الأول فإن كل شيء لا يكون إلا حسب علم الله وتقديره عز وجل، لكن ليس هذا هو المراد بالآية.

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً قوله تعالى: ((وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون)). (الأنعام/١١٠)

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء ورذت عن كل أمر). (١)

وقال رضي الله عنه في معنى قوله تعالى: ((ونذرهم في طغيانهم يعمهون)): (أخذلهم وأدعهم في ضلالهم يتمادون). (٢)

ويقول تعالى: ((وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون)). (التوبة/١١٥)

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (هداهم هدى البيان والدلالة فلم يهتدوا فأضلهم عقوبة لهم على ترك الإهتداء أولاً، بعد أن عرفوا الهدى فأعرضوا عنه فأعماهم عنه بعد أن أراهموه). (٣)

وعلى هذا فلا يكون الضلال إلا بعد قيام الحجة وإلا كانت المخالفة من غير قصد يستوجب رد الحق، فلا تكون ضلالاً؛

(١) - تفسير ابن كثير (١٦٦/٢).

(٢) - شفاء السليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص (١٠٠).

(٣) - المرجع السابق ص (٧٩-٨٠).

ونتيجة لذلك فلا يكون الاضلال من الله للعباد إلا بعد أن يتبين لهم أن ما هم عليه باطل يلزمهم أن يتقوه ويجتنبوه.

ومما يدل على هذا الأصل بما يعم الاعتقادات والعمليات قوله تعالى: ((ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير ميل المؤمنين نوله ماتولى ونضله جهنم وساءت مصيراً)). (النساء/١١٥)

فالمشاقة لا تكون إلا بعد التبين للحجة، واضلال الله للعبد بتوليه ماتولى من الاعراض عن الحق ومشاقة الرسول إنما تكون أيضاً بعد تبين الحجة.

والأصل في اشتراط قيام الحجة قبل اضلال الله للعبد مبني على أصل آخر وهو: أن من بلغه الحق فلا بد أن يقبله فيكون من المهتدين به، أو يردده ولا يكون ذلك لمجرد الترك وإنما يكون إتباعاً للهوى.

وإذا كان الأمر كذلك فإن العبد يكون هو الذي اختار طريق الضلالة والخفي بنفسه وأثرها على طريق الهداية، ومقتضى تكليف الله للعبد وكون التكليف يقتضي الاختيار أن يتركه الله وما أراد من سبيل الضلالة.

ولهذا نجد أن الأخبار عن أهل الكتاب وما حصل منهم من التفرق والبغي يأتي مقروناً دائماً في كتاب الله ببيان أن تفرقهم وبغي بعضهم على بعض كان من بعد ما جاءهم العلم كما في قوله تعالى: ((وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بظلم بينهم)). (آل عمران/١٩)

وقوله تعالى: ((وماتفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بظلم بينهم)). (الشورى/٤٢)

وقوله تعالى: ((وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم اليينة)). (اليينة/٤)

وعلى هذا فالسبب في الضلال الذي هو جزاء وعقوبة من الله هو ضلال العبد أولاً برده للحق وكذلك السبب في الغي هو ترك الإلتزام بأمر الله تعالى أولاً.

يقول الله تعالى: ((فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)) . (الصفا/٥)
ويقول تعالى: ((في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً)) . (البقرة/١٠)

فزيغ القلب وضلاله وتحقق الغي فيه إنما هو بسبب زيغ وضلال غي من العبد ابتداءً. ولا يكون ذلك ابتداءً من الله بالعبد.

ويدل لهذا حديث حذيفة رضي الله عنه في عرض فتن الشبهات والشهوات على القلوب وفيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً، فأى قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير القلوب على قليين، على أبيض مثل الصفا، فلا تضره فتنة مادامت السموات والأرض، والآخر أسود مرباداً كالكوز مجخياً لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من هواه). (١)

والقول الجامع في هذه المسألة: أن فساد القلب بإتباع الهوى، إما أن يكون متعلقاً برده الحق بعد تبيينه إتباعاً للشبهات وهذا منشؤ الإبتداع.

(١) - رواء مسلم / كتاب الإيمان / (١٤٤).

وإما أن يكون بعدم الالتزام إما بترك الأمور أو بارتكاب المنهيات
إتباعاً للشهوات وهذه حقيقة المصيبة.

* * *

١- فأما تحقق الضلال في القلب فقد يستولي على القلب بالكلية بحيث يتنفي
معه أصل الدين، وقد يكون أصل الدين ثابتاً في القلب مع تحقق الضلال
المستوجب للوعيد بالنار الذي هو وعيد الفرق الهالكة التي لم تخرجها بدعتها
إلى الكفر كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (ستفترق هذه الأمة على ثلاث
وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة). (١)

وقد ذكر الله عز وجل عن المنافقين أنهم قد ضلوا وأنه قد ختم على
قلوبهم فإذ يؤمنون.

وضرب لهم مثلاً فقال تعالى: ((مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً
فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. صم
بكم عمي فهم لا يرجعون)). (البقرة/١٧-١٨)

(١) - أخرجه أبو داود في كتاب السنة (٤٥٩٦).
والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٤٢) وقال حديث حسن صحيح.

فهؤلاء المنافقون الذين بان لهم الحق وقامت عليهم الحجة فتركوها اتباعاً لأهوائهم، كمثل الذي استوقد ناراً يستضيء بها فلما تحقق ذلك له وأبصر أنطفأت تلك النار فحصل له من الظلمة مكان النور الذي كان فيه ما هو شبيه بحال المنافقين الذين اتبعوا أهواءهم وتركوا النور الذي أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم فأعتبهم ذلك ضلالاً بعد الهداية به ومعرفة.

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (هم قوم كانوا على هدى ثم نزع منهم فمتوا بعد ذلك). (١)

ويقول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم رحمه الله: (هذه صفة المنافقين، كانوا قد آمنوا حتى أضاء الإيمان في قلوبهم كما أضاءت النار لهؤلاء الذين استوقدوا ناراً ثم كفروا فذهب الله بنورهم فانتزعه كما ذهب بضوء هذه النار فتركهم في ظلمات لا يبصرون). (٢)

ولهذا ختم الله المشرك بقوله: ((مَّ بَكْمُ عُمِّيَّ فَهَمَّ لَا يَرْجِعُونَ)) أي لا يرجعون إلى الإيمان الذي تركوه.

قال ابن عباس رضي الله عنه: (أي لا يرجعون إلى الهدى). (٣)
وقال قتادة: (أي لا يتوبون ولا هم يذكرون). (٤)

-
- (١) - تفسير ابن كثير (٤٥/١).
(٢) - المرجع السابق (٥٥/١).
(٣-٤) - المرجع السابق (٥٥/١).

ثم يأتي مثل آخر يصور حقيقة نفوس المنافقين واضطرابهم وعدم قرارهم على شيء يقول تعالى: ((أوكسب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين. يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا)). (البقرة/١٨-١٩)

فهم في شكوك وحيرة وضلال وتردد بين الإيمان والتفاهت، وبين أن يلتزموا بالحق والهدى أو يتبعوا أهواءهم فلا يقر لهم في ذلك قرار ولا يجتمع لهم الأمان.

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (كلما ظهر لهم من الإيمان شيء استأنسوا به واتبعوه، وتارة تعرض لهم الشكوك أظلمت قلوبهم فوقفوا حائرين). (١)

ثم إن عقوبة الله للمعرض عن الحق إشاراً للهوى واستحساناً لما يعرض له في ذلك من الشبهات أن يجازيه الله عز وجل بإعتقاد أن ما هو من الباطل إنما هو الحق فضلاً عن عدم معرفته بالحق، وهذا غاية ما يكون من الضلال إذ هو ضلال مركب اجتمع فيه الجهل بالحق وإعتقاد الباطل حقاً.

وفي مثل هذا جاء قوله تعالى: ((ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسون أنهم مهتدون)). (الزخرف/٢٦-٢٧)

والذي يعيش عن ذكر الله هو الغافل المعرض المتعاصي عنه مع ظهور الحق وقيام الحجة عليه به. فجزاؤه أن يُقيض الله له شيطاناً يزيد ضلالاً ويحسن له ما هو فيه من الباطل حتى يحسب أنه الحق والهدى.

(١) - المرجع السابق (٥٦/١).

وعن هذا أيضاً يقول الله تعالى: ((قل هل ننبؤكم بالآخرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)). (الكهف/١٠٢-١٠٤)

فهؤلاء أعظم الناس خسراناً وأشدهم ضللاً لأنهم مع ضلالتهم يعتقدون في نفوسهم أنهم محسنون وأنهم على الحق وهذا جزاءً وفاقاً لهم لاسترسالهم مع شبهاتهم وأهوائهم حتى أصبحت لهم سجية وطبعاً لازماً لا يعرفون غيره ولا يرون الحق في سواه.

وسياق الآيات يدل على أن جزاءهم بذلك إنما كان نتيجة إغراضهم أولاً. فقد قال تعالى قبل ذلك: ((الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعاً...)). (الكهف/١٠١)

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله في معنى الآية: (أي تغافلوا، وتعاموا وتصاموا عن قبول الهداية واتباع الحق، كما في قوله تعالى: ((ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين)) وقال ههنا: ((وكانوا لا يستطيعون سمعاً)) أي لا يعقلون عن الله أمره ونهيته. (١)

ومما جاء في نفس هذا المعنى السابق قول الله تعالى: ((فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون)). (الأعراف/٢٠)

وقد تقدم أنه لا تحقق الضلالة بالعبد إلا بسبب منه حين يعرض عن الحق ويتبع هواء وأن الأضلال لا يكون ابتداءً من الله بالعبد دون سابق إختيار منه.

(١) - تفسير ابن كثير (٢/١٠٧).

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله في معنى قوله تعالى:
((وفريماً حق عليهم الضلالة)): أي وجبت عليهم الضلالة بما تسببوا
لأنفسهم وعملوا بأسباب الضلالة) . (١)

ولأجل ما وقع فيه هؤلاء من الشرك باتخاذ الأنداد من دون الله عن علم
وبينه حقت عليهم الضلالة حتى بلغ بهم الأمر أن يعتقدوا أنهم في شركهم
ذلك على حق وأنهم مهتدون.

فالضلالة لم تحقق عليهم إذن قبل التسبب منهم، بل كانوا قد
أشركوا عن علم وبينة ثم بلغ بهم الحال إلى أنهم كانوا مشركين عن جهل
وغفلة جزاء لهم على شركهم الأول.

هذا بايجاز عن الكفر الباطن من جهة الضلال (٢).

* * *

٢- وأما الكفر من جهة الغي فسيبه كما تقدم عدم الالتزام بالأمر إما بترك
المأمور به وإما بفعل المنهي عنه الذي يورث بالتالي خذلان الله للعبد عن
الطاعة وتزيين ذلك إليه .

- (١) - تفسير كلام النان - عبد الرحمن السعدي - (١٨/٢)
(٢) - هناك أمور تتعلق بهذه المسألة من جهة الحكم على
المعين في الظاهر سيأتي تفصيلها إن شاء الله في الباب
الثالث في فصل: (التأول وحكم التأول).

وذلك أن من ارتكب الخطايا وأصر عليها قد تحيط به وتستولي على قلبه وتطمسه حتى لا يبقى فيه ذرة من إيمان.

وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلوا قلبه، وهو الران الذي ذكره الله ((كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون)). (سورة المطففين/١٤) (١)

يقول الإمام ابن جرير في معنى الحديث: (أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله تعالى والطبع فناد يكون للإيمان إليها مسلك، ولا كفر عنها مخلص). (٢)

يقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (كلما أذنب نكت في قلبه نكتة سوداء حتى يسود القلب كله). (٣)

ويقول مجاهد رحمه الله عن الرئس: (هو الذنب على الذنب حتى تحيط الذنوب بالقلب وتغشاه فيموت القلب). (٤)

(١) - أخرجه الترمذي / كتاب التفسير / (٢٢٢١).

وقال حديث حسن صحيح.

وابن ماجه / كتاب الزهد / (٤٢٤٤). وأخرجه الطام (٥١٧/٢).

وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٢) - جامع البيان - لابن جرير - (١١٢/١).

(٣) - شفاء العليل - لابن القيم - ص (٩٤).

(٤) - المرجع السابق والصفحة.

وقال الأعمش: (أرانا مجاهد بيده فقال: كانوا يرون أن القلب في مثل هذه (يعني الكف) فإذا أذنب العبد ذنباً ضم منه، وقال بإصبعه الخضر هكذا، فإذا أذنب ضم، وقال بإصبع أخرى، فإذا أذنب ضم وقال بإصبع أخرى هكذا، حتى ضم أصابعه كلها ثم قال: يطبع عليه بطابع، وقال مجاهد: كانوا يرون أن ذلك الرين). (١)

ويقول الفراء عن معناه: (كثرت المعاصي والذنوب منهم، فأحاطت بقلوبهم فذلك الرين عليها). (٢)

ومن عقوبة الله للمتخاذل عن الطاعة أن يخذله الله عنها فلا يريد لها جزاءً له على إعراضه الأول عن التزامها.

ومن ذلك ما جاء في شأن المنافقين الذين اعتذروا عن الخروج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تبوك ولاعذر لهم. قال تعالى عنهم: ((ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين)). (التوبة/٤٦)

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (يريد خذلهم وكتلهم عن الخروج. وقال في رواية: جسامهم). (٢)

وذلك أن الله أمرهم بالخروج ولا يأمر إلا بما يحبه، لكنهم تخاذلوا عن ذلك فخذلهم الله وعلم أنهم لو خرجوا لكان في خروجهم مفسدة وهي إشاعة الفتنة بين المؤمنين كما قال تعالى: ((لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعرا خلالكم يغنونكم الفتنة وفيكم ساعون لهم)). (التوبة/٤٧)

-
- (١) - تفسير ابن كثير (٤٧/١).
(٢) - معاني القرآن - للفراء - (٢٤٦/٢).
(٢) - شفاء العليل - لابن القيم - ص (١٠١).

وعلى هذا فلو خرجوا لم يكن خروجهم طاعة وقد علم الله منهم ذلك فثبطهم عن الخروج، لكنهم لو امتجابوا أول الأمر وانقادوا لوقفهم الله تعالى وقبل منهم ذلك وكان ذلك منهم طاعة لله تعالى.

ولا يكفي مجرد الخذلان والتثبيط بل قد يصل الأمر إلى التزيين للمصيبة والإعراض عن الطاعة لأن العاصي إنما أسر على مصيته وأعرض عن الإمتثال لأمر الله استحساناً لفاعله فيؤليه الله ما تولى عقاباً له وجزاءً وفاقاً على ما حصل منه من ذلك.

يقول تعالى: ((أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء)). (فاطر/٨)

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (تزيينه سبحانه للبد عمل السي عقوبة منه له على اعراضه عن توحيد وعبوديته وإيثار سي العمل على حسنه، فإنه لا بد أن يُعرّفه سبحانه السي من الحسن فإذا أثر التبيح واختاره وأحبه ورضيه لنفسه زينه سبحانه له وأعماء عن رؤية قبحه بعد أن رآه قبيحاً، وكل ظالم وفاجر وقاسق لا بد أن يريه الله تعالى ظلمه وفجوره وفسقه قبيحاً فإذا تمادى عليه ارتفعت رؤية قبحه من قلبه فربما رآه حسناً عقوبة له، فإنه إنما يكشف له عن قبحه بالنور الذي في قلبه وهو حجة الله عليه فإذا تمادى في غيه وظلمه ذهب ذلك النور فلم يرقبحه في ظلمات الجهل والنسوق والظلم. ومع هذا فحجة الله قائمة عليه بالرسمالة وبالتعريف الأول). (١)

(١) - شفاء العليل - لابن القيم - ص (١٠٢-١٠٤).

وهكذا يكون حال العاصي المصر على مصيئته الذي لايمحوها بتوبة واستغفار تجتمع عليه الذنوب حتى تهلكه وتطمس نور إيمانه، كما انطمس إيمان المتدع بالشبهات التي أفرها على الحق الذي عرفه وقامت به الحججة عليه، وقد يخرج كل منهما إلى الكفر الأكبر والعاذ بالله وهو مع ذلك يظن أنه يحسن صنماً قال تعالى: ((ومن يهد الله فهو المهتد، ومن يضل الله فليس تجد له ولياً مرشداً)). (الكهف/١٧)

* * *

ولايد بعد كل هذا من التأكيد على أن كفر الضال والقي مما لايمكن الحكم به على الممين في الظاهر وإنما هو من أحكام الحقيقة، فإنه ليس كل ابتدع بدعة واعتذر فيها بالتأويل يكون غير معذور بذلك بل قد يكون مختلناً مجتهداً ماجوراً، وقد يكون غير ماجور إذا لم يجتهد في دليل شرعي ولاآثم إذا لم يبلغه الحق، وقد يكون غير معذور ولايمكن التفريق بين هؤلاء في الظاهر.

كما لايمكن الحكم على من أسر على المعاصي -حاشا الصلاة- بالكفر مع أنه قد يكون في الباطن ممن استولى الران على قلبه فطمس عليه ويكون على الحقيقة كافراً، لكن للظاهر أحكام منضبطه لابد من تحقيقها، وليس كل من كان كافراً في الباطن يحكم بكفره في الظاهر بل الناس إما كافر، وإما مؤمن، وإما منافق مسلم في الظاهر كافر في الباطن.

وأمر آخر وهو أن خطر الشبهات والشبهوات وقضاء الله فيهما بالإضلال
والذي لا ينحصر في الكفر الأكبر بل يعم ما دون ذلك كما تبيّن ما سبق من عدم
التفريق بين الكافر والمؤمن المبتدع أو العاصي في جزاء الله لكل منهما بما
يستحق من الضلال والقي.

كفر التولي والإعراض

وحقيقته مناقضة الإلتزام الإجمالي بالشريعة الذي هو من أصل الدين ويتحقق ذلك بعدم التسليم لحكم الله والرضى به في الباطن ولو تحقق الإلتزام الظاهر، وذلك هو كفر المنافقين، ولاخلاف في حكمهم وأنهم كفار على الحقيقة ولو حكمنا لهم بالإسلام في الظاهر.

وإنما الخلاف في الإلتزام الظاهر فمن كان العمل عنده داخلًا في حقيقة الإيمان ومما كان الإلتزام الإجمالي في الظاهر شرطاً في تحقيق أصل الدين. وتبعاً لذلك فإنه كما يكون الكفر بعدم تحقيق الإلتزام الباطن فكذلك يكون الكفر أيضاً بعدم تحقيق الإلتزام الظاهر.

لكن ما معنى الإلتزام الإجمالي في الظاهر عند أهل السنة؟

تتلخص المسألة عندهم في أنه إذا كان العمل الظاهر داخلًا في معنى الإيمان وحقيقته فإنه مشروط من حيث الجملة لتحقيق أصل الدين والنجاة في الآخرة من جهة. كما أن الإلتزام بغير الشرعية ينقض أصل الدين من جهة أخرى. فلا بد إذن من الإلتزام بجنس العمل ومادل الدليل على أنه تاركه يكفر على الخصوص. كما أنه لا بد مع ذلك من عدم الإلتزام بغير الشريعة.

ومعنى ذلك أن هناك فرقاً بين الإلتزام المجمل وبين مطلق الإلتزام. فليس من ترك بعض الواجبات والفرائض أو ارتكب بعض المحرمات والكبائر يكون قد نقض الإلتزام الإجمالي. بل ذلك ما ينقص به الإيمان لكن لا يفتني بالكلية.

وهنا وقعت الشبهة لمن خالف أهل السنة فزعموا أن لافرق بين ترك جنس العمل وترك بعضه وأن العمل إذا كان داخلًا في أصل الدين وحقيقة الإيمان فإن ترك بعضه يعني انتفاء بالكلية، ولهذا نفى المرجحة أن يكون العمل بالكلية داخلًا في معنى الإيمان فراراً من هذا الإلتزام.

كما أن أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام اتزوموا تكفير من خالف ما جعلوه من الإلتزام الظاهر حداً أدنى للإسلام. وهؤلاء سبق تفصيل شبهتهم والرد عليها وبقي القول هنا في بيان منهج المرجئة في هذه القضية وموقف أهل السنة منهم.

وهنا يقال: إن المرجئة لما قرروا أن العمل ليس داخلياً في معنى الإيمان اتزوموا أن من ترك العمل بالكلية ليس كافراً. وأن من ناقض الإلتزام الظاهر بمجرد العمل لا يكفر أيضاً بل لا بد في الحالين من إظهار ما يدل على كفره بالنطق الدال على الإستحلال والتكذيب وأن مجرد الرد بالعمل سواء كان ذلك بالترك أو بالفعل لا يكون كفراً لذاته مطلقاً. وقبل بيان شبهتهم وردتها بالتفصيل لا بد من رد مجمل عليها وهو أن يقال:

إن هناك فرقاً بين أصل الإلتزام وبين مقتضياته ولو ازمه فإن من ترك بعض الواجبات لأشك أنه قد خالف حقيقة الإلتزام الواجب وأن إيمانه قد نقص بذلك لكنه مع ذلك لم يهدم أصل التزامه. فإذا لم يلتزم بالعمل بالكلية فلا يمكن أن يكون محققاً للإلتزام الإجمالي الباطن لأنه حينئذ يكون موسوفاً بأنه غير ملتزم بالشريعة في الظاهر وأنه ملتزم بها في الباطن وهذا تناقض لا يمكن بحال.

وكذلك من ارتكب بعض الكبائر فلا شك أنه قد خالف حقيقة الإلتزام الواجب وأن إيمانه ينقص بذلك لكنه مع ذلك لم يرتكب ما يناقض أصل التزامه المجمل فلا يكفر. لكنه إذا التزم بغير الشريعة فقد ناقض أصل التزامه الإجمالي ولا يمكن حينئذ أن يقال إنه ملتزم بغير الشريعة في الظاهر وهو نفسه ملتزم بالشريعة في الباطن بل هذا أيضاً تناقض يستحيل تصوره.

فلا بد إذن من بيان أن ترك جنس العمل كفر لذاته كما أن الإلتزام بغير الشريعة كفر لذاته أيضاً من غير شرط التكذيب والإستحلال في كل

أولاً: نقص الالتزام الإجمالي من جهة الترك:

الخلاف بين أهل السنة والرجئة هنا يتحدد في عدم تفريق الرجئة بين ترك جنس العمل وترك بعضه.

ولما إتزم الرجئة أن من ترك بعض العمل لا ينقص إيمانه قالوا وكذلك من ترك العمل بالكلية يمكن أن يكون مؤمناً كامل الإيمان. وإنما يكفي لتحقيق الالتزام في الظاهر مجرد الإقرار الذي هو عندهم إعلان وإخبار عن الإيمان الباطن.

وبدهي أنه إذا أمكن أن يكون تارك العمل بالكلية مؤمناً كامل الإيمان. فإنه لا يحكم بكفره وخروجه من الملة لأن تحقق الإقرار يمنع من ذلك عندهم.

يقول اللقاني في شرح الجوهرة: (المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان، فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوت على نفسه الكمال، والآتي بها مثلاً محتمل لأكمل الخصال.

إلى أن قال في شرح التلخيص: (والإسلام اشرحن بالعمل): (والإسلام اشرحن حقيقة بالعمل الصالح. أعني إمثال الأمور واجتباب النهيات، والمراد الإذعان تلك الأحكام وعدم ردها سواء عملها أم لم يعملها). (١)

ويقول أيضاً في بيان أن مجرد الإقرار يكفي لتحقيق الالتزام في الظاهر وأن العمل ليس شرطاً في ذلك: (اعلم أن المدار في الإسلام على الإذعان للمذكورات. (٢) وهو ظاهر في غير النطق، وأما هو فلا بد من حمله.

(١) - تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد - اللقاني - ص (٤٧).

(٢) - يقصد أركان الإسلام.

ثم هو يفيد الإذعان برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في الجملة:
كلمة الشهادتين تكفي عن نفسها وغيرها، كالشاة من الأربعين تزكي نفسها وغيرها.
(١) (٢)

ويقول البغدادي في بيان حقيقة الإيمان عندهم وأن الكفر لا يكون بالرد
وإنما هو اعتقادي فقط: (الطاعات عندنا أقسام: أعدها يصير بها الطمع عند الله
مؤمناً ويكون عاقبته لاجلها الجنة إن مات عليها. وهي معرفة أصول الدين في
العدل والتوحيد والوعد والرعي والنبوات والكرامات ومعرفة أركان شريعة
الإسلام. وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر.

والقسم الثاني: إظهار ما ذكرنا باللسان مرة واحدة وبه يسلم من الجزية
والقتال والسبي والإسترقاق وبه تحل المناحة وإستحلال الذبيحة والموارثة
والدفن في مقابر المسلمين والصدقة عليه وخلفه.

والقسم الثالث: إقامة الفرائض وإجتنب الكبائر وبه يسلم من دخول
النار (٢) ويسير به مقبول الشهادة.

والقسم الرابع منها: زيادة النوافل. وبها يكون له الزيادة في الكرامة
والولاية والخاصية أيضاً أقسام: قسم منها كفر محض كعقد القلب على ما يضاف
القسم الأول من أقسام الطاعات أراشك فيها أرفي بعضها، ومن مات على ذلك كان
مخلداً في النار.

والقسم الثاني منها: كرب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر وذلك
فسق سقط. (٤) به الشهادة.

-
- (١) - الشاة لا تكون زكاة إلا مع تحقق وجود تسع وثلاثين غيرها. فإين
هنا ما الإقرار زكاته ١١١٤
(٢) - المرجع السابق ص (٤٥/٢).
(٢) - يقصد أنه لا يكون من أهل الرعي.
(٤) - هكذا. ولعلها: تسقط.

وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزير وهو مع ذلك مؤمن إن صح له القسم الأول من الطاعات (١) خلاف قول الخوارج أنه كافر وخلاف قول القدزية أنه لا مؤمن ولا كافر. وربما غفر الله له بلا عقاب وإن عاقبه على ذنبه لم يكن عقابه مؤبداً ومآل أمره الشراب في الجنة بفضل الله ورحمته. (٢)

وملخص كلام البغدادي هنا: أنه لما سماه الطاعات عند ثلاث مراتب هي الاعتقاد والإقرار والعمل وأنه لما سماه المعاصي مرتبتان هما ما يضاف الاعتقاد في الطاعات وترك العمل. وأما الإقرار فمشرط عند مرة واحدة لأن الغاية منه مجرد إجراء الأحكام الدنيوية بإظهار الاعتقاد الباطن.

وبهذا يظهر أن من ترك العمل بالكلية فهو عند مؤمن وفي أحكام الدنيا مسلم إذا أظهر مجرد الإقرار مرة واحدة لأن الإيمان عند اعتقادي فقط.

ويقول صاد علي قاري في بيان أنه يكفي في الإسلام ابتداء واستمراراً مجرد الإقرار وأما العمل فمن الكمال: (الإيمان مختص بالانقياد الباطني والإسلام مختص بالانقياد الظاهري كما يشير إليه قوله تعالى: ((قالت الأعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)) وكما يدل عليه حديث جبريل عليه السلام حيث فرقة بين الإيمان والإسلام بأن جعل الإيمان محض التسديق، والإسلام: هو القيام بالإقرار، وعمل الأبرار في مقام التوفيق. (٢)

ومراد صاد علي قاري هنا أن وصف الإسلام يشبه ويبقى ثابتاً للمؤمن بمجرد الإقرار وأن ذلك حقيقة الإسلام. وعندنا كما عند جميع المرجئة أن العمل شرط كمال لمن أراد مقام الأبرار ودرجة الإحسان فلا يكون العمل حينئذ متبرراً في الالتزام ولا يكون تاركه بالكلية كافراً.

- (١) - لاحظ أن القسم الأول مجرد اعتقاد كما هو الأصل في مفهوم الإيمان عندهم
(٢) - أصول الدين - البغدادي - ص (٢٢٨-٢٢٩)
(٢) - شرح الفقه الأكبر ص (١٢٠-١٢١).

وإذا علمنا جميع ما تقدم من حقيقة منهج المرجئة وما اقترضوه من أن من أقر ولم يلتزم بأي عمل لا يكفر ندرك مدى الانحراف الذي وصل إليه هذا الاتجاه ومدى الهوة التي وقع فيها أصحاب هذا الفكر في تصرُّفهم لحقيقة الدين وأنه يكفي في تحقيقه مجرد إعلان التصديق بالإقرار مرة في العمر.

وفي هذا جهل فاضح بحقيقة ما أرسل الله له الرسل وأنزل به الكتب إذ كيف يتحقق الإيمان بالرسول مع ترك طاعته بالكلية والله تعالى يقول: ((وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله)). (النساء: ٦٤)

هذه هي الحكمة من إرسال الرسل ومن نفي أن تكون طاعة الرسول غير لازمة بالكلية فقد ناقض أصل الحكمة من إرساله.

ولهذا علق الله الكفر بمدم طاعة الرسول فقال تعالى: ((قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين)). (آل عمران/ ٢٢)

ومعلوم بدهة أن طاعة الرسول لا تتحقق بمجرد الإقرار وإنما هي الالتزام بالامتثال.

ولهذا قرن الله في كتابه كفر التولي بكفر التكذيب لأنه غيره فكفر التولي إنما يكون عن الطاعة وكفر التكذيب متعلق بالاعتقاد ولكن هما في الدرجة سواء يقول تعالى: ((فلا صدق ولا صلي ولكن كذب وتولي)). (القيامة/ ٢١-٢٢) كما قال تعالى: ((لا ينهاها إلا الأشتى الذي كذب وتولي)). (الليل/ ١٥-١٦) وقال تعالى حكاية عن مرسى وهارون عليهما السلام: ((إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولي)). (طه/ ٤٨)

فعلم من هذا أن التولي عن الطاعة كافر كما أن المكذب كافر والتولي إنما يكون عن الطاعة كما قال تعالى: ((ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تنولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً)). (الفتح/ ١٦)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (التولي ليس هو التكذيب بل هو التولي عن الطاعة فإن الناس عليهم أن يصدقوا الرسول فيما أخبر ويطيعوه فيما أمر، وخذ التصديق التكذيب وخذ الطاعة التولي فلهذا قال: ((فلا صدق ولا صلي ولكن كذب وتولي)). (القيامة/ ٢١-٢٢)

وقد قال تعالى: ((ويقرلون آمننا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين)). (النور/٤٧) ففي الإيمان عن تزلى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول).

إلى أن قال:

(ففي القرآن والسنة من نفي الإيمان عن لم يأت بالعمل مواضع كثيرة كما نفي فيها الإيمان عن المنافق، وأما العالم بقلبه مع المعاداة والمخالفة الظاهرة فهذا لم يسم قط مزمناً، وعند الجهمية إذا كان العلم في قلبه فهو مزمناً كامل الإيمان، إيمانه كإيمان النيسين، ولو قال وعمل ماذا عسى أن يقول ويعمل، ولا يتصور عندهم أن يتنفي الإيمان إلا إذا زال ذلك العلم من قلبه). (١)

(١) - الإيمان - لابن تيمية - ص (١٢٦-١٢٧).

حكم ترك الصلاة:

تقرر فيما سبق حكم من ترك الإلتزام بالعمل الظاهر وأنه لا يكون مؤمناً لإشتراط ذلك في تحقيق أصل الدين الذي لا تكون النجاة يوم القيامة إلا به، وتقرر أيضاً أن المراد بإشتراط العمل الظاهر لتحقيق الإيمان هو الإلتزام المجمل بالعمل.

لكنه قد وردت نصوص في حكم ترك الصلاة وعدم الإلتزام بها على الخصوص ولو مع الإلتزام بغيرها من الأعمال، ومجمل دلالة هذه الأدلة الحكم بكفر تارك الصلاة الكفر الأكبر المخرج من الملة.

ومن هذه الأدلة:

١- قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر). (١)

ووجه دلالة الحديث على كفر تارك الصلاة الكفر الأكبر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمل الصلاة عهداً بين المسلمين وغيرهم والمراد بالعهد هنا: العهد الذي يميز المسلمين عن غيرهم من الكفار.

وعلى هذا فمن لم يلتزم بذلك العهد فليس من المسلمين وإذا لم يكن منهم كان كافراً كفاً أكبر مخرجاً من الملة.

(١) - رواء الترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٢٢).
والنسائي / كتاب الصلاة / (٤٦٢). والحاكم (٧/١).
وصححه ووافقه الذهبي.

ولا يتصور على هذا أن يكون المراد بالكفر في الحديث الكفر الأصغر لأنه لا يكون حداً فاصلاً بين المسلمين والكفار، بل الكافر ككفر الأصغر من المسلمين ولو اتفق عنه وصف الإيمان الخاص.

ولهذا كانت الصلاة شعاراً ودلالة تميز المسلمين عن الكفار في أحكام الدنيا وفي الآخرة أيضاً وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلكم المسلم). (١) هذا في الدنيا.

وأما في الآخرة فقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم أن أمته يأتون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء وأنه يعرفهم بذلك (٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فدل ذلك على أن من لم يكن غراً محجلاً لم يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون من أمته). (٣)

٢- وما يدل أيضاً على كفر تارك الصلاة قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه جابر رضي الله عنه: (بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة). (٤)

-
- (١) - أخرجه النسائي / كتاب الإيمان / (٤٩٩٧).
 - (٢) - رواه البخاري / كتاب الوضوء / (١٢٦).
 - ومسلم / كتاب الوضوء / (٢٤٦).
 - (٣) - مجموع الفتاوى (٦١٢/٧).
 - (٤) - رواه مسلم / كتاب الإيمان / (٨٢).
 - وأبو داود / كتاب السنة / (٤٦٧٨).
 - والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٢٢).

وهذا كالحديث الأول، فقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم الحد بين الإسلام والكفر ترك الصلاة فمن التزم بالصلاة فهو مسلم، ومن تركها فهو كافر.

ولا يقال هنا: لم لا يكون المراد بالكفر والشرك في الحديث الكفر والشرك الأصغر؟

وذلك لأن الكفر والشرك هنا قد جاءا معرفين ب(ال) التعريف الدالة على التخصيص والتحديد، فالمراد بالكفر على هذا: الكفر الأكبر المخرج من الملة لا مطلق الكفر الذي قد يدخل فيه الكفر الأصغر عند التعميم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير بها كافراً الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير بها مؤمناً حتى يقوم به أصل الإيمان وحقيقته. وفرق بين الكفر المعروف باللام كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة) وبين كفر منكر في الآيات). (١)

ومن تأمل هذا الحديث مع الحديث السابق وجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد جعل مناط الحكم بالكفر فيهما ترك الصلاة، ومعلوم أنه ليس كل من ترك الصلاة لا بد أن يكون جاحداً لوجوبها بل قد يكون كذلك وقد يكون مقراً بذلك لكنه يتركها تهاوناً وكسلاً.

وبهذا يعلم أن من قال إن تارك الصلاة لا يكفر إلا إذا كان جاحداً لوجوبها قد جعل مناط الحكم في هذه المسألة غير ما حدده الرسول صلى الله عليه وسلم.

(١) - اقتضاء الصراط المستقيم - لابن تيمية - ص (٧٠).

ثم إنه على هذا التأويل لافرق بين الصلاة وغيرها ولا تكون إقامتها عهداً وحداً يعرف به المسلم من الكافر، لأن من ترك شيئاً من شعائر الإسلام جاحداً لوجوبه أو حتى الاستجابة مع قيام الحجة عليه بذلك فإنه يكفر، لافرق في ذلك بين الصلاة وغيرها.

ومن هذا نفهم دلالة تخصيص الرسول للصلاة دون غيرها وأنه إنما أراد الترك ولو لم يكن جحود.

وهذا هو الذي فهمه الصحابة رضوان الله عليهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى أنهم ميزوا الصلاة عن غيرها في هذا فجعلوا تركها هو مناط الكفر دون غيرها من الأعمال.

يقول عبد الله بن شقيق رحمه الله: (كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة). (١)

وقد نقل الإمام ابن حزم ذلك عن كثير من الصحابة منهم عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود وعن تمام سبعة عشر رجلاً من الصحابة والتابعين. (٢)

فعلم من كل هذا أنه لا اعتبار بقول من يخصم الترك بالحجود.

٢- ومما يدل أيضاً على كفر تارك الصلاة ماورد من إباحة دم تاركها.

ومن ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: (بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذهبية في أديم مقروظ لم تحصل من ترايبها؛

(١) - أخرجه الترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٢٤).

(٢) - أنظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل - لابن حزم - (٢/٢٢٩).

قال: قسمها بين أربعة نفر... فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء. قال: فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟ يأتيني خبر السماء صباحاً ومساءً) قال: فقام رجل غائر العينين مشرف الوجنتين ناشز الجبهة كئ اللحية محلوق الرأس مشمر الأزار فقال: يا رسول الله: اتق الله. فقال: (ويلك، أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟) قال: ثم ولى الرجل. فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله. ألا أضرب عنقه؟ فقال: (لأصله أن يكون يصلي). قال خالد: وكم من صلي يقول بلسانه ما ليس في قلبه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إني لم أوصر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم... الحديث). (١)

ومثل هذا الحديث مارواه الإمام مالك وغيره عن عبيد الله بن عدي رضي الله عنه قال: (بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس بين ظهري الناس، إذ جاءه رجل فسأره، فلم ندر ما سأره حتى جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو يستأذنه في قتل رجل من المنافقين. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين جهر: (أليس يشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) فقال الرجل: بلى ولا شهادة له، قال: (أليس يصلي؟) قال: بلى ولا صلاة له، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم). (٢)

ووجه دلالة هذين الحديثين على كفر تارك الصلاة أن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل إقامة الصلاة مانعاً من قتل من هم الصحابة رضوان الله عليهم بقتلهم لما رأوا فيهم من احتمال كفرهم. ولو لم يكونوا مقيمين للصلاة لم يمنع الصحابة من ذلك كما هو ظاهر الحديثين. ولكن قتلهم إياهم لأجل أنهم كفار ليس لدانهم عمة.

(١) - رواه مسلم / كتاب الزكاة / (١٠٦٤).

(٢) - أخرجه مالك في الموطأ / كتاب قصر الصلاة في السفر / (٨٤) ١٠ / ١٧١.
وأحمد في المسند (٤٢٢/٥ - ٤٢٢).

ولا يقال هنا: إن تارك الصلاة يقتل حداً لا ككفرأ بدلالة هذين الحديثين فإنها لا يدلان على ذلك وإنما يدلان على خلافه.

والذي يبين ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الشيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارقة للجماعة). (١)

وليس تارك الصلاة من أصحاب الحدود من المسلمين بل لا يكون ذلك إلا في الزاني المحصن وقتل النفس. فلم يبق إلا أن يكون إباحت دم تارك الصلاة من أجل رده. ودلالة الأحاديث على أن من ترك الصلاة يقتل حداً لا ككفرأ غير صريحة وإنما تدل على ذلك بطريق المخالفة والمفهوم وأما حديث (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث) فصريح في أنه لا يحل دم مسلم إلا بإحدى الأمور الثلاثة المذكورة في الحديث على مسيل الحصر، وهي دلالة منطوق مقدمة على دلالة المفهوم - لو سلم إن تلك الأحاديث فيها تلك الدلالة -.

ولهذا فإنه ليس كل من قال أنه تارك الصلاة لا يكفر قال إنه يقتل بل نفس الإمام أبو حنيفة رحمه الله ذلك واستدل بالحديث السابق.

ويقول الإمام ابن حزم رحمه الله وهو ممن يقول بأنه تارك الصلاة لا يكفر. (تارك الصلاة الممتنع عنها إن امتنع قوتل) (٢) وإن لم يمتنع لم يحل قتله لأنه لم يوجب ذلك نص وإجماع، بل يؤدب حتى يؤديها أو يموت غير مقسود إلى قتله). (٢)

(١) - أخرجه البخاري / كتاب الديات / (٦٨٧٨).

ومسلم / كتاب القامة / (١٦٧٦). وأبو داود / كتاب الحدود / (٤٢٥٢).

والترمذي / كتاب الديات / (١٤٠٢).

والنسائي / كتاب تحريم الدم / (٤٠١٧).

(٢) - يقصد بالامتناع التخزب على ذلك كما في طاعني الزكاة من أهل الردة لامجرد عدم الأداء.

(٢) - المحلي (٢٧٩/١١). بتصرف يسير.

والحاصل: أنه لم يثبت أن القتل على ترك الصلاة يكون حداً مع بقاء وصف الإسلام لمن أقيم عليه فلزم أن يكون القتل لأجل إغتناء وصف الإسلام وثبوت وصف الكفر لمن تحقق فيه ذلك.

٤- وما يدل أيضاً على ما تقدم من أن الذي لا يقيم الصلاة فهو كافر كفاً بواحاً ما ثبت عن رسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إنه يستعمل عليكم أمراء فتصرفون وتنكرون فمن كرهه فقد برئ ومن أنكره فقد أسلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما سلوا). (١)

فهذا الحديث صريح في أن الأئمة لا يقاتلون ما قاموا الصلاة.

لكنه قد ورد في حديث آخر إباحة قتالهم إذا كفروا كفاً ظاهراً بواحاً. فمن عبادة بين الصامت رضي الله عنه قال: (دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في مشيئنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفاً بواحاً عندكم من الله فيه برهان). (٢)

وفي مجموع هذين الحديثين دلالة قاطعة على أن ترك الصلاة من الكفر الأكبر البواح المخرج من الملة. لأنه إذا لم يجوز الخروج على الأئمة إلا إذا كفروا كفاً بواحاً لم جاز الخروج عليهم إذا تركوا الصلاة دل ذلك على أن ترك الصلاة من ذلك الكفر. وليست دلالة الحديث معصورة فيمن ترك إقامة الصلاة من الولاة وإنما ترك الصلاة وصف يتحقق معه الكفر مطلقاً في الولاة وغيرهم وهذا ظاهر.

(١) - أخرجه مسلم / كتاب الأمانة / (١٨٥٤). والترمذي / كتاب الفتن / (٢٢٦٦).

وأبو داود / كتاب السنة / (٤٧٦٠).

(٢) - أخرجه البخاري / كتاب الفتن / (٢٠٥٥-٢٠٥٦).

ومسلم / كتاب الأمانة / (١٧٠٩). وأحمد / (٢١٤/٥-٢٢١).

ومن مجموع هذه الأدلة وغيرها يظهر جلياً أن ترك الصلاة كفر أكبر مخرج من الملة، ولا يخالف هذه القاعدة أي دليل شرعي.

فأما قول الله تعالى: ((إن الله لا يفتقر أن يشرك به ويفقر مادون ذلك لمن يشاء)). (النساء/٤٨) فلا منافاة بينه وبين ما تقر من أن تارك الصلاة كافر.

وذلك أن الآية إنما تدل على أن الشرك لا يفقره الله تعالى وأما مادونه من الكبائر ما دولها فقد يفقره الله تعالى.

فإن قلنا إن الشرك والكفر مطلقاً لا يفقره الله تعالى، فقد تقر أن ترك الصلاة كفر، فيكون داخلًا في عموم الآية من جهة الدلالة على أن ذلك عملاً لا يفقره الله تعالى.

وإن قلنا بالتفريق بين وصفي الشرك والكفر، وأن الآية نص في أن الله لا يفقر الشرك، فإنه ليس فيها دلالة على أن الله لا يفقر الكفر الذي ليس من الشرك كسب الرسول صلى الله عليه وسلم وإهانة المصحف ونحو ذلك. بل غاية ما فيها الدلالة على أن الله يفقر مادون الشرك وأما ما سوى الشرك مما هو كفر فليس في الآية نص على غفرانه، بل ذلك مناقض لصريح الكتاب والسنة.

فعاد كلا التقديرين لوجه الاعتراض بهذه الآية على ما تقر من كفر تارك الصلاة.

وأما الاستدال بمعموم الأحاديث التي فيها أن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة. ولم يشترط إقامة الصلاة لذلك فلا دلالة فيها أيضاً على أن تارك الصلاة لا يكفر.

وذلك أن المراد بقول لا إله إلا الله تحقيقها بالإلتزام بمقتضياتها وترك نواقضها. وإذا تقر أن ترك الصلاة كفر فلا اعتبار بمجرد الإقرار بالشهادتين مع عدم الإلتزام بأداء الصلاة.

ثم إن ترك الصلاة لا يعرف إلا من جهة كونه ناقضاً، ولا يتحقق ذلك في الممين إلا بالإصرار على تركها، لأن المترشح فيمن أقر بالشهادتين إقامة الصلاة، ولهذا لا ينتظر من أقر بالشهادتين حتى تختبر حاله وهل يقيم الصلاة أم لا حتى نحكم بإسلامه. وإنما نعتبر أن هذا هو الأصل حتى يثبت ما يخالفه من الإصرار على تركها فنحكم بكفر من تحقق منه ذلك.

وهذه القاعدة ليست خاصة بترك الصلاة فقط، بل هي عامة في كل ناقض، فالأصل عدم الناقض حتى يثبت تحققه بيقين.

حقيقة الترك المكفّر:

ليس مناط التكفير في ترك الصلاة هو مطلق الترك لها بحيث يلزم أن نكفر كل من ترك صلاة واحدة أو بعض صلوات، وإنما مناط التكفير هو الترك المطلق الذي هو بمعنى ترك الصلاة من حيث الجملة الذي يتحقق بترك الصلاة بالكلية، أو بالإصرار على عدم إقامتها، أو بتركها في الأعم الأغلب بحيث يصدق على من تركها أن يقال: إنه قد خيّر الصلاة وتولى عن إقامتها.

وبهذا يكون ترك الصلاة من حيث الجملة مناقضاً لتحقيق الإلتزام بها، مع أنه قد يتحقق الإلتزام الإجمالي بها مع ترك بعضها.

ولهذا كان الصحيح في معنى قوله تعالى: ((فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ٠٠ الآية)). (مریم/٥٩) أنه تركها الترك المجمل لا مطلق الترك.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (وقد اختلفوا في المراد بإضاعة الصلاة هاهنا، فقال قائلون: المراد بإضاعتها: تركها بالكلية، قاله محمد بن كعب القرظي وابن زيد بن أسلم والسدي واختاره ابن جرير، ولهذا ذهب من ذهب من السلف والخلف والأئمة، كما هو المشهور عن الإمام أحمد وقول عن الشافعي إلى تكفير تارك الصلاة ٠٠). (١)

ثم ذكر رحمه الله القول الثاني في المراد بإضاعة الصلاة وهو أن المقصود تأخيرها عن وقتها مع الأداء.

(١) - تفسير ابن كثير (٢/١٢٨).

وقد ذكر الإمام ابن جرير رحمه الله القولين ثم قال: (وأولى التأولين في ذلك عندي بتأويل الآية قول من قال: إضاعتها: تركهم إياها لدلالة قول الله تعالى ذكره بعده على أن ذلك كذلك. وذلك قوله جل ثناؤه ((إلا من تاب وعمل صالحاً)). فلو كان الذين وصفهم بأنهم ضيغرها مؤمنين لم يستثن منهم من آمن وهم مؤمنون. ولكنهم كانوا كافراً لا يصلون لله، ولا يؤدون له فريضة...)). (١)

ومما يدل أيضاً على أن المراد بترك الصلاة الذي هو منط الكفر الترك المجمل لها لا مطلق الترك ولا مجرد عدم المحافظة على وقتها مع الأداء لها قول الله تعالى: ((فلا صدق ولا صلي ولكن كذب وتولي)). (القيامة/٢١) فجعل التولي هو منط الكفر، ومعلوم أنه ليس كل من ترك صلاة أو بعض صلوات يكون متولياً عن أداء الصلاة من حيث الجملة.

ومما يدل على أن من ترك بعض الصلوات لا يكون كافراً بذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (إن أول ما يحاسب الناس به يوم القيامة من أعمالهم الصلاة، قال: يقول ربنا عز وجل لملائكته: أنظروا في صلاة عبيد أمتها أم نقصها؟ فإن كانت تامة كتبت تامة، وإن كان انتقص منها شيئاً قال: أنظروا هل لعبدي من تطوع؟ فإن كان له تطوع قال: أتموا لعبدي فريضته من تطوعه، ثم تؤخذ الأعمال على ذلك). (٢)

والانتقاس هنا عام ترك الأداء لبعض الصلوات، وعدم أدائها على الكمال ولو أديت.

(١) - جامع البيان - لابن جرير - (١٦/٩٩).

(٢) - أخرجه أبو داود / كتاب الصلاة / (٨٦٤). والترمذي / كتاب الصلاة / (٤١٢).

والنسائي / كتاب الصلاة (٤٦٥).

وأنظر نيل الأوطار للشوكاني (١/٢٧٤) فقد نقل أقوالاً كثيرة في تصحيحه.

ويعمل ذلك الإمام الشوكاني فيقول رحمه الله: (لأن نقصان الفرائض أعم من أن يكون نقصاً في الذات وهو ترك بعضها، أوفي الصفة وهو عدم استيفاء أذكارها، وجبرائها بالنوافل مشعر بأنها مقبولة مشاب عليها والكفر ينافي ذلك). (١)

وعلى هذا الحديث - وغيره كما سيأتي - اعتمد من يقول بعدم تكفير تارك الصلاة. يقول الشيخ الشنقيطي رحمه الله في ذلك: (ووجه الاستدلال بالحديث المذكور على عدم كفر تارك الصلاة: أن نقصان الصلوات المكتوبة وإتمامها من النوافل يتناول بمعمومه ترك بعضها عمداً، كما يقتضيه ظاهر اللفظ كما ترى). (٢)

والحقيقة أن أصل اللبس في حكم تارك الصلاة هو عدم التفريق بين الترك المطلق ومطلق الترك.

فمن قال بأن تارك الصلاة لا يكفر فهم أنه إذا التزم بذلك فلا بد أن يكفر بمطلق الترك. يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (الترك الذي جعل الكفر معلق به مطلق عن التقييد وهو يصدق بمرة لوجود ماهية الترك في ضمنها). (٣)

إذا فهم هذا فإنه لا يتصور من الأئمة الذين قالوا بعدم تكفير تارك الصلاة القول بأن الإصرار على تركها أو تركها من حيث الجملة ليس كفراً، إلا من التزم بمنهج المرجئة في عدم التلازم بين الظاهر والباطن وأن ترك العمل بالكلية ليس كفراً.

وما يدل على لزوم التفريق بين الترك المطلق ومطلق الترك وعلى أن المراد بالالتصاق في الحديث السابق العموم الذي يشمل ترك أداء بعض الصلوات الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه سمع الرسول صلى الله عليه وسلم يقول:

(١) - نيل الأوطار - للشوكاني - (٢٧٥/١).

(٢) - أخواء البيان - للشيخ الشنقيطي - (٢١٩/٤).

(٣) - نيل الأوطار - للشوكاني - (٢٧٢/١).

(خمس صلوات كتبهن الله عز وجل على العباد. فمن جاء بهن، لم يضيع
منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت
بهن، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة). (١)

فالحديث صريح على أن الانتقام من الصلاة بعدم الإتيان ببعضها مع
الإلتزام بها في الجملة ليس كفراً، وأن من تحقق منه ذلك فهو تحت المشيئة،
ومن كان كذلك لا يكون كافراً لأن الكافر محكوم عليه بالخلود في النار.

لكن أيضاً لا يقال إن من ترك الصلاة مطلقاً فهو تحت المشيئة والحديث
لا يدل على هذا وإنما الذي يدل عليه سياق الحديث أن من ترك شيئاً من
الصلوات الخمس مع الإتيان بها من حيث الجملة فهو تحت المشيئة. فقوله ومن
لم يأت بهن، مقابل لقوله: فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً. فالمقصود إذن:
فمن ضيع منهن شيئاً فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله
الجنة. فالعهد بإدخال الجنة هو على الإتيان بها كاملة. وإنتقام هذا العهد
يكون بتضييع بعض الصلوات بحيث لا يكون من جاء بها كاملة غير منقوصة.

(١) - أخرجه أبو داود / كتاب الصلاة / (٤٢٥). والنسائي / كتاب الصلاة / (٤٦١).
ومالك في الموطأ (١٢٢/١).
وقال ابن عبد البر: هو صحيح ثابت لم يختلف عن مالك فيه.
(نيل الأوطار) ٢٧٢/١.

ثانياً- نقص الإلتزام الإجمالي من جهة الفعل :

كما لم يفرق المرجئة بين المخالفة بترك جنس العمل والمخالفة بترك بعضه. فكذلك هنا لم يفرقوا الإبتكار بالمعصية والمخالفة بالإلتزام بغير الشريعة بالتشريع من دون الله فجعلوا ذلك كله معصية ثم رتبوا على ذلك أن من شرع من دون الله وهذا أحكام الشريعة لا يكفر بمجرد فعله لأن فعله ليس كضراً عندهم. بل لا بد من شرط الاستحلال الذي لا يمكن الحكم على المعين به إلا بإظهاره بالنطق باللسان لا بمجرد المعاندة والمخالفة بالعمل.

ومع شناعة القول بأن من ترك جنس العمل لا يكفر فإن القول بأن التشريع من دون الله ليس كضراً أشنع منه.

■ وذلك أن ترك جنس العمل ليس إلا فرضاً تخليه المرجئة لا يمكن تحققة في الواقع فإن من أقر بالإسلام يبعد بل قد يستحيل ألا يعمل أي عمل لكنهم تمشياً من منهجهم إلتزموا ببيان ذلك وحكمه عندهم ولو لم يقع.

وأما التشريع من دون الله فأمر ظاهر متحقق لأنه فعل محدد بخلاف ترك كل عمل فإنه غير منضبط في الظاهر من حيث الحكم على المعين. فصار حكمهم في ترك جنس العمل لا واقع له بخلاف التشريع من دون الله.

■ ثم إن ترك جنس العمل على فرض تحققه ليس فيه إلا مجرد الترك. وأما التشريع من دون الله فزيادة على أنه ترك للشريعة وعدم الإلتزام بها فهو إلتزام بشرع آخر فاجتمع من الترك للشريعة الإلتزام بغيرها.

ولاعبرة هنا بالإلتزام ببعض الشريعة مع كون الأصل المتحاكم إليه هو غير الشريعة لأن أخص خصائص الشريعة أن تكون حاکمة مهيمنة على غيرها لأنها حكم الله فإذا كانت محكومة بغيرها فقدت خاصيتها التي هي الحكم على غيرها فلم يكن لها اعتبار حينئذ.

وهذا يبين أن القول بأن الشريعة مصدر من مصادر التشريع ليس فيه أدنى اعتبار للشريعة بل لا تكون مقبولة حتى تكون هي المصدر الوحيد للتشريع.

■ وفارقة ثالثة وهو أن ترك جنس العمل على فرض تحققه أيضاً - إنما يكون متملقه الحكم على المعين وأما التشريع من دون الله فكما يكون حكماً على المعين الذي يتحقق فيه ذلك فإنه يشمل أيضاً الحكم على القوانين الوضعية وعلى المجتمعات التي تحكم بها والفرق بين دار الإسلام ودار الكفر، فالجاء في التشريع من دون الله أوسع من مجرد الحكم على المعين.

ومع كل هذا فإن هناك من لا يفرق بين التشريع بغير ما أنزل الله، وبين الحكم بغير شرع الله في قضية معينة لشهرة مع كون الشريعة هي الأصل في التحاكم.

إن الحالة الأولى تعتبر رفضاً للشريعة ورفضاً لمبدأ الالتزام بالدين وخروجاً من الملة.

وأما الحالة الثانية فلا تعدوا أن تكون مصيبة كأي مصيبة لا تنقض أصل الدين ولا تكون كفراً لذاتها لأن العاصي مع أنه خالف الالتزام الواجب لكنه مع ذلك ملتزم بالشريعة مستسلم لحكم الله معتقد أنه قد ارتكب ذنباً. وهذا ما لا يمكن بحال أن يتحقق فيمن بدل دين الله ورفض شريعته وشرع من دون الله. إن عدم التفريق بين هاتين الحالتين هو مبدأ الفهم المنكسر في هذه القضية الخطيرة.

ويستتبع هؤلاء بأقوال وردت في حكم من حكم بغير ما أنزل الله في قضية معينة وأن القاضي والحاكم الذي تحقق منه ذلك لا يكفر إلا بشرط الاستحلال

وكعدم الساء، هنا صحيح لكن فهم المرجئة المعاصرين قاصر عن إدراك حقيقته ومناطه.

قَابِن عِيَّاس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمَّا قَالَ فِي مَعْنَى قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ((وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)). (المائدة/٤٤) إِنَّهُ كَفَرَ دُونَ كَفْرِ لَمْ يَكُنْ يَقْصِدُ مِنْ تَحْتِ الشَّرِيعَةِ وَتَحَاكَمَ إِلَى الْقَوَائِنِ الْوَضْعِيَّةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي عَصْرِهِ مِنْ فِعْلِ ذَلِكَ. وَإِنَّمَا يَقْصِدُ الْحَاكِمَ الْمُسْلِمَ الْمَلْتَزِمَ بِالْحُكْمِ بِشَرِيعَةِ اللهِ لَكِنَّهُ قَدْ يَجُورُ فَيُحْكَمُ بِغَيْرِ الْعَدْلِ فِي مَسْأَلَةٍ مَعِينَةٍ فَهَذَا لَا يَكْفُرُ إِلَّا إِذَا اسْتَحْلَ مَا فَعَلَ.

ومثله ماورد عن أبي مجلز أنه جاءه أناس من الخوارج الإباضية فقالوا له: رأيت قول الله (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) أحق هو؟ قال: نعم. فقالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذي يدينون به. وبه يقولون. وإليه يدعون فإن هم تركوا شيئاً من عرفوا أنهم قد أسأبوا ذنباً. فقالوا: لا والله، ولكنك تعرف. قال: أتم أولى بهذا مني لأرى وأنكم ترون هذا ولا تخرجون... (١).

وفي رواية أخرى لابن جرير أنه قال لهم: أتم أحق بذلك منا، أما نحن فلا نعرف ما تعرفون ولكنكم تعرفونه، ولكن يمتكم أن تمضوا أمركم من خشيتهم. (٢)

يقول الشيخ محمود شاكر في تليقه على هذه الروايات (٠٠ من البيان أن الذين سألوا أبا مجلز من الإباضية إنما كانوا يريدون أن يلزموا الحجة في تكفير الأمراء لأنهم في معسكر السلطان ولأنهم ربما عسوا أو ارتكبوا بعض ما نهى الله عن ارتكابه ولهذا قال لهم في الخبر الأول فإن هم تركوا شيئاً من عرفوا أنهم قد أسأبوا ذنباً. وقال لهم في الخبر الثاني: أنهم يعملون بما يعملون ويعلمون أنه ذنب.

(١) - جامع البيان - لابن جرير - (٢٥٢/٦).

(٢) - المرجع السابق (٢٥٢/٦).

وإذن فلم يكن سؤالهم عما احتج به مبتدعة زماننا من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام. ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام بالإحتكام إلى حكم غير حكم الله في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فهذا الفعل إعتراض عن حكم الله سبحانه وتعالى وهذا كفر لا يشك أحد من أهل القبله - على إختلافهم - في تكفير القائل والداعي إليه.

والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بدلا إستثناء وإيثار أحكام غير حكمه في كتابه وسنة نبيه وتعطيل لكل ما في شريعة الله. بل مبلغ الأمر مبلغ الإحتجاج على تفضيل أحكام القانون الموضوع على أحكام الله المنزلة وإدعاء المحتجين لذلك بأن أحكام الشريعة إنما نزلت لزمان غير زماننا ولعلل وأسباب إنتقضت فسقطت الأحكام كلها بإنتقضائها. فأين هذا مما بيناه من حديث أبي مجلز والنفر من الأباضية من بني عمرو بن مدوس). (١)

ويقول الشيخ أحمد شاكرفي ذلك أيضاً: (إن كلام ابن عباس وأبي مجلز وغيره حق لأمراء فيه وهو لا ينطبق على واقعنا... وهما لم يردا أبداً فيمن رد الأمر إلى شريعة غير شريعة الله عند التنازع... (٢)

وبهذا يعلم أن من أشترط الإستحلال في كفر من بدل أحكام الشريعة لامتسك له بما ورد عن بعض السلف في تفسير الآيات من أن المراد بها كفر دون كفر وظلم دون ظلم ونسق دون فسق.

ومع أن قول أولئك السلف صحيح في ذاته على ما قالوه، لكنه على الصحيح ليس هو المعنى المقصود أصلاً بالآيات بل مياقها يدل على أن المراد بالكفر والظلم والفسق وفيها الكفر الأكبر والظلم الأكبر والفسق الأكبر.

والذي يقطع في الدلالة بذلك ماسح في سبب نزول الآيات. فقد روى الإمام مسلم وغيره عن البراء بن عازب قال:

(١) - عمدة التفسير - أحمد شاكرف - ١٥٧/٤.

(٢) - المرجع السابق.

(سُرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهُودِيٍّ مَحْبَباً مَجْلُوداً فَدَعَاهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا: أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ. فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عِلْمَانِهِمْ قَالُوا: أَنْشُدْكَ بِالَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّهُ نَشَدْتَنِي بِهِذَا لَمْ أَخْبِرْكَ، نَجِدُهُ الرَّجْمَ، وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرْكَنَاهُ وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقْمَنَاهُ عَلَيْهِ الْحَدَّ. فَقُلْنَا: تَعَالَوْا فَلْتَجْتَمِعَ عَلَى شَيْءٍ نَقِيصُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ فَجَعَلْنَا التَّحِيمَ وَالْجِلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ.

قَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ فَأَمْرٌ بِهِ فَرَجِمَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ عِزَّ وَجَلْدَ (يَأْيُهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنُكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ) إِلَى قَوْلِهِ: (يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تَأْتِكُمْ فَاحْذَرُوا) يَقُولُ: إِنْتَوَا مُحَمَّدًا، فَإِنَّ أَمْرَكَ بِالتَّحِيمِ وَالْجِلْدِ فَخُذُوهُ وَإِنْ أَتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... آيَات) كُلُّهَا فِي الْكُفْرِ. (١)

فاجتماع اليهود على تشريع حكم في حد الزنى ومخالفة حكم الله في ذلك وجعله في مقام الإلزام وتبديل دين الله هو سبب كونهم من السارعين في الكفر وليس المراد في ذلك قطعاً الكفر الأسفر كما أنه لا اشتراط للاستحلال هنا بل مناط الكفر هو ما فعلوه من التشريع وتبديل حكم الله. ولهذا وصفهم الرسول صلى الله عليه وسلم بأنهم قد أماتوا أمر الله.

وقد جاء الحكم عاماً بكفر اليهود وكفر من فعل فعلهم في قول الله تعالى: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون... آيات)) ولا تنقض إلى قول من خصصها بالحكم على اليهود دون غيرهم. إذ كيف يكفر اليهود بما لا يكفر به غيرهم!!!

فكيف يقال بعد كل هذا أن من فعل فعل اليهود في التشريع من دون الله لا يكفر بمجرد فعله حتى يظهر لنا أنه مستحل ولا يكون ذلك إلا بنطقه بذلك!؟

(١) - أخرجه مسلم في /كتاب الحدود/ (١٧٠٠).
وأبو داود في /كتاب الحدود/ (٤٤٤٨)

والذي يبين فساد هذا القول أن الله قد جعل الحكم بغير الشريعة هو مناط الكفر ولم يذكر الاستحلال والنجس. بل الجحود كفر ولو لم يكن معه تحكيم بغير الشريعة. فالجحد المستحل كافر شرع من دون الله أولم يشرع.

فدل هذا على أن القول بأن المراد في معنى الآية في قوله تعالى: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)) ومن لم يحكم جاحداً منكراً تنزيراً لحكم الله على غير مناطه الذي هو الأصل في معنى الآية وهو مجرد التشريع والحكم بغير الشريعة التزاماً بغيرها.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله مستقرباً قول من اشترط الجحود والاستحلال في تكفير من شرع من دون الله: (ذهب بعضهم إلى أن الكفر مشروط بشرط معروف من القواعد العامة، وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله منكراً له أوراغياً عنه لإعتقاده بأنه ظلم، مع علمه بأنه حكم الله، أو نحو ذلك ما لا يجمع الإيمان. ولعمري أن الشبهة في الأمراء الواضحين للقوانين أشد والجواب عنهم أعسر وهذا التأويل في حقهم لا يظهر، وإن العقل يمسر عليه أن يتصور أن مؤمناً مذعناً لدين الله يعتقد أن كتابه يرضى عليه حكماً ثم هو يغيره باختياره ويستبدل به حكماً آخر بإرادته اعتراضاً عنه وتفضيلاً لغيره عليه ويمتد مع ذلك بإيمانه وإسلامه.

والظاهر أن الواجب على المسلمين في مثل هذه الحال مع مثل هذا الحاكم أن يلزموا بإبطال ما وضعه مخالفاً لحكم الله. ولا يكتفوا بعدم مسانده عليه ومشايته فيه. فإن لم يقدروا فالدار لا تعتبر دار إسلام فيما يظهر). (١)

ولزيادة البيان في حكم هذه المسألة، والنص على أن التشريع من دون الله كفر يخرج من الملة وأن التشريع والحكم بشريعة غير شريعة الله كفر، والفرق بين هذه المسألة ومسألة الحاكم المسلم الذي يحكم بخلاف الحق في مسألة معينة.

(١) - تفسير المنار - محمد رشيد رضا - (٤١٧/٦).

لأجل ذلك كله لا بد من إمتعاض أقوال أئمة أهل السنة في هذه القضية. وخصوصاً الذين كانت كلماتهم وفتاويهم بياناً لحكم ما عينوه وشهدوه من تحكيم لير الشريعة في بلاد المسلمين .

ولم يكن ذلك إلا يوم غلب التار على بعض بلاد المسلمين وحكموا فيها ما يسمى الياستق وهو قانون ملفق من مجموع ديانات منها الإسلام مع مارآ جنكيزخان برأيه ووضعه في كتابه ذلك. (١)

والحالة الثانية هي ما حصل بعد سقوط الخلافة العثمانية من تشتت بلاد المسلمين وخضوعها للحكم الألماني الغربي، ثم نزوح الإستيلاء الغربي المباشر في الظاهر مع الأبقاء على القوانين الوضعية المختلفة مصدرأ للتحاكم والتقاضى في بلاد المسلمين.

وهذه هي الحالة التي تعيشها أغلب بلاد المسلمين اليوم حيث أقصيت الشريعة وترك أمر التحاكم إليها، وإن حكم بها في بعض الشؤون والأحوال الشخصية فعلى أنها مصدر محكوم لانفاد له لذاته ولا اعتبار له إلا بما تسمح به سلطة القانون الوضعي الذي هو الأصل.

ونعود إلى بيان حكم هذه القضية وبعض كلام أئمة أهل السنة في ذلك زيادة على ما سبق.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله في تفسيره لقول الله تعالى: ((أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون)). (المائدة/٥٠)

يقول: (ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله تعالى المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وقَدَل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والإسطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالت والجهالات مما ينعونها بأرائهم وأهوائهم؛

(١) - سيأتي قريباً كلام الإمام ابن كثير في بيان ذلك.

وكما يحكم به التار من السياحات الملكية الأخوذة عن ملكهم جنكيزخان الذي وضع لهم الياسق. وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد أقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواء، فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله ومئة رسوله صلى الله عليه وسلم.

فمن فصل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواء في قليل ولا كثير). (١)

ويقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: (إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح، لا خفاء فيه ولا سداورة ولا عذر لأحد ممن يتسبب للإسلام - كأنناً من كان - في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها، فليحذر أمرؤ نفسه، وكل أمرؤ حسيب نفسه). (٢)

وقد أفرد الشيخ العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمة الله عليه هذه المسألة برسالة مستقلة، فصل فيها القول بما لا مزيد عليه.

وقد أفتح هذه الرسالة بقوله: (إن من الكفر الأكبر المستبين، تنزيل القانون اللين منزلة ما نزل به الروح الأمين، على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ليكون من النذرين بلسان عربي مبين، في الحكم به بين العالمين، والرد إليه عند تنازع المتنازعين ماقضة ومعاودة لقول الله عز وجل: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً). (النساء/٥٩)

ثم تكلم عن اشتراط التحاكم إلى الشريعة في تحقيق الإيمان وأنه (لا يجتمع التحاكم إلى غير ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مع الإيمان في قلب عبد أسوأ، بل أحدهما ينافي الآخر). (٢)

-
- (١) - تفسير ابن كثير (٦٨/٢).
(٢) - عمدة التفسير - الشيخ أحمد شاكر - (١٧٤/٤).
(٣) - تحكيم القوانين ص (٢).

ثم بين أنه (من المتنع أن يسمي الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً ولا يكون كافراً بل هو كافر مطلقاً، إما كفر عمل وإما كفر إعتقاد). (١)

ثم ذكر خمسة أنواع للكفر الاعتقادي المخرج من الأمة. أربعة منها تدور على الاستحلال والجحود والإنكار لشرعة الله. (٢) (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

والثاني هو إعتقاد أن (حكم غير الرسول صلى الله عليه وسلم أحسن وحكم وأتم وأشمل لما يحتاجه الناس من الحكم بينهم عند التنازع، إما مطلقاً أو بالنسبة لما امتجد من الحوادث التي نشأت عن تطور الزمان وتغير الأحوال). (٢)

والثالث: إعتقاد أن الحكم بغير الشرع كالحكم بالشرع.

والرابع: إعتقاد جواز الحكم بغير الشريعة. ثم قال فيما يتعلق بالتثمين والتشريع الذي هو مجال الكلام هنا:

(الخامس: وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع. ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ولرسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعداداً وإمداداً وإرساداً وتأصيلاً وتفريراً وتشكيلاً وتنويماً وحكماً وإلزاماً ومراجع ومستندات. فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع مستندات، مرجعها كلها إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فلهذه المحاكم مراجع هما: القانون الملقى من شرائع شتى وقوانين كثيرة كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البديعيين المتسبين إلى الشريعة وغير ذلك.

(١) - المرجع السابق ص (٤).

(٢) - المرجع السابق ص (٥).

(٣) - المرجع السابق ص (٥).

فهذه المحاكم الآن في كثير من أوصاف الإسلام مهياة مكملة، مفتوحة الأبواب والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما يخالف حكم السنة والكتاب من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرهم عليه، وتحتمه عليهم.

فأي كفر فرقة هذا الكفر، وأي مناقضة للشهادة بأن محمداً رسول الله بعد هذه المناقضة. (١)

ويقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله في نفس القضية: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) بهذا الحسم الصارم الجازم، وبهذا التعيم الذي تحمله (من) الشرطية وجملة الجواب، بحيث يخرج من حدود الملازمة والزمان والمكان، وينطلق حكماً عاماً على كل من لم يحكم بما أنزل الله في أي جيل ومن أي قبيل.

والعلة هي التي أسلفنا، هي أن الذي لا يحكم بما أنزل الله يرفض ألوهية الله فالألوهية من خصائصها ومن مقتضاها الطاقية التشريعية، ومن يحكم بغير ما أنزل الله يرفض ألوهية الله وخصائصها في جانب، ويدعي لنفسه هر حق الألوهية وخصائصها في جانب آخر. وماذا يكون الكفر إن لم يكن هر هذا وذاك؟ وما قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان، والعمل - وهو أقوى تمييزاً من الكلام - ينطق بالكفر أفصح من اللسان؟!

إن الساحكة في هذا الحكم الصارم الجازم العام الشامل، لا تعني إلا محاولة التهرب من مواجهة الحقيقة، والتأويل والتأويل في مثل هذا الحكم لا يعني إلا محاولة تحريف الكلم عن مواضعه، وليس لهذه الساحكة من قيمة أو أثر في صرف حكم الله عن ينطبق عليهم بالنص الصريح الواضح الأكيد. (٢)

(١) - المرجع السابق ص (٦).

(٢) - الللال - سيد قطب - (٢/٨٩٨).

وبعد كل هذا وما سبق وما سيأتي، هل يمكن أن يقال إن التشريع من دون
الله ليس كفراً، وأن من تعدد أن يشرع ويبدل دين الله لا يكفر بمجرد فعله حتى يكون
مستحلاً مستحداً جواز فعله؟

إن القضية أوضح من أن تحمل الجدال والخلاف.

حكم الميمين:

لا يخلو حال من التزم بغير الشريعة سواء كان مشرعاً أو حاكماً من ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون جاهلاً بلزوم الالتزام بالشريعة والتحاكم إليها.

الثاني: أن يكون عالماً بذلك متعمداً رد الشريعة غير جاهل ولا متأول.

الثالث: أن يكون عالماً بلزوم الالتزام بالشريعة لكنه يجهل أن فعله يتعارض مع أصل الالتزام بالشريعة لعدم علمه بحكم الشريعة. فلا يكون فعله رداً لها، أو متأولاً غير قاصد رد حكم الله ولو علمه.

فمن كان جاهلاً أنه يلزمه اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم والالتزام بالشريعة إجمالاً فهو كافر كضراً أصلياً. لأن من شرط تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله العلم بمدلولها الذي هو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم والالتزام بالشريعة، تصديقاً وإتزاماً إجمالياً يقتضي التصديق والالتزام التفصيلي.

وهذا الأمر لا يعذر فيه أحد بجهل أو تأول أو إكراه فلا يشبه إسلام للممين على الحقيقة إلا به ولا تكون النجاة في الآخرة دون تحقيقه.

لكننا لانعلم ذلك من حال الميمين بمجرد فعله الظاهر لأنه كما قد يكون جاهلاً بوجوب الالتزام بالشريعة لتحقيق أصل الدين فقد يكون غير جاهل، فيبقى الحكم في ذلك على الحقيقة إلا ما أطلعنا عليه بإخبار الميمين عن نفسه بذلك وإعترافه به بما لا يحمّل معه إلا أن يكون جاهلاً بحقيقة اشتراط الالتزام بالشريعة في أصل الدين.

وأما من كان غير جاهل بلزوم الالتزام بالشرعية في تحقيق أصل الدين كما هو متروك في كل من أقر بالإسلام - ورد الشرعية بالتزامه بغيرها تعمداً لذلك فهو كافر ولا نظر هنا لكونه مستحقاً أو غير مستحل جاحداً أو غير جاحد. وهذا هو مناط النزاع بين أهل السنة والرجة. فهو نزاع إذن في الحكم على الحقيقة ناتج عن النزاع في حقيقة الإيمان والكفر في الشرع على ما سبق بيانه.

وأما العالم بلزوم الالتزام بالشرعية لتحقيق شهادة أن محمداً رسول الله لكن تحققت منه المخالفة في الظاهر بالالتزام بغير الشرعية لكن لأعلى جهة رفض الشرعية وردها بل قد يكون عن ظن بأن فعله لا يناقض حقيقة الالتزام.

وهنا لا بد من إقامة الحجة على المعين ورد شبهته حتى يعلم أن ما يفعله هو رد لشرعية الله فإن أصر على فعله كفر لأنه حينئذ يكون قد فعل ما فعل رداً ورفضاً للشرعية وهذا هو مناط التكفير هنا.

وإذا تأملنا هذه الحالة والتي قبلها وجدناهما من حيث الظاهر صراهما لاتفاقهما في العمل الظاهر. وسبق القول في الحالة الأولى وأنها إنما تكون حكماً على الحقيقة من حيث الأصل. فانه يلزم تبعاً لذلك التبين عن حال المعين قبل تكفيره وهل فعل ما فعل رداً للشرعية أم أن له شبهات وتاولات فإن كانت الأولى كان كافراً وإن كان ممن يعذر بجهل أو تاول لم يحكم بكفره حتى تقام الحجة عليه وتزال شبهته.

وفي هذه المسألة وحكمها يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ولاريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر. فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه عدلاً من غير إتباع لما أنزل الله فهو كافر. فانه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم بل كثير من المتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله كسوايف البادية وكأوامر المطاعين فيهم ويسرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة وهذا هو الكفر.

كان كثيراً من الناس أسلموا مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم التي يأمر بها المطاعون فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار وإلا كانوا جهالاً. (١)

وملخص كلام شيخ الإسلام رحمه الله هو:

١- أنه قد يحصل ممن هو مسلم التزام بغير الشريعة في الظاهر لكن لأعلى جهة رد الشريعة ورفضها بل قد يكون ذلك عن جهل أو شبهة.

٢- أن من تحقق منه ذلك في الظاهر لا يكفر بمجرد فعله وإن كان فعله كفراً حتى يعرف أن فعله يناقض حقيقة الالتزام بالدين الذي يقترض أنه يعمل.

٣- أن من أسر على فعله بعد التعريف والبيان يكفر ويسميه شيخ الإسلام هنا مستحلاً، وهذا ليس الاستحلال الذي يقصده المرجئة ويشترطونه في تكفير من شرع من دون الله لأن الاستحلال عندهم لا يمكن الاطلاع عليه إلا من جهة النطق به وأما مجرد الفعل فلا دلالة فيه عندهم على الاستحلال قبل التعريف أو بعده.

ولهذا ذكر الإمام ابن تيمية أن تحكيم غير الشريعة كفر والمرجئة لا يقولون بذلك فيما يتعلق بالوصف الشرعي. وأن من أسر على تحكيم غير الشريعة بعد التعريف يكفر ويكون مستحلاً. والمرجئة لا يقولون بذلك في حكم الممين والبرة بحقائق الألفاظ لأبصارها.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا عن آيات المائدة وحكم الممرس عن شرع الله: (في الآية الأولى كان الكلام في التشريع وإنزال الكتاب مشتتلاً على الهدى والنور وإلتزام الأنبياء وحكام العلماء العمل به، والوصية بحفظه.

(١) - منهاج السنة النبوية - لابن تيمية - (٢٢/٢).

وختم الكلام ببيان أن كل معرض عن الحكم به لعدم الإذعان له رغبة عن هدايته ونوره مؤثراً لغيره عليه فهو الكافر به.

وهذا واضح لا يدخل فيه من لم يتفق له الحكم به، أو من ترك الحكم به عن جهالة ثم تاب إلى الله.
وهذا العاصي بترك الحكم الذي يتحامي أهل السنة القول بتكفيره). (١)

ويقول الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله في نفس القضية: (من المتفق عليه أن من يستحدث من المسلمين أحكاماً غير ما أنزل الله ويترك الحكم بكل أو بعض ما أنزل الله من غير تأويل يعتمد صحته فإنه يصدق عليهم ما وصفهم به الله تعالى من الكفر والظلم والفسق كل بحسب حاله. إلى أن قال: (ومن المتفق عليه أن من رد شيئاً من أوامر الله أو أمر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم). (٢)

الفرق بين المشرع والحاكم بغير الشريعة وبين المحكوم بذلك:

هذا الذي سبق كان في حكم المشرع والحاكم بغير الشريعة وأما المحكوم بذلك فمناط كفره رضا وقبوله لغير الشريعة لأن الراضي بالكفر كفاعله وهم لم يحصل منهم تشريع وتبديل لأحكام الله فبقي النظر في قبولهم لذلك التشريع ورضاهم به.

- (١) - تفسير النار - محمد رشيد رضا - (٤٠٤/٦).
(٢) - التشريع الجنائي الإسلامي - عبد القادر عودة - (٧٠٩/٢).

يقول تعالى في شأن بعض من أعلن إسلامه لكنهم يريدون التحاكم إلى غير الشريعة ((ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً، وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً... الآيات). (النساء/٦٠-٦١).

والآيات نص على أن من رضي بغير حكم الله فهو كافر وإن زعم أنه مسلم لأنه لا يمكن أن يكون مسلماً ملتزماً بشريعة الله من يختار ويؤثر التحاكم إلى غيرها من سبل الطاغوت الذي هو كل معبود غير الله سواء في التقرب والنسك أو في الطاعة في التشريع فكأنها شرك بالله تعالى.

وعلى هذا فمن أثار التحاكم إلى غير الشريعة على التحاكم إلى الشريعة مع إمكان أن يتحاكم إلى شرع الله فلا يكون إلا راضياً بغير الشريعة كافراً بذلك.

ولهذا لما ذكر الإمام ابن كثير رحمه الله أن جنكيزخان كان قد وضع للنتار كتاباً يتحاكمون إليه ويحكمون به وأنه شيء اقترحه من عند نفسه وتبعوه عليه وكان قد غلب على بلاد المسلمين.

قال ابن كثير: (فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا (١) وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين). (٢)

ولا يلزم من هذا أن كل من تحاكم إلى المحاكم التي تحكم بالقوانين الوضعية لابد أن يكون كافراً، بل قد يضطر المسلم لتخليص حرقه ولو ذلك إلى التحاكم إليها مع عدم رضاه عنها فلا يكون كافراً بل يكون حكمه حكم المضطر المكر.

(١) - اسم كتاب جنكيزخان الذي وضعه ليكون قانوناً وتبعه أولاده على الحكم به. وقد يسمى الياسق.

(٢) - البداية والنهاية - لابن كثير - (١٢/١١٩).

مناط كفر المحكوم بغير الشريعة في الظاهر:

إذا تبين مما سبق أن مناط كفر المحكوم بغير الشريعة أن يقبل ذلك ويرضى به، فمتى يتحقق ذلك في الميّن بالنسبة لأحكام الظاهر، بحيث يحكم عليه بأنه قد قبل غير الشريعة ورضي به وقدمه على حكم الشريعة؟ وللإجابة على ذلك لابد من التأكيد على ثلاث أمور:

الأول:

أن الأصل فيمن أظهر الإسلام أن يحكم له به وألا تزيل عنه ذلك الوصف بمجرد الشك والظن والاحتمال حتى يظهر عينا قضي ذلك ويقتضي الحكم بكفره، لأن الظاهر بالإسلام من حيث الأصل قاطع في الدلالة على الحكم للحق بالإسلام فلا يزيله إلا اليقين النبي على بينة ظاهرة قاطعة في الدلالة على الكفر. أو عدم إعتبار الأقرار.

وعليه فلا إعتبار لقول من يشترط التيقن لأثبات وصف الإسلام وعدم الإكتفاء بالأقرار أو الظاهر ببعض خصائص الإسلام في ذلك، سواء قيل مع ذلك بالتوقف عن وصف الكفر أيضاً أو قيل إن الأصل في الناس هو الكفر.

الثاني:

أن عدم الإنكار الظاهر باليد واللسان لا يعني مشايعة الذين يحكمون بالقوانين الوضعية ويدلون شرع الله. وذلك أنه ليس كل أحد يستطيع الإنكار في الظاهر، فبعض المسلمين مع عدم رضاهم عن القوانين الوضعية ومن يحكمون بها لا يمكنهم أن ينكروا ذلك إلا بغيرهوه بقلوبهم، وهم لا يكلفون أكثر من ومعهم لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فقلبه وذلك أضعف الإيمان). (١)

(١) - رواء مسلم / كتاب الإيمان / (٤٩). والترمذي / كتاب الفتن / (٢١٧٢).
وأبو داود (١١٤٠) و(٤٢٤٠). والسنني / كتاب الملاحم (٥٠٠٨).
وابن ماجه في الفتن (٤٠١٢).

ففي هذا الحديث إيجاب الإنكار للمنكر بحسب القدرة حتى يكون الإنكار بالقلب الذي يقتضي الإيمان باتنانه. وحقيقته كره القلب للمنكر الذي يقتضي إجتنابه في الظاهر ما لم يكن ثمة إكراه مقبيري يبيح التظاهر بما ليس في القلب. وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع). (١)

ولهذا كان إنكار القلب الذي يقتضي عدم الرضى والتابعة على الكفر والنصية جهاداً كما سماه الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يقول: (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل). (٢)

والخلاصة أن المتابعة المكفرة للذين يحكمون بالقوانين الوضعية لا تكون بمجرد عدم الإنكار عليهم في الظاهر، مع أن عدم الإنكار مع القدرة دليل على ضعف الإيمان، وإنما يقتضي الإيمان وثبت وصف الكفر مع المشايمة لهم على نفس التشريع من دون الله الذي هو مناط كفر الشرعيين.

الثالث:

أن المتابعة للشرعيين من دون الله بالعمل الظاهر لا تكون كفراً مطلقاً. بل قد تكون متابعة لهم على النصية مع تحقق الإيمان وعدم اتنانه بالكلية، كمن زنى أو شرب الخمر أو نحو ذلك في حكم من يستحلون ذلك. ما لم يوافقهم على نفس التشريع المخالف للشرعية.

(١) - رواء مسلم / كتاب الإمارة / (١٨٥٤). والترمذي / كتاب التن / (٢٢٦٦).

وأبو داود / كتاب السنة / (٤٧٦٠).

(٢) - رواء مسلم / كتاب الإيمان / (٥٠).

وعلى هذا قوله تعالى: ((ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن اطمعهم إنكم لشركون). (الأنعام/١٢١)

فليس كل من أكل الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه يكون مشركاً. لكن من فعل ذلك طاعة وقبولاً لتشريع غيره كفر. فيكفر بمجرد قبوله لذلك ولو لم يأكل من الميتة.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله في معنى قوله تعالى: ((وإن اطمعهم إنكم لشركون)) (أي حيث عدتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره قدتمت عليه غيره، فهذا هو الشرك). (١)

ويقول الشيخ الشنيطي في معنى الآية: ((... ولما أوحى الشيطان إلى كفار مكة أن يسألوا نبينا صلى الله عليه وسلم عن الشاة تصيح ميتة من قتلها، فقال: (الله قتلها) فأوحى أن يقولوا له ماذبتموه بأيديكم حلال، وماذبحه الله بيده الكريمة حرام، فأتتم إذن أحسن من الله، أنزل الله: (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن اطمعهم إنكم لشركون)... وهو قسم من الله أقسم به جل وعلا في هذه الآية الكريمة على أن من أطاع الشيطان في تشريعه تحليل الميتة أنه مشرك، وهو شرك أكبر مخرج عن الملة الإسلامية بإجماع المسلمين). (٢)

ومثل ذلك أيضاً ماورد من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه في معنى قوله الله تعالى: ((إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله... الآية)). (التوبة/٢١)

(١) - تفسير ابن كثير. (١٧٢/٢)

(٢) - تمام النعمة بالدين الكامل

- للشيخ محمد الأمين الشنيطي - ص (١٩)

قال عدي رضي الله عنه سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقرؤها فقلت: أنهم لم يعبدوهم. فقال: بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم. فذلك عبادتهم إياهم). (١)

وفي رواية الترمذي: (أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه). (٢)

ومعنى الآية أن أهل الكتاب قد أشركوا بالله حين قبلوا التشريع من أحبارهم ورهبانهم، لأن ذلك من خصائص الرب ومن ادعائها ادعى بعض سقات الربوبية ولهذا سنى الله الشياطين شركاء لما أطاعهم المشركون في قتل أولادهم كما قال تعالى: ((وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم). (الأنعام/١٢٧)

لكن الطاعة في التشريع وإستحلال المحرمات غير الطاعة في مجرد المصية. ومناط الكفر هو مشايعة الشركاء المشرعين من دون الله يقبول التشريع منهم وتحليلهم للمحرمات ولو لم يكن اتباعاً على نفس الفعل فإن حصل إتياع وطاعة لهم على الفعل بمجرد المصية دون الرضى بتشريعهم وقبوله لم يكن ذلك شركاً مخرجاً من الملة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله في شرح آية التوبة وحديث عدي السابق: (وهؤلاء الذين إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل يكونون على وجهين:

أحدهما:

أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل، فيمتدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله إتباعاً لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسول فهذا كفر. وقد جعله الله ورسوله شركاً وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم. فكان من أتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك، دون ما قاله الله ورسوله مشركاً مثل هؤلاء.

(١) - أنظر: الدر المشور في التفسير بالمأثور. - للسيوطي - (٢/٢٢٠).

(٢) - رواء الترمذي / كتاب التفسير / (٢٠٩٤).

الثاني:

أن يكون إعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتاً. لكنهم أطاعوه في مصيبة الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتد أنها معاصي، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب). (١)

ومما تقدم يتبين الفرق بين الحاكم والمشرع بغير الشريعة وبين المحكوم بذلك وأنه يشترط في تكفير المحكوم بغير الشريعة رضاه وقبوله الذي لا يتحقق بمجرد السكوت عن الإنكار وعدم الاعتراض، بل لابد من دلالة قاطعة من قول أو فعل ظاهر ليس مجرد مصيبة. بخلاف المشرع والحاكم بغير الشريعة المضاهي للشريعة بأحكام التوائين الجاهلية، فإنه يكفي في تكفيره مجرد فعله ذلك دون شرط التكذيب والاستحلال، لكن ينظر في قيام الحجة عليه لإمكان أن يكون فعله من جهة فلتة عدم التعارض بين ما فعله وبين حقيقة الإلتزام بالشريعة المقترن أن يعلمها.

ثم فوق آخر وهو أن الحاكم بغير الشريعة لا يميز بالإكراه لأن غاية ما يكون لو تحقق الإكراه عليه فمآذ أن يترك ما هو فيه من تحكيم التوائين الوضعية، ولا ملزم له إذا أراد ذلك بالبقاء على ما هو عليه من الكفر فإن أمر على تحكيم التوائين الجاهلية المعارضة لحكم الشريعة بعد علمه بتلك المعارضة فإنه لا يكون إلا راضياً بذلك مقدماً لحكم التوائين على حكم الشريعة، يفريه بالبقاء إستعجاب الدنيا على الآخرة لا غير. فهو إن لم يكن جاهلاً أو متاولاً فهو كافر.

* * *

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٠/٧).

رأي الأستاذ سيد قطب في مناهج الحكم على المحكومين بالكفر:

هذا الذي تقدم من إشتراط الرضا في تكثير المحكوم بغير الشريعة هو قول الأستاذ سيد قطب رحمه الله خادفاً لمن يقولون إن الأصل في الناس اليزم هو الكفر ويدعون أن هذا هو منهجه في ذلك.

وقد نص رحمه الله في كثير من كتاباته على هذه القضية بالتفريق بين (حكم الله على الحاكمين بغير الشريعة وعلى المحكوميين الذين لا يقبلون حكم شريعة الله في حياتهم) (١)، وإشتراط الأرادة والرضى بغير شرع الله في الحكم على المحكومين بغير الشريعة بالكفر، والإعذار بالأكراه لمن كان في مثل حكم بغير الشريعة.

يقول رحمه الله في سياق تفسيره لقول الله تعالى: (وكيف يحكمونك وعندما التواراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين). (المائدة/٤٢)

وهذا النص هنا يطابق النص الآخر في سورة النساء (فاد ورباه، لا يؤمنون حتى يحكموا) فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً). (النساء/٦٥) فكلاهما يتفق بالمحكومين لا بالحكام. وكلاهما يشتم من الإيمان وينفي صفة الإيمان عن لا يرضى بحكم الله ورسوله، ومن يتولى عنه ويرفض قبوله).

إلى أن يقول: (إن قبول شريعة الله والرضى بحكمها هو مظهر الإقرار بالزمية وربوبيته وقوامته، ورفضها والتولي عنها هو مظهر رفض هذا الإقرار). (٢)

(١) - نص كدام سيد. أنظر الفصول (٢/١٩٥).

(٢) - في فصول القرآن. (٢/١٩٥).

ويقول أيضاً: (إن الذي يرفض ألوهية الله لا يمكن أن يقال عنه أنه مسلم لله - مهما يزعم ذلك بلسانه - طالما أن هذا الزعم مصحوب بفعل يناقض مدلوله. وهو إرادة التحاكم إلى الطاغوت، وعدم التحاكم إلى شريعة الله). (١)

وهذه القضية - اشتراط رضى المحكومين بغير الشريعة في تكفيرهم - أكثر الأستاذ سيد قطب رحمه الله من الإشارة إليها والنص عليها وخاصة في آخر كتبه وهو (مقدمات التصور الإسلامي)، وقد نقل كثيراً منها أستاذنا الشيخ محمد قطب في تقديمه لذلك الكتاب .

ثم قال في ختام ذلك: (من هذه النصوص التي توسعنا في إثباتها تبيين بوضوح أنه يشترط - لإطلاق حكم الكفر فيما يتعلق بقضية الحاكمية - إرادة التحاكم إلى الطاغوت، والرضى بغير حكم الله، وهذا هو الذي إتفق عليه علماء المسلمين في جميع الأصصار وجميع الأعصار، وبخاصة علماء السنن من هذه الأمة رضى الله عنهم وأرضاهم). (٢)

ومن كل هذا يتضح بجلوه أن سيد قطب رحمه الله لم يكن يرى أن الأصل في المحكومين بغير شرع الله أنهم كفار. بل لاكفر عدء في ذلك إلا بشرط الرضى والقبول الذي يدل عليه قول أوفعل يناقض مدلول الإقرار، وتبعاً لذلك فمجرد السكوت وعدم الإنكار لا يكفي لإلحاق وصف الكفر وتحقق الرضى والقبول لمن كان محكوماً بغير الشريعة.

(١) - مقدمات التصور الإسلامي ص (١٢٨).

(٢) - المرجع السابق ص (١٢).

الفصل الثالث:

شرك دون شريك، وكفر دون كفر.

(شرك دون شرك وكفر دون كفر)

وردت نصوص كثيرة بإطلاق وصف الكفر أو الشرك أو نفي وصف الإيمان عن ارتكاب بعض الكبائر.

من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن). (١)

ومنها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر). (٢) وقوله صلى الله عليه وسلم: (ليس من رجل يدعي إلى غير أبيه وهو يعلمه إلا كفر). (٣) وقول صلى الله عليه وسلم: (من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك). (٤) وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الرقي والتائم والتولة شرك). (٥) ونحو ذلك من النصوص.

-
- (١) - أخرجه البخاري في /كتاب المظالم والأشربة والحدود والطارئين / أنظر مثلاً رقم (٢٤٧٥). ومسلم /كتاب الإيمان/ (٥٧). وأبو داود /كتاب السنة/ (٤٦٨٩).
 - والترمذي /كتاب الإيمان/ (٢٦٢٧). والنسائي /كتاب قطع السارق/ (٤٨٧٠).
 - (٢) - أخرجه البخاري /كتاب الأدب/ (٦٠٤٤). ومسلم /كتاب الإيمان/ (٦٤). والترمذي /كتاب البر والصلة/ (١٩٨٤). والنسائي /كتاب تحريم الدماء/ (٤١٠٥).
 - (٣) - أخرجه البخاري /كتاب الفرائض/ (٦٧٦٦-٦٧٦٨). ومسلم /كتاب الإيمان/ (٦٢) وأبو داود /كتاب الأدب / (٥١١٢).
 - (٤) - أخرجه الترمذي /كتاب الإيمان والنذور/ (١٥٢٥) وحسنه. وأبو داود (٢٢٥١). وأحمد (٢٤/٢-٧٦). والحاكم (١٨/١).
 - وسححه على شرطهما وواقعه الذهبي.
 - (٥) - أخرجه أبو داود (٢٨٨٢). وابن ماجه (٢٥٢٠) والحاكم (٤١٧/٤-٤١٨) وسححه على شرطهما وواقعه الذهبي.

وقد اختلف في معنى هذه النصوص وأمثالها بناء على الاختلاف في حقيقة الإيمان والكفر فذهب كل من المرجئة والخوارج إلى أن الإيمان مرتبة واحدة لا يقبل الزيادة والنقصان فكذلك الكفر يكون مرتبة واحدة تبعاً لذلك.

وأصل منهج المرجئة والخوارج على ما بين مذهبيهما من اختلاف وتضاد أن الإيمان إذا كان حقيقة واحدة فإن الحقيقة تختلف بالكلية إذا اتفقت بعضها وتصح حقيقة أخرى كالعدد عشرة مثلاً إذا نقص من واحد أصبح تسعة فاختلقت حقيقة العدد بتخلف بعضه.

وأساس شبهتهم أنهم لم يفرقوا بين ما هو شرط في تحقيق الحقيقة كالإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم وتصديقه وإتباعه مع توحيد الله تعالى فإنه لا يكفي أحد هذين الأصلين عن الآخر. وبين ما لا يكون شرطاً في تحقيق الحقيقة فلا يقتضي تخلفه عدم وجودها بالكلية. كالمرتكب لبعض الكبائر فإن إيمانه يتقص لكنه لا يذهب بالكلية إلا بالكفر.

وما يمثل به بعض علماء أهل السنة هنا الشجرة حين يقطع بعض أعصانها فإنها شجرة مع ذلك النقص، وقد ضربها الله مثلاً لكلمة التوحيد في قوله تعالى: ((ألم تركبنا ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها... الآية)). (إبراهيم: ٢٤-٢٥).

ومع اتفاق كل من المرجئة والخوارج في أصل الشبهة والمنهج إلا أنهم نتيجة لقول كل منهم في حقيقة الإيمان قد أصبحوا طرفي نقيض في معاني هذه النصوص.

فأما المرجئة فألفت دلالتها الشرعية بالكلية وأما الخوارج فاعتمدتها في الكثير بالكبيرة وهذا تفصيل أقوالهم في ذلك:

منهج المرجئة:

ألقى المرجئة الدلالة الشرعية لهذه النصوص وأبقوها على دلالتها اللغوية. فقالوا المراد بالكفر في النصوص كفر مجازي لا كفر حقيقي، لأنه لا يكون الكفر حقيقياً عندهم إلا إذا ذهب مع الإيمان بالكلية

وأما الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عن ارتكاب بعض الكبائر فقالوا إن المراد بها النهي والزجر لا الإخبار عن انتفاء الإيمان أو أن المراد بها مجرد الوعيد الذي لا يتضمن نفي الإيمان حقيقة، وبهذا تتفي دلالتها بالكلية. لأن النهي لا يتضمن الدلالة على أن من ارتكب تلك الكبائر لا يكون مؤمناً بل يكون المعنى على قولهم: إن من شأن المؤمن أن لا يرتكب الكبائر لكن من ارتكبها لا يكون بذلك قد نقص إيمانه.

والمعجب مع هذا أن يقال إن الخلاف بين أهل السنة وبين المرجئة في هذه المسألة خلاف صوري لا حقيقي.

ومن مال إلى هذا شارح العقيدة الطحاوية رحمه الله إذ يقول: (إن أهل السنة (١) اختلفوا خلافاً نظرياً لا يترتب عليه فساد، وهو: أنه هل يكون الكفر على مراتب، ككفر دون كفر؟ كما اختلفوا: هل يكون الإيمان على مراتب إيماناً دون إيمان؟ وهذا الاختلاف نشأ من إختلافهم في معنى الإيمان هل هو قول وعمل يزيد وينقص أم لا؟ بعد اتفاقهم على أن من ساء الله تعالى ورسوله كافراً نسيه كافراً، إذ من المتنع أن يسمي الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً ويسمي رسوله من تقدم ذكره كافراً - ولا نطلق عليها اسم الكفر. ولكن من قال: إن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص قال: هو كفر عملي لا اعتقادي، والكفر عنده مراتب كفر دون كفر كالإيمان عنده. ومن قال: إن الإيمان هو التصديق ولا يدخل العمل في معنى الإيمان والكفر هو الجحود ولا يزيدان ولا ينقصان قال: هو كفر مجازي غير حقيقي، إذ الكفر الحقيقي هو الذي ينقل عن الملة

(١) - يقصد المحدثين والأحناف.

وكذلك يقول في تسمية بعض الأعمال بالإيمان كقوله تعالى: ((وما كان الله ليضيع إيمانكم)). (البقرة/١٤٢) أي صلاتكم إلى بيت المقدس، أنها سميت إيماناً مجازاً لتوقف صحتها على الإيمان، أو دلالاتها على الإيمان... (١)

والحقيقة أن الخلاف هنا ليس لفظياً بل هو حقيقي يترتب عليه الخلاف في زيادة الإيمان وتقصاه، وهل يمكن إطلاق وصف الإيمان على الفاسق أم يقال هو مسلم ولا يقال هو مؤمن، وهل يمكن الاستثناء في الإيمان أم لا، بل إنه يلزم من لا يقول بأن العمل من الإيمان من مرجئة الفقهاء أن يلتزموا بما التزم به مرجئة المتكلمين (٢) من أن تارك جنس العمل لا يكفر. وهذا خلاف إجماع السلف ومن مار على نهجهم من أهل السنة.

(١) - شرح الطحاوية - لابن أبي العز - تحقيق شعيب الأرنؤوط ص (٢٩٨).

(٢) - يتفق المرجئة جميعاً على أن العمل ليس داخلياً في معنى الإيمان ولا من حقيقة ومن ثم فالظاهر ليس لازماً للباطن عند جميعهم إلا بما يدل على الباطن من جهة الإقرار باللسان فقط. لكنهم يختلفون بعد ذلك في حقيقة الإيمان الباطن من حيث القول بأن عمل القلب وإرادته داخل في حقيقة الإيمان أم لا. فمرجئة الفقهاء على أن عمل القلب داخل في حقيقة الإيمان. لكنهم لم يلتزموا بلازم ذلك وهو أنه لا بد من العمل الظاهر لأن هذا هو القول بأن عمل القلب من الإيمان فإن الإرادة التامة مع القدرة لا بد أن يتحقق معها عمل في الظاهر فإذا لم يكن عمل في الظاهر مع القدرة دل ذلك على عدم تحقق الإرادة وعمل القلب في الباطن.

وأما مرجئة المتكلمين فبأنهم أن الإيمان ليس إلا التصديق وأن عمل القلب من ثمراته كالعامل الظاهر وليس من حقيقته. ولهذا ناقضوا أنفسهم حين زعموا أن من حكم عليه الشرع بالكفر في الظاهر فقالوا إنه يتنفي تصديقه بذلك مطلقاً ولم يفرقوا بين الكفر الذي يتنفي التكذيب والكفر الذي قد لا يتنفي معه التصديق لكن يتنفي عمل القلب كمن سجد لسنم أو قتل نبياً أو داس المصحف ونحو ذلك. =

والغريب أن شارح العقيدة الطحاوية رحمه الله يدعي إجماع السلف والحنفية على أن من لم يلتزم بالعمل لا يكفر بعد الإقرار ولم يفضل المراد بالعمل عنده، وهل يشمل ذلك ترك جنس العمل فهو يقول: (وقد أجمعوا على أنه من صدق بقلبه وأقر بلسانه وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عامس لله ورسوله مستحق للوعيد). (١)

وقد بنى الذين يقولون إن الخلاف بين عموم أهل السنة ومرجئة القهاء صوري قولهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر عندهم جميعاً بخلاف الخوارج والمعتزلة.

- (==) - يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في نقد هذا المنهج:
- (قول القائل: الطاعات ثمرات التصديق الباطن يراد به شيان:
- ١- يراد به إنها له لوازم فتمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا هو مذهب السلف وأهل السنة.
- ٢- ويراد به أن الإيمان قد يكون سبباً وقد يكون الإيمان الباطن تاماً كاملاً وهي لم توجد وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم. وقد ذكرنا فيما تقدم أنهم غلطوا في ثلاثة أوجه:
- أحدها: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب تصديق بلا عمل للقلب كحبة الله وخشيته.
- الثاني: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاماً بدون عمل في الظاهر، وهذا يقول به جميع المرجئة.
- الثالث: قولهم كل من كفره الشارع فإنما كان لا تتفاء تصديق القلب بالرب تبارك وتعالى، وكثير من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف وأقوال المرجئة والجهمية باختلاف هذا بهذا في كلام كثير منهم ممن هو في باطنه يرى رأي الجهمية المرجئة في الإيمان وهو معظم للسلف والحديث فيظن أنه يجمع بينهما أو يجمع بين كلام أمثاله وكلام السلف)

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/٢٦٢-٢٦٤).
والظفر أيضاً نفس المرجع والجزء من ص (١٨٨) إلى ص (١٩٥).
(١) - شرح العقيدة الطحاوية. ص (٢١٠).

يقول شارح الطحاوية رحمه الله: (الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقيين من أهل السنة اختلاف سوري، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءاً من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظي). (١)

والحقيقة أن أهل السنة لا يطلقون القول بأن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان. بل يقولون هو مسلم ولا يقولون هو مؤمن خاصة فيما ورد الدليل فيه بنفي الإيمان كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن). (٢) فمن قال إن الزاني حين يزني يكون مؤمناً لا بد أن يعارض الحديث. فإن قال: وهل يكفر الزاني حين يزني؟ قيل: الإيمان المنفي هنا هو الإيمان الخاص لا مطلق الإيمان، وهذا مناط النزاع في القضية، فإما أن يلتزم بأن الزاني مؤمن بإطلاق، وإما أن يوافق الحديث في نفي الإيمان عنه ثم يفصل في المقصود بالإيمان المنفي فيه كما هو منهج أهل السنة في ذلك.

وأما تأول الحديث على أن معناه النهي لا الإخبار فهو إخراج له عن حقيقة دلالة.

وإذا قبل منهم هذا التأويل في مثل هذا الحديث فكيف يتأولون مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه). (٣) ومثل حديث (والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن). قيل من يارسل الله الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه). (٤) ونحو ذلك من النصوص الصريحة القاطعة في الدلالة على الخبر بنفي أن يكون من فعل ذلك مؤمناً. فالقول أيضاً بأن من لم يحب لأخيه ما يحب لنفسه مؤمن أو أن من لم يأمن جاره بوائقه مؤمن معارضة للحديث ظاهراً.

(١) - المرجع السابق ص (٢٠٩).

(٢) - سبق تخريجه قريباً.

(٣) - رواء البخاري / كتاب الإيمان / (١٢). ومسلم / كتاب الإيمان / (٤٥).

والترمذي (٢٥١٧). والنسائي (٥٠١٦).

(٤) - أخرجه البخاري / كتاب الأدب / (٦٠١٦). ومسلم / كتاب الإيمان / (٤٦).

لكنهم تألوا مثل هذه الأحاديث على أن المراد بها الوعيد لانفي الإيمان حقيقة وهذا تخريج لا تختمه تلك النصوص وأمثالها. وعلى التسليم بأن المراد بها الوعيد فإن ذلك لا يعني نفي أن تكون دالة على نفي الإيمان الخاص وأن من ارتكب تلك المعاصي فليس بمؤمن بنص الأحاديث.

وقد استشنع الإمام القاسم بن سلام مثل هذا التأول فقال: (وأما القول الثاني المحمول على التغليف فمن أقطع ما تأول على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أن جعلوا الخبر عن الله وعن دينه وعياداً لاحقيقة له. وهذا يؤول إلى إبطال العقاب، لأنه إن أمكن ذلك في واحد منها كان ممكناً في العقوبات كلها). (١)

وبهذا يعلم أن من ذهب إلى نفي الدلالة الشرعية لهذه النصوص فإنه لابد أن يتناقض وأن يقول ما يؤول إلى معارضتها وتحريفها.

(١) - كتاب الإيمان - للقاسم بن سلام - ص (٨٨) ضمن مجموعة أربع رسائل تحقيق وتخريج الشيخ الألباني.

منهج الخوارج وأصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام:

وأما الخوارج قديماً وحديثاً فيرون أن المراد بالنصوص التي فيها إثبات وصف الكفر أو الشرك الحقيقة لا المجاز، وكذلك النصوص التي فيها نفي الإيمان كما سبق ذكرها. لكن لما كان الإيمان عندهم مرتبة واحدة فكذلك الكفر مرتبة واحدة ومعنى ذلك أن المراد بنفي الإيمان هنا نفيه بالكلية وأن المراد بالكفر والشرك الكفر والشرك المخرج من الملة.

يقول شكري مصطفى: (إن لفظة الكفر ما جاءت في الشريعة إلا لتدل على عكس الإيمان وإتفائه، وهي تعبر عن حكم عام يشتمل على عدة أنواع منه لكل نوع منها اسم علم خاص به كالفسق والظلم والخبث... فحينما يقول الله تبارك وتعالى: (وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) فإن جميع الثلاثة كفر من الحكم العام مختلفين من حيث أسماء الأعلام ومداخل الكفر). (١)

وهذا عن كون الإيمان مرتبة واحدة عندهم وكذلك الكفر.

أما عن الكفر الأصغر فيقول شكري أيضاً في نفيه: (لم يحدث أن فرقت الشريعة بين الكفر العملي والكفر القلبي ولأن جاء نص واحد يدل أو يشير أدنى إشارة إلى أن الذين كفروا بسلوكهم غير الذين كفروا بقلوبهم واعتقادهم، بل كل النصوص تدل على أن عصيان الله عماد الكفر به سلوكاً وواقعاً هو بمفرده سبب العذاب والخلود في النار والحرمان من الجنة -نعوذ بالله من ذلك- بل أكثر من ذلك.

أما شرط الاستحلال والجحود القلبي أو اللساني فشرط زائد متكلف ما شرطه عقل ولا كتاب ولا سنة ولا يبيحزه التعامل الواقعي الملموس بين الناس.

(١) - أظن كتاب: الحكم بغير ما أنزل وأهل الفلوس - محمد سرور - ص (١٦١)

فإن العقل والواقع والشرع كل هؤلاء لا يفترق من حيث النتيجة الحقيقية بين من جحد حقاً لأحد من الناس بلسانه، وبين من أمر به ثم اشتهر جميعاً في منعه وجحد بالسلوك والجارحه. بل لعل المقر بلسانه الجاحد بسلوكه أكبر جرماً عند الناس وأغيب لهم من الآخر.

ثم يقول: (وقد جاءت النصوص متواترة يصدق بعضها بعضاً قرآناً وسنة على أن سبب كفر الكافرين ودخولهم النار وخلودهم فيها وحرمانهم من الجنة هو ما كانوا يعملون وما كانوا يكسبون وما كانوا يتصرفونه وما كانوا يجترحونه عامة ومفصلة و في مثل قوله تعالى: ((ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها)). (النساء/١٢). وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يدخل الجنة نمام. لا يدخل الجنة قتات) (١). من ادعى لغير أبيه وهو يعلم أن غير أبيه فالجنة عليه حرام. (٢) أي عبد أبى من مواليه

قد كفر حتى يرجع إليهم. (٣) إثنان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت. (٤) سباب السلم فسوق وقتاله كفر. (٥) لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن. (٦) لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض. (٧) والله لا يؤمن، والله لا يؤمن الذي لا يؤمن جاره بوائقه. (٨)

-
- (١) - أخرجه البخاري / كتاب الأدب / (٦٠٥٦). ومسلم / كتاب الإيمان / (١٠٥).
 - وأبو داود / كتاب الأدب / (٤٧٧١). والترمذي / كتاب البر والصلة (٢٠٢٢).
 - (٢) - سبق تخريجه قريباً.
 - (٣) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / (٦٨).
 - (٤) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / (٦٧).
 - (٥) - سبق تخريجه قريباً.
 - (٦) - سبق تخريجه قريباً.
 - (٧) - أخرجه البخاري / كتاب الفتن / (٧٠٧٦) ومسلم / كتاب الإيمان / (٦٦) وأبو داود (٤٦٨٦) والترمذي (٢١٩٤). وابن ماجه (٢٩٤٢).
 - (٨) - سبق تخريجه قريباً.

ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية. (١)
ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكهم ولهم عذاب أليم: المسبل
والمنان والمنفق سلته بالحلف الكاذب (٢). (٢)

وهذا منهج ظاهر البطلان كالذي قبله فإن من المعلوم أن الرسول صلى الله
عليه وسلم لم يكن يكفر الزاني ولا السارق ولا شارب الخمر مع قوته فيهم أنهم غير
مؤمنين فدل ذلك أنهم لا يكفرون بذلك وأن الإيمان المتني عنهم إيمان خاص لا مطلق
الإيمان. ولهذا شرعت الحدود في هذه أمثالها والحد لا يطبق إلا على مسلم.

ويدل لذلك أيضاً حديث أبي ذر وفيه أن رسول صلى الله عليه وسلم قال
له: ما من عبد قال لأله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة: قلت: وإن زنى
وإن سرق. قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق. قال: وإن زنى
وإن سرق ثلاثاً. ثم قال في الرابعة: على رغم أنف أبي ذر. (٤)

ومثله حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وفيه قول الرسول صلى الله
عليه وسلم لأصحابه: (بأيوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا، ولا تنزوا
، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تاتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تصوا في
معروف، فمن وقى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا
فهو كفارة له. ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله. إن شاء عفا
عنه، وإن شاء عاقبه). (٥)

-
- (١) - أخرجه البخاري / كتاب الأحكام / (٧٢١٢). ومسلم / كتاب الإيمان / (١٠٢).
 - والترمذي / كتاب الجنائز / (٩٩٩). والنسائي / كتاب الجنائز / (١٨٦٠).
 - (٢) - أخرجه البخاري / كتاب الحرث والمزارعة / (٢٢٥٢).
 - ومسلم / كتاب الإيمان / (١٠٨). وأبو داود / كتاب البيوع / (٢٤٧٤).
 - والنسائي (٤٤٦٢).
 - (٢) - المرجع السابق ص (١٦٧-١٦٨).
 - (٤) - أخرجه البخاري / كتاب اللباس / (٥٨٢٧). ومسلم / كتاب الإيمان / (٩٤).
 - وأحمد (١٦٦/٥).
 - (٥) - أخرجه البخاري / كتاب الإيمان / (١٨). و / كتاب التفسير / (٤٨٩٤).

ومن هذين الحديثين يتبين أن من أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه غير مؤمن وهو الزاني والسارق أخبر أيضاً أنه يدخل الجنة إذا كان موحداً وأن من أصاب من ذلك شيئاً فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه ولا يكون ذلك إلا للمسلم.

منهج أهل السنة:

من المعلوم أن للدين ثلاث مراتب هي الإسلام والإيمان والإحسان كما في حديث جبريل المشهور.

وعليه فمن كان محسناً فلا بد أن يكون مسلماً مؤمناً. ومن كان مؤمناً فلا بد أن يكون مسلماً لكن من كان مسلماً لا يلزم أن يكون مؤمناً ولا محسناً من باب أولى.

لكن الإحسان كما هو وصف زائد عن الإسلام والإيمان فإنه يشمل الإسلام والإيمان وهما من هذه الجهة إحسان. والإيمان كما هو وصف خاص أيضاً زائد عن الإسلام فإنه أيضاً يشمل الإسلام وهو من هذه الجهة أيضاً إيمان.

ويترتب على ما سبق القول بأن للإيمان من حيث العموم مرتبتين: الأولى: وهي الإسلام. والثانية: وهي الإيمان الخاص. وفي المرتبة الأولى يتضمن نفي المرتبة الثانية، لكن نفي المرتبة الثانية لا يتضمن نفي المرتبة الأولى.

ويترتب أيضاً على ما سبق أن الكفر أيضاً مرتبتان هما: الكفر المخرج من الملة المقابل للإيمان الذي هو الإسلام على الحقيقة. والكفر الذي لا يخرج من الملة ويقابل الإيمان الواجب الذي هو زائد عن مرتبة الإسلام على الحقيقة.

إذا تبين من هذا أنه لا يلزم من إطلاق وصف الكفر أنه لابد أن يراد به الكفر المخرج من الملة بل قد يراد به الكفر الأسفر. كما أنه لا يلزم من نفي الإيمان نفيه بالكلية بل قد يكون المراد نفي الإيمان الخاص مع بقاء وصف الإسلام.

وعليه فلا يقال للزاني حين يزني وللسارق حين يسرق وللشارب الخمر حين يشربها أنهم مؤمنون لثني ذلك بصريح الحديث، لكن لا يقال إنهم بمجرد فعلهم ذلك قد خرجوا من الملة لأن الإيمان المنفي عنهم ليس الإيمان مطلقاً وإنما هو إيمان خاص. ولا يقال أيضاً لكل من حلف بغير الله أوقال نكح أنه كافر أو سابه أوقاتله أنه يكفر بكل ذلك الكفر المخرج من الملة، لأن الكفر المراد في هذه النصوص وأمثالها هو ما يقابل وصف الإيمان الواجب الذي لا يتنفي وصف الإسلام بمجرد إتفانه.

وبهذا نأخذ الأدلة الشرعية على ظاهرها دون تصف ولا تأول لها على غير معانيها. ودون غلو وإفراط وإنزالها غير منازلها. فتثبت أن الإيمان المنفي في مثل هذه النصوص إيمان حقيقي وأن الكفر أيضاً كفر حقيقي. لكنه هنا ليس كل الإيمان ولا الكفر الأكبر. وكل قول غير هذا القول فلا بد فيه من التناقض والاضطراب ومخالفة صريح الأدلة، ولا يمكن فهم النصوص في هذا الباب إلا على هذا الوجه.

وهذا الذي تلخص معنا هو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها لا يختلفون في ذلك، لأنهم قد إتفقوا قبل على معنى الإيمان وأنه يزيد وينقص. وقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه أنه (كان يدعو غلماناً غلاماً غلاماً فيقول: ألا أزوجه؟ ما من عبد يزني إلا نزع الله منه نور الإيمان). (١)

ومسألة عكرمة رضي الله عنه، كيف ينزع منه الإيمان؟ قال: هكذا - وشبك بين أصابعه ثم أخرجها - فإن تاب عاد إليه هكذا - وشبك بين أصابعه). (٢)

ومثل ذلك ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان، وكان عليه كالظلمة، فإذا أقبل رجع إليه الإيمان). (٣)

(١) - أنظر فتح الباري (٥٩/١٢).

(٢) - رواء البخاري / كتاب الحدود / (٦٨٠٨).

(٣) - أخرجه أبو داود / كتاب السنة / (٤٦٩٠). والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٢٧)

والحاكم (٢٢/١) وصححه وواقفه الذهبي.

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: (ما الإيمان إلا كقيس أحدكم يخلعه مرة ويلبسه أخرى، والله ما آمنَ عبد على إيمانه إلا سلبه فوجد فقد). (١)

وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ينكر على من شهد لنفسه بالإيمان. ويقول: ولكننا نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. (٢)

وقال عنه رجل أنا مؤمن فقال له ابن مسعود رضي الله عنه: أفأنت من أهل الجنة؟ قال: أرجو. فقال ابن مسعود: أفلا وكلت الأولى كما وكلت الأخرى. (٣)

وأخذ عنه ذلك إبراهيم النخعي رحمه الله فكان يقول: (إذا قيل لك أمؤمن أنت؟ قل: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله). (٤)

ولهذا لما سئل بعض السلف عن حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ماصناه؟ ورداثة واسعة وقال هذا الإيمان، وورداثة سفيرة في وسطه الكبيرة وهي الإسلام فإذا زنى أوسرقت خرج من الإيمان إلى الإسلام ولا يخرج من الإسلام إلا الكفر بالله. (٥)

وكان الحسن ومحمد بن سيرين رحمهما الله يقولان: مسلم ويهابان: مؤمن (٦) لأن أحكام الدنيا إنما فيها الشهادة بالإسلام والقاهر وأما الإيمان فأمر باطن.

(١) - كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد رحمهم الله (٢٤٤/١).

(٢) - المرجع السابق (٢٢٢/١).

(٣) - كتاب الإيمان - لأبي عبيد القاسم بن سلام -

ضمن مجموعة رسائل أربع ص (٦٧).

(٤) - المرجع السابق ص (٦٨).

(٥) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. (٢١٩/٧)

(٦) - المرجع السابق والجزء والصفحة.

لذلك نهى الرسول صلى الله عليه وسلم سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في قوله عن رجل إنه مؤمن فقال: أومسلم. (١) وأمر آخر وهو أن الإسلام قد يتحقق ولا يتحقق معه الإيمان ولا يكون ذلك دليلاً على الكفر الأكبر. ولهذا كان حماد بن زيد يفرق بين الإسلام والإيمان فيجعل الإسلام عاماً والإيمان خاصاً. (٢)

وسئل الإمام أحمد رحمه الله عن المصر على الكبائر يطلبها بجهد إلا أنه لم يترك الصلاة والزكاة والصيام. هل يكون مصراً من كانت هذه حاله؟ قال: هو مصر، مثل قوله: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، يخرج من الإيمان ويقع في الإسلام. ومن نحو قوله: (لا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن) ومن نحو قول ابن عباس في قوله: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قيل له: ما هذا الكفر؟ فقال: كفر لا يتقل عن الملة، مثل الإيمان بضعه دون بعض، وكذلك الكفر حتى يجئ من ذلك أمر لا يختلف فيه). (٣)

وقد تابع على هذا أئمة أهل السنة مقتدين في ذلك بما ثبت في ذلك عن الصحابة ومن بعدهم كلهم يقرر هذه القاعدة وهي أن نفي الإيمان لا يلزم منه نفيه بالكلية وأن إثبات وصف الكفر لا يلزم منه أنه الكفر المخرج من الملة.

يقول الإمام ابن جرير رحمه الله: (والصواب من القول في ذلك عندنا في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) قول من قال: يزول الإسم الذي هو معنى المدح إلى الإسم الذي هو معنى الذم فيقال له: فاسق، فاجر، زان، سارق، وذلك أن الاختلاف بين جميع علماء الأمة أن ذلك من أسماؤه ما لم يظهر منه خشوع التوبة فيما ركب من المعصية... فإن قال لنا قائل أفيزيل عن إسم الإيمان بركوبه ذلك؟ قيل له: يزيله عنه بالإطلاق ويشبهه له بالصلة والتقييد.

(١) - أخرج القصة الإمام البخاري في /كتاب الإيمان/ (٢٧) و(١٤٧٨).
ومسلم /كتاب الإيمان/ (١٥٠).

(٢) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ص(٢١٩/٧-٢٢٠).

(٣) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ص(٢٢١/٧).

قَالَ قَالَ: وكيف يزيله عنه بالإلحاق ويشبته له بالصلة والتقييد؟ قيل: يقول: مؤمن بالله ورسوله مصدق قولاً بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم. ولا يقال مطلقاً (هو مؤمن). (١)

ويقول الإمام ابن الصلاح رحمه الله: (إن الإسلام والإيمان يجتمعان ويفترقان وإن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، فهذا والحمد لله الهادي تحقيق وافٍ بالتوفيق بين متفرقات نصوص الكتاب والسنة الواردة في الإيمان والإسلام التي طالما غلظ فيها الخائضون... وما حققناه من ذلك موافق لمذاهب جماهير العلماء من أهل الحديث وغيرهم). (٢)

ويقول الإمام الخطابي رحمه الله: (إن المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الأحوال ولا يكون مؤمناً في بعضها، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال. فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً. وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات واعتدل القول فيها ولم يختلف شيء منها). (٣)

* * *

ضابط الشرك والكفر الأصغر:

الشرك والكفر الأكبر المخرج من الملة هو ما ناقض أصل الدين الذي هو توحيد الله والالتزام بالشريعة إجمالاً. أما الشرك والكفر الأصغر وتخلف الإيمان الخاص فهو بما دون ذلك بحيث لا ينقض أصل الدين ولا يكون أيضاً من اللمم المعفو عنه كما قال تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً). (النساء/٢١)

- (١) - تهذيب الآثار - لابن جرير الطبري - (١٧٦/٢).
- (٢) - صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط - لابن الصلاح - ص (١٢٢).
- (٣) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٥٩/٧).

ولهذا عم الإمام أحمد رحمه الله القول بأن الإيمان يتنفي بالكبائر فقال: (من أتى هذه الأربعة: الزنا والسرقه وشرب الخمر والنهبة التي يرفع الناس فيها أبصارهم إليه، أو مثلهن أو فوقهن فهو مسلم ولا أسية مؤمناً، ومن أتى دون الكبائر سمية مؤمناً ناقص الإيمان). (١)

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي تعليقاً على كلام الإمام أحمد السابق: (صاحب هذا القول يقول: لما نفي عن النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان نفيته عنه كما نفاء عنه الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول لم ينه إلا عن صاحب كبيرة، وإلا فالمؤمن الذي يفعل الصغيرة هي مكفرة عنه بفعله للحسنات وإجتنابه للكبائر لانه ناقص الإيمان عن إجتناب الصغائر فما أتى بالإيمان الواجب، ولكن خلطه بسيئات كفرت عنه بغيرها، ونقصت بذلك درجته عن لم يأت بذلك). (٢)

وهذا - والله أعلم - هو أدق ضابط في تحديد الكبيرة، وأنها ما اتنى منها الإيمان الخاص وكان صاحبها من أهل الوعيد، فهي بين النواقض لأصل الدين واللم المكفر بفعل الحسنات وإجتناب الكبائر. لكن الكبيرة إما أن تتعلق بالشرك على نحو لا يناقض أصل التوحيد. وأما أن تتعلق بعدم الالتزام بالشرعية تكن على نحو لا يناقض أصل الالتزام بها سواء كان ذلك من جهة العصية أو من جهة البدعة. فإن من زنى أو سرق لم يلتزم بأمر الله له بإجتناب ذلك لكنه لم يتنقض أصل التزامه بأمر الله بالكلية. وكذلك من علم الحق المخالف لبدعته فأمر عليه تقليباً لشبهته فإنه لا يقال إنه إمتسلم لله بقبول خبره إمتسلاً تاماً لكنه مع ذلك لم يردده تكذيباً وإمتحلاً بل لشبهة عرضت له.

(١) - المرجع السابق (٢٥٢/٧-٢٥٢).
(٢) - المرجع السابق والجزء والصفحة.

فأما الشرك فنحو الرياء كما ورد بذلك النص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك بأن يكون أصل العمل لله لكن دخل عليه الشرك في تزيينه للناس حتى لو أنه جعل قصده بالكلية من أجل نظر الناس إليه لكان مشركاً مناقباً مناقباً أكبر. فالمعبرة في ذلك بقصد الفاعل وبيته.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وأما الشرك الأصغر فكيسير الرياء، والتصنع للخلق والحلف بغير الله كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من حلف بغير الله فقد أشرك) وقول الرجل للرجل (ما شاء الله وشئت) و(هذا من الله ومنك) و(أنا بالله وبك) ، و(مالي إلا الله وأنت) و (أنا متوكل على الله وعليك) و(ولولا أنت لم يكن كذا وكذا). وقد يكون هذا شركاً أكبر بحسب قائله ومقصده). (١)

وأما الكفر الأصغر فنحو الحكم بغير الشريعة في قضية معينة لأجل الشهوة وهذا هو تفسير ابن عباس رضي الله عنه لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون). (المائدة/٤٤) أما رفض الشريعة بالكلية وتحكيم القوانين الوضعية فكفر أكبر لم يظن ابن عباس رضي الله عنه ولم يخطر له على بال أن من يدعي الإسلام يمكن أن يعتمد ودلالة الآية على الكفر الأكبر على الصحيح هو المعنى المقصود بها أصلاً. وقول ابن عباس رضي الله عنه لا يناقض ذلك ولا يمنع أن يكون الحاكم في قضية معينة بغير الشرع لأجل الشهوة كافراً كفراً أصغر.

ولهذا ذكر الإمام محمد بن نصر المروزي رحمه الله أن من السلف من قال أن من ورد فيه أنه غير مؤمن فهو كافر، قال: (وقالوا: صحال أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يزال الزاني حين يزني وهو مؤمن) والكفر ضد الإيمان. فلا يزول عنه إسم الإيمان إلا واسم الكفر لازم له لأن الكفر ضد الإيمان إلا أن الكفر كفران...)

(١) - مدارج السالكين - لابن القيم - (٢٤٤/١).

(٢) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٢٢/٧-٢٢٤).

وعلى هذا يكون الزاني والسارق وشارب الخمر والمبتدع الذي يخرج من الإسلام ببدعته كفاراً كفاًراً أسفراً.

هذا عن الضابط العام في بيان حقيقة الشرك والكفر الأسفراً.

ثم إن هناك دلالات تفصيلية تبين أن المراد بالنص الشرك أو الكفر الأسفراً من ذلك صريح النص عليه - وهذه أقوى دلالة - وذلك كما في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأسفراً. قالوا: يا رسول الله، وما الشرك الأسفراً؟ قال: الرياء). (١)

ومن ذلك دلالة نصوص أخرى - وهذا باب واسع - ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر). (٢) وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض). (٣) مع قوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين إقتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى قاتلتوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله). (الحجرات/٩) فالكفر المراد في الحديث ليس الكفر المخرج من الملة وإلا لما أثبت الله لمن قاتلتوا وصف الإيمان الذي هو في الآية الإسلام الظاهر.

ومن ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من قال لأخيه ياكافر فقد باء بها أحدهما) وفي رواية إذا كفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما). (٤)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معنى هذا الحديث: (قد سماه أخاه حين القول، وقد أخبر أن أحدهما باء بها، فلو خرج عن الإسلام بالكلية لم يكن أخاه). (٥)

(١) - رواه أحمد (٤٢٨/٥-٤٢٩).

قال الطائفة ابن حجر: إسناده حسن - بلوغ المرام - ص (١٨٧).

(٢-٣) - سبق تخريجه قريباً.

(٤) - أخرجه البخاري / كتاب الأدب / (٦١٠٢). ومسلم / كتاب الإيمان / (٦٠).

والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٢٩). وأبو داود / كتاب السنة / (٤٦٨٧).

(٥) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. (٢/٣٥٥).

ومن ذلك أيضاً عدم ترتب حد الردة على فاعله وإن أقيم عليه حد العصاة كما في الزاني والسارق مع نفي الإيمان عنهما.

ومن الدلالات على الشرك والكفر الأصغر أن يأتي منكراً غير مصرف فإنه جاء مصرفاً بال دل على أن المقصود به الكفر المخرج من الملة لا مطلق الكفر الذي يصدق على الكفر الأصغر كما يصدق على الكفر الأكبر.

ولهذا فإن تارك الصلاة كافر كفوفاً أكبر لمجئ الحديث في حكم تاركها على التعريف فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة). (١)

ويؤيد ذلك دلالة أخرى وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (المهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر). (٢) فإذا كان الحد الذي بين المسلمين والكفار هي الصلاة فإن تركها كفر أكبر.

ومن الدلالات أيضاً على الشرك والكفر الأصغر ما فهمه الصحابة من النمر فإنهم أعلم الأمة بمعاني نصوص الكتاب والسنة ومن ذلك الحديث (الطيرة شرك، واماننا إلا ولكن الله يذهب بالتوكل). (٣) فإن آخر الحديث على الصحيح هو من قول ابن مسعود رضي الله عنه ومعناه: واماننا إلا ويقع له شيء من التطير.

وقد حقق جمع من المحدثين أن هذه الكلمة لابن مسعود رضي الله عنه من ذلك قول الإمام الترمذي: سمعت محمد بن اسماعيل -يعني الإمام البخاري- يقول: كان سليمان بن حرب يقول: في هذا الحديث (واماننا إلا ولكن الله يذهب بالتوكل)

(١) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / (٨٢). والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٢٢).

وأبو داود / كتاب السنة / (٤٦٧٨).

(٢) - رواه الترمذي (٢٦٢٢). والنسائي (٤٦٢).

(٣) - رواه أحمد (٢٨٩/١) وأبو داود (٢٩١٠). والترمذي (١٦١٤) وقال حسن صحيح.

وابن ماجه (٢٥٢٨) وغيرهم .

قال سليمان: هذا عندي قول عبد الله بن مسعود. وصوب ذلك الإمام
المنذري في الترغيب والترهيب وقال فيه: من كلام ابن مسعود مدرج غير مرفوع
وبمثله قال الإمام ابن حجر والسيوطي. وقال ابن القيم: وهو الصواب فإن الطيرة
نوع شرك. (١)
وبعد:

فهذه بعض الدلات التي يميز بها الشرك والكفر والنفاق الأصغر عن الأكبر.
فيكون إطلاق الوصف بالكفر أو الشرك أو النفاق عند إتيانه على بعض تلك الدلات مراداً
به الأصغر من ذلك دون الأكبر. والله أعلم.

(١) - راجع هذه الأقوال في كتاب النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير
العزیز الحمید. - جاسم الدومري - ص (١٦٢).

((الباب الثالث: الكفر... والحكم على الظاهر))

وفيه أربعة فصول:

الأول: حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

الثاني: الضابط في قيام الحجة على المعين.

الثالث: التأول، وحكم المتأول.

الرابع: التقيية والإكسراء.

تمهيد:

ليس كل من تلبس بشيء من مظاهر الكفر يكون كافراً ولا يبد، بل لابد من التفريق بين الحكم على الفعل بأنه كفر وبين الحكم على الفاعل بأنه كافر للاختلاف في متعلق كل من الأمرين.

فالحكم على الفعل الظاهر بأنه ^{كشأن}متعلق ببيان الحكم الشرعي مطلقاً، وأما الفاعل فلا بد من النظر إلى قصد بما فعل والتبين عن حاله في ذلك قبل الجزم بتكفيره.

وليس المراد بالقصد هنا مجرد القصد إلى الفعل فإن هذا لا يتخلف عنه عمل أصلاً - خلا عمل المجنون والتائم ونحوهما - وهو في حقيقته الإرادة الجازمة لتحقيق الفعل بحيث يكون الإنسان معها مخيراً أن يفعل الفعل أو ألا لا يفعله، وهذا القصد هو مناط التكليف. وإنما المراد بالقصد هنا القصد بالفعل الذي هو غاية الفاعل من فعله والباعث له عليه، والدافع له على تحقيقه ومراده منه.

ولهذا كان القصد بالفعل هو حقيقة النية التي عليها الثواب والعقاب والمدح والذم، وهي المرادة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى). (١)

فلم يقصد صلى الله عليه وسلم أن الأعمال لا تتحقق إلا بالنيات والعزم على تحقيقها، وإنما أراد أن مراتب الأعمال تختلف وتتفاوت باختلاف نيات فاعليها. ولهذا جاء في نفس الحديث (وإنما لكل امرئ ما نوى)

(١) - رواء البخاري وهو أول حديث فيه. ومسلم / كتاب الأمانة / (١٩٠٧).
وأبو داود / كتاب الصلاة / (٢٢٠١). والترمذي / كتاب فضائل
الجهاد / (١٦٤٧). والنسائي / كتاب الطهارة / (٧٥).

وجاء التشيل بالمهاجر لله ورسوله وبالمهاجر لدينا يصيبها أو امرأة
ينكحها.

لكن لا يقال هنا إن مقتضى اشتراط النية في الحكم على المعين بالكفر تعليق
للحكم بالتكفير على أمر باطن لا يمكن أن يعلم أو يطلع عليه.
وذلك أن الظاهر والباطن متلازمان عند أهل السنة لكن مع توفر شروط
وانتفاء موانع. فلا يقولون بالتلازم مطلقاً ولا يقولون بعدم التلازم مطلقاً
أيضاً.

فالنية في أصلها أمر باطن لكنه يمكن التحقق منها بتوفر شروط
ظاهرة إذا تحققت حكم على الباطن بحسبها.

وهنا يفترق الحكم بكفر المعين عن الحكم بإسلامه، فإن إسلام المعين
يكفي فيه مجرد الاقرار الظاهر ثم يلزم بعد ذلك بلوازمه وهو إسلام
حكيم قد يكون المعين معه مناققاً في الباطن، وأما الكفر فليس حكماً على
الظاهر فقط، وإنما هو حكم على الظاهر والباطن بحيث لا يصح لنا أن نحكم
على معين بالكفر مع احتمال أن يكون غير كافر على الحقيقة، وليس هذا من
جهة أننا قد نخطئ في اجتهادنا في تكفير المعين، وإنما من جهة
احتمال امكان أن يكون مؤمناً في الباطن مع الحكم عليه بالكفر في
الظاهر.

ولهذا فلا بد من شروط تُستوفى قبل الحكم على المعين بالكفر لا بمجرد
الفعل الظاهر

وتتأخص تلك الشروط التي يحكم بالتلازم بين الظاهر والباطن
مهما ويحكم على الباطن بالفعل الظاهر ويحكم بأن النية في الباطن
لا بد أن تكون موافقه للظاهر فيحكم على الباطن بما تحقق من الكفر في
الظاهر.

نقول يحصل كل ذلك مع تحقق أمرين:

الأول: قيام الحجة على المعين بحيث لا يكون معذوراً بجهل ولا تأول.

الثاني: ألا يكون مكرهاً بحيث يكون معذوراً بالتقية.

- لكن ما الضابط في قيام الحجة على المعين؟

- وهل قيام الحجة شرط في كل ما يقع من المخالفة بالكفر في الظاهر؟

- وهل يلزم من بلوغ الحجة قيامها على المعين، أم أنه يعذر بعد ذلك بما قد يحصل له من شبهة؟
- وإذا كان معذوراً بالشبهة فما ضابط ذلك؟
- ثم إذا كان اعتذراً في المخالفة لأجل الأكرام فما ضابط الاعتذار به .
- كل هذا لابد من تفصيله وبيانه لتتضح حقيقة الشروط التي لابد من التحقق منها قبل الحكم على المعين بالكفر

الفصل الأول:

حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن

وقع الاختلاف في الحكم على الناس بحسب الاختلاف في حقيقة
العلاقة بين الظاهر والباطن

فهناك من يرى أن الحكم على الناس بالكفر إنما يكون على الباطن. وأن
مجرد العمل الظاهر ليس دليلاً قاطعاً عليه.

وهناك من يرى أن الظاهر والباطن صورتان لحقيقة واحدة وأنه يحكم
على الباطن بمجرد العمل الظاهر مطلقاً.

وهذان قولان متضادان متناقضان، وبينهما منهج أهل السنة وهو أنه لا بد
في الحكم على الناس بالكفر من إعتبار الظاهر والباطن معاً. وأن الظاهر والباطن
متلازمان لكن ليس بإطلاق، بل مع توفر شروط وإتفاء موانع.
ولا بد من تفصيل القول في هذه المناهج:

أولاً: من يقول بعدم التلازم بين الظاهر والباطن:

وهو منهج المرجئة. وأصل قولهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن
ناتج عن قولهم في حقيقة الإيمان. فقد قالوا إنه التصديق، وإن العمل الظاهر ليس
لازماً لتحقيقه بل يكون الإيمان كاملاً في الباطن دون أن يكون له لازم في الظاهر.
(١)

(١) - راجع في هذه القضية الباب الأول وإشتراط الإلتزام الظاهر في
تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله.

وتبع ذلك فيما يتعلق بحقيقة الكفر قولهم إنه التكذيب. والتكذيب أمر باطن ومجرد العمل الظاهر ليس قاطعاً في الدلالة عليه. بل كما كان السبيل إلى معرفة الإيمان الباطن هو الإقرار. فالسبيل إلى معرفة الكفر ليس إلا إعادته وإظهاره باللسان. ومجرد العمل لا يكفي في الدلالة عليه. فكما لم يجعلوا العمل الظاهر لازماً للإيمان. فكذلك الكفر - الذي هو عندهم حقيقة باطنة - ليس لازماً للعمل الظاهر لذاته.

ولكنه واجههم حين التزموا بهذا المنهج إشكال خلاصته: أنه قد ورد في الشرع وصف كثير من الأعمال الظاهرة بالكفر. فهل يحكمون على من فعلها بالكفر فيتضمنون مذهبهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. أم يلتزمون بمنهجهم ويلفون إعتبار هذه الأحكام الشرعية السريضة؟

لقد كانت النتيجة أنهم التزموا بمذهبهم فيما يتعلق بحقيقة الإيمان وحقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. وكان لهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية ووصف بعض الأعمال بالكفر تخريجان:

الأول:

التفريق بين الحكم على الظاهر والحكم على الحقيقة، وأن الحكم على الظاهر بالكفر لا يلزم منه الحكم على الباطن بذلك. بل قد يحكم على الظاهر بالكفر لدلالة النصوص الشرعية على ذلك مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن لتحقيق التصديق الذي هو الإيمان فليس كل من حكم بكفره لابد أن يكون في الحقيقة كافراً بل قد يكون مؤمناً. وليس ذلك لإمكان الخطأ في اجتهاد من حكم بالكفر على الظاهر، ولكن لعدم التلازم بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن.

يقول أحدهم في تصوير ذلك الإشكال عليهم وموقفهم منه: (ها هنا إشكال يرد على القهاء والتكلميين، وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والإستخفاف بالمصحف .

فإن قلنا إنه كافر ناقض قولنا أن الإيمان هو التصديق، ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق. فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع.

وأجاب عنه الكستلي تبعاً للجرجاني أنه كافر قضاءً ومسلم ديانةً (١). وقال في شرح المواقف رداً على من ألزمهم أن من سجد لصنم وكان مصداقاً فإنه لا يكفر بل يكون مؤمناً. قال: (قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق. ونحن نحكم بالظاهر، فلذلك حكمنا بعدم إيمانه، لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان. (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر. (٢).

وليس مراده هنا حالة الإكراه التي قد يتلبس الإنسان فيها بعمل من أعمال الكفر في الظاهر وقلبه مطمئن بالإيمان. وإنما مراده أن نفس السجود للصنم لا يشترط منه إتمام الإيمان من القلب. يبين ذلك قوله: (وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر). والمكره لا يجري عليه حكم الكفر في الظاهر.

وظاهر مناقضة هذا التخريج للقواعد الشرعية. وما يتضمنه من بطان أصل قولهم في حقيقة الإيمان والتي ترتب عليها القول في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن.

ولما علم كبارهم اضطراب هذا التخريج وتناقضه ودلالته على فساد أصل قولهم في حقيقة الإيمان إتزموا تخريجاً آخر وهو:

(١) - فيض الباري شرح صحيح البخاري للكشميري (١/٥٠).
(٢) - شرح المواقف - الشريف الجرجاني - (٢/٢٥٠-٢٥١).

الثاني:

أن من حكم الشرع بكفره فذلك دليل على إنتفاء التصديق عنده الذي هو حقيقة الإيمان عندهم.

وهذه التخريج الثاني مناقض لبداية العقل فمن المعلوم أنه ليس كل كافر لابد أن يكون مكذباً للرسول صلى الله عليه وسلم. بل قد يكون كافراً من جهة إعراضه عن الإلتزام بالشريعة أو بفضه لها أو كراهية للرسول صلى الله عليه وسلم مع تحقق التصديق عنده. بل كفر إبليس إنما كان لعدم الإلتزام بالأمر بالتكذيب فإذا قالوا إن مادل الشرع على أنه كفر في الظاهر فلا بد من إنتفاء الإيمان الباطن منه فلا بد أن يلتزموا أن عمل القلب داخل في حقيقة الإيمان. وإذا التزموا بذلك لزمهم أن العمل الظاهر من الإيمان لأنه لا يمكن أن يتحقق الإيمان الذي هو عمل القلب في الباطن دون أن يكون له لازم في الظاهر.

وإن التزموا أن الإيمان هو التصديق فقط لزمهم أنه ليس كل مادل الشرع على أنه كفر من جهة مناقضة الإلتزام وعمل القلب يكون كافراً في الحقيقة.

والخلاصة: أنهم إذا جعلوا الإستسلام الباطن خبيراً لاطلياً لزمهم أن من كان كفره من جهة مناقضة الإستسلام الطلبي لا يكفر بخلاف من كان كفره بمناقضة الإستسلام الخبري .

يقول في شرح السائيرة في بيان أن المراد بالإستسلام للطلب عندهم مجرد إعتقاد أنه حق لا الإلتزام به: (متعلق الإيمان) أي ما يجب الإيمان به (ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من إعتقادي) أي أمر المقصود منه إعتقاد (و) من (عملي) أي المقصود منه العمل (١).

(١) - أنظر كيف يكون العملي المقصود منه العمل ثم لا يشترط فيه العمل!! بل يكفي فيه مجرد إعتقاد حقيقته.

(وأعني) بالتصديق الثاني (إعتقاد حقيقة العملي) أي إعتقاد أنه حق وصدق
كما أخبر به صلى الله عليه وسلم). (١)

فالإسلام عندهم على الحقيقة إنما هو الإستسلام للخير وهو التصديق ولهذا
كان المحققون من الأشاعرة وجمهور المأثرين كما يقول شارح الجوهرية على أن
مفهومها واحد. (٢)

يقول سعد الدين التفتازاني في شرح النسفية: (والإيمان والإسلام واحد)
لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والأذعان وذلك حقيقة
التصديق). (٢)

ولهذا قال في معنى التصديق: (وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب
نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول ذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم). (٤)

فالتفرق عندهم بين الكافر الذي يعلم أن الدين حق وأن محمد صلى الله عليه
ومسلم صادق وبين المؤمن هو أن الكافر مع علمه بذلك لم يحقق الإعتقاد به الذي هو
حقيقة التصديق الذي هو حقيقة الإيمان!!

وفي هذا تفريق بين العلم الجازم وبين الاعتقاد. وهذا ما لا يسلم لهم
إذا لم يجعلوا عمل القلب داخلًا في حقيقة الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الإنسان إذا رجع إلى نفسه عسر عليه
التفريق بين علمه بأن الرسول صادق وبين تصديق قلبه تصديقاً مجرداً عن إتيان وغيره
من أعمال القلب). (٥)

(١) - المسامرة شرح المسامرة - الكمال بن الهمام - ص (٢١٥).

(٢) - انظر شرح الجوهرية - اللقاني - (٤٤/٢).

(٢) - شرح العقائد النسفية - سعد الدين التفتازاني - ص (٤٥٠).

(٤) - المرجع السابق ص (٤٢٢).

(٥) - كتاب الإيمان - ابن تيمية - ص (٢٨٢-٢٨٢).

وعلى هذا فمن ناقض الإيمان من جهة عدم التسليم الطلبي فإنه يلزمهم أنه مؤمن. وقولهم أن عدم التسليم الطلبي الإرادي ينقض التسليم الخبري الاعتقادي تناقض وإضطراب إلا إذا أدخلوا عمل القلب في حقيقة الإيمان الباطن - وهم لم يدخلوه فيه .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (قال (يعني الجويني): وعلى قول شيخنا أبي الحسن: كل من حكمتا بكفره فنقول إنه لا يعرف الله أصلاً ولا عرف رسوله ولادينه.

قال أبو القاسم تلميذه: كان المعنى: لاحكم لإيمانه وللمعرفة شرعاً. قلت: وليس الأمر على هذا القول كما قاله الأنصاري هذا. ولكن على قولهم: المعاند كافر شرعاً فيجعل الكفر تارة باتغاء الإيمان الذي في القلب وتارة بالناد، ويجعل هذا كافراً في الشرع وإن كان معه حقيقة الإيمان الذي هو التصديق.

ويلزمه أن يكون كافراً في الشرع مع أن معه الإيمان الذي هو مثل إيمان الأنبياء والملائكة.

والحذائق في هذا المذهب كأي الحسن والقاضي ومن قبلهم من أتباع جهم عرفوا أن هذا تناقض يفسد الأصل فقالوا: لا يكون أحد كافراً إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله ولا معرفة رسوله. ولهذا أنكروا عليهم جماهير العقلاء وقالوا: هذا مكابرة ومفسدة. (١)

(١) - الإيمان - لشيخ الإسلام ابن تيمية - ص (١٤٠-١٤١).

ثانياً- من يقول بالتلازم المطلق بين الظاهر والباطن:

وحقيقة هذا القول هي أن الظاهر حاكم على الباطن بإطلاقه. اذ هما صورتان لحقيقة واحدة. وإذا كانت الأحكام متعلقة بالظاهر ولا يمكن الاطوع على الباطن فإنه يحكم على الباطن بمجرد العمل الظاهر. لأن الباطن صورة مطابقة للظاهر. وعليه فإذا تلبس الممين بعمل من أعمال الشرك في الظاهر فلا بد أن يكون مشركاً في الحقيقة دون نظر إلى تحقق شروط أو انتفاء موانع لأن هذه حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن عندهم.

يقول أحدهم: (.....) وإن أطلق الله سبحانه اسم الكفر على عمل من الأعمال -سواء بالنسب أو بما يقوم مقامه- كان فاعله كافراً لأننا ثبت التلازم بين الظاهر والباطن). (١)

وعندهم أن ترك أعمال الشرك شرط لتحقيق أصل الدين فيقولون: (الإيمان المجمل هو الحد الأدنى الذي ينجو به صاحبه من الخلود في النار، وهو متضمن ترك أعمال الشرك). (٢)

فأصل شبهتهم على هذا هو من عدم تفريقهم بين أحكام الحقيقة وأحكام الظاهر. وظنهم أنه إذا قيل إن الجاهل بالشرك غير معذور يلزم عنه أن من عمل عمداً من أعمال الشرك الظاهرة لا بد أن يكون في حقيقته مشركاً فلم يعتبروا قصد الفاعل ونيته في الحكم عليه.

وذلك أن الفاعل قد يجهل أن ما يفعله عبادة لأن العبادات إنما تعلم بطريق الشرع فقد يكون منه الفعل الظاهر المحتمل للشرك لا على سبيل أنه تقرب إلى غير الله عز وجل.

(١) - حقيقة الإيمان - عبد الله الثاني - ص (١٠٢).

(٢) - المرجع السابق ص (٤٨).

فلا بد إذن من إقامة الحجّة الرساليّة عليه بأن ما يفضله عبادة والحجّة قد قامت عليه بمجرد إقراره أن العبادة لا تكون إلا لله وحده. لكن لعدم تفرّيقهم بين ما يشترط فيه قيام الحجّة على التّفصيل وبين ما الأقرار كافٍ في الحجّة عليه لأجل عدم تفرّيقهم بين أحكام الحقيقة وأحكام الظاهر لم يحدروا الجاهل في أحكام الظاهر يقول أحدهم: (أمور الشرك الأكبر المخرج من الملة والذي لا يعتبر الجهل فيه بأي سورة من السور في أحكام الديابيل تجري الأحكام فيه على الظاهر). (١)

ولظنهم أن ما هم عليه هو منهج أهل السنة اضطربوا في التوفيق بين منهجهم وبين ما يجدونه سريعاً عن أئمة أهل السنة من عدم الحكم بالكفر ابتداءً قبل التّبين والأعذار فجعلوا أقوال أولئك الأئمة ليس مقصوداً بها الحكم القهوي وإنما صدرت منهم في ظروف وأحوال تقتضي عدم تنفير الناس بالحكم عليهم بالشرك.

يقول أحدهم: (كل من تلبس بكفر أكبر يتقل عن الملة فهو كافر بعينه في ظاهر أمره فإذا مات وقف البعض عن إطلاق اسم الكفر عليه فلا اعتبارات واقعية معينه أمليتها ضرورات الظروف المحيطة بالدعوة في مراحل خاصة وليس كموقف قهوي يمتدّ الداعية ويتناه). (١)

ويقال هنا: هل أصبحت ضرورات الظروف وصلاح الدعوة سبباً مطلقاً في أقوال الأئمة في هذه القضية حتى أصبح من قواعد أهل السنة في التكفير التّريق بين التكفير بالوصف والمعموم المعين. أم أن القواعد الشرعية تخضع لما تخضع له الفتاوى الجزئية المحددة؟

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (إن نصوص الوعيد التي في الكتاب والسنة ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق ونحو ذلك لا يستلزم ثبوت موجبها في حق المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت النوائج لافترق في ذلك بين الأصول والفروع. هذا في عذاب الآخرة).

(١) - الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد،
عبد الرحمن بن عبد الحميد (١١٩-١٢٠).

فإن المستحق للوعيد من عذاب الله ولعنه وغضبه في الدار الآخرة خالد في النار أو غير خالد وأسماء هذا الضرب من الكفر والفسق يدخل في هذه القاعدة سواء كان بسبب بدعة اعتقادية أو عبادية أو بسبب فجور في الدنيا وهو الفسق بالأعمال. فإما أحكام الدنيا فكذلك أيضاً فإن جهاد الكفار يجب أن يكون مسبوقة بدعوتهم إذ لا عذاب إلا على من بلت الرسالة. وكذلك عقوبة الفساق لا تثبت إلا بعد قيام الحجّة. (١)

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام - ابن تيمية - (٢٧٢/١٠).
وانظر في هذا الموضوع بتوسع نفس المرجع. (٤٧٩/١٢ - ٥٠١).

ثالثاً: منهج أهل السنة في التلازم بين الظاهر والباطن:

وأما أهل السنة فوسط بين هذين المنهجين، يقولون بالتلازم بين الظاهر والباطن لكن مع توفر شروط وإتفاء موانع. فلا يجمعون الحكم على مجرد العمل الظاهر دون اعتبار بقصد صاحبه. كما لا يربطون الأحكام على النية والقصد الباطن الذي لا سييل للوقوف عليه.

فهم يعتبرون العمل والنية معاً ويجمعون التحقق منهما معاً -بضوابط شرعية- شرطاً في الحكم على الممين. ولا يكفي في الحكم على الممين مجرد العمل الظاهر بإطلاق. كما لا يكفي في الحكم عليه مجرد الباطن في حال العلم به ولا يكون ذلك إلا بروحي من الله وقد انقطع الوحي. بل لا بد مع العمل الظاهر من التحقق من القصد. ثم أن للعمل الظاهر مع القصد أحوال مختلفة لأحوال واحدة. فقد يكون العمل الظاهر غير دال على القصد به أصلاً وليس هو من أعمال الكفر الظاهرة. مع أن القصد به مكفر^(١). وقد يكون العمل الظاهر كفرة ظاهراً ولا يَحتمل في القصد به غير الكفر.

وقد يكون العمل محتملاً أن يكون كفرة أو مصية. كما قد يكون القصد بالعمل الظاهر من أعمال الكفر محتملاً للكفر وعدم الكفر. فهذه أربعة أحوال لا بد من التفريق بينها وعدم لبس بعضها ببعض. وهذا بيان أحكامها على التفصيل:

(١) - دراستنا لهذا الجانب ولو لم يكن له واقع عملي إنما هو لبيان اشتراط العمل الظاهر مع القصد به كركنين للحكم على الممين.

الحالة الأولى - أن يكون القصد مكفراً لكن لا يدل عليه العمل الظاهر:

وذلك كأعمال المنافقين التي هي في الظاهر طاعات مع أنهم كفار في الباطن لعدم إيمانهم لله فيها.

وإذا كان العمل الظاهر شرطاً في الحكم على المعين وهو غير حاصل بالنسبة لعالم المنافقين فلا يكفي مجرد العلم بكفرهم الباطن في الحكم بكفرهم في الظاهر ولذلك لم يعكف الرسول صلى الله عليه وسلم على المنافقين الذين كان يعلم حقيقة أمرهم بالكفر الظاهر. ومع أنه لم يكن يستغفر لهم ولا يصلي عليهم إذا ماتوا فقد كان يعاملهم معاملة المسلمين في أحكام الدنيا من النكاح والأرث والدفن في مقابر المسلمين فلم تكن للمنافقين مقبرة خاصة بهم.

وكل هذا يدل على إجراء الأحكام على الظاهر وأنه أصل في الحكم على الناس.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (إن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً، فإن سيد البشر مع إعلانه بالوحي يجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم وإن علم بواطن أحوالهم ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه).

لا يقال: إنما كان ذلك من قبيل ما قال: (خوفاً من أن يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه) فالعلة أمر آخر لا ما زعمت فإذا عدم ما علل به فلا حرج.

لأننا نقول: هذا من أول الدليل على ما تقرر لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر وران على الظواهر وقد فهم من الشرع مد هذا الباب جملة.

ألا ترى إلى باب الدعاوي المستند إلى أن البيعة على المدعي واليمين على من أنكر ولم يستثن من ذلك أحد حتى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج في ذلك إلى البيعة فقال من يشهد لي؟ حتى شهد له خزيمة بن ثابت فجعلها الله شهادتين فما ظنك بأحاد الأمة، فلو ادعى أكذب الناس على أصلح الناس لكانت البيعة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا من ذلك والنمط واحد فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية). (١)

ولكن ها هنا مسألة وهي أن العلماء قد اختلفوا في قبول توبة الزنديق وهل يكفي مجرد تظاهره بالإسلام مع كثرة ما يرتد عن الإسلام أم لا يعتبر ذلك ظاهراً يمنع من الحكم بكفره؟

وإختلافهم في حكمه إنما هو فيما يتعلق بأحكام الدنيا وأما في الآخر فإذا تاب حَقّاً فإن التوبة تجب ما قبلها ولا يقدر أن يمنعه منها مخلوق وقد قال تعالى: (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً). (الزمر/٥٢)

فمن العلماء من يرى أنه مهما تكررت رده وتظاهر بالإسلام قبل ذلك منه وكان رجوعه عن كفره مهما تكرّر كافياً لسمته دمه وكونه مسلماً. (٢)

ومن العلماء من يرى أنه يقتل إذا تكرّر منه ذلك ولو أظهر الإسلام لأن إظهاره للإسلام بعد القدرة عليه قد بطلت دلالاته بكثرة ما أظهره من الكفر. (٢)

- (١) - المواقفات للإمام الشاطبي. (٢٧١/٢-٢٧٢).
- (٢) - أنظر في ذلك قول الإمام الشافعي رحمه الله. - الأم - (١٧١/٦).
- (٢) - أنظر في ذلك قول الإمام - ابن تيمية - والإمام - ابن القيم - الصارم السلول ص (٢٤٥) وما بعدها.
- وأعلام الموقعين: (١٢١/٢) وما بعدها.

ومن تأمل أقوال العلماء في هذه المسألة وجد أنه لاخلاف بينهم في مناط الحكم وهو اعتبار الظاهر في الحكم على الناس وإنما اختلفوا في تحقيق ذلك المناط فيما يتعلق بالزندق فمنهم من يرى أن ظاهره الإسم لتظاهرة بذلك. ومنهم من يرى أن ظاهره خداع المسلمين لا الرجوع إلى الإسم. ولهذا لم يجزم من قال بمقتله أنه لا بد أن يكون كافراً في الباطن.

الحالة الثانية: أن يكون العمل الظاهر كفرة غير محتمل غير الكفر في الباطن:

وذلك كسب الله أو رسوله أو دينه فإن ذلك كفر ظاهر ولا يمكن أن يصدر عن مؤمن يحب الله ورسوله ودينه. فإن السب بغض وكراهية ولا يكون إيمان أبداً في قلب من لم يحب الله ورسوله ودينه. ولا ينظر هنا إلى استحلال أو عدمه فإن السب كفر بذاته وهو دال دلالة قطعية على قصد من تلبس به وإذا اجتمع الكفر الظاهر مع القطع بأن القصد غير محتمل غير ما به الكفر لزم تكفير من تحقق منه ذلك .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تهافت قول من يشترط الاستحلال في سب الله أو رسوله: (الوجه الرابع: أنه إذا كان المكفر هو إعتقاد الحل فليس في السب ما يدل على أن الساب مستحل فيجب أن لا يكفر لاسيما إذا قال: (أنا أعتقد أن هذا حرام، وإنما أقول هذا غيظاً وسفهاً أو عبثاً أو لعباً. كما قال المتأقنون ((إنما كنا نخوض ونلعب)). (التوبة/٦٥) وكما إذا قال: إنما قذفت هذا وكذبت عليه لعباً وعبثاً. فإن قيل لا يكونون كفاراً فهو خلاف نص القرآن، وإن قيل يكونون كفاراً فهو تكفير بغير موجب إذا لم يجعل نفس السب مكفراً، وقول القائل أنا لأصدق في هذا لا يستقيم، فإن التكفير لا يكون بأمر محتمل، فإذا كان قد قال: أنا أعتقد أن ذلك ذنب ومصيبة وأنا أفضله فكيف يكفر إن لم يكن ذلك كفراً؟ ولهذا قال سبحانه وتعالى: (لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم) (التوبة/٦٦) ولم يقل قد كذبت في قولكم إنما كنا نخوض ونلعب فلم يكذبهم في هذا العذر كما كذبهم في سائر ما أظهروه من العذر الذي يوجب برأتهم من الكفر لو كانوا صادقين بل بين أنهم كفروا بعد إيمانهم بهذا الخوض واللعب). (١)

(١) - الصارم المسلول على شاتم الرسول.
- لشيخ الإسلام ابن تيمية - ص (٥١٦-٥١٧)

ويقول أيضاً: (إن سب الله أو سب رسوله كفر ظاهراً وباطناً سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم أو كان مستحلاً له أو كان ذاهلاً عن اعتقاده. هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل). (١)

وسر المسألة أن الساب لا يمكن أن يكون مذكوراً بجهل أو تأول بل ذلك ما يناقض أصل الرضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً فليس السب ما يمكن فيه احتمال أن يتعلق بمناط غير نقض أصل الدين فكان ولا بد كفراً لذاته.

وهذا ما يبين بطلان منهج المرجئة في حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن فإنه يلزمهم أن يكون من سب الله أو سب رسوله أو دينه أو داس المصحف يحتمل أن يكون مؤمناً وهذا معارض لبداية القول لأن احتمال وجود الإيمان في الباطن مع تحقق ذلك السب في الظاهر غير متصور ولا معقول.

غير أن هذا لا يعني أيضاً أن من تلبس بعمل من أعمال الكفر يكون كافراً مطلقاً والمسألة هنا مسألة احتمال فإذا لم يحتمل الفعل الظاهر قصداً غير مكفر اعتبر العمل الظاهر مكفراً لا لانعدام اعتبار القصد، وإذا احتمل الفعل الظاهر قصداً غير مكفر لم يعتبر مجرد الفعل الظاهر بل لابد من إقامة الحجة بما يزيل الاحتمال المانع من التكفير مع بقاء وصف الإسلام للمعين حتى يثبت كفره بيقين. فإن إسلامه قد ثبت بيقين فلا يزال بمجرد الظن والاحتمال والشك.

(١) - المرجع السابق ص (٥١٢).

الحالة الثالثة: أن يكون الفعل الظاهر محتملاً للكفر وعدمه:

وذلك بأن يكون الفعل داخلياً في عموم المخالفة لكن لا يكون قاطعاً في الدلالة على أنه كفر ولأن هذه الحالة والتي بعدها مدار نقاش وجدل فلا بد من تفصيل القول فيها بعض الشيء بذكر بعض الأمثلة ومنها هنا.

(آ) - فعل حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه ومكاتبته لقريش بأمر مسير الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين إليهم لفتح مكة. فإنه في عمومه موالاتة للكافرين لكن ليس فعله قاطعاً في الدلالة على موالاتهم على دينهم بل يحتمل أن يكون والاهم تقية ومصالحة لهم من غير موجب من إكراه على ذلك. بل تطلب مصلحة وهي حفظ أهله وماله بمكة مع بقائه على أصل الإسلام. وهذا الذي كان منه رضي الله عنه ولأجل هذا الاحتمال لم يحكم عليه النبي صلى الله عليه وسلم بالكفر مع احتمال فعله لغير الكفر بل سأل: (ما هذا يا حاطب؟ قال: لا تمجّل علي يا رسول الله، إني كنت إصراً من قريش ولم أكن من أنسبهم (١) ، وكان من معك من الماجرّين لهم قرابات يحمون بها أهلهم وأموالهم بمكة، فأحببت إذ فاتني من النسب فيهم أن أسطنع إليهم يداً يحمون قرابتي، وما فعلت ذلك كفراً ولا إرتداداً عن ديني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنه قد صدقكم. فقال عمر: دعني يا رسول الله فأضرب عنقه. فقال: إنه شهد بدرأً وما يدريك لعل الله عز وجل إطلع على أهل بدر فقال: إعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم). (٢)

فما فعله حاطب رضي الله عنه بعد تبيين النبي صلى الله عليه وسلم عن حاله إنما هو مصية وليس بكفر، ولذلك كان شهوده بدرأً مكفراً تلك السيئة، ولا يقال إن فعله كان كفراً وإن المانع من تكفيره كان شهوده بدرأً، فإن الكفر لا يبقى معه حسنة كما قال تعالى: ((ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله)). (المائدة/٥)

- (١) - من أنسبهم (بضم الفاء وكسر السين) ويدل عليه ما بعده في نفس الحديث.
 - (٢) - أخرجه البخاري / كتاب التفسير / باب (لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء).
- رقم (٨٤٩٠) ومسلم في فضائل الصحابة رقم (١٦١)

ولا يقال أيضاً إن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إنه قد صدقكم) خاص بحاطب رضي الله عنه لعلمه بحقيقة أمره فلا يكون الحكم فيمن فعل فعله كالحكم في شأنه حاطب رضي الله عنه. بل إنما حكم الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالظاهر لا بأسر باطن وظاهره ليس ككفر بل معصية تحتمل الكفر. ومثل هذا لا بد فيه من التبيين عن حال المعين حكماً مطلقاً في حاطب وفي غيره.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (في هذا الحديث مع ما وصححنا لك طرح الحكم باستعمال اللغز، لأنه لما كان الكتاب يحتمل أن يكون ما قال حاطب كما قال من أنه لم يفعله شاكاً في الإسلام وأنه فعله لينع أهله ويحتمل أن يكون زلة لارغبة عن الإسلام وإحتمل المعنى الأقبح. (١)

كان القول قوله فيما أحتمل فعله، وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه بأن لم يقتله ولم يستعمل عليه الأغلب. ولا أحد أتى في مثل هذا أعظم في الظاهر من هذه، لأن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم صابرين في عظمتهم لجميع الآدميين بعده. فإذا كان من خابره المشركين بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم يريد غرتهم فصدقه وما عاب عليه الأغلب مما يقع في النفوس فيكون لذلك مقبولاً كان من بعده في أقل من حاله وأولى أن يقبل منه مثل ما قبل منه.

قيل للشافعي: أفرايت إن قال قائل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قد صدق إنما تركه لمعرفته بصدقه لا بأن فعله كان يحتمل الصدق وغيره. فيقال له: قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المناقين كاذبون وحقن دماهم بالظاهر ولو كان حكم النبي صلى الله عليه وسلم في حاطب بالعلم بصدقه كان حكمه على المناقين القتل بالعلم بكذبهم، ولكنه إنما حكم في كل بالظاهر وتولى الله عز وجل منهم السرائر، ولئلا يكون لحاكم بعده أن يدع حكماً له مثل ما وصفت من علل الجاهلية. (٢)

* * *

(١) - يعني الكفر.

(٢) - الأم - للإمام الشافعي - (٢٦٤/٤).

ب- ومن الأمثلة الدالة على لزوم التبيين عن حال العين إذا ظهر منه ما يحتمل الشرك وعدم الجزم بتكفيره قبل ذلك، قصة معاذ رضي الله عنه وسجوده للنبي صلى الله عليه وسلم.

روى عبد الله بن أبي أوفى قال: (لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي صلى الله عليه وسلم قال: ما هذا يا معاذ؟ قال: أتيت الشام فوافيتهم يسجدون لأسماقتهم وبطارقتهم فوددت في نفسي أن فعل ذلك بك. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: فاد تفعلوا. فإني لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها.. الحديث). (١)

فهذا معاذ رضي الله عنه يسجد للنبي صلى الله عليه وسلم تعظيماً له لما رأى من حال أهل الكتاب مع علمائهم. لكن معاذ رضي الله عنه لم يكن يقصد قطعاً عبادة النبي صلى الله عليه وسلم والتقرب إليه كما يتقرب إلى الله بالسجود.

ولما احتمل سجود معاذ أن يكون للتعظيم وأن يكون عبادة تبيين الرسول صلى الله عليه وسلم حاله وما أراد بفعله. فلما علم أنه إنما أراد التعظيم ولم يرد العبادة نهياً عن تعظيمه بالسجود له فكان ذلك نمحاً لسجود التعظيم والتحية فقد سجد أبوا يوسف وأخوته له. بل أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم وليس ذلك سجود عبادة وإنما هو سجود تعظيم وتكريم.

(١) - أخرجه أبو داود / كتاب النكاح / (٢١٤٠). والترمذي في الرضاع (١١٥٩). وابن ماجه / كتاب النكاح / (١٨٥٢). وأحمد (٢٨١/٤). والحاكم (١٨٧/٢). وقال صحيح على شرط مسلم وواقته الذهبي. وقد استوفى الكلام فيه وجمع طرقه الشيخ الألباني في -أرواء الغليل- (٥٨-٥٥/٢) وصحح الحديث.

قال الإمام ابن كثير: (قال قتادة في قوله تعالى: (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فكانت الطاعة لله والسجدة لآدم. أكرم الله آدم أن أسجد له ملائكة. وقال بعض الناس: كان هذا سجود تحية وسلام وإكرام كما قال تعالى: (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً) وقد كان هذا مشروعاً في الأمم الماضية ولكنه نسخ في ملتنا. قال معاذ: ... وذكر الحديث السابق). (١)

وبهذا يتبين أن مجرد السجود لا يستلزم العبادة، وأن من سجد لغير الله لا يلزم أن يكون عبداً له. ولا يكون مشركاً إلا إذا قصد بسجوده العبادة والتقرب لغير الله. أما مجرد السجود للتفظيم فهو بعد نسخه حرام لكنه ليس شركاً لأن الشرك لا يحتمل الجواز والنسخ وإنما يكون ذلك في الشرائع.

يقول الإمام ابن تيمية من كلام طويل عن هذه المسألة: (... فكيف يقال يلزم من السجود لشيء عبادة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ولو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها). ومعلوم أنه لم يقل: لو كنت أمراً أحداً أن يعبد). (٢)

ولما كان السجود لغير الله في الظاهر غير دال قطعاً على عبادة غير الله بل قد يحتمل غيرها فإنه لا يمكن تكفير المعبود بفعل محتمل بل لا بد من التبين في مثل هذه الحالة. لكن من عبد غير الله بسجود أو غيره فإنه يكون مشركاً غير معذور بجهله. والكلام هنا إنما هو في القطع في دلالة السجود على التقرب إلى غير الله بالعبادة مطلقاً. فلا بد من التفريق بين ما هو خاص لله تعالى بحيث يكون صرفه لغيره شركاً وبين ما يجوز لغيره.

(١) - تفسير الإمام ابن كثير (٢٨/)

(٢) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام - ابن تيمية - (٤/٢٦٠).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك فيما يتعلق بالسجود: (أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده. وهو في غيره ممنوع باطل).

وأما السجود فشرية من الشرائع إذ أمرنا الله أن نسجد له. ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غير الله لسجدنا لذلك الغير طاعة لله عز وجل إذا أحب أن نعظم من سجدنا له. ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البتة فعله، فسجود الملائكة لآدم عبادة لله وطاعة له، وقربة يتقربون بها إليه، وهو لآدم تشرية وتكريم وتعظيم. وسجود أخوة يوسف له تحية وسلام، ألا ترى أن يوسف لو سجد لأبيه تحية لم يكره له؟ (١).

الحالة الرابعة: أن يقوم بالميمين ما هو كفر قطعاً لكن يمنع من تكفيره
الإحتمال في قصده:

في هذه الحالة يفترق الحكم على الفعل عن الحكم على الفاعل. فقد يكون
الفعل كفراً بالأدلة الشرعية على ذلك لكن لا يكون القصد بالفعل مطابقتاً للفعل.

ومتعلق هذه الحالة هو ما كان مناط التكليف فيه بالحجة الرسالية على
التفصيل. سواء كان ذلك من الأمور الاعتقادية أو العملية.

وحقيقة الأمر أن من لم تبلفه الحجة الرسالية ببعض الأمور قد يكذب
بها أو يستحلها فلا يكفر لأنه لم يتحقق فيه الرد للشريعة الذي لا يكون إلا بعد قيام
الحجة عليه فيما خالف فيه. فمجرد وصف الفعل أنه تكذيب أو استحادل أو كفر لا يعني
إلحاق وصف الكفر بالميمين حتى تقوم عليه الحجة فيما خالف فيه على الخصوص. فإن
أسر بعد ذلك حكم بكفره لتفضله لبدأ الالتزام بالشريعة.

ومن أدلة هذا الأصل:

آ- الحديث المتفق عليه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كان رجل يسرف
على نفسه فلما حضره الموت قال لبيته: إذا أنا مت فأحرقوني ثم أطحنوني ثم
ذروني في الريح فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً. فلما مات
فعل به ذلك. فأصر الله الأرض فقال: أجمعي ما فيك منه. ففعلت، فإذا هو قائم، فقال:
ما حملك على ما صنعت؟ قال: يارب خشيتك. ففعل له). (١)

- (١) - أخرجه البخاري / كتاب أحاديث الأنبياء / (٢٤٧٨).
و/ كتاب الرقاق / (٦٤٨١). و/ كتاب التوحيد / (٧٥٠٨١).
وأخرجه مسلم كتاب التوبة رقم (٢٧٥٦-٢٧٥٧).

فهذا الرجل ظن أنه إذا أحرق وذري به لم يقدر الله على بعثه. لكن لما لم يكن اعتقاده ناقضاً لتوحيده وأصل دينه الذي هو مقتضى الأقرار المجمل. وإنما يعلم ما جهله وتأول فيه من طريق الحجّة الرسالية على التفصيل.

فمع أن اعتقاده كان تكذيباً بعموم قدرة الله على البعث. لكنه لم يكن هو مكذباً بذلك لعدم قيام الحجّة عليه فلا يكون كافراً. فمجرد كون الوصف الشرعي لفعله أنه كفر لا يلزم منه أن يلحق به ذلك الوصف على التبيين إلا مع توفر شروط وإتفاء موانع. ومن الموانع من تكفير المعين في هذا المثال جهله بتفاصيل ومقتضيات قدرة الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (هذا الرجل ظن أن الله لا يقدر عليه إذا تفرق هذا التفرق فظن أنه لا يعيده إذا صار كذلك. وكل واحد من إنكار قدرة الله تعالى. وإنكار معاد الأبدان وإن تفرقت كفر. لكنه كان مع إيمانه بالله وإيمانه بأمره وخشيته منه جاهلاً بذلك. ضالاً في هذا الظن مخطئاً ففقر الله له ذلك.

والحديث صريح في أن الرجل طمع أن لا يعيده إذا فعل ذلك. وأدنى هذا أن يكون شاكاً في المعاد وذلك كفر إذا قامت حجة النبوة على منكره حكم بكفره. وهو بين في عدم إيمانه بالله تعالى).
إلى أن قال: (فطاية ما في هذا إنه كان رجلاً لم يكن عالماً بجميع ما يستحقه الله من الصفات. وبتفصيل أنه القادر. وكثير من المؤمنين قد يجهل مثل ذلك فلا يكون كافراً). (١)

ويقول الإمام ابن السوزير في معنى الحديث: (إنما أدركته الرحمة لجهله وإيمانه بالله والمعاد ولذلك خاف العقاب).

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام - ابن تيمية - (١١/٤٠٩ - ٤١٠).

وأما جهله بقدره الله تعالى على ماظنه محالاً فلا يكون كفوياً إلا لو علم أن الأنبياء جاءوا بذلك وأنه ممكن مقدور ثم كذبهم أو أحاداً منهم لقوله تعالى: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً)) وهذا أرجى حديث لأهل الخطأ في التأويل)). (١)

يقول الإمام ابن القيم في معنى الحديث بعد أن ذكر كفر الجحود العام للشريعة وكفر الجحود الخاص المقيّد بفريضه من فرائض الله أوسقة من صفاته: (وأما جحد ذلك جهلاً أو تأويلاً يمدّر فيه صاحبه فلا يكفر صاحبه به، كحديث الذي جحد قدرة الله عليه، وأمر أهله أن يحرقوه ويذروه في الريح، ومع هذا فقد غفر الله له، ورحمه لجهله إذ كان ذلك الذي فعله مبلغ عمله، ولم يجحد قدرة الله على إعادته عناداً أو تكذيباً). (٢)

وقد تأول بعضهم هذا الحديث تأويلات بعيدة عن المقصود منه. كقول الإمام ابن الجوزي: (جحد سعة القدرة كفر اتفاقاً. وإنما قيل إن معنى قوله: (لئن قدر الله علي) أي ضيق وهي كقوله: (ومن قدر عليه رزقه) أي: ضيق). (٣)

وهذا التأويل بعيد جداً عن مفهوم الحديث. ومن شنع عليه الإمام ابن تيمية. (٤) ويقول الإمام ابن حزم في رده: (هذا إنسان جهل إلى أن مات أن الله عز وجل يقدر على جمع رماده وإحيائه وقد غفر الله له لإقراره وخوفه وجهله).

وقد قال بعض من يحرف الكلم عن مواضعه: إن معنى لئن قدر الله علي: إنما هو: لئن ضيق الله علي. كما قال تعالى: ((وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه)). (الفجر/١١).

(١) - ايشار الحق على الخلق - ابن الوزير - ص (٤٢٦).

(٢) - مدارج السالكين - ابن القيم - (١/٢٢٨-٢٢٩).

(٣) - فتح الباري - ابن حجر - (٦/٥٢٦).

(٤) - النظر مجموع الفتاوى (١١/٤١٠-٤١١).

قال أبو محمد: وهذا تأويل باطل لا يمكن لأنه كان معناه حينئذ لن ضيق الله علي ليضيق علي. وأيضاً فلو كان هذا لما كان لأمره بأن يحرق ويذر رماده معنى. ولا شك في أنه إنما أمر بذلك ليفلت من عذاب الله تعالى. (١)

وتأوله آخرون علي أن ذلك الرجل كان في حال دهش وشدة خوف فلم يضبط ما قاله ولم يكن جاهلاً بقدرة الله علي أن يبعثه. وإذا لم يتحقق قصد إلى ما قاله لم يكن مؤاخذاً بمجرد القول.

قال الإمام النووي: (٠٠٠) وقالت طائفة: اللفظ علي ظاهره. ولكن قاله هذا الرجل وهو غير ضابط لكلامه ولا قصد لحقيقة معناه وممتد لها. بل قاله في حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف وشدة الجزع بحيث ذهب تيقظه وتدبر ما يقوله فسار في معنى اللافل والتامسي. وهذه الحالة لا يؤاخذ فيها. وهو نحو قول القائل الآخر الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحته: أنت عبدي وأنا ربك. فلم يكفر بذلك الدهش والغلبة والسهر. (٢)

وهذا التأويل الذي خلاصته أن ذلك الرجل لم يكن قاصداً لما قال مخالف لواقع الأمر كما يدل عليه الحديث فإن الرجل لم يقل ما قاله فجأة ولا سبق لسان. وحاله يدل علي ذلك فقد جمع أبناءه وسألهم عن حاله وأخبرهم عن خوفه من العذاب علي ما كان منه من إصراف علي نفسه ثم إنه أخذ علي أبنائه ميثاقاً أن يحرقوه ويذروه بعد موته. وفي رواية عند مسلم أنه قال لأولاده (تفعلن ما أمركم به أولادين ميراثي غيركم. إذا أنا مت فأحرقوني ٠٠٠٠ إلى أن قال: فأخذ منهم ميثاقاً ففعلوا ذلك ٠٠٠ الحديث). (٢)

(١) - الفصل في الملل والأهواء والنحل - لابن حزم - (٢/٢٥٢).

(٢) - شرح النووي لسحيح مسلم (١٧/٧١).

(٣) - رواء مسلم / كتاب التوبة / (٢٧٥٧).

ويبعد جداً أن يجمع أبناءه ويسألهم عن حاله ويخبرهم بظنه في نفسه وخوفه من العاقبة ثم يأخذ عليهم ميثاقاً أن يحرقوه ويذروه ويكون كل ذلك عن غير قصد. هذا لا يتصور. ولهذا سأله الله عن سبب ما أقدم عليه لأنه فعل تحقق فيه القصد والإرادة. ولم يكن رده أنه لم يكن قاصداً لما قال. بل أقر بقصده لكنه أخبر أن ما حمله على ما قصد إليه وقاله هو خوفه من عذاب الله تعالى فقياس حاله مع كل ما سبق على حال من قال لسبق لسان (اللهم أنت عبيدي وأنا ربك). (١) قياس مع الفارق.

* * *

(ب) - وما يدخل تحت هذه القاعدة وهي الإعذار بالجهل والتأول فيما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية، الحادثة المشهورة عن قدامة بن مظعون رضي الله عنه وإستحلاله للخمر متأولاً ولما أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يجلده الحد قال: (لو شريت كما يقولون ما كان لكم أن تجلدوني، فقال عمر: لم؟ قال قدامة: قال الله تعالى: ((ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا... الآية)). (المائدة/١٢) فقال عمر: أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك. فأمر عمر بقدامة فجلد). (٢)

- (١) - قطعة من حديث في فضل التوبة. أخرجه البخاري في /كتاب الدعوات/ (٦٢٠٨).
ومسلم في التوبة (٢٧٤٤). والترمذي في صفة القيامة (٢٤٩٩-٢٥٠٠).
- (٢) - القصة مروية في مصنف عبد الرزاق (١/٢٤٠-٢٤٢).
والبيهقي في السنن (١٦/٨). والاصابة لابن حجر (٢/٢٢٠).
وقال: أخرجهما أبو علي بن السكن وأبو موسى في نسخته. (٢٧٤٤)

فهذا قدامة بن مظعون رضي الله عنه وهو من الصحابة ومن العرب الذين يدركون معاني كتاب الله. قد بلغه الحجة بتحريم الخمر وفهمها لكنه تأول أنها حلال لارداً للنص على التحريم وإنما لشبهة عرضت له وهي أن التحريم عام خصصت آية المائدة. فشرب الخمر مستحلاً لها على مقتضى فهمه وظنه أنها ليست محرمة مطلقاً. ولما أراد عمر بن الخطاب أن يحدده إدعى أن ما فعله لا يستلزم إقامة الحد عليه لأنه شرب ما هو حلال عنده.

ولم يكفره عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولا الصحابة الذين معه لاستحلاله شرب الخمر مع أن ذلك كفر. لأن استحلاله لم يكن تكذيباً ورداً لما يعلم أنه حكم الله بل كان مجتهداً مخطئاً مغفوراً له فإدعى أنه عليه فضلاً عن تكفيره.

لكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أقام عليه الحجة وأزال شبهته بقوله له (أخطأت التأويل. إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك). ومعنى ذلك: أنه إذا ثبت أن الخمر حرام - وقدامة بن مظعون رضي الله عنه يعلم ذلك - فهذا لا يعارض إباحتها المظنومات لمن اتقى الله. لأن المقصود بها غير المحرمات التي من اتقى الله تركها لما ورد في حكمها على الخصوص.

ولو أن قدامة أسر على شرب الخمر واستحلاله بعدما أزيلت شبهته وقامت عليه الحجة لكان كافراً. لكن عمر جلداه لإعترافه بالتحريم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن استحلال قدامة وأصحابه للخمر أنه (لما ذكر ذلك لعمر بن الخطاب اتفق هو وعلي بن أبي طالب ومائت الصحابة على أنهم إن اعترفوا بالتحريم جلدوا وإن أسروا على استحلالها قتلوا). (١)

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٠٢/١١).

من جميع ما تقدم يتبين أن بلوغ الحجّة وفهمها وعدم ^{وجود} شبهة عند من بلغته الحجّة وفهمها شرط في تكفير المعين. وأن من لم تبلغه الحجّة أو بلغته فلم يفهمها أو فهمها لكن عرضت له شبهة معتبرة لا يكفر حتى تقام عليه الحجّة الرسالية.

وكل هذا يدل على الأصل المراد بيانه في هذه الحالة الرابعة وهو أن قصد المعين معتبر في الحكم عليه وأنه لا بد من التبين عن حاله وهل ما تحقق منه في الظاهر من أفعال وأقوال كفرية صادرة عن تكذيب وإستحلال أم هي لأجل الجهل والتأول.

(ج) - وما يلزم بحشه هنا حادثة ذات أنواط وحقيقة دلالتها. فمن أبي واقد الليثي رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى غزوة حنين مر يشجرة للمشركين كانوا يملقون عليها أسلحتهم يقال لها ذات أنواط، فقالوا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سبحان الله! هذا كما قال قورم مرسى: اجعل لنا كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم..).

وفي رواية أخرى للحديث قال أبو واقد الليثي رضي الله عنه: (خرجنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حدثاء عهد بكفر وللمشركين صدرة يكفرون عندها ويفرطون بها أسلحتهم.. الحديث). (١) وقد اختلف في دلالة هذه الحادثة وهل فيها دلالة على أن ما طلبه الصحابة كان شركاً، أم أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما نهىهم عن مجرد المشابيه لا أنهم قد وقعوا في الشرك. وعلى هذا فهل دلالة هذه الحادثة محصورة في مجرد النهي عن اتباع سنن الأمم السابقة، أم أنها مع ذلك تدل أيضاً على أن الصحابة قد حصلت منهم المشابيه تلك السنن فيما هم شرك؟

وإذا كانوا قد طلبوا ما هم شرك فما حقيقة، وهل هو طلب مبرود مع الله كما طلب ذلك قورم مرسى من مرسى عليه السلام بقولهم: (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) أم أنه مجرد اعتقاد أن تمليق الأسلحة على الشجرة تبركاً بما يحصل منه النصر ونحو ذلك؟

كل هذا ما يسأل عنه لبيان دلالة هذه القصة.

وظاهر أن هذه الحادثة تدل على النهي عن اتباع سنن الأمم السابقة والكفار عموماً، وهذا الأمر لا خلاف فيه.

(١) - أخرجه الترمذي - الفتن (باب ماجاء لتركبن سنن من كان قبلكم) (٢١٨١) وقال: حديث حسن صحيح. وأخرجه أحمد (٢١٨/٥). وابن أبي عاصم في السنة (٢٧/١). تخريج الشيخ الألباني وصحح الحديث

لكن الخلاف هو في كون القصة دالة على أن ما طلبه أولئك الصحابة كان شركاً أم لا .

والذي يظهر من سياق القصة أن ما طلبوه كان شركاً لأنه لا معنى لمجرد طلب تعليق الأسلحة على شجرة كما يفعل المشركون في التعليق فقط دون إرادة التبرك الذي هو حقيقة فعل المشركين. والأصل في الطلب موافقة المشركين على ما هم عليه لا في بخره فقط، ولهذا بين أبو واقد الليثي رضي الله عنه السبب في أنهم طلبوا ذلك فذكر أنهم كانوا حديثي عهد بكفر، ولا معنى لذلك إلا أنهم ظنوا أن ما يفعل المشركون من التبرك بالأشجار ليس شركاً وأنه سبب ووسيلة صحيحة لحصول البركة، وهذا مما بقي منهم من عقائد الجاهلية مع أنه قد تحقق منهم توحيد الله تعالى وإخلاص الدين له من حيث الأصل.

يقول الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (قوله: ونحن حدثاء عهد بكفر أي: قريبوا عهد بكفر، ففيه دليل على أن غيرهم لا يجهل هذا، وأن المتأمل من الباطل الذي اعتاده قلبه لا يامن أن يكون في قلبه بئيمة من تلك العادات الباطلة). (١)

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن رحمه الله: (قوله ونحن حدثاء عهد بكفر): يشير إلى أهل مكة الذين أسلموا قريباً، فلذلك خفي عليهم هذا الشرك المذكور في الحديث بخلاف من تقدم إسلامهم). (٢)

لكن إذا كان أولئك الصحابة قد طلبوا ما فيه مشابهة المشركين في التبرك بالشجرة فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة). (الأعراف/١٢٨) وهل يعني هذا أنهم قد شابهوا قوم موسى أيضاً حيث طلبوا إلهاً يبدوه زيادة على مشابهة المشركين؟

(١) - تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد . ص (١٨١)

(٢) - قرّة عيون الموحدين . ص (٧٤)

والجواب: أنه لا يفهم ذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم، وإنما قصد النبي صلى الله عليه وسلم أن أولئك الصحابة قد طلبوا موافقة المشركين في التبرك بالشجرة كما أن قزم موسى عليه السلام قد طلبوا منه موافقة عابدي الأسماء والمالكين عليها بقولهم: (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة). (الأعراف/١٢٨)

وأما أن الصحابة قد شابهوا قزم موسى من كل وجه بحيث يكون طلبهم كطلبهم مطلقاً فلا

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (إنه لا يتعين في الاتباع لهم (١) أعيان بدعهم بل قد تتبعها في أعيانها وتبناها في أشباهها، فالذي يدل على الأول قوله: (لتبين من كان قبلكم .. الحديث) فإن قال فيه (حتى لو دخلوا جحر ضب خرب لا يتبعوهم). (٢)

والذي يدل على الثاني قوله: (فقلنا يا رسول الله: اجعل لنا ذات أنواط فقال: عليه السلام (هذا كما قالت بنو إسرائيل: اجعل لنا إلهاً الحديث). فإن اتخذ ذات أنواط يشبه اتخاذ الآلهة من دون الله، لأنه هو بنفسه، فلذلك لا يلزم الاعتبار بالتمسوس عليه، ما لم ينص عليه مثله من كل وجه). (٢)

وليس في كعدم الإمام الشاطبي هنا ما يدل على أن ما طلبه الصحابة لم يكن شركاً بل لم يتعرض لذلك، وإنما بين أن ما طلبوه ليس كطلب قزم موسى عليه السلام من كل وجه. وهذا مما يؤكد ما سبق بيانه من أن الصحابة قد طلبوا مشابهة المشركين في التبرك بالشجرة لا بمجرد تطبيق السلاح عليهما.

-
- (١) - يقصد إتباع أهل الكتاب.
(٢) - أخرجه البخاري / كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة / (٧٢٢٠) ومسلم / كتاب العلم / (٢٦٦٩).
(٢) - الاعتصام للشاطبي (٢/٢٤٦).

والذي يؤكد مذكره الإمام الشاطبي أن هناك فرقا واضحا بين حقيقة قول بني إسرائيل وبين حقيقة قول الصحابة.

فبنوا إسرائيل طلبوا الربا يعبدونه من دون الله، وهذا نقص لأصل الدين وحقيقة التوحيد ولاعذر فيه بالجهل والابتال.

وعجيب قول من يقول إنهم مذورون بالجهل فيما يجب أن يُنزه الله عنه من الشيل والشريك؛ ويستدلون بأن الله قد ذكر عن موسى عليه السلام قوله لقرمه: (قال: إنكم قوم تجهلون).

والآية ظاهرة الدلالة في أن مراد موسى عليه السلام ذم قرمه وأنهم تجهلون ما يجب لله عليهم من إخلاص الدين له وحده الذي يتنافى تنافياً كلياً مع اتخاذ شركاء له في العبادة. وذلك لا يعني إعتذارهم بذلك. وفرق عظيم بين الذم والإعتذار.

وأما وجه إعتذار الصحابة رضوان الله عليهم فلأن ما طلبوه من الشرك الظاهر هو مما يمكن الجهل به، لأن غاية ما يدل عليه قولهم أنهم ظنوا أن ما طلبوه من التبرك بالشجرة وسيلة للبركة على ما عهدوه من حالهم في الجاهلية، وفيه إثبات القدرة لغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، كما أن في حديث الذي أمر أن يحرق إذا مات لئلا يقدر الله على بعثه نفي عموم القدرة، وليس الإعتذار في حديث ذلك الرجل بأولى من الإعتذار في قصة أولئك الصحابة، وذلك أن العلم بتفاصيل القدرة وما يجب لله وما يمتنع عن غيره من ذلك، وظن ما ليس بسبب ميباً ما قد يحصل فيه الخطأ والتأول الذي لا يمارس حقيقة التوحيد، ولا يستلزم الشرك على الحقيقة لعدم إمتلزامه تحقق القصد إلى ما به الشرك.

يقول الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله أثناء ذكره لما يستفاد من حادثة ذات أنواط: (٠٠٠) وفيها أن معنى الإله المبرود، وأن من أراد أن يفعل الشرك جهلاً فنهى عن ذلك فاتهم لا يكفر. (١)

وعلى هذا فالشرك الذي طلبه الصحابة ليس ما يكفي في قيام الحجّة به على
المؤمن مجرد الإقرار بأصل الدين.

ولو كانوا طلبوا ما طلبه اليهود لم يعذروا بجهل. وإنما يدخل هذا
الشرك فيما لا يعلم إلا من طريق الحجّة الرصالية على التخصيل لاحتمال الخطأ فيه على
عدم مناقضة أصل الدين. والله أعلم.

الفصل الثاني:

الضابط في قيام الحجّة على الممين.

الضابط في بلوغ الحجة للممين

=====

توطئة:

الأصل أنه لا تكفير للممين إلا إذا كانت الحجة الرسالية قد بلغت.

لكن اشتراط بلوغ الحجة الرسالية قد يراد به مجرد البلوغ العام الذي تقوم به الحجة بأصل الدين الذي هو عبادة الله والتقرب إليه وحده والالتزام بشريعته إجمالاً.

وقد يراد ببلوغ الحجة ما يتعلق بتفاصيل الحجة الرسالية والالتزام التفصيلي بفعل الأوامر واجتناب النواهي، وذلك لا يكفي في قيام الحجة به مجرد البلوغ العام بل لابد فيه من بلوغ تفصيلي أيضاً.

ومن هنا نعلم أن القول بأن الجهل عذر مطلقاً في أصل الدين وفي غيره خطأ. كما أن القول بأن الجهل ليس عذراً مطلقاً خطأ أيضاً. بل لابد من التفريق بين ما كانت المخالفة فيه بمناقضة أصل الدين، وما كانت المخالفة فيه متعلقة بالالتزام التفصيلي.

ثم لابد مع ذلك من التفريق بين أحكام الحقيقة وضوابط الأعذار فيها، وأحكام الظاهر وضوابط الأعذار فيها وعدم اللبس والخلط بين هاتين القضيتين.

وهذا الإجمال لابد من تفصيله بذكر:

- مقتضى الإقرار بأصل الدين
- مناط التكليف بالالتزام التفصيلي.

متنسى الأقرار بأصل الدين

لابد تحقيق الأقرار بالشهادتين التي هي الدلالة المطابقة لأصل الدين من:

- العلم بمدلولها إجمالاً .

- الإلتزام بذلك المدلول .

- ترك ما يناقض ذلك .

وهذه العناية الثلاث مترابطة وضرورية في تحقيق أصل الدين. لأنه لا يمكن تحقيق الشهادتين دون العلم بمدلولها أو مع فعل ما يناقضها. فاشتراط العلم بمدلولها إجمالاً كاشتراط ترك ما يناقضها. فإنه لا يمكن تحقق أصل الدين ابتداءً إلا بعد العلم بحقيقته، ولا يمكن بقاء ذلك الأصل مع المخالفة بما يناقضه.

وليس المراد هنا بيان حقيقة أصل الدين ولا بيان حقيقة ما يناقضه فقد تقدم بيان ذلك بالتنصيل في البابين السابقين. وإنما المراد^{البيان} اشتراط العلم بمدلول الشهادتين في تحقيقهما وأن مجرد الإقرار بهما كافٍ في قيام الحجة على الممين في أمرين إثنيين هما:

الأول:

استحقاق الله وحده للعبادة وتحقيق ذلك بالتوحيد وعدم مناقضته بالشرك (١).

(١) - إذا كان الإقرار بالتوحيد حجةً متنسِي التوحيد وترك الشرك فليس المراد أن الإقرار هو الأصل في تلك الحجة على العباد وأنه لا حجة عليهم بذلك من دونه . = .

(==) - بل الفطرة هي الأصل في الحجّة على جميع الناس بالتوحيد، وذلك أن الله تعالى قد خلق الناس لحكمة هي عبادته وحده كما قال تعالى: ((وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)). (الذاريات/٥٦) وليس كل إنسان تبلفه الحجّة بالرسول، فلزم إذن لتحقيق تلك الحكمة أن يكون معهم أصل هو مناط تكليفهم إذا لم تبلفهم دعوة الرسل. وتلك هي الفطرة على التوحيد. وذلك هو معنى الحديث (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)).
أخرجه البخاري: (٢/٢١٩). ومسلم: (٢٦٥٨). وأبو داود: (٤٧١٤).
والترمذي: (٢١٢٩).

فالفطرة في هذا الحديث هي توحيد الله تعالى وإسلام الوجه له. ولهذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقيم وجهه لها فقال تعالى: ((أقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون)). (الروم/٢٠)
ومعنى قوله تعالى في هذه الآية: ((لا تبديل لخلق الله)) أي في خلق الله للناس على الفطرة، بل كلهم يخلق عليها وهو معنى العموم في الحديث السابق في قوله صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة...).

وليس معنى الفطرة على التوحيد هو مجرد الاستعداد والتهيؤ والقبول للتوحيد بحيث قد لا يتحقق إذا لم تتوفر شروط ذلك ولم تنتف موانعه. بل حقيقة الفطرة هي إقتضاء التوحيد وإستلزامه لذاتها بحيث يكفي في تحقيق التوحيد مجرد إنتفاء الموانع. ولذا لم يذكر الرسول صلى الله عليه وسلم الإسلام مع الأديان الباطلة فدل على أنه هو الأصل وأنه المقصود بالفطرة في الحديث وأن تلك الأديان انحرف عنه. ثم إن الفطرة لو كانت مجرد التهيؤ والقبول لم يؤمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالإستقامة عليها.

ويؤكد أن الفطرة هي التوحيد ما جاء في الحديث القدسي يقول الله تعالى: ((إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فأجتاتهم الشياطين عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً))
أخرجه مسلم: (٢٨٦٥). =

(=) - ففي هذا الحديث بيان أن الله قد خلق جميع عباده على الحنيفة وأن الشياطين قد صرفتهم عن دينهم ذلك الذي هو التوحيد إلى الشرك.

وهذه الفطرة على التوحيد هي مقتضى الإلهاد الذي أخذ الله تعالى على جميع بني آدم حين أخذهم من ظهور آبائهم كما قال تعالى: ((وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفهلكتنا بما فعل المبطلون)). (الأعراف/ ١٧٢-١٧٢)

ففي هذه الآيات بيان أن الله قد أشهد جميع بني آدم وأقرهم على أنفسهم بالتوحيد وأنهم أقرروا بذلك وأن الله جعل ذلك الإلهاد على التوحيد مناطاً لتكليفهم لئلا يتذروا يوم القيامة بالفلاة والجهل حين يقعون في الشرك فليس لهم عذر بالجهل في ذلك لأن الله خلقهم على التوحيد وليس مجرد كون آبائهم على الشرك سبباً كافياً في شركهم هم لوجود ما يدفع ذلك الشرك عندهم وهو التوحيد المستقر في فطرتهم فحين يشركون فإنما يفعلون ذلك بإرادتهم ولذلك فلا عذر لهم في المخالفة بالشرك، وهذا يعني أن الإلهاد على التوحيد ليس لمجرد إقامة الحجة بل هو أيضاً مناطاً للتكليف ومخالفة مقتضى التعذيب ولو لم يكن بلاغ عن طريق الرسل.

ويؤيد ذلك ما جاء في الحديث المتفق عليه وفيه: (يجاء بالكافر يوم القيامة فيقال له: أرايت لو كان لك مثل الأرض ذهباً أكنت مقتدياً به؟ فيقول نعم. فيقول: قد أردت منك أهون من هذا وأنت في سلب آدم: ألا تشرك فأبيت إلا الشرك).
رواه البخاري: (٦٥٥٧). ومسلم: (٢٨٠٥).

يقول القاضي عياض في معنى الحديث: (يشير بذلك إلى قوله تعالى: ((وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم... الآية)). فهذا الميثاق الذي أخذ عليهم في سلب آدم فمن وفى به بعد وجوده في الدنيا فهو مؤمن، ومن لم يوف به فهو الكافر فمراد الحديث أردت منك حين أخذت الميثاق فأبيت إذ أخرجتك إلى الدنيا إلا الشرك).

فتح الباري ١١/٤٠٢ =

(=) - ولاتعارض بين كون الفطرة هي مناط التكليف والتعذيب لمن لم تبلّهم دعوة الرسل وبين قوله تعالى: ((وما كنا معذيين حتى نبعث رسولاً)). (الأسراء/١٥) فإن المراد بهذه الآية على الصحيح: أن الله لا يعذب عذاب استئصال في الدنيا إلا بعد الاعتذار بإرسال الرسل. وقد ذكر القرطبي وأبو حيان والشوكاني عند تفسيرهم لهذه الآية أن هذا هو قول الجمهور. وميثاق الآية يدل على ذلك فقد قال تعالى بعد هذه الآية مباشرة: (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)). (الأسراء/١٦)

ففي مجموع الآيتين يبان أن الله لا يعذب من فسقوا وحق عليهم القول إلا بعد إرسال الرسل إليهم.

وهذا الأسفل تدل عليه آيات كثيرة منها قول الله تعالى: ((وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون)). (القصص/٥٩)

وقوله تعالى: ((وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون)). (الشعراء/٢٠٩)

وقوله تعالى: ((وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم)). (الحجر/٤)

فليس مجرد الشرك والظلم كافياً لاستحقاق الإهلاك في الدنيا بل لابد من إرسال الرسل للإنذار والاعتذار كما قال تعالى: ((ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم أهلها غافلون)). (الأنعام/١٢١)

يقول الفراء في معنى هذه الآية: (لم يكن ليهلكهم بظلمهم وهم غافلون لما يأتهم رسول ولا حجة).

معاني القرآن

(٢٥٥/١)

وقد بين الله تعالى أنه يُرسل الرسل لئلا يكون للناس حجة إذا أهلكهم بمذاب عام. كما قال تعالى: ((ولو أنا أهلكناهم بمذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً لفتننا من قبل أن نذل ونخزى)). (طه/١٢٤) = =

(==) - فالمقصود بالإصداك هنا ما يكون في الدنيا. وكقوله تعالى: ((ولولا أن تصيهم مصيبة بما قدمت أيديهم لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين)). (القصص/٤٧) ولهذا لما ذكر الله الأنبياء الذين بعثوا إلى أممهم قال: ((رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)). (النساء/١٦٥). وقد جاء في معنى ذلك أيضاً قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين).
رواه البخاري: (٧٤١٦). ومسلم: (١٤٩٩).

يقول القاضي عياض في معنى الحديث: (المعنى: بعث المرسلين لإعذار والإنذار لخلقه قبل أخذهم بالمقربة).

فتح الباري

: (٤٠٠/١٢).

وأما من قال بالعموم في قوله تعالى: ((وما كنا معذيين حتى نبعث رسولاً)). (الأنعام/١٥) وأن العذاب لا يكون في الآخرة كما لا يكون في الدنيا إلا بعد إرسال الرسل فاختلفوا في الإرسال وهل هو عام أيضاً أم أنه لا يكون إلا في الدنيا؟ فذهب الأشاعرة إلى التعميم في التعذيب دون الإرسال وأن من لم تبلغه دعوة الرسل في الدنيا لا يكف في الآخرة ولا يستحق العقوبة وهو في مشيئة الله إن شاء عذبه عدلاً لا عقاباً وإن شاء أنعم عليه فضلاً لا ثواباً!!
أنظر مثلاً: أصول الدين - للبغدادي - ص (٢٦٢-٢٦٤).

وأما علماء أهل السنة فمنهم من يقول بعموم الإرسال والتكليف في الدنيا والآخرة، ومنهم من يخص ذلك بالدنيا دون الآخرة، ويستند من يقول بالعموم على أن الآية هنا عامة، وعلى حديث الأربعة الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة، وعلى أن التكليف غير ممنوع في الآخرة. فهذه ثلاث حجج لا بد من الكلام حولها. =

(=) - فأما الآية فقد تقدم الكلام فيها وأن الصحيح أنها خاصة بمذاب الإهلاك والامتثال في الدنيا .
وأما الحديث فقد روي عن خمسة من الصحابة مرفوعاً وموقوفاً في بعض طرقه . في الروايات المرفوعة .
الظر مجمع الزوائد: (٢١٩/٧-٢٢٠) .
وأظن في روايات الحديث ومنها الموقوفة . طريق الهجرتين - لابن القيم -
س (٢١٧ - ٢١٩) .
وأما روايات الحديث على التصيل:

١- فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً وموقوفاً، وهذا قدح في صحة الحديث، تعارض الرفع والوقف . وأما قول الإمام ابن القيم رحمه الله في طريق الهجرتين: (٢١٨) في تأييده لهذا الحديث: أن ذلك لا يضر وأن غايته تحقق الوقف وذلك لا يقدم عليه بالرأي فيقبل بجزم بأن هذا توقيف لاعتقادي، فغير مسلم له، بل يمكن أن يكون عن اجتهاد ناتج عن اللبس بعموم قوله تعالى: ((وما كنا معذبين حتى نمس رسولاً)) . والحجة في مثل هذا إنما تكون بنص ثابت من كتاب أو سنة .

٢- وصدار الرواية المرفوعة عن أبي هريرة والأسود بن سريع رضي الله عنهما على معاذ بن هشام وفيه كلام من جهة حفظه حتى أن ابن حجر قال عنه في التقريب: (سدوق ربما وهم) . وذكره الذهبي في المغني في الضعفاء قال: (معاذ بن هشام الدستوائي (سدوق) . وقال ابن معين: سدوق ليس بحجة . وقال ابن عدي: (أرجو أنه سدوق) . وقال غيره: له غرائب وإفرادات) . ولم يذكر الذهبي في ترجمته في الكاشف غير قول ابن معين السابق فيه .

٣- وأما الرواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه فجاءت أيضاً مرفوعة وموقوفة . وفي الرواية المرفوعة عطية الوفي وفي التهذيب: (٢٢٥/٧) قول ابن حبان فيه: لا يحل كتب حديثه إلا على التعجب . =

(==) - وقال الإمام أحمد: بلغني أن عطية كان يأتي الكلبى ويسأله عن التفسير وكان يكنه بأبي سعيد. وبمثل قول الإمام أحمد قال ابن حبان.

٤- وأما الرواية المرفوعة عن أنس بن مالك رضي الله عنه ففيها ليش ابن أبي سليم. وفي التهذيب: (٤٦٦/٨) قال عن الإمام أحمد: مضطرب الحديث وقال فيه ابن أبي حاتم: سمعت أبي وأبا زرعة يقولان: ليش لا يشتغل به هو مضطرب الحديث قال عنه ابن حجر في التريب: (سدوق إخلط جداً ولم يتميز حديثه فترك).

٥- وأما الرواية عن معاذ بن جبل رضي الله عنه ففيها عمرو بن واقد وفي التهذيب: (١١٥-١١٦/٨) قال الإمام البخاري وأبو حاتم ويعقوب بن سفيان ليس بشيء. وقال أبو حاتم أيضاً: ضعيف منكر الحديث. وقال البخاري أيضاً والترمذي: منكر الحديث. وقال النسائي والدارقطني والبرقاني: متروك الحديث. وقال ابن حبان: يقلب الأسانيد ويروي المناكير عن المشاهير وامتحق الترك. فالحديث: (حديث الامتحان) على هذا لا يحتج به. وإنما عمدة من يحتج به رواية أبي هريرة والأسود بن مريع رضي الله عنهما وقد علم ما فيها من تعارض الرفع والوقف وضعف معاذ بن هشام الدستوائي. وأما الروايات الأخرى للحديث فكلها لاتصلح للاعتبار على ما سبق بيانه.

يقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله في بيان ضعف هذه الأحاديث: (هذه الأحاديث من أحاديث الشيوخ وفيها عطل وليست من أحاديث الأنمة القتها. وهو أصل عظيم والقطع فيه بمثل هذه الأحاديث ضعف في العلم والنظر مع أنه قد عارضها ماهر أقوى مجيئاً منها).
التذكرة للقرطبي: ص(٥١٤)

ومما يدل على ضعف هذه الأحاديث زيادة على ضعف أسانيدنا أن الآخرة دار جزاء وحساب وليست دار تكليف وإنما التكليف في الدنيا. ==

(==) - والمراد بالتكليف المنفي في الآخرة هو ما تكون الغاية منه إرادة الامتثال من المكلف ولا يكون ذلك إلا إذا كان مختاراً أن يمثل لأمر أو لا يمثل . وأما ما يسميه بعضهم تكيفاً ويجعله أصلاً في كون الآخرة دار تكليف من مثل أمر الله المنافقين بالسجود فلا يستطيعون، كما قال تعالى: ((يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون)). (القلم/٤٢). ومثل امتحان الناس في قبورهم ومآلهم. ومما في هذا المعنى فهذا كله لا يسمى تكليفاً في الحقيقة. وإنما الغاية منه إظهار حقيقة المنافقين وأنهم كفار، أما أن يمتنعوا في الآخرة عن السجود مع قدرتهم عليه فهذا مانته الآية. والذين يقولون بحديث الامتحان ليس هذا معنى التكليف عندهم وإنما هو لإقامة الحجة الرسالية على من لم تبلغهم في الدنيا فيطيع من يختار الطاعة ويعصي من يختار العصية.

يقول الإمام القرطبي في بيان ضعف حديث الامتحان: (ويضعفه من جهة المعنى أن الآخرة ليست دار تكليف وإنما هي دار جزاء ثواب وعقاب).
وينحو ذلك قوله قال الإمام ابن عبد البر أيضاً فلا داعي للإطالة .
أنظر التذكرة - للقرطبي - ص (٥١٤) .
وأحكام أهل الذمة - لابن القيم - (٦٥٤/٢) .
وعلى فرض التسليم بصحة حديث الامتحان - وهو غير مسلم - فإن غايته إظهار حال من لم تبلغه الدعوة لتكليفه حقيقة. فيكون حالهم كحال المنافقين من هذه الجهة.
ومن قال بهذا كان الخلاف سه نظماً لأن الفطرة هي مناط التكليف والامتحان في الآخرة إنما هو لإظهار الحقيقة فقط. وعلى هذا فلا يصح أن الله يكلف أحداً في الآخرة بإرسال رسول أو نحوه ولا حجة في حيث الامتحان سواء قلنا بطريقة الترجيح وأنه ضعيف. أو قلنا بطريقة الجمع وأنه لا دلالة فيه على المطلوب. والله تعالى أعلم.

الثاني:

قيام الحجّة بالإلتزام الإجمالي بالشريعة.

فهذان هما أصل الدين وحقيقته. فأما حقيقة التوحيد فهي إخالص التوجه والصدق والإرادة والتعرب لله وحده. وهو أصل جميع العبادات وروحها. فمن صرفه لغير الله تعالى فقد أشرك ولاحجة له بالجهل في ذلك بل قد قامت الحجّة به على جميع بني آدم بمقتضى الفطرة عليه. وقامت الحجّة الرسالية به على من بلغته الرسالة زيادة على الحجّة الفطرية.

وأما حقيقة الإلتزام الإجمالي بالشريعة فهي إتباع النبي صلى الله عليه وسلم والإلتزام بحكم الله وشرعه ولا يكون مسلماً في أحكام الدنيا من لم يحقق هذا الإلتزام. يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار). (١) فمن قامت عليه الحجّة بالرسالة ثم لم يلتزم بها فهو كافر في أحكام الدنيا والآخرة. وأما من لم تتم عليه الحجّة أو بلغته على جهة مشوهة تُنمّر من قبولها كحال الذين لا يسمعون عن الإسلام والرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم إلا شيئاً تصرف عن الإسلام. فهو كافر في أحكام الدنيا لأنهم لم يحققوا الإلتزام بالشريعة وإتباع النبي صلى الله عليه وسلم لكن لا يلزم أن يكونوا كفاراً على الحقيقة وفي أحكام الآخرة لأن الحجّة الرسالية لم تتم عليهم، ويكفي في تكليفهم الحجّة الفطرية بالتوحيد.

يقول ابن القيم رحمه الله: (والإسلام هو توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له والإيمان بالله وبرسوله وإتباعه فيما جاء به. فمالم يأت العبد بهذا فليس بمسلم. وإن لم يكن كافراً معانداً فهو كافر جاهل). (٢)

(١) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / رقم (١٥٢).

(٢) - طريق الهجرتين - لابن القيم - ص (٤١١).

وأصل كون الإقرار حجة على من أقر به هو أن المقر بالشهادتين لا بد أن يعلم حقيقة ما أقر به من اشتراط تحقيق التوحيد والالتزام بالشريعة. وإذا علم ذلك فلا بد أن يعلم أن الشرك أو عدم الالتزام بالشريعة مناقض لأصل الدين. فإذا توجه وتقرّب إلى غير الله فهو مشرك ولا يعذر بجهله. وإذا لم يلتزم بالشريعة فهو كافر ولا يعذر بجهله لقيام الحجة عليه بإقراره بذلك. وكل هذا فيما يتعلق بأحكام الحقيقة، وأما الحكم على المعين بالكفر فلا بد من تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه.

ولهذا جعل العلماء من شروط تحقيق الشهادتين وقبولها العلم المتأني للجهل واليقين المتأني للشك. وما استدلوا به على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة). (١) وقوله صلى الله عليه وسلم: (من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه - أو يقينا من قلبه - لم يدخل النار) أو (دخل الجنة) وقال صرة: (دخل الجنة ولم تسمه النار). (٢) وقوله صلى الله عليه وسلم لأبي هريرة رضي الله عنه: (من لقيت وراء هذا الحائط يشهد ألا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة). (٣) ونحو ذلك من الأحاديث.

وهذه الأحاديث وإن كان فيها الوعد بدخول الجنة لمن مات وهو يعلم ألا إله إلا الله مخلصاً موقناً بذلك، فإنها تتضمن الدلالة على أن من جهل مفهوم الشهادتين بتوحيد الله بالعبادة والتسليم لشريعته باطناً وظاهراً لا يمكن أن يكون من أهل ذلك الوعد. يقول الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ رحمه الله: (وأما قول الإنسان لا إله إلا الله من غير معرفة لمعناها ولا عمل به أو دعواه أنه من أهل التوحيد وهو لا يعرف التوحيد بل ربما يخلص لغير الله من عبادته من الدعاء والخوف والذبح والنذر والتوبه والإتابة وغير ذلك من أنواع العبادات فلا يكفي في التوحيد، بل لا يكون إلا مشركاً والحالة هذه) (٤).

(١) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / حديث رقم (٢٦).

(٢) - أخرجه أحمد (٢٢٦/٥).

(٣) - أخرجه مسلم / كتاب الإيمان / حديث رقم (٢١).

(٤) - تيسير العزيز الحميد ص (١٤٠).

وإذا كان مجرد الإقرار يقوم حجة بأصل الدين بحيث لا يعذر بالجهل ولا بالتأويل من أشرك فبغير الله أولم يلتزم بالشريعة إجمالاً. فهل كل من تلبس بعمل من أعمال الشرك الظاهرة. أو حكم بالتوائين الوضعية لا بد أن يكون كافراً بمجرد فعله الظاهر؟

أنا لا بد أن نضرب هنا بين أحكام الكفر على الحقيقة وبين الحكم على الممين بالكفر في الظاهر. وذلك أنه ليس كل من عمل عملاً من أعمال الشرك في الظاهر لا بد أن يقصد به عبادة غير الله إذ قد يفعله على غير جهة التقرب إلى غير الله تعالى. فلا بد قبل الحكم بكفره من تبيين حاله لإزالة هذا الاحتمال. إلا إذا كان فعله لا يحتمل مطلقاً إلا أن يكون عبادة وتقرباً إلى غير الله فإنه يحكم بكفره حينئذ لعدم الاحتمال في القصد.

وكذلك من حكم التوائين الوضعية قد لا يكون فعله لأجل جهله بأصل الالتزام بالشريعة ولا يكون بفعله سائداً بل قد يظن أن فعله لا يناقض حقيقة التزامه بالشريعة. فيكون جهله من عدم العلم بمخالفة فعله لأصل الالتزام بالشريعة لامن جهة جهلة بحقيقة الالتزام. فلا بد إذن من التبين قبل الحكم بالتكفير وإقامة الحجة وإزالة الشبهة.

فالقاعدة العامة هنا: أنه لا بد من تبيين حال الممين وعدم الجزم بكفره قبل العلم بقصد من فعله بالشوابط الشرعية لذلك إذا لم يكن فعله قاطعاً في الدلالة على قصد بحيث لا يحتمل الأمر غير ذلك أدنى احتمال. فالمانع من التكفير هنا ابتداءً ليس هو اشتراط قيام الحجة فهي قائمة بمجرد الإقرار، وإنما المانع تبيين قصد الممين بفعله. وهذا هو الفرق بين التكفير بما يناقض مدلول الشهادات وبين التكفير بما يناقض الالتزام التفصيلي الذي لا بد من قيام الحجة الرسالية فيه على التفصيل. وهو فرق مهم ضل لعدم فهمه كثيرون، إما بالتميم بعدم الأعذار مطلقاً وإما بالتميم بالأعذار مطلقاً. وقد شذ قوم فاعتبروا مجرد التلبس بعمل من أعمال الشرك الظاهرة كافياً في تكفير الممين.

وقد دخل اللبس عليهم في هذه القضية من عدم تفريقهم بين أحكام الحقيقة وأحكام الظاهر وحقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. فظنوا أن المشرك هو من عمل عمداً من أعمال الشرك مطلقاً دون نظر إلى احتمال أن يكون في حقيقته قاصداً غير ما به يكون الشرك وهو التوجه والتعرب إلى غير الله عز وجل .

حقيقة منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في هذه القضية:

إضطرب كثير من الناس في فهم حقيقة منهج شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله فيما يتعلق بالإعذار بالجهل في الشرك وفي تكفير المعين.

فبعضهم رأى عبارات سريعة للإمام في عدم الأعذار بالجهل في الشرك تمسك بها في تكفير المعينين قبل النظر في حالهم وتنيههم وإقامة الحجة عليهم.

وبعضهم رأى عبارات سريعة أيضاً للإمام في أن التكفير مشروط بالتعريف وإقامة الحجة تمسكوا بها في القول بأن الإمام يعذر بالجهل في الشرك.

والحقيقة أن هؤلاء جميعاً لم يفهموا حقيقة منهجه في هذه المسألة. فهو رحمه الله على مذهب أهل السنة في التفريق بين أحكام الحقيقة وأحكام الظاهر وعدم الخلط بين عدم الأعذار بالجهل في الشرك وبين إعذار المعين الذي تلبس ببعض الأعمال الشركية في الظاهر. ولو فسرنا كلامه على أن المراد به الحكم على الحقيقة مطلقاً، أو على الظاهر مطلقاً لتناقض وإضطرب، وهذا مادعا أساط كل منهج مخالف في هذه القضية أن يأخذ بما يناسبه من كلام الإمام ويتغافل عن كلامه الآخر.

ومما جاء عنه قاطعاً في الدلالة على عدم الإعذار بالجهل في الشرك قوله رحمه الله عند كلامه عن حقيقة التوحيد والشرك: (إذا عرفت ما ذكرت لك معرفة قلب. وعرفت الشرك بالله الذي قال الله فيه: ((أن الله لا يفر أن يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء)). (النساء/٤٨) وعرفت دين الله الذي أرسل به الرسل من أولهم إلى آخرهم الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه. وعرفت ما أصبح غالب الناس فيه من الجهل بهذا. أفادك فأندين... إلى أن قال: وأفادك أيضاً الخوف العظيم. فإنه إذا عرفت أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه، وقد يقولها وهو جاهل فلا يعذر بالجهل). (١).

(١) - كشف الشبهات للإمام محمد بن عبد الوهاب. ضمن مجموع مؤلفاته.

العقيدة والآداب الإسلامية (١٥٨).

وصا ورد في هذا المعنى في الحكم على الحقيقة قوله: (٠٠٠) إذا عرفت هذا عرفت لا إله إلا الله، وعرفت أن من نخأ (١) نبياً أو ملكاً أو نبيه أو استأث به فقد خرج من الإسلام. وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) ومن ذلك أيضاً قوله رحمه الله في شرح حديث عمران بن حصين رضي الله عنه وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً في يده حلقة من صفر. فقال: ما هذه؟ قال: من الواهنة. فقال: إنزعها فإنها لا تزيدك إلا وهناً، فإنه لو امت وهي عليك ما أفلحت أبداً. (٢)

ويقول في شرح الحديث: (في مسائل: الثانية: ٠٠٠) فيه شاهد لكلام الصحابة أن الشرك الأصغر أكبر الكبائر. الثالثة: أنه لم يعذر بالجهالة. (٤)

فهذا كلامه في حقيقة الشرك وأنه لا عذر فيه بالجهل حتى الشرك الأصغر. وأما كلامه في الحكم على المعين فظاهر أيضاً. والغريب أن نفس الشبهة التي أثيرت الآن وهي أن الإمام يكفر بالعموم ولا يعذر في التكفير من لم تقم عليه الحجة قد أثارها بعض مخالفيه في عصره وردها هو بنفسه.

ومن ذلك قوله رحمه الله: (مأذكر لكم عني أني أكره بالعموم فهذا بهتان الأعداء.. ثم قال بعد رده على من يقول بأنه يشترط الهجرة إليه لثبوت وصف الإسلام: إنما المراد إتباع دين الله ورسوله في أي أرض كانت، ولكن تكفر من أقر بدين الله ورسوله ثم عاداء وسد الناس عنه. وكذلك من عبد الأوثان بعد ما عرف أنها دين للمشركين وزينه للناس. فهذا الذي أكره.

(١) - نخأ: بمعنى دعا وذكر صحق الكتاب أنها هكذا في بعض نسخ المخطوطة.

(٢) - مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب .
- العقيدة والآداب الإسلامية - ص (٢٦٦).

(٣) - أخرجه أحمد (٤/٤٤٥). وابن ماجه (٢٥٢١). وابن حبان (١٤١٠).
والحاكم (٤/٢١٦) وصححه وواقه الذهبي .

(٤) - كتاب التوحيد - للشيخ محمد بن عبد الوهاب . ضمن مجموع مؤلفاته .
- العقيدة والآداب الإسلامية - ص (٢٧).

وكل عالم على وجه الأرض يكفر هؤلاء إلا رجلاً معانداً أو جاهلاً. (١)

ويقول أيضاً في رد نفس الشبهة: (٠٠٠) وكذلك تمويهه على الطغام بأن ابن عبد الوهاب يقول: الذي ما يدخل تحت ملاعني كافر. ونقول سبحانه هذا بهتان عظيم. بل نُشهد الله على ما يعلمه من قلوبنا بأن من عمل بالتوحيد وتبرأ من الشرك وأهله فهو المسلم في أي زمان وأي مكان. وإنما تُكفر من أشرك بالله في إلهيته بعد ما تُبين له الحجة على بطلان الشرك، وكذلك تُكفر من حسنه للناس أو أقام الشبه الباطلة على إباحته وكذلك من قام بسيفه دون هذه المشاهد التي يشرك بالله عندها وقاتل من أنكرها وسمى في أزالتها. (٢)

ويقول أيضاً في التكفير وضابطه: (وَأما التكفير فإنا أكفر من عَرَفَ دين الرسول ثم بعدما عرفه سبه ونهَى الناس عنه وعادى من فعله فهذا هو الذي أكفره، وأكثر الأمة والله الحمد ليسوا كذلك). (٣)

ويقول أيضاً رحمه الله: (وأما ما ذكر الأعداء عني أنني أكفر بالظن والموالاته أو أكفر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة فهذا بهتان عظيم يريدون به تغيير الناس عن دين الله ورسوله). (٤)

وقد أوضح هذا الأصل - أعني عدم تكفير الممين بعمل من أعمال الشرك الظاهره ابتداء - علماء الدعوة المباركة بعد الشيخ الإمام. ويبتنوا أن هذا حقيقة منهجه في هذه المسألة.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ رحمه الله: (من بلبته دعوة الرسل إلى توحيد الله ووجوب الإسلام له وبقه أن الرسل جاءت بهذا لم يكن له عذر في مخالفتهم وترك عبادة الله).

(١) - مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب

- القسم الخامس - الرسائل الشخصية - ص (٥٨).

(٢) - المرجع السابق - ص (٦٠).

(٣) - المرجع السابق - ص (٢٨).

(٤) - المرجع السابق - ص (٢٥).

وهذا هو الذي يجزم بتكفيره إذا عبد غير الله وجعل معه الأنداد والآلهة. والشيخ (١) وغيره من المسلمين لا يتوقفون في هذا. وشيخنا رحمه الله قد قرر هذا وبينه وفاقاً لعلماء الأمة وإقتداء بهم. ولم يكفر إلا بعد قيام الحجة وظهور الدليل حتى أنه رحمه الله توقف في تكفير الجاهل من عباد القبور إذا لم يتيسر له من بينه). (٢)

ويقول الشيخ سليمان بن سحمان في بيان حقيقة منهج الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في هذه القضية والرد على من ادعى أن الشيخ لا يشترط في التكفير قيام الحجة على المميز: (أعلم أن مشايخ أهل الإسلام وإخوانهم من طلبة العلم الذين هم على طريقتهم هم الذين صاروا على منهاج شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب وأخذوا بجميع أقواله في حاضرة أهل نجد وبواديهم الذي كانوا في زمانه. فأخذوا بقوله في الموضع السادس الذي نقله من السيرة في بوادي أهل نجد، حيث قام بهم الوصف المكفر لهم بعد دعوتهم إلى توحيد الله وإقامة الحجة عليهم والإعذار والإنذار منهم. وأخذوا بقوله في رسالته التي كتبها للشريف لما سأله عما يكفر به الناس ويقاتلهم عليه. وكذلك ما ذكره في رسالته إلى السويدي وأنه يكفر الناس بالعموم وكذلك ما ذكره أولاده بعده في هذه المسائل ونحن نسوق ما ذكره).

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في رسالته إلى الشريف بعد أن ذكر ما يكفر الناس به ويقاتلهم عليه مما هو معلوم عنه مشهور. قال: وأما الكذب والبهتان فمثل قولهم آنا نكفر بالعموم أو توجب الهجرة إلينا على من قدر أن يظهر دينه في بلد، أو أنا نكفر من يكفر ولم يقاتل، وأمثال هذا وأضعافه فكل هذا من الكذب والبهتان والذين يصدون الناس به عن دين الله ورسوله.

- (١) - يقصد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.
(٢) - مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام.
ص (٢٢٤ - ٢٢٥)

وإذا كنا لا نكفر من عبد الصنم (١) الذي على قبر أحمد البدوي لأجل جهلهم وعدم من يتبهم فكيف نكفر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا ولم يكفر ولم يقاتل. سبحانه هذا بهتان عظيم. بل تكفر الأنواع الأربعة لأجل محادثهم لله (ورسوله٠) وهذا بخلاف ما عليه هؤلاء الجهال فانهم يكفرون الناس بالعموم ويكفرون من لم يهاجر كما هو معلوم مشهور عنهم (٠٠٠). (٢)

ويقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ رحمه الله:

(وكان شيخنا محمد بن عبد الوهاب يقرر في مجالسه ورسائله أنه لا يكفر إلا من عرف دين الرسول وبعد معرفته تبين في عداوته ومسيبته. وتارة يقول: وإذا كنا لا نكفر من يعبد قبة الكواز (١) ونحوه ونقاتلهم حتى نبين لهم وندعوهم فكيف نكفر من لم يهاجر إلينا؟ ويقول في بعضها: وأما من أخذ إلى الأرض واتبع هواه فلا أدري ما حاله. (٢) وإذا كان هذا كلام شيخنا وهذه طريقته فكيف يلزمه العراقي (٤) وينسب إليه التكفير بالعموم؟). (٥).

ومما تقدم من كلام الشيخ الإمام ومن كلام علماء الدعوة بعدة يتبين: أن منهجه في تكفير العيين هو منهج أهل السنة والذي لا يلزم فيه إذا لم نعدر بالجهل في الشرك على الحقيقة أن نحكم على كل من تلبس بشيء من أعمال الشرك الظاهرة

-
- (١) - ليس مقصود الشيخ هنا أن من عبد غير الله فهو معذور لأجل جهله. وإنما الكلام هنا فيما يتعلق بأحكام الظاهر فلو علم قطعاً أنهم يقصدون العبادة والتقرب إلى أحمد البدوي أو غيره لم يعذرهم بالجهالة.
 - (٢) - منهاج أهل الحق والاتباع . - للشيخ سليمان بن محمان - ص (٥٦-٥٧).
 - (٢) - يقصد بذلك من ثبت له عقد الإسلام. وهو يعمل ببعض أعمال الشرك. ولم يعلم أن الحجة قد قامت عليه فعلاً.
 - (٤) - هو ابن جرجيس الذي رد عليه الشيخ - عبد اللطيف - بكتابه هذا (منهاج التأسيس ٠٠).
 - (٥) - منهاج التأسيس . ص (١٨٧-١٨٨).

أه شرك بل لا بد من تبيين حاله وإقامة الحججة عليه بأن مايفعله هو عبادة لاتصح
إلا لله لأنه قد يجهل أنها عبادة مشأ. وهذا لايعلم إلا بدليل خاص لا بمجرد الحججة
العامة بالفطرة والإقرار المجمل

* * *

بقي أن نذكر أن رسالة (مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد) للإمام محمد
بن عبد الوهاب لاتعارض هذا الأصل. بل ليست في موضوعه أساساً. وإنما كتبها
الشيخ الإمام رداً على من يمنع تكفير المعين مطلقاً ويدعي أن من نطق بالشهادتين فإنه
لا يمكن أن يكفر إلا بأن يتبع ديناً آخر وفي هذا إنكار حكم الردة كما هو ظاهر.

وهو يقول في رد ذلك: (المسألة الثانية: الإقرار بأن هذا هو الشرك
الأكبر ولكن لا يكفر به إلا من أنكر الإسلام جملة وكذب الرمول والقرآن واتبع
يهودية أو نصرانية أو غيرها. وهذا هو الذي يجادل به أهل الشرك والعناد في هذه
الأوقات... فأعلم أن تصور هذه المسألة تصوراً حسناً يكفي في إبطالها من غير
دليل خاص لوجهين:

الوجه الأول:

أن مقتضى قولهم إن الشرك بالله وعبادة الأصنام لتأثير لها في التكفير
لأن الإنسان إن انتقل عن الملة إلى غيرها وكذب الرمول والقرآن فهو كافر وإن لم
يعبد الأوثان كاليهود. فكذلك من انتسب إلى الإسلام لا يكفر إذا أشرك الشرك الأكبر
لأنه مسلم يقول لا إله إلا الله ويصلي ويصوم كذا وكذا. لم يكن للشرك وعبادة الأوثان
تأثير، بل يكون ذلك كالسواد في الخلقة أو العمى أو المرح فإن كان صاحبها يدعي
الإسلام فهو مسلم وإن ادعى ملة غيرها فهو كافر، وهذه فتية عظيمة كافية في رد
هذا القول الفظيع.

الوجه الثاني:

أن مصيبة في الشرك وعبادة الأوثان بعد بلوغ العلم كفر صريح
بالفطر والعقول والعلوم الضرورية.

فلا يتصور أنك تقول لرجل ولو هو من أجهل الناس وأبلدهم: ماتقول فيمن عصى الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتدله في ترك عبادة الأوثان والشرك مع أنه يدعي أنه مسلم متبع، إلا ويبادر بالفتنة الضرورية إلى القول بأن هذا كافر من غير نظر في الأدلة أو سؤال أحد من العلماء (١) ثم ذكر بعد ذلك من أحوال الصحابة ما يدل على تطبيقهم حد الردة وتكفير الميعن. فهذه المسألة كما ترى لها مناسبات أخرى غير تكفير الميعن بمجرد فعله الظاهر. ولهذا لما نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية القول في تكفير ميعين قال: (على أن الذي نعتقه وتدين الله به ونرجو أن يشبثنا عليه أنه لو غلط هو أو أجل منه في هذه المسألة (وهي مسألة المسلم إذا أشرك بالله بعد بلوغ الحجة). (٢) أو المسلم الذي يفتل هذا على الموحدين أو يزعم أنه على حق أو غير ذلك من الكفر السريع الظاهر الذي بينه الله ورسوله وبينه علماء الأمة إنا نؤمن بما جاءنا عن الله وعن رسوله من تكفيره ولو غلط. فكيف والحمد لله ونحن لا نعلم عن واحد من العلماء خلافاً في هذه المسألة). (٢)

ومع أن موضوع هذه الرسالة الأصلي هو بيان أن الميعن قد يكفر والرد على نفي ذلك، فقد ذكر فيها ما يدل على عدم تكفير الميعن قبل التعريف وتبين حاله. كما في النصوص المنقولة هنا فلا حجة فيها إذن لقول من يقول إن الشيخ الإمام يكفر بمجرد الفعل الظاهر دون اشتراط قيام الحجة.

وبهذا يظهر أن منهج شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في تكفير الميعن هو منهج أهل السنة.

-
- (١) - مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد ص (٢٧-٢٨).
(٢) - تأمل اشتراط بلوغ الحجة والعلم لتكفير الميعن.
(٢) - المرجع السابق ص (١١).

فإنهم يفرقون بين حكم الحقيقة وحكم الظاهر. ولا يجزمون بأن من لم يكفروه في الظاهر تلبسه في الظاهر ببعض أعمال الشرك ليس مشركاً على الحقيقة. وإنما يقولون إن للحقيقة إكاماً وللظاهر إكاماً والتكثير متعلق بأحكام الظاهر دون أحكام الحقيقة.

قول الإمام الصنعاني رحمه الله في هذه القضية:

يعتمد الذين يحكمون على الناس بالشرك على التعيين وعلى العموم -بمجرد أفعال الشرك الظاهرة- على كلمة للإمام الصنعاني رحمه الله تتمضي التكفير بالعموم دون تعيين لحال المعين ونظر في قصده.

يقول الإمام الصنعاني رحمه الله: (٠٠٠) قان قلت: أفصير هؤلاء الذين يعتقدون في القبور والأولياء والفسقة والخلفاء مشركين كالذين يعتقدون في الأصنام؟ قلت: نعم: قد حصل منهم ما حصل من أولئك، وساووهم في ذلك بل زادوا في الاعتقاد والأنقياد والاستعباد. فلا فرق بينهم.

قان قلت: هؤلاء القبوريون يقولون: نحن لا نشرك بالله تعالى ولا نجعل له ندا والاتجاه إلى الأولياء والاعتقاد فيهم ليس شركاً.

قلت: نعم (يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم). لكن هذا جهل منهم بمعنى الشرك، قان تعظيمهم الأولياء وتحريم التحائر لهم شرك. والله تعالى يقول: ((فصل لربك وانحر)) أي لا لغيره كما يفيد تقديم اللرف. ويقول تعالى: ((وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً)). وقد عرفت بما قدمناه قريباً أنه صلى الله عليه وسلم قد سمى الرباء شركاً. فكيف بما ذكرناه؟

فهذا الذي يفعلونه لأوليانهم هو عين ما فعله المشركون وصاروا به مشركين ولا ينفهم قولهم: نحن لا نشرك بالله شيئاً لأن فعلهم أكذب قولهم. قان قلت: هو جاهلون أنهم مشركون بما يفعلونه.

قلت: قد صرح الفقهاء في كتب الفقه في باب الردة: أن من تكلم بكلمة الكفر يكفر وإن لم يقصد معناها. وهذا دال على أنهم لا يعرفون حقيقة الإسلام ولا ماهية التوحيد فصاروا حينئذ كفاراً كفراً أصلياً. (١)

فهكذا يحكم الإمام الصنعاني بأن من تلبس بعمل من أعمال الشرك قانه يكون مرتدأ بذلك وإن لم يقصد معنى كلامه أو ما يدل عليه ظاهر فعله ابتداء. ثم يحكم بأن من فعل ذلك وادعى الجهل لا يكون مرتدأ بل يكون كافراً كفراً أصلياً لأنه لم يفهم التوحيد وما يناقضه.

(١) - تطهير الاعتقاد عن ادراان الإلحاد - لمحمد بن إسماعيل الصنعاني -
ص (٢٤٠٢٢).

وكلام الإمام الصنعاني لو كان في من عبد غير الله وتقرّب إلى غيره بأي نوع من أنواع العبادة لكان صحيحاً.

وأما الجزم بأن كل من أظهر عمداً من أعمال الشرك لابد أن يكون عبداً لغير الله فيرسيدي. لأن الحكم بالتكفير على معين لابد فيه من النظر إلى قصدہ بمقتضى الضوابط الشرعية لذلك فقد يكون الفعل الظاهر دالاً عليه دلالة قطعية فنحكم عليه بالكفر وقد تكون دلالة الظاهر على الباطن ظنية فلا بد من التبين قبل الجزم بتكفيره.

وأما الزعم بأن قول الإمام الصنعاني هذا مطابق لمنهج الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في تكفير المعين فهو جهل بحقيقة منهج الشيخ في ذلك كما تقدم بيانه أو ظلم وتجاوز.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ في رد زعم من قال بأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يكفر بالعموم ويرى أن الأصل في الناس هو الكفر: (وأما قوله (وجعل بلاد المسلمين كفاراً أصليين) فهذا كذب وبهت، ما صدر ولا قيل، ولا عرفه عن أحد من المسلمين فضلاً عن أهل العلم. بل كلهم مجمعون على أن بلاد المسلمين لها حكم الإسلام في كل زمان ومكان. وإنما تكلم الناس في بلاد المشركين الذين يعبدون الأنبياء والملائكة والصالحين ويجعلونهم أنداداً لله رب العالمين، أو يستدون إليهم التصرف والتدبير كعادة القبوريين. فهؤلاء تكلم الناس في كفرهم وشركهم وضلالهم. والمعروف المتفق عليه عند أهل العلم أن من فعل ذلك من يأتي بالشهادتين يحكم عليه بعد بلوغ الحجّة بالكفر والردة ولم يجعلوه كافرين أصلياً. وما رأيت ذلك لأحد سوى محمد بن إسماعيل في رسالته تجريد التوحيد المسمى (بتطهير الاعتقاد) وعلل هذا القول بأنهم لم يعرفوا ما دلّت عليه كلمة الأخلص. فلم يدخلوا بها في الإسلام مع عدم العلم بمدلولها. وشيخنا لا يوافق على ذلك). (١)

(١) - مصباح الضلال في الرد على من كذب على الشيخ الإمام.
ص (٢٢-٢٢).

والخلاصة أن الإمام الصنعاني قد إتبس عليه في هذه المسألة أمران:

الأول:

حكم المشرك على الحقيقة وأنه لا يميز بجهله وأن إدعاءه فهو كافر أصلي
لعدم تحقيقه لأصل الدين.

الثاني:

حكم من تلبس بعمل من أعمال الشرك فهذا لا يلزم أن يكون جاهلاً
للتوحيد ولا قاصداً لعبادة غير الله بل قد يحتمل فعله غير ذلك. وإن لم يتطرق أدنى
إحتمال على مخالفة قصده ففعله كفرناه ولم نشترط قيام الحجة عليه.

مناط التكليف بالالتزام التفصيلي

الالتزام التفصيلي هو مقتضى تحقيق الالتزام الإجمالي. فإن من بلقته الرسالة وقامت عليه الحجة بها فالتزم بها إجمالاً لزمه أن يصدق ويلتزم بكل ما يعلمه منها على التفصيل. ومن ترك بعض الواجبات أو ارتكب بعض المحرمات عن جهل يحكم الله فيها بالأمر أو المنع لم يكن مؤاخذاً حتى تلبسه الحجة في ذلك.

وهذا هو الفرق بين مقتضى الحجة بأصل الدين حيث يكفي فيه مجرد الإقرار. وبين مقتضى الحجة بالالتزام التفصيلي إذ لا بد من الحجة على كل تكليف أمراً أو نهياً على التفصيل فلا تكون المائدة للشرية هنا إلا بعد العلم بالحجة.

ولهذا جعل الله مشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم ومخالفة سبيل المؤمنين بعد العلم بحكم الله وتبينه قال تعالى: ((ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وما هم مصيراً)). (النساء/١١٥)

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه قال: (يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة. وليسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية، وتبقى طوائف من الناس. الشيخ الكبير والمجوز يقولون: أدركنا أباننا على هذه الكلمة (لا إله إلا الله) فنحن نقولها).

فقال له صلة: ماتخني عنهم: لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة. ثم ردها عليه ثلاثاً. كل ذلك يعرض عنه حذيفة. ثم أقبل عليه في الثالثة. فقال: يا صلة. تنجيهم من النار ثلاثاً. (١)

(١) - رواء ابن ماجه/كتاب الفتن/ باب ذهاب القرآن والعلم. (٤٠٤٩)

والحاكم (٤٧٢/٤) وقال صحيح على شرط مسلم .

وواقعه الذهبي. وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني. (١/١٢٧).

فهؤلاء الذين يكونون في آخر الزمان حين يدرس الإسلام ويمحي أثره ولا تبقى آية من كتاب الله ولا يعلمون من شرع الله شيئاً وإنما صمم الأقرار بالتوحيد الذي هو أصل الدين فلم يؤاخذهم الله لجهلهم وعدم بلوغ الرسالة إليهم. لكن تحققت لهم النجاة بلزومهم أصل الدين وتحقيقهم للتوحيد وعدم الشرك ولو لم يعملوا أي عمل.

فدل ذلك على أن التكليف إنما يكون بالشرع وأن من لم تبلغه حجة الله بشيء لم يكن مكلفاً به. وإذا تقررت هذه القاعدة وأن الحجة الرسالية على التفصيل شرط في التكليف فما ضابط بلوغ الحجة، وما هو المعتبر في ذلك؟
في هذه المسألة قولان متقابلان:

الأول:

خلاصته أن المعتبر في بلوغ الحجة (إمكان العلم) ثم اختلفوا في القدر الممكن من العلم الذي لا يعضد أحد بجهله على أقوال متناقضة مختلفة.

فمنهم من خصه بالتطبيقات دون الظنيات. ومنهم من خصه بالاصول دون الفروع ومنهم من خصه بما علم من الدين بالضرورة دون ما سوى ذلك ومنهم من جعله في الاعتقادات دون العمليات ومنهم من جعله فيما تحقق فيه الإجماع دون ما لم يتحقق فيه ذلك. ومنهم من حده بما علم بالعقل دون ما علم بالشرع فقط. ونحو ذلك من التفريق الذي لا دليل عليه. وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أئمة السلف أنهم لا يرون ذلك وأتهم يقولون إن (الفرق بين مسائل الأصول والفروع إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام من المعتزلة والجهمية ومن سلك مسيلهم. وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره. قالوا: والفرق في ذلك بين مسائل الأصول والفروع كما أنها محدثة في الإسلام ولم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة فهي باطلة عقلاً فإن المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع لم يفرقوا بينهما بفرق صحيح يميز بين النوعين.....). (١)

(١) - منهاج السنة النبوية - لابن تيمية - (٢/٢٠-٢١).

ثم قال بعد أن رد قول من يقول أن العلم الممكن الذي لا يميز أحد بجهله هو الأصور العلمية دون العملية.

(ومنهم من قال المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي قال أولئك (١): وهذا الفرق خطأ أيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها وغيرهم لم يعرفها وفيها ما هو قطعي بالإجماع كتحریم المحرمات الظاهرة ووجوب الواجبات الظاهرة ثم لو أنكرها الرجل بجهل وتأويل لم يكفر حتى تمام عليه الحجّة كما أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر منهم قدامة وراوا أنها حلال لهم ولم تكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطاهم فتأبوا ورجعوا. وقد كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم طائفة أكلوا بعد طلوع الفجر حتى تبيّن لهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ولم يؤثمهم النبي صلى الله عليه وسلم فضلاً عن تكفيرهم وخطوهم قطعي. وكذلك أسامة بن زيد وقد قتل الرجل المسلم وكان خطوّه قطعياً وكذلك الذين وجدوا رجلاً في غنم له فقال إني مسلم قتلوه وأخذوا ماله كان خطوهم قطعياً. وكذلك خالد بن الوليد لما قتل بني جذيمة وأخذ أموالهم كان سخطاً قطعياً وكذلك الذين تيمموا إلى الآباط وعمار الذي تمك في التراب للجناية كما تمك الدابة بل والذين أصابتهم جنابة فلم يتيمموا ولم يصلوا كانوا مخطئين قطعاً... الخ). (٢)

وإذا تدبرنا قول هؤلاء الذين يجعلون حداً للحجة لا يميزون أحداً بجهله وجدنا أصله من النظر إلى الحجّة وظهورها دون اعتبار لحال المميز مع أن ظهور الحجّة وقطعيتها أمر نسبي إضافي، فما كان قطعياً ظاهراً عند بعض الناس وفي بعض الأزمنة والأمكنه قد يكون خفياً غير معلوم عند بعض الناس وفي بعض الأزمنة والأمكنه والأحوال. لذا فإنه لا يمكن الاعتبار بمجرد النظر إلى الحجّة وظهورها دون التبيين من حال المميز، وهو القول الثاني في المسألة وهو:

(١) - يعني علماء السلف وأئمتهم.

(٢) - المرجع السابق ٢١/٢.

الثاني:

أن الاعتبار في بلوغ الحجّة هو (عدم إمكان الجهل) لأننا إذا قلنا إنه لا تكليف إلا بعد العلم بالحجّة الشرعية الرمالية فإن الأصل في المكلف عدم العلم حتى يثبت أن الحجّة قد بلغت يقيناً لا احتمالاً. ولا يكون ذلك إلا بالعلم بحال المعين على الخصوص وتبين أمره وهل بلغت الحجّة أم لم تبلغه.

وعلى هذا الأصل كان عمل الصحابة في عدم المؤاخذة مع تحقق الجهل من المعين ولم ينظروا إلى كون الحجّة ظاهرة أو غير ظاهرة من حيث العموم. فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعذر من زنت من مروعش بدرهين وكانت تستهل به ولا تكتمه لجهلها وعدم علمها بتحريم ذلك. وسأل عمر عثمان رضي الله عنهما عن حكمها فقال: (أراها تستهل به وليس الحد إلا على من علم. فقال عمر: صدقت. والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علم). (١)

قال الإمام ابن حزم: (وقد جاءت في هذا عن السلف آثار كثيرة كما روينا عن سعيد بن المسيب أن عاملاً لعمر بن الخطاب كتب إلى عمر يخبره أن رجلاً اعترف عنده بالزنى فكتب إليه عمر: أن مله هل كان يعلم أنه حرام. فإن قال: نعم فأقم عليه الحد وإن قال: لا فأعلمه أنه حرام فإن عاد فأحدده.

وعن الهيثم بن بدر عن حرقوس قال: أتت امرأة إلى علي بن أبي طالب فقالت: إن زوجي زنى بجاريتي. فقال: صدقت: هي ومالها لي حل. فقال له علي: أذهب ولا تعد. كأنه درأ عنه الحد بالجهالة). (٢)

وإذا عذر الصحابة رضي الله عنهم بالجهل فيما يتعلق بالحدود فالعذر بالجهل في التأيم أولى فضلاً عن التكفير.

(١) - انظر تلخيص الحبير - لابن حجر - (٦١/٤).

(٢) - المحلى - لابن حزم (١٨٤/١١).

لكن لا يعني هذا أن كل من اعتذر بالجهل عذرنا فلم نقم عليه الحد، بل العبرة بحال الممين والمعرفة بأسره وإمكان أن يكون جاهلاً فعلاً. بل يمكن أن نقول: إن العبرة فيما يتعلق بالحدود خاصة هي تحقق إمكان العلم حتى لاتعطل الحدود بدعوى الجهل، ولأنه لاتلازم بين إقامة الحد والتأيم. فقد يتوب من وجب عليه الحد توبة صحيحة لكن ذلك لا يدرو عنه الحد كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الغامدية (لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لفقر له). وقال في ماعز: (لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم). (١)

وأما التكفير فمتعلق بحق خالص لله تعالى ويترتب عليه الحكم بردة الممين ومايلحق ذلك من أحكام المرتد مما يستلزم التحفظ والإحتياط الشديد. وعلى كل حال فالخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة.

ثم يقال بعد كل ما سبق:

من بلته الحجة وفهمها لكنه ردها متأولاً لشبهة عرضت له. فهل هو ممذور لأجل ماعرض له من الشبهة أم أنه يكفي في قيام الحجة على الممين مجرد بلوغها؟ هذا ماسياتي تفصيله في التأول وحكم التأول.

(٢-١) - أخرجهما مسلم الحدود (١٦٩٥)

وأبو داود رقم (٤٤٢٢-٤٤٤٦).

النمـل الثالث:

التـأول، وحـكم المتأول.

التأول وحكم المتأول

أصل التأول ومنشؤه:

التأول هو اعتماد وإستمداد ما هو في حقيقة كافر ورد للشرعية لكن من غير قصد لذلك. بل يرى أن ما هو عليه هو الحق وأن كل ما خالفه باطل.

والتأول عمراً إما أن ينشأ عن قصور في فهم الأدلة الشرعية فيكون صاحبه مختطفاً في فهم دلالة النصوص. وإما أن ينشأ عن قاعدة وأصل عند التأول يرى أنه حتى فيلتزم بأزمته. ولا يخرج التأول عن أحد هذين الأمرين.

أرثاء - التأول عن إجتتهاد:

فأما ما كان ناشئاً عن النظر في أدلة الشرعية فهو في حقيقته إجتتهاد وقد يستغرف صاحبه فيه جهده وقد يتمر في ذلك. وصاحبه مأجور على قدر إجتتهاده في طلب الحق وهذا هو معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إذا إجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا إجتهد فأخطأ فله أجر). (١)

(١) - أخرجه البخاري / كتاب الاعتصام / (٧٣٥٢).

ومسلم / كتاب الأفضية / (١٧١٦). وأبو داود / كتاب الأفضية / (٢٥٧٤).

وابن ماجه / كتاب الأحكام / (٢٣١٤).

والنسائي في الغضاة / (٥٢٨١).

وأما ما وقع فيه من الخطأ في اجتهاده فهو مغفور كأنشأ ما كان لأه
إنما قصد حكم الله فأخطأ والاعتبار بالمقاصد وليس بمجرد المخالفة من غير
قصد.

فهذا قدامة بن مطعمون رضي الله عنه يستحل شرب الخمر متاولاً إن
تحريمها حكم عام مخصوص بقوله تعالى: ((ليس على الذين آمنوا و عملوا
الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا
و آمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين)). (المائدة/١٢) ولذلك
اعترض على عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أراد أن يحدده واستدل بالآية.
فكل من كان مجتهداً في تبين حكم الله فأخطأ بما هو في ظاهره فإنه
لا يكفر. لافرق في ذلك بين مسائل ظاهرة ومساءل حفية أو مسائل قطعية
ومساءل ظنية أو أصولية وفرعية. وهل كان اجتهاد قدامة إلا في أمر ظاهر
معلوم، لكن عذره المحابة لما عرض له من الشبهة والتأول.

وهذا الأصل مبني على أصل آخر وهو التفريق بين إثبات وصف الكفر
للفعل الظاهر وبين لحوق ذلك الوصف بالمعين إذا تلبس به والتفريق بين
إثبات الوعيد المطلق وتخصيصه بمعين بمجرد فعله لما يستوجب ذلك الوعيد.
وذلك أن من أصول أهل السنة. بل هو أهم أصولهم فيما يتعلق بالتكفير
والتفسيق والحكم بلحوق الوعيد- التفريق بين الوصف الشرعي للفعل وبين
حكم فاعله وأنه لا بد لتطبيق الحكم بالتكفير أو لحوق الوعيد من توفر شروط
وإتساف موانع فيما يتعلق بالمعين.

ولهذا فإن المجتهد الطالب إذا تأول فأخطأ أولى بالأعذار ممن تحقق
به ما يستوجب الوعيد من غير اجتهاد بل عن جهل أو بغي. بل المتأول
المجتهد مع إعذاره إذا أخطأ موعود بالأجر.

وقد أفاد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تقرير هذه القاعدة
وذكر الأمثلة لها بما لا مزيد عليه. فقال رحمه الله:
(إن الأحاديث المتضمنة للوعيد يجب العمل بها في مقتضاها، باعتقاد أن
فاعل ذلك الفعل متوعد بذلك الوعيد، لكن لحوق الوعيد به متوقف على
شروط وله موانع.

وهذه القاعدة تظهر بأمله

منها: أنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لمن آكل الربوا وموكله، وشاهديه وكاتبه). (١)
وصح عنه من غير وجه أنه قال -لمن باع صاعين بصاع يداً بيد- (أودع عين الربوا) (٢) كما قال: (البر بالبر رباً إلا صاء وصاء- الحديث). (٣)

وهذا يوجب دخول نوعي الربوا -ربوا الفضل وربوا النسا- في الحديث. ثم إن الذين بلغتهم قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما الربوا في النسيئة) (٤) فاستحلوا بين الصاعين بالصاع يداً بيد -مثل ابن عباس رضي الله عنهما- وأصحابه، وأبي الشمامسة، وعطاء، وطلحة، وسعيد بن جبير، وعكرمة، وغيرهم -من أعيان الكييين الذين هم صنوة الأمة علماً وعملاً- لا يحل لمسلم أن يتخذ أن أحداً منهم بيعته، أو من قلده -بحيث يجوز تقليده- بلغهم لئلا آكل الربوا لأنهم فضلوا ذلك متولين تأريفاً سائفاً في الجملة.

وكذلك ما نقل عن طائفة من فضلاء المدنيين من إتيان الحاشي مع جارواه أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من أتى امرأة في دبرها فهو كافر بما أنزل على محمد). (٥)

وكذلك قد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم (أنه لمن في الخمرة عشرة: عاصر الخمرة، ومعتزها، وشاربها). (٦)

-
- (١) - رواء مسلم / كتاب المساقاة / (١٥٩٨). والترمذي / كتاب البيوع / (١٢٠٦)
وأبو داود في / كتاب البيوع / (٢٢٢٢). وابن ماجه في التجارات (٢٢٢٧).
وبنحوه النسائي. في الزينة (٥١٠٤).
- (٢) - رواء البخاري / كتاب الوكالة / (٢٣١٢). ومسلم / كتاب المساقاة / (١٥٩٤)
والنسائي / كتاب البيوع / (٤٥٥٧).
- (٣) - رواء البخاري / كتاب البيوع / (٢١٢٤). ومسلم / كتاب المساقاة / (١٥٨٦).
- (٤) - رواء مسلم / كتاب المساقاة / (١٥٩٦). وابن ماجه / كتاب التجارات / (٢٢٥٧).
- (٥) - رواء أبو داود في الطب (٢٩٠٤). والترمذي / كتاب الطهارة / (١٢٥).
وابن ماجه / كتاب الطهارة / (١٢٩).
- (٦) - رواء أبو داود / كتاب الأشربة / (٢١٧٤). والترمذي / كتاب البيوع / (١٢٩٥)
وابن ماجه / كتاب الأشربة / (٢٢٨١).

وثبت عنه من وجوه أنه قال: (كل شراب أسكر فهو خمر) وقال: (كل مسكر خمر). (١) وخطب عمر رضي الله عنه على منبره بين المهاجرين والأنصار، قال: (الخمر ما خسر العقل) وأنزل الله تحريم الخمر. وكان سبب نزولها، ما كانوا يشربونه في المدينة. ولم يكن لهم شراب إلا الفضيخ، لم يكن لهم من خمر الأعتاب شيء.

وقد كان رجال من أفاضل الأمة - علماً وعملاً - من الكافرين يعتقدون، أن لا خمر إلا من الضب، وأن طاسوي الضب والتمر لا يحرم من نيذره إلا بمقدار ما يسكر، ويشربون ما يعتقدون حله.

فلا يجوز أن يقال: إن هؤلاء مندرجون تحت الرعيدي، لما كان لهم من الضر الذي تأولوا به، أو لموانع آخر. وكذلك لا يجوز أن يقال: إن الشراب الذي شربوه ليس من الخمر الملعون شاربياً.

فإن سبب القول العام لا بد أن يكون داخلاً فيه، ولم يكن بالحديث خمر من الضب.

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم قد لحن الباطل للخمر (٢). وقد باع بعض الصحابة خمرًا، حتى بلغ عمر رضي الله عنه فقال: (قاتل الله فادناً، ألم يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لعن الله اليهود، حرّصت عليهم الشحوم فجملواها فباعوها وأكلوا أثمانها؟). (٣) ولم يكن يعلم أن بيعها محرم، ولم يمنع عمر رضي الله عنه عنه بدم علمه، أن يبين جزاء هذا الذنب، ليتأهى هو وغيره عنه بعد بلوغ العلم به.

وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم العاصر والمختصر. (٤)

(١) - رواه مسلم / كتاب الأشربة / (٢٠٠٢). وأبو داود / كتاب الأشربة / (٢٦٢٩) والترمذي / كتاب البيوع / (١٢٩٥). وابن ماجه / كتاب الأشربة / (٢٢٨١)

(٢) - سبق تخريجه قريباً.

(٣) - أخرجه البخاري / كتاب البيوع / (٢٢٢٦).

ومسلم / كتاب المساقاة / (١٥٨٢). والنسائي (٤٢٥٧).

(٤) - سبق تخريجه قريباً

وكثير من الفقهاء يجزؤون للرجل أن يمتصر لغيره عبثاً، وإن علم أن من نيته: أن يتخذ خمراً.

فهذا نص في لعن العاصر، مع العلم بأن المذخور تخلف الحكم عنه لماح.

وكذلك لعن الواصلة والموصولة في عدة أحاديث صحاح، ثم من الفقهاء من يكرهه قطعاً.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الذي يشرب في آنية الفضة إنما يُجْرَجِرُ في بطنه نار جهنم). (١) ومن الفقهاء من يكرهه كراهة تنزيه.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا اتقى المسلمان بسيفيها فالتقتا والمقتول في النار). (٢) يجب العدل به في تحريم اقتتال المؤمنين بغير حق، ثم انا نعلم أن أهل الجمل ومسنين ليسوا في النار، لأن لهم عذراً وتأويلاً في القتال، وحسنات منعت المتضى أن يمل عمله.

وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم، ولهم عذاب أليم: رجل على قتل صاه يمنه ابن السبيل، فيقول الله له: اليوم أمتك فضلي، كما منعت فضل مالم تعمل يداك. ورجل بايع اسماً لا يبايعه إلا لذيها، إن أعشاء رضي، وإن لم يرضه مخط، ورجل حلف على ميلة بعد الصر كاذباً: لقد أعطي بها أكثر مما أعطي). (٣) فهذا وعيد عظيم لمن منع فضل مائه، مع أن طائفة من العلماء يجزؤون للرجل أن يمنع فضل مائه.

-
- (١) - رواه البخاري / كتاب الأشربة / (٥٦٢٤). ومسلم في اللباس (٢٠٦٥). وابن ماجه / كتاب الأشربة / (٢٤١٢).
- (٢) - رواه البخاري / كتاب الإيمان / (١٢) ومسلم / كتاب الفتن / (٢٨٨٨).
- (٣) - رواه البخاري ومسلم في الإيمان (١٠٨). وأبو داود في البيوع (٢٤٧٤). والنسائي في البيوع (٤٤٦٢).

فإنه يمنعنا هذا الضميمة، أن نعتقد تحريم هذا محتجين بالحديث، ولا يمنعنا
مجيب الحديث، أن نعتقد أن التأويل مذكور في ذلك، لا يلحقه هذا الوعيد.

وقال صلى الله عليه وسلم: (لئن الله المحلل والمحلل له). (١) وهو
حديث صحيح قد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير وجه، وعن
أصحابه رضي الله عنهم مع أن طائفة من العلماء صححوا نكاح المحلل مطلقاً.

ومنهم من صححه إذا لم يشترط في العقد، ولهم في ذلك أعذار مبرورة.
فإن قياس الأصول عند الأول، أن النكاح لا يبطل بالشروط، كما لا يبطل بجهالة أحد
الطرفين.
وقياس الأصول عند الثاني: أن العقود الجردة عن شرط مقرون لتفسير أحكام
التقود.
ولم يبلغ هذا الحديث من قال هذا القول، هذا هو الظاهر، فإن كتبهم المتقدمة لم
تتضمنه.

ولو بلغهم لذكروا آخذين به، أو مجيبين عنه، أو يفتهم وتاولوه، أو اعتقدوا
نسخه، أو كان عندهم ما يمارونه.

فنحن نعلم أن مثل هؤلاء لا يصيبه هذا الوعيد، وإنه فعل التحليل، معتقداً
جله على هذا الوجه.
ولا يمنعنا ذلك أن نعلم أن التحليل سبب لهذا الوعيد، وإن تخلف في حقه بعض
الأشخاص، لقوات شرط، أو وجود مانع. إلى أن قال:
وهذا باب واسع، فإنه يدخل فيه جميع الأمور المحرمة بكتاب أو سنة إذا كان بعض
الأئمة لم تبطلهم أدلة التحريم فاستحلوها، أو عارض تلك الأدلة عندهم أدلة أخرى رأوا
رجحانها عليها، مجتهدين في ذلك الترجيح بحسب عقولهم وعلمهم.

(١) - أخرجه النسائي / كتاب الزينة / (٥١٠٤).

وابن ماجه / كتاب النكاح / (١٩٢٥) وأبو داود (٢٠٧٦).

والترمذي (١٩٢٥) وقال حسن صحيح.

فإن التحريم له أحكام: من التأثيم، والذم، والعقوبة، والفسق، وغير ذلك، لكن لها شروط وموانع.

قد يكون التحريم ثابتاً، وهذه الأحكام متفية لفوات شرطها، أو وجود مانعها، أو يكون التحريم متنياً في حق ذلك الشخص مع ثبوته في حق غيره. (١)

وإذا كان كل هذا في الوعيد الذي قد لا يستلزم الكفر فلا عذار بعدم التكفير أولى وأحرى.

وذلك أن الوعيد مما يلحق بالمرحدين كالقاتل والزاني وأكل مال اليتيم... الخ. وأما التكفير فلا يكون إلا لمن يحكم بخلافه في النار في الآخرة مع الحكم برده وما يترتب على ذلك في أحكام الدنيا.

(١) - رفع الماد عن الأئمة الأعلام - لشيخ الإسلام ابن تيمية -
ضمن مجموع الفتاوى. (٢٠/٢٦٢-٢٦٨) نقول مختاراً.

ثانياً: تناول لشبهة ليست عن اجتهاد:

وهنا يكون التأول ناشئاً عن مجرد استحسان واعتقاد ليس له مستند شرعي ومثل هذا لا يسمى اجتهاداً لأن الاجتهاد لا يكون الا في طلب حكم الله من الأدلة الشرعية نصاً أو قياساً. وكل ما بناء التأول على اعتقاده ذلك فهو بدعة ضلالة وليس بمقبول منه. وهذا هو معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد). (١) وفي رواية (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد). (٢)

يقول الإمام ابن رجب: (ليس عليه أمرنا): إشارة إلى أن أعمال العالمين كلها ينبغي أن تكون تحت أحكام الشريعة. فتكون أحكام الشريعة حاكمة عليها بأمرها ونهيها، فمن كان عمله جارياً تحت أحكام الشريعة موافقاً لها فهو مقبول، ومن كان خارجاً عن ذلك فهو مردود). (٢)

لكن المستند على غير أصل شرعي وإن لم يكن مطابقاً فإنه لا يقاب إذا لم تبلغه الحجة لأنه مذكور بما عرض له من اعتقاد الحق للشبهة التي عنده.

ولهذا رجح شيخ الإسلام ابن تيمية في مثل حال هذا أن عمله يبتى ضامناً لأنه ولا عليه. يقول رحمه الله: (٠٠٠) وكل بدعة ضلالة، لكن إذا كان صاحبها قاصداً للحق فقد يفتى عنه فيبتى عمله ضامناً لافائدة فيه، وهذا هو الضال الذي يعذر صاحبه فلا يقاب ولا يشاب). (٤)

(٢-١) - أخرجه البخاري في /الصلح/ (٢٦٩٧).

ومسلم في /الأقتضية/ (١٧١٨).

(٢) - جامع العلوم والحكم - لابن رجب - ص (٥٦).

(٤) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩٠/١٩).

والغالب في حال من ابتدع من غير نظر للشريعة أن يكون له أصل وقاعدة عامة يرجع إليها ويقيس عليها ويتأول بمتضاها لاعتقاده أن ذلك الأصل الذي تقرره عنده حق فيلتزم بلوازمه وينظر إلى أدلة الشريعة من خلاله ولو أدا ذلك إلى رد بعضها بالتأويل يستقيم له أصله. ونحن نذكر هنا ثلاثة أصول هي من أعظم المناهج الذي فرق الأمة وعرفها عن الإعتصام بالكتاب والسنة وأصبحت تلك الأصول مناهج وطرائق بدعية. أدخل بسببها في دين الله ما ليس منه وأولت نصوص الشريعة لتراقبها.

الأصل الأول: تحكيم العقل:

وهو أعظم مناهج التلقي البدعية خطراً وأثراً وهو الأصل الجامع للمعتادين قديماً وحديثاً على تشعبهم واختلافهم. وهو في حقيقته التاريخية امتداد للفكر الفلسفي اليوناني وأثر عنه. يحمل سببته في التجريد الذهني وفي كره العقل هو مناط المعرفة الحقيقية ولذلك فلا بد للمسلم إذا التزم بهذا المنهج في التلقي أن يتناقض ويضطرب لأن ما قد يظنه بعض الناس مقبولاً قد يظنه آخرون غير مقبول وكل منهم يزعم أن معه القاطع العقلي، مع أن الحقيقة أنه لا منافاة بين النقل والنقل فما يستحيله العقل لا يرد به النقل أصلاً لكنه قد يسرد بما يحار فيه العقل. وهذه الحيرة التي سببها قصور النقل عن إدراك ما ليس في قدرته على الحقيقة هي بحيث ما يراء المعتادون تناقضاً بين العقل والنقل.

ولهذا قد التزم أصحاب هذا المنهج بأمرين:

- ١- أن العقل هو الأصل في الدلالة والقياس في معرفة الحق.
 - ٢- أن النقل إذا خالفه - كما يدعون - يؤول ليوافق دليل العقل.
- يقول القاضي عبد الجبار: (إن دليل العقل إذا منع من الشيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك الشيء أن تأوله. لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فإذ يجوز فيهما التناقض). (١)

(١) - القاضي - للقاضي عبد الجبار - (٢٨٠/١٢) (١) -

ثم إن الدليل الشرعي إنما يقبل إذا واثق العقل لإعتباراً به بل بحجة العقل .

يقول القاضي عبد الجبار أثناء كدام عن حديث بن الأحاد: (إن كان ما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجباً لالكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله. وإن قاله فأنما قاله على طريق الحكاية عن غيره. هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتسفس فاما إذا احتمله فالواجب أن يتأول). (١)

ويقول الرازي عن نفس القضية: (.... البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال فيها؟

إعلم أن الدلائل القطعية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة عقلية يشمر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يدخلو الحال من أحد أمور أربعة:
- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق التقيضين وهو محال.

- وإما أن يبطل فيلزم تكذيب التقيضين وهو محال.

- وإما أن يصدق الظواهر العقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل. لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وحقائقه وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول على الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم.
ولو جوزنا القبح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل منهما غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة

(١) - شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار - ص (٧٧٠)

ثبت أن القدر في العقل تصحيح النقل يفضي إلى القدر في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية - القاطمة بأن هذه الدلائل الثقلية إما أن يقال أنها غير صحيحة. أو أن يقال إنها صحيحة إلا أن السراد منها غير فزاهرها.

ثم إن جوزنا التأويل اشتطنا على ميل التبصر! بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم يجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع التشابهاة). (١)

وهذا القانون الكلي كما يسميه الرازي هنا هو أصل منهج العقلانيين الذي حقيقته تحكيم العقل في الوحي بأطراف بحيث لا يقبل الوحي إلا إذا كان ممكنًا عند فالوحي مع العقل كما يقول الرازي هنا إما أن يحكم بطلانه وأنه غير صحيح وإن حكم بصحته فمعناه ليس العناصر بل ما يوافق العقل، وإن لم نستطع تأويله بحال فهو متصل بحجة تفريضة على الله لأجل عدم إمكانه عقلاً.

وكدام العقلانيين المعاصرين هو نفس كدام أسلافهم في هذه القضية لأن الالتزام بالمنهج يقتضي الاتصاف في اللزوم. ذكر الأستاذ محمد عبده طيسيه أصول الإسلام فكان الأول من تلك الأصول (النظر العقلي لتحصيل الإيمان فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي)

ثم قال:

(الأصل الثاني: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض: أسرع إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم قبل أن أنتقل إلى غيره:

(١) - أساس التقدیس - للرازي - (١٧٢-١٧٢) . ط/مصطفى الحلبي.

اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً من لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه النقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة النقل مع الاعتراف بالمعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في عمله، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق مع ما أثبتته النقل.

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدي النقل كل سبيل، وإزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد! فماذا عساه أن يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما مرأبهد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطايب العلوم إن لم يسمح هذا الفضاء؟ إن لم يكن في هذا فضاء يسع لهم فلا وسعتهم أرض بجبالها وروادها ولا سماه بأجرامها وأبعادها). (١)

بعد هذا يقال:

إن الدلالة العقلية يستتضي ما تقدم تصبح هي الأصل في الحكم على الشيء بالصحة أو البطلان حتى نصوص الوحي تدخل في ذلك. وكل ما يخطر لأحد من يلتزم بهذا المنهج أنه الحق فإن ذلك يكفي شبهة في رد النصوص إما بتضييقها وإما بتأويلها وإما بتفويضها. ومن هنا نشأ التأول والإحداث في دين الله بوضع أصول هي عند واضعيها قواطع عقلية.

ولكن أصحاب هذا المنهج اختلفوا في تحديد هذا الأصول والقواطع وتعددت مذاهبهم في ذلك وأصبح مخالف كل فرقة منهم يعد كافراً لمخالفته صريح النقل عندها.

ونشأ تبعاً لذلك تأويل النصوص وتحريفها لتوافق ما يسمونه الحجة العقلية.

(١) - أصول الإسلام . ضمن مجموعة: الإسلام بين العلم والمدنية . تحقيق د. عاطف العراقي . ص (١١٨).

ومن مجموع الأحداث في دين الله ورد أدلة الشريعة حصل التفرقة والاختلاف في الأمة وانتشرت البدع وكل فيما يدعيه من الحق شبهة يعتمد عليها في ذلك. وإنما الكلام هنا لبيان كيف كان الالتزام بهذه المناهج البدعية منشا للشبه التي هي البدعة.

الأصل الثاني: تحكيم الكشف الصوفي:

كما غل العقادنيون في تحكيم العقل غل المتصرفه في تحكيم الذوق والوجدان.

وعندهم أن الأصل في العلم بالحق هو الكشف الذي يسمونه العلم اللدني. وعندهم أن العالم: كما يقول أبو يزيد البسطامي (ليس الذي يحفظ من كتاب فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً. إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء به حفظه ولادرس). (١)

وعلى هذا فمن تحقق له الكشف والعلم اللدني اكتفى به واعتقد بمرجبه. وإن عارض ذلك نص من الرحي كان الكشف حاكماً على الرحي وأول الرحي ليوافق الكشف.

يقول الغزالي بعد أن ذكر أسراف الفلاسفة والحنزلة والأشاعرة في التأويل واختلاف طرائقهم في ذلك أن الاقتصاد والتمسك بالحق في ذلك (دقيق غامض لا يبلغ عليه إلا المؤمنون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع).

ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ماهي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه. فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتبين له موقف. إلى أن قال: وكشف الفناء عن حد هذا الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم الكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه). (٢)

(١) - إحياء علوم الدين - للغزالي - (٢٤/٢).

(٢) - المرجع السابق (١٠٤/١).

وقد أدخل المتصوفة في دين ماليس منه بدعوى الكشف والوجدان وتعبدوا
بمالم يشرعه الله تعالى مع أن الكشف قد يصيب وقد يخطئ ولا يعلم الحق فيه إلا بنور
النبوة. لكنهم لالتزامهم بهذا المنهج عكسوا الأمر فجعلوا الكشف حاكماً على الوحي
وشبهة كافيهم عندهم في رده وتأويله.
وبهذا كان هذا المنهج أيضاً سبيلاً إلى التفرقة والإختلاف ومنشأ للشبه والابتداع.

الأصل الثالث: الاتقياء للتقليد:

وحقيقته الالتزام بطاعة معين منسلاً ولو مع تبيين الدليل سواء كان ذلك
العين إماماً أو مذهباً أو طائفة أو فخر ذلك.

وقد يصل الأمر بالتقادة إلى أن يجعلوا قول إمامهم أو طائفتهم شبهة كافية
في رد النصوص الشرعية. وأن عدم الالتزام بالتقليد مع ذلك قدح في منزلة الأصنام
أو منسج الطائفة.

ومن أمثلة الاسراف في ذلك ما قرره بعضهم عند تحديده لأصول مذهبه حيث
قال: (الأصل أن كل أية تخالف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على الترجيح.
والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق).

والأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على
أنه مارض بشك. ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه
الترجيح. أو يحمل على التوفيق.
وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه وإن
قامت الدلالة على غيره صرفاً إليه). (١)

(١) - رسالة الأصول التي عليها مدار فروع الحنوية. - لأبي الحسين الكرخي -
ملحقة بكتاب: تأسيس النظر للديبوسي.

فهذه المناهج وغيرها مما تفرقت بها الأمة، وحصل بينهم من البغي والعدوان والظلم ما حصل. ولو أن الأصل كان اتباع الدليل إذا ظهر لم تنشأ مثل هذه المناهج وإن نشأت كانت تابعة للدليل لا أن الدليل يكون تابعاً لها محكوماً بها.

وبهذا تعلم أن الطريق إلى وحدة المسلمين وفي طينتهم من عداوات وإزالة الفُرقة منهم هو ترك التعصب والتحزب المذموم، والاجتماع على الأخذ بالكتاب والسنة على ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

((حكم المتأول))

=====

حكم المتأول من حيث العموم هو حكم الجاهل. إلا أن المتأول جاهل مركب. لأن الجاهل من حيث الأصل جاهل بالحق ققط. وأما المتأول فهو مع جهله بالحق يدعى أن ما هو عليه هو الحق. فالجاهل جهلاً عادياً قد تكون مخالفته في الظاهر بكفر أو مادونه من غير قصد إلى ذلك ققط. وأما المتأول فهو مع مخالفته الظاهرة وعدم قصده إلى المخالفة يدعى أنه على الحق. وبهذا نعلم أن من كان جهله لعدم العلم يعني في قيام الحجة عليه مجرد بلوغ الحجة وأما من كان جهله مع ادعاء أنه في مخالفته على حق فإنه قد لا يعني في قيام الحجة عليه مجرد بلوغ الحجة بل لابد مع ذلك من إزالة شبهته.

وقد تقدم في المباحث السابقة بيان مناط قيام الحجة فيمن كان جهله لعدم العلم. وأما من كان جهله مع وجود شبهة وتأول فإنه ولو بلغت الحجة مع تمكن الشبهة منه قد يكون معذوراً إذا لم يلتزم بمقتضى الحجة.

وهنا قد قد يقول قائل: إن المناط في قيام الحجة على الممين مطلقاً هو مجرد بلوغها ولا فرق في ذلك بين أن يكون عنده شبهة أو لا يكون. ومقتضى ذلك ألا يعذر أحد بالشبهة بعد بلوغ الحجة الرسالية.

ويستند من يقول هذا القول إلى أن الله قد حكم بالكفر على من وصفهم بأنهم لا يفتقرون وأنهم لا يعلمون وأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنأً ولحق ذلك. ومن ذلك قول الله تعالى: ((وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً)). (الاسراء/٤٦) وقول الله تعالى: (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلاً)). (الفرقان/٤٤)

وقوله تعالى: ((إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون. ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون)). (الأنفال/٢٢-٢٣) وقوله تعالى: ((ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون)). (الأعراف/١٨٩). وقوله تعالى: ((قل هل ننبتكم بالآخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنواً أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً)). (الكهف/١٠٤) ونحو ذلك من الآيات صافي هذا المعنى كثيرة.

والجواب أن هذا بحمد الله لا يعارض إعدار المتأول ويتبين ذلك بوجهين:

الأول:

أن هناك فرقاً بين فهم الدلالة وفهم الهداية. فليس كل من بلّغه الحجّة وفهمها يهتدي بها. لكن الله قد جعل فهم الدلالة شرطاً في تكليف عموم الناس مؤمنهم وكافرهم، ولم يجعل فهم الهداية والتوفيق إلا لمن أراد لهم ذلك، وهو محض فضل من الله تعالى، أو بفضل من جزاء لمن سعى في طلب الهدى.

ولا يقال هنا إنه باختياره تعالى هداية من إهدى قد ظلم من لم يهتد، فإنه سبحانه وتعالى لم يمنعهم ما هو لهم فيظلمهم وإنما حجب عنهم ما أعطاه لغيرهم فضلاً منه.

يقول الإمام ابن القيم: (٠٠٠) فإن قيل كيف تقوم حجته عليهم وقد منعهم من الهدى وحال بينهم وبينه؟ قيل: حجته قائمة عليهم بتخليته بينهم وبين الهدى وبيان الرسل لهم وإرائتهم الصراط المستقيم حتى كأنهم يشاهدونه عياناً، وأقام لهم أسباب الهداية ظاهراً وباطناً، ولم يحل بينهم وبين تلك الأسباب.

ومن حال بينه وبينها بزوال عقل أو صغر لتمييزه أو كونه بتاحية من الأرض لم تبلغه دعوة رساله فإنه لا يعذب حتى يقيم عليه حجته (١). فلم يمنهم من هذا الهدى ولم يحل بينهم وبينه). (٢) فالفهم المشروط في قيام حجة الله على العباد غير الفهم الذي هو مقتضى هداية الله تعالى وتوفيقه. والشبهة التي تتعلق بفهم الحجة غير الشبهة التي هي لعدم الهداية ولو بلغت الحجة. وهذا فرق ظاهر.

يبين ذلك أن الآيات التي قد يستدل بها^{سلاية} بين هذين الأمرين كلها فيما يتعلق بنفي العلم والفهم والعقل الذي هو مقتضى الهداية. ولذلك فإن الله كما نفى عن حكم بكفرهم في تلك الآيات العلم والفهم فقد نفى عنهم أنهم يسمعون أو يبصرون ومعلوم أن السمع والبصر المنفي هنا هو مقتضى الهداية لأنهم سم لا يسمعون شيئاً عمى لا يرون شيئاً. فكذلك العقل والفهم المنفي عنهم هو مقتضى الهداية والتوفيق لأنهم مجائنين لا يعرفون شيئاً ولا يفهمون ما يقال لهم.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ((ولو علم الله فيهم خيراً لأسمهم ولو أسمهم لتولوا وهم معرضون)). (الأنفال/٢٢-١٢): أخير سبحانه عن قابلية الإيمان فيهم وأنهم لاخير فيهم يدخل بسببه إلى قلوبهم، فلم يسمهم سمع إفهام يتفهمون به وإن سمعوا سمعاً تقوم به عليهم حجته). (٢)

ثم يقال أيضاً: إن الشبهة التي تحصل للكافر بل وللمبتدع الضال الذي لم يكفر ببدعته ليست ابتداءً من الله بعبده، بل لا تكون إلا جزاءً على إعراض العبد عن الحق بعد تبينه له وقيام الحجة به عليه. ومعرفة هل الشبهة لأجل عدم الفهم حقيقة أم لأجل عدم الهداية إلى الفهم ما لا يمكن الاطلاع عليه لأنه أمر باطن لا يعلم، ونحن إنما نحكم على الظاهر وإذا ثبت أن من حصلت له شبهة من جهة عدم الفهم فهو معذور كان هذا هو الأصل الذي يعتمد عليه في حكم الظاهر لأنه هو الظاهر.

- (١) - سبق الكلام في صحت (مقتضى الأقرار بأصل الدين) عن صاط التكييف والتعذيب في الآخرة لمن لم تبلغه دعوة الرسل، فيعاد إليه.
- (٢) - شفاء العليل - لابن القيم - ص (٨٠)
- (٣) - المرجع السابق ص (٩٧)

الثاني:

أن من القواعد الشرعية المقررة أن المؤاخذة والتأيم لا تكون على مجرد المخالفة ما لم يتحقق قصد إليها. والتأول في حقيقته مخطئ غير متعمد للمخالفة بل هو يعتقد أنه على حق وذلك هو قصد. ونيتة وقد قال تعالى: ((ولاجتاج عليكم فيما أخطاتم به ولكن ما تممتم قلوبكم)). (الأحزاب/٥) وهذا عام في كل خطأ لأنه يكون عن غير قصد ولا تمعد. وقد جاء في صحيح مسلم أنه لما نزل قول الله تعالى: ((ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا)). (البقرة/٢٨٦) قال الله: قد فعلت. (١) فدل هذا على أن من أخطأ أو نسي فله غير مؤاخذ لوعده الله له بذلك وعضوه عن عباده. وقال الله تعالى: ((لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)). (البقرة/٢٢٥) وفي آية أخرى ((ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان)). (المائدة/٨٩) وهذا ليس خاصاً بالخطأ في اليمين، بل هي قاعدة عامة في كل خطأ لا يمكن العلم بالحق فيه إلا من جهة الحجة الرسالية. فتبين من كل ما سبق أنه لا بد قيل الحكم على المعين من التحقق من قصد المعين بضوابطه الشرعية وأن ذلك ركن مشروط في الحكم عليه مع تحقق المخالفة في الظاهر.

ثم يقال بعد تقرير هذا: إذا كان تحقق القصد إلى المخالفة شرطاً في التأيم والمؤاخذة فقد لا يكفي مجرد بلوغ الحجة في إزالة الشبهة فقد يتأول من عنده شبهة تلك الحجة لتوافق شبهته غير قاصد تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ولارد الشريعة ولكنه يظن أن ذلك هو مفهوم الحجة ومثل هذا معذور إذا تأول لأنه في الحقيقة مخطئ. فكيف يقال مع هذا إن مجرد بلوغ الحجة كاف في قيامها على المعين مطلقاً وعدم إعداره إذا كان له شبهة؟ وهذا الذي تقرر من الإعدار بالشبهة ولو مع بلوغ الحجة إذا تأولها التأول بحيث نعلم من حاله أنه غير مكذب لها ولا مستحل مخالفتها هو منهج سلف الأمة وأئمتها، وقد يطلقون القول بكفر من قال كذا كما أطلق الإمام أحمد رحمه الله القول بكفر من قال بخلق القرآن. لكنهم لا يلتزمون بذلك في الحكم على كل معين، لأن الكلام في حكم القول من جهة وضعه الشرعي غير الحكم على المعين بذلك الحكم ولو تلبس بما هو كفر في الشرع.

(١) - رواء مسلم / كتاب الأيمان / رقم (١٢٦).

ولذلك لم يكفر الإمام أحمد رحمه الله كل من دعا إلى القول بخلق القرآن
بعينه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((إن التكفير له شروط وموانع قد تتغير
في حق الميّن، وإن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير الميّن. إلا إذا وجدت الشروط
واتفت الموانع يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه
العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه.

فإن الإمام أحمد -مثلاً- قد باشر الجهمية الذين دعوا إلى خلق القرآن.
ونفي الصفات وامتحنوه وسأروا علماء وقته. وقتلوا المؤمنين والمؤمنات الذين لم
يوافقوهم على التجهم بالضرب والحبس والقتل والعزل عن الولايات وقطع الأرزاق ورد
الشهادة وترك تخليصهم من أيدي العدو، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذ ذاك من
الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم يكفرون كل من لم يكن جهمياً موافقاً لهم على نفي
الصفات مثل القول بخلق القرآن ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر.)
إلى أن قال: (ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم. فإن الدعاء إلى العقلة أعظم من
قولها. وإثابة قائلها وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها والعقوبة بالقتل لقائلها
أعظم من العقوبة بالضرب.

ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره من شره وحبه واستفتر لهم
وحللهم ما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين
عن الإسلام لم يجز الاستفثار لهم. فإن الاستفثار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة
والإجماع وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لم
يكفروا الميّن من الجهمية الذين كانوا يقولون القرآن مخلوق. وأن الله لا يرى في
الآخرة.

فأما أن يذكر عنه في المسألة روايتان ففيه نظر. أو يحتمل الأمر على
التفصيل فيقال: من كفره بعينه فليقيم الدليل على أنه وجدت فيه شروط التكفير
واتفت موانعه ومن لم يكفره بعينه فلا تتفاء ذلك في حقه. هذا مع إطلاق قوله بالتكفير
على سبيل العموم. (١)

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام - ابن تيمية - (١٢/٤٨٧-٤٨٩) نقول مترجمه.

ويقول في موضع آخر عن نفس المسألة: (فالإمام أحمد رضي الله تعالى عنه
ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنهم لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما
جاء به ولكن تأولوا فأخطأوا وقلدوا من قال ذلك لهم). (١)

فهذا الإمام أحمد رحمه الله لم يكفر من أطلق القول بتكفيرهم على العموم
مع أنه قد بلغ حجة الله في ذلك وجادلهم وعرفوا ما عنده مما يبين حكم الله فيما
يقولونه من الكفر. وكان هو في وقته علم الأمة وإمام أهل السنة فلم يكن المانع من
تكفيرهم إلا ما عرفه الإمام أحمد من حالهم وأنهم لم يقصدوا التكذيب بكتاب الله
وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإنما ظنوا أن قولهم هو الحق لما عرض لهم من
الشبه في ذلك فمذرهم ولم يكفرهم بأعيانهم مع قيامه بحجة الله وبيان أن قولهم كفر.

ولهذا لم يكفر الإمام ابن تيمية الذين جادلوه من الجهمية في عصره مع أن
قولهم كفر. ويحكي ذلك عن نفسه فيقول: (كنت أقول للجهمية من الحلولية (٢)
والنفاة الذين نفوا أن الله فوق العرش لما وقعت محتهم. أنا لو واقتنم كنت كافراً
لأنني أعلم أن قولكم كفر. وأتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال. وكان هذا خطاباً
لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم. وأسل جهلهم شبهات عقليه حصلت لرؤوسهم
في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمقول الصحيح الموافق له). (٢)

وما وصف به الإمام ابن تيمية هؤلاء من الجهل إنما هو ما حصل لهم من
الشبهات التي اقتضت ما قالوه من الكفر لأنهم جهال لم تبلغهم الحجة. كيف وقد
جادلهم في ذلك وبين حكم الله فيما قالوه وبين لهم أن قولهم كفر.

- (١) - المسائل الماردينية المطبوع تحت عنوان: (قته الكتاب والسنة ورفع
الهرج عن الأمة) لشيخ الإسلام ابن تيمية ص (١٢٦)
- (٢) - ليس المقصود بالحلولية هنا أهل الحلول والاتحاد وإنما المقصود
الجهمية الذين ينفون أسماء الله وصفاته وكونه على العرش أمثوى.
- (٢) - الرد على البكري - لابن تيمية - ص (٢٥٩).

وهذا الذي تقرر هو منهج أهل السنة الذين هم أعلم الناس بالحق وأرحمهم بالخلق وأما غيرهم من الفرق فقد أسرفوا في تكفير مخالفيهم بناء على ما قرروا من أن ما هم عليه أصول لا يعذر أحد بمخالفتها لشبهة أوليها شبهة. وقد تهاافتوا في ذلك من غير ضابط حتى كفروا بمخالفيهم بالجزئيات الخفية فضلاً عن الظاهرة وبالإلزامات فضلاً عن الإلتزامات بل أكثر ما يكفرون به ليس كفراً في الأصل وحكم الشرع.

يقول في ذلك الإمام ابن حزم: (اختلف الناس في هذا الباب فذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في شيء من مسائل الاعتقاد أو شيء من مسائل الفتن فهو كافر. وذهبت طائفة إلى أنه كافر في بعض ذلك فاسق غير كافر في بعضه على حسب ما أدتهم إليه عقولهم وظنونهم. وذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في مسائل الاعتقاد فهو كافر وإن خالفهم في مسائل الأحكام والعبادات فليس كافراً ولا فاسقاً ولكنه مجتهد معذور وإن أخطأ ماجور بنية. وقالت طائفة بمثل هذا فيمن خالفهم في مسائل العبادات وقالوا فيمن خالفهم في مسائل الاعتقادات إن كان الخلاف في صفات الله عز وجل فهو كافر وإن كان فيما دون ذلك فهو فاسق.

ثم قال:

(وذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فتيا. وإن كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق فإنه ماجور على كل حال إن أصاب فأجران وإن أخطأ فأجر واحد. وهذا هو قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي رضي الله عنهم جميعهم. وهو قول كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة رضي الله عنهم... (١).

وعدم الجزم بتكفير من تأول لشبهة ولو كان تأوله كفراً مبني على أصل وهو أن من تحقق منه ذلك قد ثبت له وسف الإلزام بيقين، والحكم عليه بالكفر مع ظهور ما يدل على أن قصده ليس تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ولا مناداة الشريعة مجازفة وتهور من غير بينة وبرهان. وأحكاما مبنية على الظاهر وظاهر من كان كذلك لا قطع فيه بالكفر.

(١) - الفصل في الملل والأهواء والنحل. - لابن حزم - (٢/٢٤٢)

الفرق بين الحكم على الحقيقة والحكم على الظاهر:

ليس معنى إعداز التأول بالشبهة الممكنة في الظاهر أن يكون معذوراً على الحقيقة. بل قد يكون مكذباً للرسول صلى الله عليه وسلم وإنما يتستر بالتأول ويمتذر بالشبهة في الظاهر. وقد يكون مبتدعاً خالاً غير كافر في الباطن مع ما قد يقع فيه من الخطأ الفاحش. لكن العلم بكل ذلك غير ممكن في الظاهر. وليس هؤلاء الذين يتسترون بالتأول ويظهرون أن عندهم شبه أموراً حالاً من المناققين الذين كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعرفهم بأعيانهم ويعلم أنهم كفار في الباطن. لكنه مع ذلك لم يحكم بكفرهم لعدم ما يقطع بذلك في الظاهر. والتأول الكافر لا يكون إلا مناققاً والمنافق يحكم له بالإسلام في الظاهر مالم يظهر منه ما يوجب تكفيره. كان يتأول ويمتذر بشبهة لا يمكن بحال إلا أن يكون فيها كاذباً وللرسول صلى الله عليه وسلم مكذباً.

وأما المبتدع الضال الذي لم يكفر بتأوله فإنه لا يمكن التفريق بينه وبين المجتهد المخطئ في أحكام الظاهر لأن كلا منهما يدعي الشبهة في تأوله. وكون ذلك عن خطأ أو عن إتباع للهوى أمر باطن.

يقول الأصم الشاطبي عن ذلك: (إلا أن هذه الخاصة راجعة في المعرفة بها إلى كل أحد في خاصة نفسه. لأن إتباع الهوى أمر باطن فلا يعرفه غير صاحبه. إذا لم يفالط نفسه إلا أن يكون عليها دليل خارجي). (١)

لكن المفترض في المجتهد المخطئ أن يرجع إلى الحق إذا ظهر له لأنه هو مطلوبه. ولهذا حذر الأئمة المجتهدون من إتباعهم إذا ظهر الحق بخلاف أقوالهم. (٢)

(١) - الاعتصام - للشاطبي - (٢٢٥/٢).

(٢) - راجع أقوال الأئمة في ذلك ومنها الوارد هنا. في أعلام الموقعين - لابن القيم - (٢٧٩/٢-٢٩٤). ومقدمة: سقا صلاة النبي صلى الله عليه وسلم - للشيخ الألباني - وغيرها.

فكان الإمام أحمد رحمه الله يقول: (من رد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على شفا هلكه). وكان الإمام أبو حنيفة رحمه الله يقول: (إذا قلت قولاً يخالف كتاب الله تعالى وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاتركوا قولي) وكان الإمام مالك رحمه الله يقول: (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا قولي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه). وكان الإمام الشافعي رحمه الله يقول: (كل مسألة صح فيها الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند أهل النقل بخلاف ما قلت، فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي). وكلامهم في ذلك كثير رحمهم الله ورضي عنهم ما يدل على أن غايتهم معرفة الحق ودلالة الناس عليه وأنهم إن أخطأوا فعن غير قصد ولا تمند لذلك وحاشاهم.

وأما صاحب الهوى فإنه الذي تظهر له الحجة فيتعاصى عنها ويتشبه ببدعته ويتأول لها ويؤول النصوص المعارضة لها لكن لا إلى درجة التكذيب والرد. بل هو متمسك بأصل الدين وله أغراضه وحفظه نفس وشهوات خفية وهو مع ذلك يظن أنه يمكن الجمع بين بقائه على أصل الدين وبين ما يدعيه من شبهة. وهو في حقيقته لا ينظر إلى أدلة الشريعة إلا من خلال شبهته. وتتطلب التأييد من الأدلة الشرعية لها لأنه ينظر إلى نصوص الشريعة على جهة المدعى المستسلم تمام الأذعان والتسليم. ولما كان أصل بدعتهم الهوى فإنه لا دليل ظاهر عليه من الشرع. والمتدعة يحرمون على أن يكون على بدعتهم دليل شرعي يوافق هواهم فلجأوا إلى التشابه وأولوه بما يوافق بدعتهم وأخذوا ذلك حجة في أنهم إنما يأخذون بالدليل مع أن الأصل المقدم عندهم هو الهوى وليس الدليل الشرعي. ولذا أطلق السلف على المتدعة وصف أهل الأهواء للتلازم بين هذين الأمرين وهذا من دقيق فهمهم.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (سمي أهل البدع أهل الأهواء لأنهم إتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الانتقار إليها والتحويل عليها حتى يصدروا عنها بل قدسوا أهواءهم واحتمدوا على آرائهم. ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك). (١)

(١) - المرجع السابق (١٢٦/٢).

فالمبتدعة أهل الأهواء لم يخلصوا في طلب الدليل الشرعي وإتباعه فلم يستحقوا أن يكونوا من أهل الإتياع المحض الذين هم أهل السنة الذين أصل اعتمادهم على الكتاب والسنة على حسب ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم، ولكنهم - أي المبتدعة - ليسوا كفاراً مطلقاً لأنهم لم يتمسكوا بالهوى وتبعوه على جهة ترك الشريعة وتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم بل بقي معهم أصل التصديق والالتزام.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (إنا وإن قلنا إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذلك لكانوا كفاراً إذ لا يتأتى ذلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عناداً وهو كفر. وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متبع للدليل بمثله. لا يقال إنه صاحب هوى بإطلاق. بل هو متبع للشرع في نظره لكن يمازجه الهوى في مطالبه من جهة إدخال الشبه في المحكمات بسبب اعتبار التشابهات. فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما دل عليه الدليل على الجملة). (١)

هذا عن منشأ الابتداع وأصله.

أما نتيجة فهو حصول التفرقة والإختلاف المذموم في الأمة بحيث تصبح شيئاً وطوائف تدعى كل منها أنها على الحق وتضل غيرها وقد تكفرت.

وهذا التفرقة هو البغي والظلم ولا يكون ذلك إلا في المخالفة عن علم ولا تتحقق المخالفة عن علم إلا إذا كان الدافع إلى ذلك غرضاً للنفس من جاء وحب ظهور أومال أو رياسة وما إلى ذلك من حظوظ الدنيا.

(١) - المرجع السابق (١٨٦/٢).

وقد ذم الله الذين تفرقوا من الأمم قبلنا وبين أن أفتراقهم لم يكن إلا من بعد
ما جاءتهم اليينات كقوله تعالى: ((ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
اليينات)). (آل عمران/١٠٥) وقوله تعالى: ((وماتفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم
بغياً بينهم)). (الشورى/١٤) وقوله تعالى: ((وماتفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من
بعد ما جاءتهم اليينة)). (اليينة/٤) وقوله تعالى: ((وما اختلف الذين أوتوا الكتاب
إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم)). (آل عمران/١٩). ونحو ذلك من الآيات التي
تدل على أن التفرقة إنما يكون بترك بعض الحق والبغي على من تمسك به ظلماً
وعدواناً. لأن في التمسك به قوات غرض لتبغ الهوى. ثم يعلم أن المشاقة والفرقة
بين المسلمين لا تكون إلا بسبب ترك المعلوم من الحق وأما من ترك من الحق ما لا يعلمه
فإنه معذور. وكذلك من فعل الباطل واعتقده عن جهل فإنه معذور وإذا علم الحق
فخالفه وتناول لمخالفته لا لمجرد المصيبة فمواخذته وذمه من جهة تركه للحق لا لمجرد
المخالفة ولهذا كانت المشاقة للرسول صلى الله عليه وسلم معلقة بترك الهدى الذي
أمر به كما قال تعالى: ((ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصه جهنم ومآبها صيراً)). (النساء/١١٥) فيبين أن
المخالفة المذمومة إنما تكون بعد تبين الهدى وأن نتيجة ذلك إتيان سبيل غير
المؤمنين. ذلك إما إلى الكفر وإما مادونه بالفرقة عن أهل السنة والجماعة وإستحقاق
الوعيد بالنار يوم القيامة.

ولأجل مخالفة المبتدع ما علمه من الحق وتبين له فإن من جزأه ألا يهتدي
إلى الحق بل يحجب عنه فيكون له حظ من قول الله تعالى: ((وتقلب أفئدتهم
وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون)). (الأنعام/١١٠)
ومن قوله تعالى: ((فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)). (الصف/٥)

ولهذا تكلم العلماء عن توبة المبتدع وهل يمكن أن يتوب أو هو محجوب عن
ذلك. والحق أن التوبة في حقه ممكنة من حيث الأصل لكنها متسرة لتعلق قلب
المبتدع ببدعته وعدم هداية الله له.

يقول الإمام الشاطبي: (ويشهد له الواقع. فإنه كلما تجد صاحب بدعة ارتضاها لنفسه يخرج عنها أوتوب منها. بل هو يزداد بضلالتها بصيرة!). (١)

وقد نقل عن بعض السلف ما يدل على هذا المعنى ومن ذلك (٢) قول يحيى بن أبي عمرو الشيباني قال: كان يقال: يأبى الله لصاحب بدعة بتوبة. وما أتقى صاحب بدعة إلا إلى شر منها

وقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (ما كان رجل على رأي فتركه إلا إلى ما هو شر منه).

وقول عمر بن عبد العزيز رحمه الله: (اثنان لانداتيهما صاحب طمع، وساحب هوى قانهما لاينزعان).

ثم يقول الإمام الشاطبي في سبب ذلك: (وسبب بعده عن التوبة أن الدخول تحت تكاليف الشريعة صعب على النفس لأنه أمر مخالف للهوى وصاد عن ميل الشهوات فيثقل عليها جداً لأن الحق ثقيل والنفس إنما تنشط بما يوافق هواها لا بما يخالفه، وكل بدعة قللهوى فيها مدخل لأنها راجعة إلى نظر مخترعها لا إلى نظر الشارع فعلى حكم التبع لا يحكم الأصل مع ضميعة أخرى. وهي أن المبتدع لا يد له من تعلق بشبهة دليل ينسبها إلى الشارع ويدعي أن ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواء مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكن الخروج عن ذلك وداعي الهوى متمسك بحسن ما يتمسك به وهو الدليل الشرعي في الجملة؟). (٢)

فعلى الناصح لنفسه أن يستسلم لأمر الله إذا علم وألا يردده ولا يعرض عنه فيطبع على قلبه ويحرم الهداية إليه بسبب إعراضه عنه.

(١) - المرجع السابق (٢٧١/٢).

(٢) - الأتوال الواردة هنا. في الإعتصام للشاطبي (١٢٢/٢).

(٢) - المرجع السابق. (١٢٤/١).

لكن يقال هنا: كل ما سبق من الكلام عن المبتدع الذي لم يكفر ببدعته كان في الحكم على الحقيقة فهل يمكن الحكم على ميين أنه مبتدع أم أن ذلك من أحكام الباطن فقط؟

والجواب:

إنه قد تقدم ألا فرق بين المجهتد المخطئ والمبتدع في حكم الظاهر من حيث العموم لأن كلا منهما يدعي شبهة في تأوله والتفريق بينهما وأن هذا متاول مجتهد مخطئ وهذا متاول مبتدع غير ممكن ابتداء.

ولكنه قد تظهر علامات ودلالات يترجح معها الاعتقاد في الميين وأنه مبتدع أو غير مبتدع. وذلك أن الأصل في المجهتد المخطئ الرجوع إلى حكم الشرع وما دل عليه الدليل إذا بين ذلك له لأنه ليس له غاية ولا غرض إلا طلب الحق وقد حصل له ذلك بمعرفته.

وأما المبتدع فإنه وإن ظهر له الحق لا ينفك متشبهاً بتأويله لما له من الضمير فيه وإتباعاً لهواه في ذلك.

فمن عرفنا من حاله أنه قد علم الحق وتبينه ثم لم يرجع إليه جاز لنا أن نعامله معاملة المبتدع من الهجر وما إليه لما ظهر لنا من حاله. لكن لا يلزم من ذلك أن نجزم أنه مبتدع على الحقيقة بمجرد ذلك.

ثم إن كان حاله كذلك ولم يكن داعياً لبدعته فالأوفق ألا يصرح بالحكم عليه بالبدعة لما يترتب على ذلك من التباغض بين المسلمين وإنتشار الفتن فيهم بل يعمم النهي عما قد يقع فيه بعض الناس من ابتداء إذا لم يدعوا إليه دون أن يذكرها بأشخاصهم. وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى على العموم دون تخصيص مراعاة لهذا المطلب فيقول: ((طباأل أقوام يفعلون كذا وكذا...))

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في هذه الحالة أنه: (لا ينبغي أن يذكروا (١) لأن يعينوا وإن وجدوا، لأن ذلك أول مشير للشر وإلقاء العداوة والبغضاء. ومن حصل باليد منهم أحد ذاكهم برفق، ولم يُرَ أنه خارج من السنة، بل يريه أنه مخالف للدليل الشرعي، وأن الصواب الموافق للسنة كذا وكذا. فإن فعل من غير تعصب ولا إظهار غلبة فهو الحجج (٢)، وبهذه الطريقة دُعي الخلق أولاً إلى الله تعالى حتى عاندوا وأشاعوا الخلاف وأظهروا الفرقة قوبلوا بحسب ذلك.

قال الفزالي في بعض كتبه: أكثر الجهالات إنما رسمت في قلوب الصوام بتعصب جماعة من جهل (٢) أهل الحق. أظهروا الحق في معرض التحدي والأدلال ونظروا إلى ضعف الخصوم وبين التحقير والأزدراء فثارت من بوطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسمت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتمذر على العلماء المتطفلين معها مع ظهور فسادها....

هذا مقال: وهو الحق الذي تشهد به العوائد الجارية، فالواجب تسكين الثائرة ما قدر على ذلك. (٤)

لكن المتدع قد يظهر بدعته ويدعو إليها وينشرها بين الناس. ومثل هذا يرد عليه ويحكم بدعته في الظاهر ولاكرامة لأنه قد إختار ذلك بنفسه. وليس الداعية كالساكت.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله في ذلك: (فرق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية فإن الداعية إذا أظهر المنكر استحق الإنكار عليه بخلاف الساكت فإنه بمنزلة من أمر بالذنب فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطية إذا خفيت لم تضرب إلا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضربت العامة). (٥)

- (١) - أي المتدعة. ولأن بمعنى لأجل.
- (٢) - في الهامش قال المعلق على الكتاب محمد رشيد رضا رحمه الله: مصدر حججه: أي غلبه بالحجة.
- (٣) - هكذا بالأصل وكان الصحيح: جهال
- (٤) - الإختصاص - للإمام الشاطبي - (٢/٢٢٠).
- (٥) - المسائل الماردينية - المطبوعة بعنوان (قته الكتاب والسنة ورفع الحجج عن الأمة). لشيخ الإسلام - ابن تيمية - ص (١١٨).

ولا يعتذر في مثل هؤلاء بأن التصريح بحكمهم فيه تفريق لكلمة المسلمين كما في الأول. وإن فردد ذلك فنشره للبدعة أضر.

يقول الإمام الشاطبي في الدعاة إلى بدعتهم (٠٠٠) فمثل هؤلاء لابد من ذكرهم والتشريد بهم لأن ما يمود على المسلمين من ضررهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم والتنفير عنهم إذا كان سبب ترك التمييز الخوف من التفرقة والعداوة، ولا شك أن التفرقة بين المسلمين وبين الداعين للبدعة وحدهم إذا أقيم عليهم أسهل من التفرقة بين المسلمين وبين الداعين ومن شايهم وأتبعهم. وإذا تعارض الضرران فالمرتكب أخفهما وأسهلها وبعض الشر أهون من جميعه). (١)

((الضابط في معرفة الفرق والحكم فيها))

=====

ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((... مستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة)). (١)
- فما المراد بهذه الفرق؟
- وهل يمكن تعيينها؟ وإذا لم يمكن فما الضابط في معرفتها؟

فأما المراد بالفرق في هذا الحديث فهي الفرق الضالة المتدعة التي لم تصل بها بدعتها إلى الكفر. بل هي فرق من الأمة لكنها متوعدة بالنار لأعلى جهة التكفير ولا التخليد بل وعيد كسائر ما يرد من نصوص الوعيد.

ومما يدل على أن المراد بهذا الحديث الفرق المتدعة الضالة وليست الكافرة نفس الحديث فقد ذكر فيه أن اليهود إفترقوا على إحدى وسبعين فرقة ولم يخرجهم ذلك عن كونهم يهودا. وأن النصارى إفترقوا على ثنتين وسبعين فرقة لوم يخرجهم ذلك عن كونهم نصارى. فكذلك الفرق في هذه الأمة لاتخرجهم فرقتهم عن أن يكونوا من الأمة وأهل القبلة وإن كانوا من أهل التفرقة والبدعة.

يقول الإمام الخطابي رحمه الله: (قوله (مستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة) فيه دلالة على أن هذه الفرق كلها غير خارجة من الدين، إذ قد جعلهم النبي صلى الله عليه وسلم من أمة). (٢)

(١) - أخرجه أبو داود / كتاب السنه / (٤٥٩٢). والترمذي / كتاب الإيمان / (٢٦٤٢) وقال حسن صحيح . وأحمد في المسند (٢٢٢/٢) وابن ماجه (٢٩٩٢).
والحاكم (١٢٨/١) وقال صحيح على شرط مسلم وواقه الذهبي .
وابن حبان (١٨٢٤).

وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحه للشيخ الألباني رقم (٢٠٢-٤٠٢)
(٢) - مختصر سنن أبي داود للمنذري بشرح الخطابي وتعليق ابن القيم. (٤/٧)

ثم ان مفهوم المغالطة في الحديث يدل على أن المراد بالفرقة فيه الفرق المبتدعة غير الكافرة وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الفرقة الناجية لم يذكر وصفاً جامعاً يشمل أهل الإسلام الذي يدخل فيه أهل السنة والبتدعة الضلال وإنما ذكر فيه أهل السنة - كما سيأتي تفصيل ذلك - فيقابل هذا الوصف من كان تفرقهم بسبب البدعة غير المكفرة.

ولهذا لما سئل عبد الله بن المبارك رحمه الله عن الجهمية وكيف لم يعدهم من أصول الفرق؟ فأجاب: بأنهم ليسوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم. فدل على أن المراد عنده بالفرقة في الحديث التي لم تكفر ببدعتها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وهذا الذي قاله أتبعه عليه طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم، قالوا: إن الجهمية كفار فلا يدخلون في الأئتين والسبعين فرقة كما لا يدخل فيهم المناقون الذين يظنون الكفر ويظهرون الإسلام. وهم الزنادقة. وقال آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم: بل الجهمية داخلون في الأئتين والسبعين فرقة.

إلى أن قال:

(وهذا يبني على أصل آخر، وهو تكفير أهل البدع. فمن أخرج الجهمية منهم لم يكفرهم، فإنه لا يكفر سائر أهل البدع بل يجعلهم من أهل الوعيد بمنزلة الفساق والصاة، ويجعل قوله (هم في النار) مثل ما جاء في سائر الذنوب. مثل أكل مال اليتيم وغيره كما قال تعالى: ((إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً)). ومن أدخلهم فيهم فهم على قولين:

منهم من يكفرهم كلهم، وهذا إنما قاله بعض المتأخرين المتسمين إلى الأئمة أو المتكلمين. وأما السلف والأئمة فلم يتأزعوا في عدم تكفير المرجئة والشيعية المفضلة ونحو ذلك. ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يكفر هؤلاء، وإن كان من أصحابه من حكى في تكفير جميع أهل البدع من هؤلاء وغيرهم خلافاً عنه أو في مذهبه. حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم. وهذا غلط على مذهبه وعلى الشريعة.

ومنهم من لم يكفر أحداً من هؤلاء إلحاقاً لأهل البدع بأهل المعاصي. قالوا:
فكما أن من أصول أهل السنة والجماعة أنهم لا يكفرون أحداً بذنب فكذلك لا يكفرون
أحداً ببدعة). (١)
بل ذكر رحمه الله أن عدم تكفير هذه الفرق هو ما كان عليه الصحابة وما أجمع عليه
الأئمة الأربعة وغير الأربعة.

قال رحمه الله: (ومن قال: إن الثنتين وسبعين فرقة كل واحدة منهم
تكفر كضراً ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله
عليهم أجمعين. بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة، فليس فيهم من كفر كل
واحدة من الثنتين وسبعين فرقة، وإنما يكفر بعضهم بعضاً من تلك الفرق ببعض
المقالات). (٢)

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء
أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع
بتكفيرهم. والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم، ألا ترى إلى ما صنع علي رضي
الله عنه في الخوارج؟ وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام على مقتضى قوله
تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فاملحوا بينهما... الآية) فإنه لما
اجتمعت الحرورية وفارقت الجماعة لم يهيجهم علي ولا قاتلهم، ولو كانوا بخروجهم
مرتدين لم يتركهم لقوله عليه الصلاة والسلام: ((من بدل دينه فاقتلوه)) ولأن أبا
بكر رضي الله عنه خرج لقتال أهل الردة ولم يتركهم، فدل ذلك على اختلاف ما بين
المسائلين). (٢)

٢- وإذا كان المراد بهذه الفرق في الحديث، الفرق المبتدعة التي لم تخرجها بدعتها
إلى الكفر بل هي فرق مبتدعة لكنها من أهل القبلة، فهل يمكن تحديدها على
التفصيل؟

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام - ابن تيمية - (٢/٢٥٠-٢٥٢).

(١) - كتاب الإيمان - لابن تيمية - ص (٢٠٦).

(٢) - الاعتصام - للشاطبي - (٢/١٨٥-١٨٦).

والجواب:

أن ذلك مما لا يمكن لأنه لم يرد دليل بذلك والاستقراء التام غير ممكن لبقاء الزمن وقيام التكليف وكون الشبهات لاحصر لها.

وأما ما ورد عن بعض السلف كعبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط من الكلام في ذلك فقد يكون المراد به ذكر أصول الفرق في وقتهم.

وقد روى ابن أبي عاصم قال سمعت المسيب بن وضاح منه تسع وعشرين ومائتين يقول: (أتيت يوسف بن أسباط فقلت: يا أبا محمد إنك بقية ممن مضى من العلماء وأنت حجة على من لقيت وأنت إمام سنة ولم آتك اسمع منك الأحاديث ولكن أتيتك أسألك عن تفسيرها، وقد جاء هذا الحديث. وذكر حديث الإقتراق ثم قال: فما هذه الفرق حتى نجتنبهم؟ فقال: أصلها أربعة: القدرية والمرجئة والشيعة والخوارج فثمانية عشر منها في الشيعة). (١)

وأما إذا أريد بذلك أن هذه الفرق الأربع هي أصول الفرق على الإطلاق فهذا أيضاً ما لا دليل عليه ولا يمكن القطع به من جهة العقل.

لكن القول بعدم إمكان التمييز على التفصيل أو عدم إمكان أن تكون الفرق الأربع المذكورة هي أصل كل الفرق على الإطلاق. لا يعني عدم الحكم على طائفة وفرقة بعينها بأنها من الفرق الضالة المبتدعة.

بل كل طائفة اجتمعت على أصل بدعي ووالت عليه وعادت عليه وفارقت أهل السنة والجماعة فهي من يدخل في عموم وصف الإقتراق والضلالة واستحقاق الوعيد بالنار. وإذا كان العلم بالفرق الضالة لا يمكن على التمييز ولا يكون إلا بالنظر إلى مخالفتها للفرقة الناجية أهل السنة والجماعة في الضابط فما حقيقة هذا الوصف فإن كذا يدعيه.

(١) - السنة لابن أبي عاصم (٤٦٢/٢).

وهنا يقال: إنه قد ثبت في بعض روايات الحديث تحديد وصف الفرقة الناجية فقد ورد في بعض الروايات قول الرسول صلى الله عليه وسلم أنها (من كان على ما أنا عليه وأصحابي) (١) وورد في روايات أخرى أنها (الجماعة). (٢) وهذان الوصفان معانها واحد.

فأما الوصف الأول فعناء ظاهر وهو أن شرط النجاة موافقة ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته بحيث يكون المتبوع هو الرسول صلى الله عليه وسلم والسلف المقتدى بهم هم الصحابة فلا يعترض على ذلك بقول إمام أوطانته أو مقالات حادثة تجعل أسلاً يكون عليها الولاء والبراء.

وإنما لزم إتباع الصحابة لتحقيق وصف النجاة لأنهم قد حققوا الإتيان للرسول صلى الله عليه وسلم ولم يكن فيهم اختلاف أو إقتراق مذموم وإن اختلفوا فإنما يكون ذلك عن إجتهد لا يوجب فرقة بينهم لأن أسلمهم واحد.

ثم إنه قد حصل التفرق والابتداع والإحداث في الدين بعدهم فمن كان على الحق فلا بد أن يكون على ما كان عليه الصحابة. وأما أهل التفرق والاختلاف والبدعة فلا بد أن يتركوا بعض ما كان عليه الصحابة إلى غيره.

فإذا كان وصف النجاة ثابتاً للصحابة من جهة عدم إقتراقهم في الدين وكان الإقتراق حادثاً بعدهم. وكان في الأمة بعدهم الفرقة الناجية والفرق الهالكة فإنه ليس لفرقة أن تدعي لنفسها وصف النجاة إلا إذا وافقت ما كان عليه الصحابة وأما إذا خالفته فلا تصح لها تلك الدعوى وهو مقياس ظاهر منضبط.

وأما عن الوصف الثاني للفرقة الناجية وأنها (الجماعة) فهو بمعنى الوصف الأول وذلك أن وصف الجماعة بإستقراء النصوص في ذلك لم يرد إلا بأحد معنيين:

(٢-١) - سبق تخريج الحديث قريباً.

الأول:

موافقة السنة الذي يقابله الإبتداع وهو المراد في هذا الحديث.

الثاني:

عدم الخروج على الإمام العادل. وهو المذكور في حديث حذيفة.
وقد ذكر الإمام الشاطبي ماورد عن السلف والعلماء في معنى الجماعة (١)
فأجمل القول فيه وذكر مايشمل المعنيين. لكنه ذكر أربعة أقوال كلها تعود إلى
المعنى الأول وذكر معنى خامساً هو في حقيقة على المعنى الثاني وليس له يوصف
الجماعة في هذا الحديث متعلق (٢)
فمن الأقوال في مفهوم الجماعة على المعنى الأول قول بعضهم: أنهم
الصحابة على الخصوص. وليس المراد بهذا القول قطعاً أن الجماعة محصورة في
الصحابة وأنها لا تكون بعدهم وإلا كانت جميع الفرق بعد الصحابة مبتدعة من أهل
الوعيد وهذا لا يستقيم بل لابد من وجود الفرقة الناجية وإستمرارها.

(١) - أنظر الإعتصام للشاطبي (٢/٢٥٨-٢٦٥).

(٢) - قول الإمام ابن جرير في معنى الجماعة ورد في مياق شرحه لحديث
حذيفة في الفتن الذي فيه الأمر بلزوم طاعة الإمام العادل بعدم
الخروج عليه وقول الرسول صلى الله عليه وسلم له في ذلك (تلتزم
جماعة المسلمين وإمامهم. قال فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال
فاعتزل تلك الفرقة كلها... الحديث)

- رواء البخاري / كتاب الفتن / باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة .

- ورواه مسلم / كتاب الفتن / باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة .

أنظر الفتح (٢٥/١٢).

وقد ذكر الإمام ابن جرير الصواب في معنى الجماعة في الحديث
ققال: (والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة
من اجتمعوا على تأميره فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة)
فتح الباري (٢٧/١٢)

ومعلوم أن الخروج على الإمام العادل في أصله مصيبة ولا علاقة له
بالبدعة إلا إذا كان الخروج مؤمناً على بدعة. فمفهوم الجماعة في
حديث الإقتراق غير مفهومها في حديث الفتن. ولهذا سأل حذيفة
الرسول صلى الله عليه وسلم عن حال لا يكون فيها للمسلمين جماعة
ولا إمام وأقره الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك ومعلوم أن ذلك
لا يكون بالنسبة للجماعة المقابلة للبدعة بل هي مستمرة ولو لم
يكن للمسلمين إمام فافترق المفهومون.

وإنما مراد من قال بهذا القول أن الجماعة المحضة من دون إختلاف كانت في عهد الصحابة ثم حصل الإختلاف بعدهم فالجماعة بعدهم هي التمسكة بما كانوا عليه. وهذا القول في معنى الجماعة نسبة الإمام الشاطبي إلى عمر بن عبد العزيز ويذكر قوله يتبين مراده فهو يقول: (من رسول الله صلى الله عليه وسلم وولادة الأمر من بعده منّا. الأخذ بها تصديق لكتاب الله وإستكمال الطاعة وقوة على دين الله. ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر فيما خالفها. من إتهدى بها مهتد، ومن إستصر بها منصور ومن خالفها إتبع غير سبيل المؤمنين وولاه الله ماتولى وأسلم جهنم ومات مصيراً). (١)

فهذا قوله ليس فيه حصر مفهوم الجماعة في الصحابة دون من بعدهم. بل مراده أنهم القدوة للجماعة بعدهم. وأن من خالفهم فهو مبتدع

وهذا المفهوم للجماعة مطابق تمام المطابقة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم في وصف الفرقة الناجية (من كان على ما أنا عليه وأصحابي).

يقول الإمام الشاطبي: (فلى هذا القول فلفظ الجماعة مطابق للرواية الأخرى في قوله عليه الصلاة والسلام (ما أنا عليه وأصحابي) فكانه راجع إلى ما قالوه وما سنوه وما اجتهدوا في حجة على الإطلاق... إلى أن قال: فإذا كل ما سنوه فهو سنة من غير نظير فيه بخلاف غيرهم. فإن فيه لأهل الاجتهاد مجالاً للنظر رداً وقبولاً. فأهل البدع إذاً غير داخلين في الجماعة قطعاً على هذا القول). (٢)

وما قيل في معنى الجماعة أيضاً أنهم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر فواجب على غيرهم من الملل إتباعهم وخصه بعضهم بجماعة العلماء والمعنى واحد فإن عامة المسلمين تبع لعلمائهم والإجماع إنما يكون من علمائهم.

(١) - الأعتصام للشاطبي. (٢٦٢/٢).

(٢) - المرجع السابق. (٢٦٢/٢).

وهذان القولان يرجعان إلى أن الجماعة هي موافقة الإجماع. لكنه قد حصل التفرق والاختلاف بعد الصحابة ولكل فرقة علماءها. فإذا قلنا إن جميع العلماء لابد من إجماعهم لتتحقق الإجماع فكيف يعتبر قول أهل التفرق والبدعة مع أنه مخالف للحق وبه إقتروا عن الفرقة الناجية فكيف يكون قولهم شرطاً في وصف الجماعة مع أنهم قد إقتروا به عن وصف الجماعة التي هي الفرقة الناجية؟ وإذا كانت كل فرقة تدعي أنها هي الناجية وأنها الجماعة، مع أنهم مجمعون على أن الصحابة كانوا هم الجماعة قبل الاختلاف، فليكن ما كان عليه الصحابة مقياساً في معرفة الفرقة الناجية ومن تستحق وصف الجماعة عند الإدعاء.

وبهذا نعلم أن هذين القولين يرجعان إلى المعنى الأول في وصف الفرقة الناجية وهو الاعتبار بما كان عليه الصحابة قبل الاختلاف لأننا إذا إشتطنا مخالفة إجماع علماء الأمة بعد الصحابة بما فيهم المبتدعة كان المبتدع من الجماعة وهو لم يكن مبتدعاً إلا وهو خارج عن وصف الجماعة لمخالفته للإجماع الحق الذي كان عليه الصحابة وهذا هو شعار جميع الفرق المبتدعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (٠٠٠) وشعار هذه الفرق مطابقة الكتاب والسنة والإجماع. فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة). (١)

فالجماعة على هذا موافقة الحق وليس لفرقة أن تدعي الحق إلا إذا وافقت الجماعة الأولى وهي جماعة الصحابة.

وبهذا فقد يكون المستحق للنجاة ووصف النجاة واحداً بين كثيرين مبتدعين ولا يضره ذلك مادام موافقاً للحق. ولهذا قال أبو شامة: (حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد لزوم الحق وإتباعه وإن كان التمسك به قليلاً والمخالف له كثيراً).

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام - ابن تيمية - (٢/٢٦٤).

لأن الحق هو الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم ولا ننظر إلى كثرة أهل الباطل بعددهم). (١)

وأما ما ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله في معنى الجماعة وأنهم السواد الأعظم فليس ذلك حقيقة الجماعة وإنما هو وصف من أوصافها من حيث العموم في الأمة وإلا فقد يكثر المبتدعة في أمكنة معينة فلا تكون كثرتهم حجة على أن ما هم عليه هو الحق كما تبين من قول الإمام أبي شامة السابق.

وحقيقة هذا القول أن أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية هم أغلبية الأمة وأما الفرقة المبتدعة فهم شواذ في الأمة. ولا يبلغون بمجموعهم كلهم مبلغ الفرقة الناجية وحدها.

وذلك أن الأصل في كل مسلم أنه من الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة طال يحدث منه إبتداع يلتزم به يفارق به الجماعة ويكون داخلًا في المبتدعة أهل الوعيد.

ولما ظن بعض من تكلم في هذا الحديث أن الثنتين والسبعين فرقة الهالكة هم غالبية الأمة وأن الفرقة الناجية قليلة في الأمة من حيث النظر إلى نسبتها إلى الفرق الأخرى من جهة العدد ضعف الزيادة التي في الحديث وهي (كلها في النار إلا واحدة) (واحدة)

يقول الإمام ابن الوزير: (واطرح قول من كفرهم بغير دليل شرعي متواتر قطعي إن كنت ممن يسمع ويصي، وحقق النظر في شروط هذه الصورة تعلم أنها لا تكون إلا في المعلوم من الدين بالضرورة ٠٠٠ وأياك والإغتراب (كلها في النار إلا واحدة) فإنها زيادة قاسدة غير صحيحة القاعدة، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة وعن ابن حزم (٢) أنها موضوعة غير موقوفة ولا مرفوعة (٠٠). (٢)

-
- (١) - شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق - شعيب الأرنؤوط - ص (٢٤٥).
(٢) - ورد قول ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل. (٢/٢٤٧-٢٤٨)
(٢) - العواصم والقواصم - لابن الوزير - (١/١٨٦-١٨٧).

والجواب عن ذلك:

١- أن كلام ابن الوزير يشعر أنه إنما ضعف زيادة (كلها في النار إلا واحدة) لما ظنه من أنه يلزم منه تكفير تلك الفرق. ولهذا قال: (واطرح قول من كفرهم بغير دليل شرعي) لكن هذا غير لازم. بل الحديث إنما هو في الفرق البدعة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر كما تقدم بيان ذلك.

وهذه الزيادة إنما هي من نصوص الوعيد كما في الوعيد للقاتل والزاني وأكل مال اليتيم فذاك وعيد فيما يتعلق بالبدعة وهذا وعيد فيما يتعلق بالمصيبة. ومنهج أهل السنة عدم التكفير بطلق البدعة والمصيبة.

ثم إن في منهج أهل السنة أن نصوص الوعيد هي في بيان حكم من فعل تلك الذنوب وإن هذا جزاؤه أما أنه يلزم تحقق ذلك الوعيد في كل معين فهذا أمر آخر لا يلزم بمجرد الوعيد العام. بل قد تقاتل الصحابة متأولين مجتهدين وليموا بذلك الاقتتال من أهل الوعيد وقد لعن الرسول صلى الله عليه وسلم شارب الخمر لكنه نهى عن لعن الصحابي الذي شربها مع أنه جلده الحد لكت بين أنه يحب الله ورسوله.

فالحكم المطلق بالوعيد لا يلحق كل معين إلا بعد ثبوت شروط وإتفاء موانع في حق المعين.

٢- أنه ليس كل من اتسب إلى فرقة من الفرق الهالكة أو نسب إليها يكون ذلك حقيقة في كل معين بل قد يكون اتسابه إلى تلك الفرق عن جهل بأصولها ولو علمها لم يلتزم بها. وقد يكون عن شبه يمذر العين بها بحيث لا يكون مبتدعاً صاحب هوى.

بل إن كثيرين من علماء الحديث وأهل السنة قد يُنسبون إلى بعض تلك الفرق الهالكة لموافقهم لهم في بعض الجزئيات مع مخالفتهم لهم في الأصول ومنهج التلقي. وتكون تلك الموافقة إما عن غفلة منهم وحسن ظن عن تلقوا منهم ذلك، وإما عن اجتهاد خاطئ وأفقوا فيه بعض ما عليه تلك الفرق.

ومن كل ما تقدم يعلم أن الوعيد بالنار للفرقة الهالكة لا يلزم لحوقه بالعمين
ولا بد، كما لا يقتضي التكفير والتخليد من باب أولى. وأن الحكم بذلك الوعيد متعلق بأمر
باطن وهو أن يكون العمين مبتدعاً حقيقة ولا يلزم ذلك بمجرد الإلتساب إلى الفرقة
الهالكة.

(ضابط الاعذار بالشبهة)

=====

ليس معنى الاعذار بالشبهة والتأول أن كل من ادعى ذلك فهو معذور مطلقاً.

بل الاعذار بالشبهة مقيد بالألا يكون في أصل الدين الذي هو عبادة الله وحده والتحاكم إلى الشريعة وذلك هو مدلول الشهادتين.

كما أنه لا عذر بالشبهة فيما دون ذلك مما يتعلق بالالتزام التفصيلي مع عدم احتمال أن يكون مدعيها غير مكذب ولا مستحل على الحقيقة.

١- فأما عدم الاعذار بالشبهة فيما يتعلق بمدلول الشهادتين فلأن تحقيقهما لا يمكن مع الجهل بمدلولها أو حصول الشبهة فيه.

فمن سوغ لنفسه الشرك في عبادة الله، أو اتخذ من دون الله وسائل في الربوبية يسألهم ويتوكل عليهم كما يسأل الله ويتوكل عليه، أو اعتقد أن غير الشريعة من القوانين الجاهلية أكمل منها، أو سوغ لنفسه عدم التحاكم إلى الشريعة، أو ادعى أن التكاليف تسقط عنه، أو اتبع أو صدق من ادعى النبوة، أو كره شرع الله، وادعى في كل ذلك أنه متأول لم يقبل منه ذلك. ولم يعذر بالشبهة فيه.

ولهذا أجمع علماء المسلمين على كفر الباطنية من نصيرية ودروز وإسماعيلية ونحوهم وأنهم لا يعذرون بالشبهة لأن حقيقة مذاهبهم أنهم لا يعبدون الله ولا يلتزمون بشرائع الإسلام بل يؤولونها بما لا يمكن بحال أن يكون له وجه. ولذلك أولوا شرائع الإسلام الظاهر كالصلاة والزكاة والصوم والحج مما يعلم قطعاً أنه ليس لهم في ذلك شبهة.

ولذا فاليهود والنصارى أخف كُفراً منهم. ولا يشيت لهم وصف الإسلام ولو أقروا بالشهادتين وادعوا الإسلام مع كل هذا إلا من تحققت توبته منهم فبعد الله وحده وإلتزم بشريعته وترك ما هو عليه من الباطل والتأويل الفاسد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وقد سئل عن بعض هذه الفرق الباطنية ما حكمهم؟ قال: (هؤلاء الدرزية والنصيرية كفار بإتفاق المسلمين، لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم بل ولا يقرون بالجزية فإنهم مرتدون عن دين الإسلام. يسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى، لا يقرون بوجوب الصلوات الخمس ولا وجوب صوم رمضان ولا وجوب الحج، ولا تحريم ما حرم الله ورسوله من الميتة والخمر وغيرها. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد فهم كفار بإتفاق المسلمين.

فأما النصيرية فهم أتباع أبي شعيب محمد بن نصير، وكان من الغلاة الذين يقولون: إن علياً إله.

إلى أن قال:

وأما الدرزية فأتباع هشتكين الدرزي وكان من موالي الحاكم أرسله إلى أهل وادي تيم الله بن ثعلبه فدعاهم إلى الإلهية الحاكم ويسمونه (الباري-السلام) ويحلفون به. وهم من الإسماعيلية القائلين بأن محمد بن إسماعيل نسخ شريعة محمد بن عبد الله وهم أعظم كُفراً من الغالية يقولون يقدم العالم وإنكار المادة وإنكار واجبات الإسلام ومحرماته وهم من القرامطة الباطنية الذين هم أكفر من اليهود والنصارى ومشركي العرب. وغايتهم أن يكونوا فلاسفة على مذهب أرسطو وأمثاله، أو مجوساً. وقولهم مركب من قول الفلاسفة والمجوس ويظهرون التشيع نقاشاً.

(١)

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٦١/٢٥-١٦٢).

ولهذا لما ظهر أولهم في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكانوا يقولون إنه إله ويسجدون له حرقهم بالنار. لأنه قد توعدهم أن يقتلهم أخبث قتل. ولم يخالفه الصحابة في ذلك وإنما كان ابن عباس رضي الله عنه يرى أن يقتلوا ولا يحرقوا وقال: (لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تعذبوا بعباد الله، وقتلتهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه). (١)

■ ■ ■

٢- وأما ما يكون المكلف معذراً فيه بالجهل مما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية فهو معذور بالتأول فيه إذا أمكن أن يكون غير مكذب للرسول صلى الله عليه وسلم ولا مستحل لقلبه. وأما إذا لم يمكن ذلك فلا يعذر بشبهته.

ومعلوم أن الإمكان هنا لا ينضبط بحد محدود يستوي فيه جميع المعينين وإنما هو أمر اعتياري نسبي إضافي.

قد يعذر بعض الناس بشبهة دون أن يعذر بها غيرهم لاختلاف أحوال الناس وظهور آثار الرسالة أو خفائها وما يحيط بالمعين من ملائمة خاصة ونحو ذلك.

- (١) - أخرجه البخاري. في /استنابة المرتدين/. (٦٩٢٢).
والترمذي /كتاب الحدود/ (١٤٥٨).
وأبو داود /كتاب الحدود/ (٤٢٥١).
والنسائي في /تحريم الدم/ (٤٠٦٠).
وأحمد في المسند (٢٨٢/١).

وفرق بين الكلام في هذه المسألة من حيث المعتبر في الأعذار من حيث الأصل وأنه يدخل فيه جميع ما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية مطلقاً، وبين الكلام فيها من حيث التطبيق على واقع معين.

وذلك أن الكلام في الأعذار من حيث الأصل فيه تحديد لمناط الحكم الشرعي، وأما تطبيق ذلك على معين فهو تحقيق لذلك المناط، وقد يقع الاختلاف في تحقيق المناط مع الاتفاق في أصل مناط الحكم.

فالأصل في الأعذار بالتأول من حيث مناط الحكم الشرعي أن كل ما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية فالمكلف معذور بالتأول فيه. وأما تطبيق ذلك على المعين ومعرفة الحكم فيه فيتبع الاجتهاد في حال المعين وهل تعتبر شبهته أولاً تعتبر.

ومعلوم أن التأول كلما كان في أمر ظاهر كان الأعذار أضييق وكلما كان في أمر خفي كان الأعذار أوسع. ثم لا بد بعد ذلك من النظر في إمكان المعين متأولاً عن شبهة أو أن يكون تأوله مما لا يمكن فيه الشبهة بالنظر إلى القرائن والدلالات المختلفة. والأمر هنا اجتهادي لا يخرم الخلاف فيه ما تقرر من القاعدة في ذلك وهي أن المعتبر في الأعذار إمكان الشبهة في التأول.

يقول الإمام ابن الوزير رحمه الله وهو يحاول أن يضع ضابطاً للمعتبر من التأول في الأعذار وغير المعتبر: (اعلم أن أصل الكفر هو التكذيب (١) المتعمد لشيء من كتب الله تعالى المعلومه أو لأحد من رسله عليهم السلام أو لشيء مما جاؤوا به إذا كان المكذب به معلوماً بالضرورة من الدين.

(١) - كلام ابن الوزير هنا عن الكفر المتعلق بالتأويل لا مطلق الكفر. ولذا علقه بالتكذيب. والتأويل داخل في عموم التأول وحكمه حكمه. فكل تأويل فهو تأويل لكن لا يلزم أن يكون كل تأويل تأويلاً لنص شرعي.

ولاخلاف أن هذا القدر كفر ومن صدر عنه فهو كافر إذا كان مكلفاً غير مختل العقل ولامكره. وكذلك لاخلاف في كفر من جحد ذلك المعلوم بالضرورة للجميع وتمتر باسم التأويل فيما لايمكن تأويله كالملاحدة في تأويل جميع الأسماء الحسنی بل جميع القرآن والمعاد الأخروي من البعث والقيامة والجنة والنار.

ثم قال:

وإنما يقع الإشكال في تكفير من قام بارتكاب الإسلام الخمسة المنصوص على إسلام من قام بها إذا خالف المعلوم ضرورة للبعض أو لأكثر المعلوم له. وتأول وعلمنا من قرآنن أحواله أنه ناقض التكذيب أو التيس ذلك علينا في حقه وأظهر التدين والتصديق بجميع الأنبياء والكتب الربانية مع الخطأ الفاحش في الاعتقاد وضادة الأدلة الجلية عقداً ومبدأً ولكن لم يبلغ مرتبة الزنادقة). (١)

وملخص مايريد الإمام ابن الوزير رحمه الله أن يقوله في كلامه النيس هذا هو:

١- أن التكفير في التأويل متعلق بالتكذيب ولايمكن الحكم في ذلك إلا من جهة عدم احتمال غيره ولذا حده بأنه في المعلوم ضرورة للجميع وما لايمكن تأويله إلا على جهة الرد والتكذيب.

٢- أن القرآنن الفاهرة معتبرة في تيين حال المين وأنها كافية في الدلالة على احتمال عدم التكذيب الذي هو مناط التكفير في التأويل.

٣- وندرك من كلامه أيضاً تحرجه من جعل المعلوم من الدين بالضرورة مناطاً لعدم الأعذار بالشبهة مطلقاً ولذا قيد مرة بقوله: المعلوم بالضرورة للجميع. وقيدة مرة أخرى في جانب نفي التكفير بقوله: المعلوم بالضرورة للبعض أو لأكثر لا لـ.

(١) - إشار الحق على الخلق. - لابن الوزير - ص(٤١٥).

فرجع الأمر إلى أن التكفير متعلق بأن يكون الممين قد تناول فيما تحكم بأنه معلوم له بالضرورة بحيث لا يكون له شبهة وهذا الحكم ليس مرتبطاً بالمخالفة لذاتها وكونها معلومة من الدين بالضرورة أم لا وإنما هو مرتبط بحال الممين وهل يمكن أن يحصل له فيما تأوله شبهة أم لا.

وبهذا يعلم أن مجرد إمكان عدم الشبهة الذي هو فرغ الحكم بأنه في أمر معلوم بالضرورة من الدين لا يكفي لتكفير الممين إذا تناول بما يخالفه لأنه قد لا يكون معلوماً عند كل معين، فالحكم بأن أمراً من الأمور معلوم ضرورية إنما هو من حيث العموم وقد يتخلف بالنسبة لبعض الأفراد.

وإنما المعتبر عدم إمكان الشبهة بحيث تحكم على الممين بعد تبين أمره وكنظر فيما تأوله وفي القرائن المحتف بحاله.

وذلك أن الأعذار بالشبهة تابع للأعذار بالجهل وحكم حكمه. وقد تقدم أن مجرد إمكان العلم ليس كافياً في عدم الأعذار بالجهل فيما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية. بل لا بد من عدم إمكان العلم حتى لا نعذر الجاهل بجهله.

ولهذا لما تزوج رجل امرأة أبيه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتله كفراً ولم يعذر لاجهله ولا بالتناول والشبهة.

يقول البراء بن عازب رضي الله عنه: (مر بي خالي أبو بردة بن نيار وعمه لواء. فقلت: أين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن آتبه برأسه). (١)

يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (فيه دليل على أنه يجوز للإمام أن يأمر بقتل من خالف قطعياً من قطعيات الشريعة كهذه المسألة. فإن الله تعالى يقول: ((ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء...)) (النساء/٢٢).

(١) - أخرجه الترمذي / كتاب الأحكام / (١٢٦٢) وحسنه.

وأبو داود / كتاب الحدود / (٤٤٥٦).

والنسائي / كتاب النكاح / (٢٢٢١). وابن ماجه / كتاب الحدود /

(٢٦٠٧). قال الإمام الشوكاني: وللحديث أسانيد كثيرة منها ما رجاله رجال

الصحيح (بيل الأوطار). (٢٨٦/٧).

ولكنه لا بد من حمل الحديث على أن ذلك الرجل الذي أمر صلى الله عليه وسلم بقتله عالم بالتحريم وفعله مستحلاً وذلك من موجبات الكفر. (١)

وهكذا لم يكتف الإمام الشوكاني هنا بمجرد كون المخالفة في أمر قطعي حتى يبين أنه لا بد أن يكون ذلك قد بلغه الحكم الشرعي بخصوص تلك المسألة حتى لا يعذر بالجهل ولا بالشبهة. فإذا فعل ما فعل فإنه يكون لعظم فعلته مستحلاً لفعله بذلك فيقتل مرتداً.

ولا يقال هنا إن قتل ذلك الرجل يمكن أن يكون مع الحكم بإسلاصه، لأن القتل ليس حد الزاني وإنما كان يجلد إذا لم يكن قد أحسن أو يرجم إذا كان مصناً.

ولا يقال أيضاً إنه كان تعزيراً له مع احتمال أن يكون مسلماً لأن التعزير بالقتل لا يكون إلا لمن لا يندفع شره إلا بالقتل. وهذا الرجل لم يكن منه فتنة كما تكون من الساعين في الأرض فساداً أو الداعين إلى بدعة وفعلتهم لا يندفع شرها إلا بموت أصحابها ونحو ذلك.

وحال ذلك الرجل ليس كحال قدامة بن مظعون رضي الله عنه وأصحاب الذين استحلوا شرب الخمر، وذلك أنهم إنما فعلوا ذلك تاولاً لدليل ظنوه دالاً على ما اعتدوه. فأمكن إعداؤهم بالشبهة مع عظم مخالفتهم أيضاً.

(١) - نيل الأوطار (٢٨٦/٧).

الفصل الرابع:

التقية والإكراه.

التقية والإكراه

=====

التقية من الإتياء، وهي: الاستخفاء بالإسلام لمذريييح ذلك، سواء كان ذلك بكتمان الدين وعدم إظهاره، أو بإظهار ما يخالف الإيمان من كفر أو معصية في الظاهر فقط.

وهذه حالة إستثنائية لاتباح إلا لموجب، إذ الأصل في المسلم أن يتطابق ظاهره وباطنه بحيث يكون ظاهره لازماً لباطنه، وباطنه لازماً لظاهره. ولهذا كان الظاهر بكفر أو معصية من غير عذر نفاقاً وخداعاً لا يصح بحال في غير التقية إلا في حال واحدة هي: أن يكون ذلك حيلة لمصلحة المسلمين في الحرب خاصة دون غيرها لما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الحرب خدعة). (١)

ومثال ذلك ما فعله نعيم بن مسعود رضي الله عنه حين أسلم أثناء حرب الأحزاب ولم يكن أحد يعلم بإسلامه. فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله. إني أسلمت فمرني بما شئت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنما أنت رجل واحد فخذل عنا ما استطعت فإن الحرب خدعة). وذهب إلى كل من اليهود ومشركي قريش وأوهمهم بما فرق الله به بينهم وكان مع ذلك يتظاهر لكل منهم بالنصح وأنه لم يسلم فكم إسلامه لأجل هذه المصلحة. (٢)

(١) - أخرجه البخاري / كتاب الجهاد والسير / (٢٠٢٠).

ومسلم / كتاب الجهاد / (١٧٢٩). والترمذي / كتاب الجهاد / (١٦٧٥)

وأبو داود / كتاب الجهاد / (٢٦٢٦).

(٢) - أنظر زاد المعاد - لابن القيم - (٢٧٢/٢).

وأما الخدعة بإظهار الكفر فشاله ما حصل من محمد بن مسلمة وصحبه حين قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (من كعب بين الأشرف فإنه آذى الله ورسوله. ققام محمد بن مسلمة فقال: يا رسول الله أتحب أن أقتله؟ قال: نعم. قال: فأذن لي أن أقول شيئاً. قال: قل.

فأتاه محمد بن مسلمة فقال: إن هذا الرجل قد سألنا صدقة وإنه قد عنانا وإنني قد أتيتك استسلفك. قال: وأيضاً والله تملّنه. قال: إنا قد إتبعناه فلا نحب أن ندعه حتى تنظر إلى أي شيء يصير شأنه (الحديث) (١)

فهذا محمد بن مسلمة رضي الله عنه يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقول شيئاً فيأذن له صلى الله عليه وسلم فيتظاهر أنه منافق وأنه لم يسلم رغبة في الإسلام حتى يستدرج كعب بين الأشرف وكان ذلك حين خرج له في الليل فقتله محمد بن مسلمة وأصحابه.

وهذا مما يدخل في عموم الأعذار بمثل هذا في الحرب، ولهذا بوب الإمام البخاري رحمه الله لهذه القصة بقوله: (باب الكذب في الحرب). وبوب لها الإمام أبي داود بقوله: (باب: العدو يؤتى على غرة ويتشبه بهم).

ومن كل ما سبق يعلم: أن التقية إذا لم تكن لعذر تباح له، ولم تكن في حرب فإنها لا تكون إلا نفاقاً. فإن كان التظاهر للكفار بما هو كفر كان كفراً ونفاقاً أكبر، وإن كان بمصية لم يكن ذلك من النفاق المخرج من الملة.

بقي أن نعلم بعد ذلك أحكام التقية على التفصيل والفرق بين التقية بكمائن الدين، والتقية بإظهار الكفر ومناط الإعذار في كل

(١) - أنظر البخاري رقم (٤٠٢٧) من كتاب المغازي /باب قتل كعب بن الأشرف/.

أولاً- اتقيه بكتان الدين:

الأصل في المسلم القيام بدينه وإظهاره وعدم الإختفاء به، وهذا واجب عليه. لكنه قد يعيش في مجتمع لا يستطيع فيه ذلك وإلا أؤدي وفتن عن دينه، وهنا تجب عليه الهجرة إلى بلد يستطيع فيه إظهار دينه.

وهذا الوجوب هو مناط إيجاب الهجرة على من فتن في دينه ولم يستطع إظهاره. ولعلاقة لهذا يكون الدار دار كفر أولاً فتمت تحقق الأمن للمسلم واستطاع إظهار دينه وموالاتة المسلمين والبراءة من الكافرين لم تكن الهجرة واجبة عليه.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن فرض الهجرة على من أطاها، إنما هو على من فتن عن دينه بالبلد الذي يسلم بها، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم، العباس بن عبد المطلب وغيره إذ لم يخافوا الفتنة، وكان يأمر جيوشه أن يقولوا لمن أسلم (أن هاجرتم فلکم مالمهاجرين وإن أقمتم فأنتم كأعراب، وليس يخيبرهم إلا فيما يحل لهم). (١)

لكن ليس كل أحد يفتن في دينه يستطيع الهجرة فما الحكم؟

إن الواجب على المسلم إن يظهر دينه بقدر استطاعته فإن خاف الفتنة ولم يستطع الهجرة جاز له كتمان دينه وعدم إظهاره لئلا يفتن. لكن مع الاستمسك به في الخفاء وعدم مشايعة الكفار على كفرهم بل ولا على معاصيهم ابتداءً من غير إكراه يبيح ذلك.

(١) - الأم - للإمام الشافعي - (٤/١٦٩ - ١٧٠).

ومن هذا يعلم أن إنكار من كان حاله كذلك لا يمكن في الظاهر باليد ولا باللسان فيكفيه حينئذ الإنكار بالقلب الذي هو كره الكفر وأهله وعدم الرضى عنهم و عن كفرهم لأنه لا يمكنه إلا ذلك.

وهذا هو معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان). (١)

وأما من استطاع إنكار المنكر في الظاهر فلم يفعل فإنه ياثم تركه الواجب عليه في ذلك. لكنه لا يكفر بمجرد عدم إنكاره مع قدرته حتى يتحقق منه ما يستوجب الكفر في الظاهر من قول أو فعل.

وقد شذ عن هذه القاعدة من يرون أن الأصل في الناس اليوم هو الكفر. فلم يكنهم اشتراط التبين لإثبات وصف الإسلام مع وجود ما يدل عليه من الإقرار أو ما يقوم مقامه بدعوى أن الناس يجهلون مفهوماً للشهادتين. حتى حكموا بأن عدم الاعتراض الظاهر على من يحكمون غير الشريعة من القوانين الوضعية دليل كاف على الرضى في الباطن. وأنهم بذلك قد شايخوا حكمهم وتابعوهم على عدم تحكيم الشريعة. وأن ذلك هو الأصل فيهم حتى يظهر منهم ما يدل على خلافه بعد التبين. ونتيجة هذا القول أن من لم يتبين إسلامه ولم يهاجر في مثل هذه الظروف يكون كافراً لا ولاية بينه وبين المسلمين. (٢)

ويعتمدون في ذلك على ما يفهمونه من آيات الأنفال في نفي الولاية بين المسلمين المهاجرين وبين من أسلم بمكة ولم يهاجر.

والآيات هي قول الله تعالى: ((إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض. والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير)). (الأنفال/٧٢)

(١) - رواء مسلم / كتاب الإيمان / (٤٩). والترمذي / كتاب الفتن / (٢١٧٢).
وأبو داود / كتاب الملاحم / (٤٢٤٠). والنسائي / كتاب الإيمان / (٥٠٠٨).
وابن ماجه / كتاب الفتن / (١٤٠١٢).

(٢) - راجع الباب الثاني، الفصل الثاني، في الكلام عن كفر التولي والإعراض، وضابط المحكومين بغير الشريعة ومتى يحكم عليهم بالكفر؟

إلى قوله تعالى: ((والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم.)) (الأنفال/٧٤)

والملاحظ أن الله قد ذكر مع المؤمنين من المهاجرين والأنصار طائفة ثالثة هم المؤمنون الذين لم يهاجروا.

وقد حكم الله تعالى أن لهذه الطائفة الثالثة حق النصر في الدين إلا على قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق. لكن مع ذلك فليس لهم ولاية حتى يهاجروا ومعلوم علماً قطعياً أن الولاية المنفية عنهم ليست الولاية التي هي مقتضى الأخوة الإيمانية لتحقق وصف الإيمان لهم كما حكم الله به لهم.

وليست أيضاً ولاية النصر مع أن الله قد أمر بنصرهم في الدين إذا لم يكن ثم ميثاق بين من استنصروا بالمسلمين عليهم وبين المسلمين.

فما هي الولاية المنفية عنهم في الآية إذن؟

لقد حصل اللبس في فهم المقصود بفهم الولاية هنا قديماً كما وقع ذلك حديثاً ونكتفي هنا ببيان الإمام أحمد رحمه الله لذلك حيث يقول: (وأما قوله ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)))). (التوبة/٧١) وقال في آية أخرى ((والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا)). (الأنفال/٢٢) وكان عند من لا يعرف معناه يتخض بمضه بعضاً.

أما قوله: ((الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا)) يعني من الميراث، وذلك أن الله حكم على المؤمنين لما هاجروا إلى المدينة أن لا يتوارثون إلا بالهجرة، فإن مات رجل بالمدينة مع النبي صلى الله عليه وسلم وله أولياء بمكة لم يهاجروا كانوا لا يتوارثون.

وكذا إن مات رجل بمكة وله ولي مهاجر مع النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرثه المهاجر، فذلك قوله: ((والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء)) من الميراث (حتى يهاجروا).

فلما كثر المهاجرون رد ذلك الميراث إلى الأولياء هاجروا أم لم يهاجروا، وذلك قوله: ((وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين)). (الأحزاب/٦) وأما قوله: ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)) يعني في الدين والمؤمن يتولى المؤمن في دينه. فهذا تفسير ما شككت فيه الزنادقة. (١)

وقد بين الأستاذ سيد قطب رحمه الله حكم هذه الطائفة الثلاثة الذين آمنوا ولم يهاجروا وأنهم لا يكفرون بمجرد ذلك فكان ما قاله: (ثم وجد أفراد آخرون دخلوا في هذا الدين عقيدة ولكنهم لم يلتحقوا بالمجتمع المسلم فعلاً... وجد هؤلاء الأفراد سواء في مكة أو في الأعراب حول المدينة يعتقون العقيدة ولكنهم لا ينضمون فعلاً للمجتمع الذي يقوم على هذه العقيدة، ولا يدينون فعلاً دينونة كاملة للقيادة القائمة عليها... إلى أن قال: فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية. ولكن هناك رابطة العقيدة). (٢)

ولاجل ما تقدم فإن الصحابة قد اختلفوا في شأن من أسلم بمكة وبقي فيها ولم يهاجر مع قدرتهم على ذلك ثم أكرهوا على القتال مع الكفار يوم بدر.

فمن الصحابة من تأسف لقتلهم، ومنهم من رأى أنهم يقتلون لأجل تفریطهم في عدم الهجرة حتى أكرهوا على القتال مع المشركين. ولو كانوا عندهم كفاراً لم يتأسفوا عليهم.

يقول الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (إن ناساً من المسلمين لم يهاجروا كراهة مفارقة الأهل والوطن والأقارب... فلما خرجت قريش إلى بدر خرجوا معهم كرهاً فقتل بعضهم بالرسي، فلما علم الصحابة أن فدادناً قتل وفدادناً قتل تأسفوا على ذلك. وقالوا: قتلنا إخواننا.

(١) - الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف، ص (٦٢).

(٢) - راجع في ظلال القرآن للشهيد - سيد قطب - رحمه الله ص (١٥٥٨-١٥٥٩)

فأنزل الله تعالى فيهم ((إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم
كتتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض - إلى قوله - وكان الله غفوراً رحيماً)).
(النساء/١٧)

فليتأمل الناصح لنفسه هذه القصة، وما أنزل الله فيها من الآيات، فإن أولئك
لوتكلموا بكلام الكفر، وفعلوا كفرةً ظاهراً يرضون به قومهم لم يتأسف أصحابه على
قتلهم، لأن الله بين لهم وهم بمكة لما عذبوا قوله تعالى: ((من كفر بالله من بعد إيمانه
إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)). (النحل/١٠٦)

فلو كانوا سمعوا عنهم كعاداً أو فعلاً يرضون به المشركين من غير إكراه
ما كانوا يقولون: قتلنا إخواننا). (١)

(١) - مختصر سيرة الرسول ضمن المجموع ص (٢٤٢٢٢).

ثانياً- التقية بإظهار الكفر:

لايجوز بحال إظهار الكفر ابتداء من غير إكراه (١) بدعوى التقية. بل لايجوز ذلك بما هو مصيبة.

ولهذا لما فعل حاطب ابن أبي بلتعة رضي الله عنه ما فعل من مكاتبة كفار قريش بخبر مسير الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين معه لفتح مكة لم يعذره الرسول صلى الله عليه وسلم حتى أن بعض الصحابة كعمر رضي الله عنه قال إنه قد نافق.

لكن الرسول صلى الله عليه وسلم تبيين حاله لاحتمال أن يكون فعله كفراً وردة عن الإسلام أو أن يكون مصيبة لاتخرجه من الملة.

فلما تبيين للرسول صلى الله عليه وسلم حاله وأنه إنما كاتب قريشاً صانعة ومداهنة لهم وتقية لأجل حفظ ماله وأهله بمكة لامظاهرة للمشركين ولاموالاة لهم على دينهم. لم يكفره وكانت تلك المصيبة منه مفضوزة بحسنة العظمى يوم بدر فإذا كان هذا في مصيبة ولم يعذر حاطب رضي الله عنه بل كان آثماً بذلك فكيف بالكفر؟

فالتظاهر بكفر أو مصيبة من دون عذر يبيح ذلك يوجب المؤاخذة بحسب ما تحقق في الظاهر من كفر أو مصيبة.

وهذا الإشتراط في التقية هو حقيقة الفرق بين منهج أهل السنة في التقية ومنهج الشيعة في ذلك. فإن التقية عندهم هي الأصل، فتباح من دون إكراه موجب بل لمجرد احتمال الضرر ولو لم يتحقق فعلاً. وهذا في الحقيقة نفاق وليس من التقية في شيء.

(١) - سبق الكلام في استثناء الحرب فقط.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان هذه المسألة: (التقاة ليست بان أكذب وأقول بلساني ما ليس في قلبي فإن هذا نفاق، ولكن أفضل ما أقدر عليه كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فقلبه وذلك أضعف الإيمان). (١)

فالمؤمن إذا كان بين الكفار والفجار لم يكن عليه أن يجاهدهم بيده مع عجزه، لكن إن أمكنه بلسانه وإلا فقلبه. مع أنه لا يكذب ويقول بلسانه ما ليس في قلبه، أما أن يظهر دينه وإما أن يكتبه، وهو مع هذا لا يوافقهم على دينهم كله، بل غاية أن يكون كمؤمن آل فرعون وامرأة فرعون. وهو لم يكن موافقاً لهم على جميع دينهم، ولا كان يكذب ولا يقول بلسانه ما ليس في قلبه. بل كان يكتم إيمانه، وكتمان الدين شيء وإظهار الدين الباطل شيء آخر، فهذا لم يبحه الله إلا لمن أكره بحية أبيض له النطق بكلمة الكفر، والله تعالى قد فرق بين المنافق والمكروه.

والرافضة حالهم من جنس حال المنافقين لأن جنس حال المكروه الذي أكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان). (٢)

ومن هنا نعلم الفرق بين المناط في الأعداء بكتمان الدين وأنه المجز عن إظهاره ولو لم يكن إكراه. وأما إظهار الكفر والمعصية فلا بد لإباحة التقية فيه من الإكراه.

وذلك لأن القيام بتحقيق المطلوب مشروط بالاستطاعة وأما ترك المنهي فالأصل فيه الترك وليس ما تشترط فيه الاستطاعة، وإنما يكون اشتراط الاستطاعة عند الإكراه على المخالفة بفعل المنهي عنه.

(١) - سبق تخريجه قريباً.

(٢) - منهاج السنة النبوية - شيخ الإسلام ابن تيمية - (٢/٢٦٠).

ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (. . .) إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم. (١) فعمم الأمر بالامتناع عن كل منهي عنه. وقيد فعل الأمر بالاستطاعة.

وعلى هذا الأصل - أعني اشتراط الإكراه في التظاهر بالكفر. أدلة كثيرة. منها وهو أوضحها وأظهرها قول الله تعالى: ((من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم. ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين). (النحل/١٠٦-١٠٧)

فلم يعذر الله أحداً في الكفر اللاهر بغير الإكراه. فمن تظاهر بالكفر ولم يكن مكرهاً فإنه لا يكون إلا كافراً لانسراح صدره بالكفر تلازم اللاهر والباطن.

فلا عذر لأحد في ذلك بغير الإكراه مطلقاً سواء كان كفره محبة لوطنه أو أهله وعشيرته أو توقعه أذى الكفار ونحو ذلك.

يقول الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في بيان دلالة هذه الآية على هذا الأصل: (لم يعذر الله . . . إلا من أكره مع كون قلبه مطمئناً بالإيمان. وأما غير هذا فقد كفر بعد إيمانه سواء فعله خوفاً أو مداراة أو مشقة بوطنه أو أهله أو عشيرته أو ماله، أو فعله على وجه المزح أو لغير ذلك من الأغراض إلا المكره.

فآية تدل على على هذا من وجهين:

الأولى: (إلا من أكره) فلم يستثن الله تعالى إلا المكره، ومعلوم أن الإنسان لا يكره إلا على الكدوم أو الفل، وأما عقيدة القلب فلا يكره عليها أحد.

(١) - رواء البخاري / كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٢٨٨).

ومسلم / كتاب الحج / (١٢٢٧). والترصدي / كتاب العلم / (٢٦٨١).

والنسائي / كتاب الحج / (١٦١٩).

والثانية: قوله تعالى: ((ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة)).
(النحل/١٠٧) فسرح أن هذا الكفر والعذاب لم يكن بسبب الاعتقاد أو الجهل
أو البغض للدين أو محبة الكفر وإنما سببه أن له في ذلك حظاً من حظوظ الدنيا فأثمه
على الدين). (١)

ولهذا فإنه لما كان بمكة قوم قد نطقوا بالشهادتين لكنهم ظاهروا المشركين
من غير إكراه لم يعذرهم الله تعالى بل حكم بنفاقهم وكفرهم وبين ذلك للمسلمين فقال
تعالى: ((فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من
أضل الله ومن يضل فلن تجد له سيلاً. ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء
فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم
حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً)). (النساء/٨٨)

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (قال العوفي عن ابن عباس نزلت في قوم
كانوا بمكة قد تكلموا بالإسلام وكانوا يظاهرون المشركين فخرجوا من مكة يطلبون
حاجة لهم فقالوا: إن علينا أصحاب محمد فليس علينا منهم بأس. وإن المؤمنين لما
أخبروا أنهم قد خرجوا من مكة قالت طائفة: اركبوا إلى الجبلاء فاقتلوهم فإنهم
يظاهرون عليكم عدوكم. وقالت فئة أخرى من المؤمنين سبحان الله أو كما قالوا
أقتلون قوماً قد تكلموا بمثل ما تكلمتم به من أجل أنهم لم يهاجروا ولم يتركوا
ديارهم فستحل دماهم وأموالهم فكانوا كذلك فئتين والرسول عندهم لا ينهى واحداً من
الفريقين عن شيء فنزلت ((فما لكم في المنافقين فئتين... الآية)). رواء ابن أبي حاتم
وقد روى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن وعكرمة ومجاهد والضحاك وغيرهم قريب من
هذا). (٢)

(١) - كشف الشبهات - للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب - ضمن مجموعة

مؤلفات - العقيدة والآداب الإسلامية ص (١٨٠).

(٢) - تفسير ابن كثير (١/٥٢٢).

فهؤلاء لما ظاهروا المشركين والوهم على دينهم لم ينفعهم ماظاهروا به من الإسلام (١) لأن ما فعلوه لم يكن تقية أكرهوا عليها وإنما كان اختياراً منهم لذلك فلم يكن لهم عذر وعلى هذا الأصل تفهم آية التقية وهي قول الله تعالى: ((لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منها تقواً ويحذركم الله نفسه...)). (آل عمران/٢٨).

وقد فهمت هذه الآية على وجهين:

فمن العلماء من يرى أن التقية المقصودة في الآية ليست فعلاً يفعله المسلم أوقولاً يقوله وإنما هي من جنس كتمان الدين ويتحقق ذلك بعدم البراءة من الكافرين لأن الأصل في المسلم في غير حال التقية البراءة منهم وموالاته المؤمنين.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (معلوم أن التقة ليست بموالاته، ولكن لما نهاهم الله عن موالاته الكفار اقتضى ذلك معاداتهم والبراءة منهم ومجاهرتهم بالعدوان في كل حال إلا إذا خافوا من شرهم فأباح لهم التقية، وليست التقية بموالاته). (٢)

ومن العلماء من فهم أن التقية في الآية ليست مجرد عدم البراءة من الكافرين وإنما هي مصالحتهم ومداهنتهم بالقول دون موافقتهم بالعمل.

(١) - هذا السبب هو الموافق لظاهر الآية ومياقتها. وأما ماورد عن زيد بن ثابت أن ذلك كان في المناقنين الذين رجعوا يوم أحد إلى المدينة فبعيد وإن كان في الصحيحين. لأن المناقنين الذين تخلفوا عن غزوة أحد لم يكن عليهم هجرة، كيف وهم في دار الهجرة؟ وقد قال الله تعالى: ((فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا)) ولأجل هذا رجح الإمام الطبري وغيره أن المقصود بالآية من كانوا بمكة على ما سبق وصفهم.

(٢) - بدائع الفوائد - لابن القيم - (٢/٦٩).

يقول الامام ابن جرير رحمه الله: (إلا أن تتقوا منهم تقاه: أي إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافونهم على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بالسنتكم وتضمروا العداوة ولا تشايروهم على ما هم عليه من الكفر ولا يعينوهم على مسلم بفعل). (١)

والذي يظهر أن المقصود بالتقية في الآية ليس مجرد عدم البراءة من المشركين عند الخوف والضرورة وإن كان ذلك مباحاً. كما أنه لا فرق بين المراهة والمصانعة باللسان دون العمل عند الخوف أيضاً.

وإنما المقصود بالآية أن موالات الكافرين بقول أو فعل ومواقفتهم على دينهم في الظاهر خروج من الملة وهذا لا يكفي في تحقيقه في المعين مجرد عدم البراءة من المشركين. ولهذا علق الله وصف المراهة في الآية بقوله تعالى: ((ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء)). (آل عمران/٢٨)

وأما التفريق بين القول والفعل فلا وجه له فكما يكون الكفر بمظاهرة المشركين بالفعل فكذلك بالقول ولا فرق. ولهذا كان الأعذار بالتقية عاماً في قوله تعالى: ((من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان... الآية)). (النحل/١٠٦) وعمار الذي نسب إليه الآية إنما أكره على القول لأعلى الفعل.

فمعنى الآية على هذا هو: أن مظاهرة المشركين مطلقاً سواء كان ذلك بقول أو فعل موالات لهم وخروج من الملة من حيث الأصل. إلا أن يكون ذلك تقية. والتقية في ذلك لا تكون بمجرد الخوف وتوقع الضرر وإنما تكون بحصول الإكراه حقيقة.

فهنا فرق بين التقية بكتمان الدين والذي يكفي في الأعذار فيه مجرد خوف الضرر لكن إظهار الكفر لا بد فيه من تحقيق الإكراه لا مجرد الخوف والتوقع.

(١) - جامع البيان لابن جرير (٢/٢٢٨).

ولهذا نهى الله تعالى عن موالاة أهل الكتاب وبين أن موالاتهم ولو مع الخوف كفر فقال تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض. ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين. فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم ناديين)). (المائدة / ٥١-٥٢)

فلم يجعل الله مجرد الخشية من أن تكون الدائرة والغلبة للكافرين عذراً في موالاتهم، بل جعل من تولاهم معتذراً بذلك منهم ثم بين أنه لا يفصل ذلك إلا من كان في قلبه مرض النفاق.

ومثل هؤلاء في عصرنا من يحكمون القوانين الوضعية ويرفضون الحكم بالشرعية ويمتذرون بالخوف من الكافرين لو اتزاموا بالشرعية ويقولون (نخشى أن تصيبنا دائرة) ويسوفون في أمر تحكيم الشريعة مدعين إظهار الطرف المناسب!!

والحقيقة أن ذلك لا يدخل في حكم الإكراه بل ولا في أحكام الضرورة. فإنه لا مانع ابتداء من إعلان تحكيم الشريعة إلا الخوف وموالاة الكافرين، وإنما يكون المانع عند تطبيق بعض ما يتعلق بتنفيذ الحكم بالشرعية على التفصيل بعد إقرارها ابتداءً بحيث تكون هي أصل التشريع وهذا ما يدخل تحت قاعدة التكليف على قدر الاستطاعة. فمن عجز عن تطبيق بعض أحكام الشريعة بعد التسليم لها ورفض ما سواها من القوانين الجاهلية كان معذوراً.

ولا بد من التفريق بين هاتين الحالتين.

وصا يدل على أن موالاة الكافرين خوفاً منهم أو مشححة بالوطن كفر مالم يكن ذلك عن إكراه، ما ذكره الله عن نبيه شعيب عليه السلام وتهديد قومه له بإخراجه من أرضهم إن لم يعد في ملتهم ويوافقهم على ما هم عليه.

ولكن نبي الله شعيباً عليه السلام قال كما حكى الله عنه: (قد افترينا على الله كذباً ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها. وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا، وسمع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا اقتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير القاتحين). (الأعراف/٨٩)

حسد الإكراء:

من تظاهر بالكفر وهو كاره له غير راض عنه وإنما فعله تقيبه لما حصل له من الإكراء فإنه معذور لعدم تحقق القصد منه إلى ما به الكفر وكون قلبه مطمئناً بالإيمان ولو كان ظاهراً بخلاف ذلك.

والإكراء المعتبر هنا هو ما اتفق فيه الرضى بالكفر مع كون المكره مكلفاً مختاراً لما فعله قاصداً إليه غير ملجأ بحيث يتفنى قصد بالكلية.

وذلك أن المكره مكلف ولا يكون مكلفاً إلا إذا كان مختاراً أن يفعل ما كره عليه أو ألا يفعل. أما إذا لم يكن مختاراً ولا يمكنه ذلك فإنه لا يكون مكلفاً ولا إختبار لعمله الظاهر ولا يدخل في أحكام التوبة ابتداءً.

وعلى هذا فلا بد من التفريق بين الرضى الذي حقيقته طمأنينة القلب والشراحه وبين الإختيار الذي حقيقته مجرد تحقق القصد إلى إيقاع الفعل الظاهر سواء رضى عنه الفاعل أم لا.

فالرضى بالكفر هو مناط التكفير وأما الإختيار والقصد إلى الفعل الظاهر فهو مناط التكليف.

لكن هل معنى هذا أن الرضى أمر باطن لا يمكن الحكم عليه؟

الحقيقة أن من كان مكلفاً مختاراً، وتظاهر بشيء من أعمال الكفر ولم يكن مكرهاً لا يكون إلا كافراً ولو ادعى أنه كاره لعمله في الباطن لأن هذا حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن، فلا عبرة إذن بدعوى الكره وعدم الرضى عن الكفر الظاهر مع الإكراء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في معنى قول الله تعالى: ((من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً... الآية). (النحل/١٠٦)

(فإن قيل: فقد قال تعالى: ((ولكن من شرح بالكفر صدراً قيل: وهذا موافق لأولها، فإنه من كفر بغير إكراه فقد شرح بالكفر صدراً، وإلا تناقض أول الآية وآخرها، ولو كان المراد بمن كفر هو الشارح صدره وذلك يكون بلا إكراه لم يستثن المكره قطعاً، بل كان يجب أن يستثنى المكره وغيره إذا لم يشرح صدره، وإذا تكلم بكلمة الكفر طوعاً فقد شرح بالكفر صدراً وهي كفر.

وقد دل على ذلك قوله تعالى: ((يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبؤهم بما في قلوبهم، قل استهزؤا إن الله مخرج ما تحذرون، ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن. لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم، إن نصف عن طائفة منكم نعتب طائفة بأنهم كانوا مجرمين)). (التوبة/٦٢-٦٥) فقد أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم مع قولهم: إنما تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، ويبين أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلا من شرح صدره بهذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منه أن يتكلم بهذا الكلام). (١)

وعلى هذا فلا بد لدره وصف الكفر عن المعين الذي تظاهر بما هو كفر من أن يكون مكرهاً وإلا كان كافراً.

وإذا تبين ذلك فهل للإكراه حد يستوي فيه جميع أفراد المعينين؟

(١) - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢/٢٢٠).

والجواب:

أنه ليس للإكراء حد منضبط يحكم به على جميع الميمين بل يختلف الحكم فيه باختلاف النظر في شاذة أمور هي:

١- حال المكره. فإن الناس يختلفون في قدراتهم ومكائهم وتحملهم للإكراء.

٢- حال من وقع منه الإكراء. فإن الأمر في ذلك أيضاً مختلف.

٢- الأمر الذي وقع عليه الإكراء. وهذا ظاهر أيضاً، فليس الإكراء على الكفر كالإكراء على العصية. وليس الإكراء على مجرد القول بالإكراء على القول والفعل أو مجرد الفعل وهكذا.

■ فأما اختلاف الناس في قدراتهم ومكائهم فظاهر فقد يكون إكراها في حق إنسان ما ليس بإكراء في حق غيره باختلافهما في تحمل الإكراء حتى قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (مامن ذي سلطان يريد أن يكلفني كلاماً يدرأ عني سوطاً أو بوطين إلا كنت متكلماً به). (١)

ثم إن إكراء العالم مثلاً ليس بإكراء غيره فإنه قد يضل بمش الناس بتقية العالم وأخذه بالرخصة.

ولهذا شدد الإمام أحمد رحمه الله في هذا الأمر حين سئل عن العالم وهل له أن يأخذ بالتقية في فتواه فقال: (إذا أجاب العالم بتقية، والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق؟). (٢)

(١) - المحلى لابن حزم (٢٢٦/٨).
(٢) - البحر المحيط لابي حيان (٤٢٤/٢).

وصدق الإمام أحمد رحمه الله فإنه ما وقع اللبس والبش في الأمة إلا بمداهنة العلماء وتجرو الجهال بالإفتاء بلا علم.

وقد جعل رحمه الله من نفسه مثلاً في ذلك فلم يداهن ولم يلبس حين فتن على القول بخلق القرآن لما علم من إقتان الناس وإنطماس وجه الحق لو فعل ذلك.

■ وأما إختلاف الإكراء بإختلاف حال من يقع منه فظاهر. وفرق بين من يعلم أنه عازم على إنفاذ وعيده وبين المهدد الذي يحتمل منه ذلك قطعاً. وفرق أيضاً بين من كان له سلطة في تحقيق ما توعد به وبين من كان دون ذلك.

■ وأما إختلاف الإكراء بإختلاف الأمر المكره عليه فأمر التفاوت فيه واسع فما كان إكراهاً في شيء قد لا يكون إكراهاً في شيء آخر.

يقول الإمام النووي في بيان هذا التفاوت: (لا يشترط سقوط الاختيار. بل إذا أكرهه على فعل يؤثر العاقل الإقدام عليه حذراً مما تهدده به حصل الإكراء. فعلى هذا ينظر فيما يطلبه منه، وما هددوه به، فقد يكون الشيء إكراهاً في مطلوب دون مطلوب وفي شخص دون شخص). (١)

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في نفس المسألة (تأملت المذاهب فوجدت الإكراء يختلف بإختلاف المكره. فليس المعتبر في كلمات الكفر كالإكراء المعتبر في الهبة ونحوها. فإن الإمام أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراء على الكفر لا يكون إلا بالتعذيب من ضرب أو قيد. ولا يكون الكلام إكراهاً وقد نص على أن المرأة لو وهبت زوجها صداقها بسكتة فلها أن ترجع على أنها لا تهب له إلا إذا خافت أن يطلقها أو يسي عشرتها. فجعل خوف الطلاق أو سوء العشرة إكراهاً؛

(١) - روضة الطالبين للإمام النووي (٦٠/٨).

ومثل هذا لا يكون إكراهاً على الكفر، فإن الأسير إذا خشي الكفار أن لا يزوجه أو أن يحولوا بينه وبين أمراته لم يبح له التكلم بكلمة الكفر. (١)

وقد يعظم الأمر وينحسر الاعذار بالتقية حتى لا يعذر بها كما في حال المكره على الكفر مع الدوام على ذلك لاني حالة عارضة.

ولهذا لما سئل الإمام أحمد رحمه الله عن الرجل يؤسر فيعرض على الكفر ويكره عليه أنه أن يرتد؟ فكرهه كراهة شديدة. وقال: ما يشبه هذا عندي الذي أنزلت فيهم الآية من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أولئك كانوا يرادون على الكلمة ثم يتركون يعملون ما شاؤوا، وهؤلاء يريدونهم على الإقامة على الكفر وترك دينهم. (٢)

وبعد كل هذا:

فإنه إذا كان الرضى بالكفر الظاهر هو مناط التكفير على الحقيقة، ولم يمكن الحكم عليه ومعرفة إلا من حيث دلالة الظاهر عليه، وكان الإكراه مانعاً من الحكم بتكفير الممين، ولم يكن الإكراه محدوداً بحد منضبط يستوي فيه جميع أفراد المكلفين. فلم يبق إذن إلا اعتبار الإكراه ما أمكن أن يكون عذراً في دره الحكم بوقف الكفر للممين. حتى إذا لم يمكن بحال أن يكون الممين مكرهاً ولو ادعاء كان كافراً.

ومعلوم أن مجرد عدم احتمال الإكراه أمر إضافي نسبي يختلف من معين إلى آخر وأنه لابد للتحقق منه من تبيين حال كل معين على التفصيل قبل الحكم عليه بأن ما ادعاء إكراهاً، محتمل أو غير محتمل.

(١) - مجموعة التوحيد ص (٢٩٧).

(٢) - الفني لابن قدامة (١٤٧/٨).

وهنا قد يحصل الخلاف في حكم معين وهل هو معذور أم غير معذور
للإختلاف في أن ما يعتذر به من الإكراء محتمل أو غير محتمل. وهذا خلاف في تحقيق
مناط الحكم. لكن الذي لا يصح الخلاف فيه هو مناط الحكم لتحقيق مناطه.

التقية مباحة والصبر أولى:

كل ما سبق من الكلام عن التقية إنما يدل على إباحتها لرفع الحرج الذي هو
من مقاصد الشريعة ومقتضى رحمة الله بعباده.

لكن ذلك لا يدل على مشروعيتها وجوباً أو استحباباً بل الأصل هو عدم
التقية. وإنما يكون الأعذار بالتقية كحالة عارضة مؤقتة تقتضي عدم الحرج ورفع الأثم
قطر.

وعلى هذا فالصبر والأخذ بالمعززة أولى من الترخص ولو وصل الإكراء
إلى حد القتل.

ولهذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (ميد الشهداء حمزة ورجل
قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله). (١)

(١) - أخرجه الحاكم في مناقب الصحابة (١٩٥/٢).

وتأمل مبر بادل رضي الله عنه وقد كان (تفعل به الأفاعيل حتى إنهم ليضعوا الصخرة العظيمة على صدره في شدة الحر ويأمرونه أن يشرك بالله فيأبى عليهم ويقول: أحد، أحد. ويقول: والله لو أعلم كلمة أغضب لكم منها لقلتها رضي الله عنه وأرضاه.

وكذلك حبيب بن زيد الأنصاري لما قال له مسيلة الكذاب: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ فيقول: نعم، فيقول: أتشهد أني رسول الله؟ فيقول: لا أسمع فلم يزل يقطعهم إرباً إرباً وهو ثابت على ذلك.

..... وكذلك عبد الله بن حذافة السهمي رضي الله عنه حين أسره الروم وجاءوا به إلى ملكهم فقال له تنصر وأنا أشرك في ملكي وأزوجك ابنتي، فقال له: لو أعطيتني جميع ماتملك وجميع ماتملكه العرب على أن أرجع عن دين محمد صلى الله عليه وسلم طرفة عين مافعلت. فقال إذا أقتلك، فقال: أنت وذاك، فأمر به فصلب وأمر الرماة فرموه قريباً من يديه ورجليه وهو يمرض عليه دين النصرانية فيأبى ثم أمر به فأنزل، ثم أمر بقدر من نحاس فأحيت وجاء بأسير من المسلمين فالتقاء وهو ينظر فإذا هو عظام تلوح، وعرض عليه فأبى فأمر به أن يلتقى فيها فرفع في البكرة يلتقى فيها فبكى فطمع فيه ودعاه فقال: إني إنما بكيت لأن نفسي واحدة تلتقى في هذه القدر الساعة في الله، فأحبت أن يكون لي بعدد كل شعرة في جسدي نفس تمذب هذا العذاب في الله... (١).

وكذلك خباب بن الأرت عذب فكان (ياخذ المشركون فيوقدون له ناراً ثم يلتقونه فيها فما يطغوؤها إلا شحم ظهره). (٢)

(١) - تفسير ابن كثير (٥٨٩/٢).

(٢) - الإصابة - لابن حجر - (٤١٦/١).

وتأمل قصة الأخدود وما كان من حال الغلام في الصبر على أن يقتل
ليهدى الناس بسببه. (١)

وقصة مؤمن آل فرعون حينما صرخ في قومه وتوعدهم بعذاب الله بعد أن
كان يكتُم إيمانه. وقصة مؤمن سورة يس وقد أمر قومه باتباع الرسل فقال:
(يا قوم اتبعوا المرسلين، اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون، وما لي لأعبد الذي
فطرني وإليه ترجعون، أتأخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم
شيئاً ولا ينتقذون إني إذا نفي ضلال مبين إني آمنت بربكم فاسمعون)).
(يس/٢٠-٢٥). فقتله قومه فقال بعد موته: ((يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي
وجعلني من المكرمين)). (يس/٢٧)

والأمثلة على نحو ذلك كثيرة من أحوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من
المجاهدين الصابرين من هذه الأمة ومن سبقها. مما يدل على المنزلة الرفيعة لمن
أخذ بالعزيمة وترك الرخصة ولو كانت مباحة.

■ ■ ■

(١) - أخرجه مسلم/كتاب الزهد والرقائق/ (٢٠٠٥).
والترمذي/كتاب التفسير/ (٢٢٢٧).

((مراجع البحث))

=====

- ١- إتحاف المرید شرح جوهرة التوحيد
عبد السلام اللتاني. مطبعة بولاق مصر سنة ١٢٩٦هـ.
- ٢- أحكام أهل الذمة
للإمام ابن القيم- تحقيق: د. صبحي الصالح.
دار العلم للملايين، بيروت ط: الثانية سنة ١٤٠١هـ.
- ٢- إحياء علوم الدين.
للغزالي. دار الندوة الجديدة، بيروت.
- ٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
للجويني - تحقيق د. أسعد تميم .
مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
- ٥- إرواء الغليل تخريج أحاديث منار السبيل.
للشيخ الألباني. المكتب الإسلامي ط: الأولى سنة ١٢٩٩هـ.
- ٦- أساس التقديس.
للرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة سنة ١٢٥٤هـ.
- ٧- الاستقامة:
لشيخ الإسلام ابن تيمية -تحقيق د. محمد رشاد سالم.
طبع جامعة محمد بن سعود الإسلامية. ط: الأولى سنة ١٤٠٢هـ.
- ٨- اشتقاق أسماء الله الحسنى.
لأبي القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي.
تحقيق: د. عبد الحسين المبارك.
مؤسسة الرسالة ط: الثانية سنة ١٤٠٦هـ.
- ٩- أصول الإسلام.
لمحمد عبيد. ضمن مجموعة: (الإسلام دين العلم والمدينة)
دراسة د. عاطف العراقي، دار مينا للنشر.
- ١٠- أصول الدين.
للخدادادي. دار الآفاق الجديدة. بيروت ط: الأولى سنة ١٤٠١هـ.
- ١١- أصول الدين.
للرازي. مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف.
مكتبة الكليات الأزهرية.

- ١٢- أضواء البيان.
- للشيخ محمد الأمين الشنقيطي - عالم الكتب - بيروت.
- ١٢- الاعتصام.
- للشاطبي، دار المعرفة. بيروت.
- تعليق: محمد رشيد رضا. سنة ١٤٠٢هـ.
- ١٤- اعلام الموقعين.
- لابن القيم. تقديم طه عبد الرؤوف.
- دار الجيل. بيروت. سنة ١٩٧٢م
- ١٥- اغاثة اللفغان.
- لابن القيم - دار المعرفة. بيروت - تعليق: محمد حامد القتي.
- ١٦- اقتضاء الصراط المستقيم.
- لابن تيمية - مطابع المجد التجارية،
- تعليق: محمد حامد القتي.
- ١٧- الأم.
- للإمام الشافعي. دار الفكر. بيروت ط: الأولى سنة ١٤٠٠هـ.
- ١٨- إثمار الحق على الخلق.
- لابن الوزير - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٩- الإيمان.
- للشيخ الإسلام ابن تيمية. المكتب الإسلامي.
- ط: الثالثة. سنة ١٤٠١هـ.
- ٢٠- كتاب الإيمان ومعالمه وسننه وامتكاله ودرجاته.
- للقاسم بن سلام. ضمن أربع رسائل
- بتحقيق الشيخ الألباني. دار الأرقم - الكويت.
- ٢١- بدائع الفوائد.
- لابن القيم - دار الكتاب العربي. بيروت.
- ٢٢- البداية والنهاية.
- لابن كثير - مكتبة المعارف - بيروت. ط: الرابعة سنة ١٤٠١هـ
- ٢٢- البحر المحيطة.
- لأبي حيان - مطبعة السعادة. مصر ط: الأولى سنة ١٢٢٨هـ.
- ٢٤- تأسيس النظر.
- للديبوسي، وبهامشه: رسالة في أصول الكرخي.
- المطبعة الأدبية القاهرة. ط: الأولى.

- ٢٥- تحفة المرید علی جوهره التوحید.
إبراهیم الیجزوی. ط: الأولى. المطبعة الخيرية مصر سنة ١٢٠٤هـ.
- ٢٦- تحکیم القوالین.
مکتبة الصحابة الإسلامية - الكويت.
للشیخ محمد بن إبراهیم آل الشیخ.
- ٢٧- التذکره فی أصول الموتى وأمور الآخرة.
للقرطبي - دار الفكر - بیروت.
- ٢٨- الترغیب والترهیب.
للمنذري. تحقیق محمد محي الدين عبد الحمید.
مطبعة السعادة بمصر ط: الأولى سنة ١٢٧٩.
- ٢٩- التسمیة.
للشیخ الإسلام ابن تیمیة. ضمن الفتاوى الكبرى له.
(المجلد الخامس). دار المعرفة - بیروت.
- ٣٠- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي.
عبد القادر عودة. دار العربیة - مصر ط: الثالثة سنة ١٢٨٢هـ
- ٣١- تطهير الاعتقاد عن أدیان الإلحاد.
للصناني. تعليق الشیخ: اسماعیل الأنصاري.
ط: الثالثة سنة ١٢٩٦هـ.
- ٣٢- تعطيم قدر الصلاة.
لمحمد بن نصر المروزي. مکتبة الدار بالمدينة المنورة.
ط: الأولى سنة ١٤٠٦هـ.
- ٣٣- التفسیر السیاسي فی الإسلام فی مرآة کتابات الأستاذ
المودودي والشهید سید قطب.
لأبي الحسن الندوي. دار القلم الكويت ط: الثالثة سنة ١٤٠١هـ
- ٣٤- تفسیر القرآن العظيم.
لابن كثير. دار الفكر. بیروت سنة ١٤٠١هـ.
- ٣٥- تفسیر المنار.
محمد رشید رضا- دار المنار - مصر - ط: الرابعة سنة ١٢٧٢هـ
- ٣٦- التكفير. جذوره وأسبابه ومبرراته.
نعمان السامرائي. دار المنارة. ط: الأولى سنة ١٤٠٤هـ.
- ٣٧- التكفير والهجرة وجهها لوجه.
رجب مدكور. مراجعة: علي جريشة سنة ١٩٨٢م.
وهو مشتمل على مجموعة من المخطوطات المهمة خاصة في موضوع
التوقف والتبيين.

- ٢٨- تلخيص الحبير.
لابن حجر. تعليق عبد الله اليماني.
- ٢٩- تمام النعمة بالدين الكامل.
للشيخ محمد الأمين الشنقيطي. دار ابن القيم ط: الأولى سنة ١٤٠٧هـ
- ٤٠- تهذيب الآثار.
لابن جرير الطبري - تحقيق د. ناصر الرشيد وعبد القيوم
عبد رب النبي- مطابع الصفا- مكة سنة ١٤٠٢هـ.
- ٤١- كتاب التوحيد.
للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب.
ضمن مجموع مؤلفاته. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
قسم (المقيدة والآداب الإسلامية).
- ٤٢- التوسمات. شكري مصطفى. مخطوط.
- ٤٢- تيسير العزيز الحميد.
سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب.
المكتب الإسلامي ط: السادسة سنة ١٤٠٥هـ.
- ٤٤- جامع البيان.
لابن جرير. دار الفكر. بيروت سنة ١٤٠٥هـ.
- ٤٥- جامع العلوم والحكم.
لابن رجب. مطبعة البابي الحلبي.
مصر. ط: الرابعة سنة ١٢٩٢هـ.
- ٤٦- حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية.
مصر ط: الثانية سنة ١٢٢٠
- ٤٧- حقيقة الإيمان. عبد الله القنائي.
- ٤٨- الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الفلوس.
محمد سرور بن فايف زين العابدين.
دار الأرقم ط: الثانية سنة ١٤٠٨هـ.
- ٤٩- الحكم وقضية تكفير المسلم
سالم البهساوي- دار البحوث العلمية- الكويت ط: الثالثة سنة ١٤٠٥هـ
- ٥٠- الحكومة الإسلامية.
للخميني. تقديم وتعليق د. محمد الخطيب. دار عمار.
ط: الأولى سنة ١٤٠٩هـ.
- ٥١- دره تعارض العقل والنقل.
لشيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق د. محمد رشاد سالم.
طبع جامعة محمد بن سعود الإسلامية ط: الأولى سنة ١٢٩٩هـ.

- ٥٢- دعاء لاقتضائة.
الأستاذ حسن الهضيبي
- دار الطباعة والنشر الإسلامية - القاهرة.
- ٥٢- دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
عرض ونقش. عبد العزيز العبد اللطيف.
دار طبعة - الرياض. سنة ١٤٠٩هـ.
- ٥٤- ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة).
عبد الرحمن أبو الخير.
دار البحوث العلمية - الكويت. ط: الأولى سنة ١٤٠٠هـ
- ٥٥- الرد على البكري.
لشيخ الإسلام ابن تيمية.
الدار العلمية. دلهي. ط: الثانية سنة ١٤٠٥هـ.
- ٥٦- الرد على الجهمية.
للإمام أحمد: ضمن مجموعة (عقائد السلف)
تحقيق د. علي سامي النشار وعمار الطالبي. منشأة المعارف.
الأسكندرية سنة ١٩٧١م.
- ٥٧- الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب.
ضمن مجموع مؤلفاته. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية القسم الخامس.
- ٥٨- رفع الملام عن الأنمة الأعلام.
لشيخ الإسلام ابن تيمية.
مؤسسة مكة للطباعة. ط: الخامسة سنة ١٢٩٦هـ.
- ٥٩- روح المعاني.
محمود شكري الألوسي. إدارة الطباعة المنيرية.
- ٦٠- روضة الطالبين.
للإمام النووي - المكتب الإسلامي. ط: الأولى.
- ٦١- زاد المقادير.
لابن القيم حقه وخرج أحاديثه: شبيب الأرنؤوط.
وعبد القادر الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. ط: الثانية سنة ١٤٠١هـ.
- ٦٢- سفينة الراغب ودفينة الطالب.
محمد راغب باشا. المطبعة المصرية. بولاق سنة ١٢٨٢.
- ٦٢- سلسلة الأحاديث الصحيحة.
للذباني. المكتب الإسلامي.

- ٦٤- سنن ابن ماجه.
ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٦٥- سنن أبي داود.
اعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس.
- ٦٦- سنن الترمذي.
وهو المسمى (الجامع الصحيح). تحقيق: أحمد شاکر وآخرين.
- ٦٧- سنن النسائي.
ترقيم: عبد الفتاح أبو غدة.
- ٦٨- السنة.
لابن عاصم. حققه وخرج أحاديثه الشيخ الألباني.
المكاتب الإسلامي. ط: الثانية سنة ١٤٠٥هـ.
- ٦٩- السنة.
لعبد الله بن الإمام أحمد.
تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني. دار ابن القيم
ط: الأولى سنة ١٤٠٦هـ.
- ٧٠- شأن الدعاء.
للخطابي- تحقيق أحمد يوسف الدقاق. دار المأمون
للتراث. دمشق. ط: الأولى سنة ١٤٠٤هـ.
- ٧١- شرح الأصول الخمسة.
للقاضي عبد الجبار. مكتبة وهبة - القاهرة. ط: الأولى سنة ١٢٤٨هـ.
- ٧٢- شرح السنة.
للبن سني. تحقيق وتخریج. شعيب الأرنؤوط. بيروت.
- ٧٣- شرح العقائد النسفية.
سعد الدين التفتازاني- مصر ط: الأولى سنة ١٢٢١هـ.
- ٧٤- شرح العقائد الطحاوية.
تحقيق شعيب الأرنؤوط. نشر مكتبة البيان دمشق
ط: الأولى سنة ١٤٠١هـ.
- ٧٥- شرح الفقه الأكبر.
لمصلي القاري. دار الكتب العلمية. بيروت ط: الأولى سنة ١٤٠٤هـ.
- ٧٦- شرح المواقيف.
للشريف الجرجاني. طبعة استانبول. سنة ١٢٥٧هـ.
- ٧٧- شفاء الليل.
لابن القيم. دار المعرفة بيروت. سنة ١٢٩٨هـ.

- ٧٨- السارم المسلول.
لابن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت سنة ١٣٩٨هـ.
- ٧٩- السمحاح.
للجوهرى. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
٨٠- صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم.
للألبانى. المكتب الإسلامى ط: الحادية عشرة سنة ١٤٠٢هـ.
- ٨١- صيانة صحيح مسلم من الأخلال والغلط.
لابن الصلاح. تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر.
دار الغرب الإسلامى سنة ١٤٠٤هـ.
- ٨٢- الطبقات الكبرى.
للشمرانى. مكتبة: محمد علي صبيح. مصر.
- ٨٣- طريق الهجرة.
لابن القيم. دار الكتب العلمية. بيروت ط: الأولى سنة ١٤٠٢هـ.
- ٨٤- ظاهرة الأرجاء في الفكر الإسلامى.
د. سفر الحوالى. رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى.
- ٨٥- العبودية.
لشيخ الإسلام ابن تيمية. مكتبة المعارف. الرياض. سنة ١٤٠٤هـ.
- ٨٦- عمدة التفسير.
أحمد شاكر. دار المعارف. مصر سنة ١٣٧٦هـ.
- ٨٧- المواسم والقواصم.
لابن الوزير. تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
دار البشير. الأردن. ط: الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
- ٨٨- فتح الباري.
لابن حجر. المطبعة السلفية. مكتبة الرياض الحديث.
- ٨٩- فتح القدير.
للشوكانى. دار المعرفة بيروت.
- ٩٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل.
لابن حزم. دار المعرفة. بيروت. ط: الثانية سنة ١٣٩٥هـ.
- ٩١- فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة.
وهو الرسائل الماردينية. لابن تيمية. تحقيق: فريد ابن
أمين الهداوى. دار الكتب العلمية. بيروت ط: الأولى. سنة ١٤٠٦هـ.
- ٩٢- فيس الباري.
شرح صحيح البخارى. للكشميرى. دار المعرفة-بيروت.
- ٩٣- في ظلال القرآن.
سيد قطب. دار الشرق. بيروت. ط: الثامنة سنة ١٣٩٩هـ.

- ٩٤- قرة عيون الموحدين.
عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ. طبع إدارة البحوث العلمية
والافتاء والدعوة والإرشاد. ط: الثالثة سنة ١٤٠٤هـ.
- ٩٥- القضاء والقدر في الإسلام.
د. فاروق الدسوقي. دار الدعوة - الإسكندرية.
- ٩٦- كشف الشبهات.
للشيخ محمد بن عبد الوهاب. ضمن مجموع مؤلفاته. طبع جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية. القسم الأول. (العقيدة والآداب الإسلامية)
- ٩٧- مجمع الزوائد.
للإمام محمد بن عبد الوهاب. ط: الثانية.
للإمام محمد بن عبد الوهاب. ط: الثانية.
- ٩٨- مجموعة التوحيد. دار السروية - قطر.
- ٩٩- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية -
جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد.
- ١٠٠- المحلى.
لابن حزم. إدارة الطباعة المنيرية. مصر سنة ١٢٥٢هـ.
- ١٠١- مختصر متن أبي داود.
للمنذري بشرح الخطابي. وتعليق ابن القيم. وتحقيق - أحمد
شاکر محمد حامد القتي. دار المعرفة بيروت. سنة ١٤٠٠هـ.
- ١٠٢- مختصر مسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم.
للشيخ محمد بن عبد الوهاب. ضمن مجموع مؤلفاته.
طبع جامعة الإمام. القسم الثالث.
- ١٠٢- مدارج السالكين.
لابن القيم. تحقيق: محمد حامد قتي.
دار الكتاب العربي. بيروت. سنة ١٢٩٢هـ.
- ١٠٤- المرتضى.
لأبي الحسن الندوي. دار القلم. دمشق. ط: الأولى سنة ١٤٠٩هـ.
- ١٠٥- المسامرة للكمال بن أبي شريف شرح المسامرة.
للكمال بن الهمام. طبعة استانبول سنة ١٤٠٠هـ.
- ١٠٦- المستدرک علی الصحیحین.
للحاكم. مع تلخيص الحافظ الذهبي.
- ١٠٧- مصباح اللام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام.
دار الهداية. الرياض.
عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ.

- ١٠٨- المصطلحات الأربعة في القرآن.
لأبي الأعلى المودودي. دار القلم. الكويت. ط: الرابعة سنة ١٣٨٩هـ.
- ١٠٩- معارج القبول.
للشيخ حافظ الحكيم. طبع إدارة البحوث العلمية والأفتاء
والدعوة والإرشاد.
- ١١٠- معاني القرآن.
للفراء. عالم الكتب. بيروت. ط: الثانية سنة ١٩٨٠هـ.
- ١١١- الفنسي في أبواب العدل والتوحيد.
للقاضي عبد الجبار. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة سنة ١٢٨٥هـ.
- ١١٢- الفنسي.
لابن قدامة. مكتبة الرياض الحديثة.
- ١١٢- مفاتيح الفيض.
للرازي. المطبعة البهية المصرية. ط: الثانية.
- ١١٤- مفاهيم يجب أن تصحح.
محمد علوي مالكي. دار الانسان. مصر. ط: الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
- ١١٥- مفاتيح دار السعادة.
لابن القيم. دار الفكر. دمشق. سنة ١٤٠٢هـ.
- ١١٦- مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد.
للشيخ محمد بن عبد الوهاب. ضمن مجموع مؤلفاته.
طبع جامعة الإمام. القسم الأول.
- ١١٧- مقالات الإسلاميين.
للأشعري. تحقيق: ريتز. ط: الثالثة. سنة ١٤٠٠هـ.
- ١١٨- مقومات التصور الإسلامي.
سيد قطب. دار الشروق. ط: الأولى. سنة ١٤٠٦هـ.
- ١١٩- الملل والنحل.
للشهرستاني. تحقيق: محمد سيد كيلاني.
دار المعرفة بيروت. سنة ١٤٠٠هـ.
- ١٢٠- منهاج أهل الحق والأتباع.
سليمان بن سحمان. دار مروان. القاهرة. سنة ١٤٠١هـ.
- ١٢١- منهاج التأميم والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس.
لعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ.
وتتمه كتاب: فتح المنان.
لمحمود شكري الألوسي. مطبعة أنصار السنة المحمدية
مراجعة: محمد حامد القمي. سنة ١٢٦٦هـ.

- ١٢٢ - المواقف.
للشاطبي. تعليق عبد الله دراز. المكتب التجارية الكبرى. مصر.
١٢٢ - الموطأ.
لإمام مالك. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٢٤ - النهاية في غريب الحديث.
لابن الأثير. تحقيق: طاهر الزاوي. ود. محمود الطناحي.
ط: الأولى سنة ١٣٨٢هـ.
١٢٥ - نيل الأوطار.
للشوكاني. دار الفكر بيروت. ط: الأولى. سنة ١٤٠٣هـ.

((محتويات البحث))

=====

رقم الصفحة

١ المقدمة

الباب الأول:

١٢ (أصل الدين حقيقة وحكماً)

١٣ الفصل الأول: أصل الدين على الحقيقة.....

١٧ أولاً : تحقيق شهادة الآله الاالله.....

٢٢ ثانياً: تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله.

٦٢ الفصل الثاني: الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين.....

٧٢ المخالفون في هذا الأصل وشبههم.....

أولاً : من يقول بعدم اعتبار الإقرار لجهل

٧٤ الناس بمدلول الشهادتين.....

ثانياً: من يشترط حداً أدنى من الالتزام

٨٢ الظاهر لثبوت وصف الإسلام للمعين.....

٨٤ أدلة أصحاب هذا الاتجاه.....

أثر القول بفكرة الحد الأدنى على أصل

٩٢ ثبوت وصف الإسلام للمعين.....

٩٩ كيف يكون التيسر؟.....

١٠٢ حكم الناس اليوم.....

رقم الصفحة

(الباب الثاني)

١٠٧ (الكفر على الحقيقة)

١٠٨ الفصل الأول: حقيقة الشرك.....

- ١١١ - ١- شرك الاثبات.....
١١٨ - ٢- شرك الطلب.....
١٤٩ - ٣- شرك الارادة والمحبة.....
١٦٢ - ٤- شرك التقرب واثنسك.....

الفصل الثاني: كفر الرد

- ١٧٨ - ١- كفر التكذيب والاستحلال.....
١٨١ - ٢- كفر الضلوع والفي.....
١٩٥ - ٢- كفر التولي والاعراض.....
أولاً : نقض الالتزام الاجمالي من
١٩٧ جهة الترك
٢٠٢ حكم ترك الصلاة
ثانياً : نقض الالتزام الاجمالي من
..... جهة الفعل بالتشريع والحكم
٢١٥ بغير ما أنزل الله
٢٢٦ حكم المعين المشرع بغير ما أنزل الله
٢٣١ مناط كفر المحكوم بغير الشريعة
٢٣٦ رأي الاستاذ مييد قطب في المسألة

رقم الصفحة

- ٢٢٨ الفصل الثالث: شرك دون شرك، وكفر دون كفر.....
- ٢٤١ ١- منهج المرجحة في هذه القضية.....
- ٢٤٦ ٢- منهج الخوارج وأصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام.....
- ٢٥٠ ٢- منهج أهل السنة.....
- ٢٥٤ ضابط الشرك والكفر الأصغر.....

(الباب الثالث)

- ٢٦٠ (الكفر ... والحكم علي الظاهر)
- ٢٦١ تمهيد.....
- ٢٦٤ الفصل الأول: حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.....
- ٢٦٥ ١- من يقول بعدم التلازم بينهما(منهج المرجحة).....
- ٢٧١ ٢- من يقول بالتلازم بينهما بإطلاق.....
- ٢٧٤ ٢- منهج أهل السنة في التلازم بينهما، وفيه حالات:
- ٢٧٥ الأولى: أن يكون القصد مكفراً ولا يدل عليه العمل الظاهر.....
- ٢٧٨ الثاني: أن يكون العمل الظاهر كفر غير محتمل إلا الكفر في الباطن.....
- الثالثة: أن يكون الفعل الظاهر محتملاً
- ٢٨٠ للكفر وعدمه.....
- الرابعة: أن يتلبس العيين بما هو كفر قطعاً لكن يمنع من تكفيره الاحتمال
- ٢٨٥ فسي قصد.....

رقم الصفحة

- الفصل الثاني: الضابط في قيام الحجّة على الميّن
- ٢٩٧
- ١- مقتضى الاقرار بأصل الدين
- ٢٩٩
- حقيقة منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب
- في هذه القضية
- ٣١١
- ٢- مناهج التكليف بالالتزام التضييقي
- ٣١٩
- ٣٢٢
- الفصل الثالث: التأول، وحكم للتأول
- ٣٢٧
- أصل التأول ومنشؤه
- ٣٢٨
- ١- التأول عن اجتهاد
- ٣٢٨
- ٢- التأول عن شبهة ليست عن اجتهاد
- والتشيل لذلك بالتأثر بأصول ومناهج:
- الأصل الأول: تحكيم العقل
- ٣٣٦
- الأصل الثاني: تحكيم الكشف الصوفي
- ٣٤٠
- الأصل الثالث: التقليد
- ٣٤١
- حكم المتأول
- ٣٤٣
- الفرق بين الحكم على الحقيقة
- والحكم على الظاهر
- ٣٥٠
- الضابط في معرفة الفرق والحكم فيها
- ٣٥٨
- ضابط الاعذار بالشبهة
- ٣٦٩
- الفصل الرابع: التقية والاكراه
- ٣٧٦
- ١- التقية بكتمان الدين
- ٣٧٦
- ٢- التقية بإظهار الكفر
- ٣٨٤
- حد الإكراه
- ٣٩٢
- التقية مباحة، والسر أولى
- ٣٩٧
- مراجع البحث
- ٤٠٠
- الفهرس
- ٤١٠